

Российская академия наук
Институт восточных рукописей (Азиатский Музей)

ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИЙ МИР: ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

Материалы международной научной конференции,
посвященной 90-летию со дня рождения
С.Г. Кляшторного



Москва
Наука–Восточная литература
2019

УДК 94
ББК 63.3(0)
Т98

Ответственный редактор и составитель
доктор исторических наук *Т.Д. Скрынникова*

Рецензенты
доктор филологических наук *И.В. Кульганек*
доктор исторических наук *В.Л. Успенский*

Тюрко-монгольский мир: история и культура. Материалы международной научной конференции, посвященной 90-летию со дня рождения С.Г. Кляшторного / отв. ред. и сост. Т.Д. Скрынникова; Ин-т восточных рукописей (Азиатский Музей) РАН. — М. : Наука–Вост. лит., 2019. — 239 с. — ISBN 978-5-02-039842-9

DOI 10.25882/bwdj-0r90

Сборник включает материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Сергея Григорьевича Кляшторного (1928–2014), видного российского тюрколога, профессора ряда российских и зарубежных университетов, внесшего значительный вклад в изучение истории и культуры тюркских и монгольских народов. В статьях обсуждаются актуальные проблемы истории, литературы, языков тюркских и монгольских народов, которые входили в круг интересов С.Г. Кляшторного. Охватывается широкий круг вопросов: от философии истории до конкретных аспектов многостороннего изучения жизни тюркских и монгольских народов, показаны различные методы исследования и подходы к рассмотрению актуальных проблем современности.

- © Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей) РАН, 2019
- © Скрынникова Т.Д., составление, 2019
- © Редакционно-издательское оформление.
Наука–Восточная литература, 2019

ISBN 978-5-02-039842-9

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Т.К. Абдиев.</i> Дореволюционные русизмы в кыргызском языке	5
<i>Д.А. Аманжолова.</i> Некоторые проблемы взаимодействия этнических элит Степного края и Туркестана в годы революции и Гражданской войны	11
<i>Т.А. Аникиева.</i> Толкование снов в тюркской фольклорной традиции и «Китаб-и дедем Коркут»	20
<i>Н.А. Атыгаев.</i> К истории казахско-индийских взаимоотношений в XVI–XVII вв.	28
<i>С.Ш. Аязбекова.</i> Цивилизационные основы тюрко-монгольской общности (на примере петроглифов)	45
<i>Ц. Баттулга, Б. Азаяя, И.В. Кормушин.</i> О новом типе памятных текстов из числа «малых» наскальных рунических надписей Монголии	57
<i>А.Ш. Бимендиев.</i> Источниковедческий и идеологический аспекты геральдической символики кочевой элиты: постановка проблемы	66
<i>С.А. Васютин.</i> Антропологический поворот в отечественном кочевниковедении (памяти С.Г. Кляшторного)	74
<i>Г.-Р. А.-К. Гусейнов.</i> Раннее древнерусско-тюркское пограничье: Тмутараканское княжество, болгары и печенеги (историко-лингвистический аспект)	82
<i>М.А. Козинцев.</i> Об авторстве некоторых статей «Советской исторической энциклопедии» (по архивным материалам С.Г. Кляшторного)	91
<i>Т.Ю. Красовицкая.</i> Тюркские элиты России: опыт этнокультурного взаимодействия (конец XIX в. — 1920-е годы)	94
<i>Н.Дж. Мехтиева.</i> Исследования С.Г. Кляшторного об изучении Восточного Туркестана русскими учеными и путешественниками	103
<i>Г.М. Молотова, Э.М. Молотова.</i> Древнетюркские памятники в исследованиях С.Г. Кляшторного и их значение для современной науки	109
<i>А.К. Мурзакметов.</i> Покровитель кузнецов — Болекбай	119
<i>Д.А. Носов.</i> Значение учебных командировок студентов ЛИЖВЯ для исследования фольклора монголов в 1920-е годы	128

<i>А.И. Оразбаева.</i> К проблеме казахской государственности в трудах С.Г. Кляшторного	138
<i>Р.Ю. Почекаев.</i> Казахстан, Ташкент, Восточный Туркестан под властью Джунгарского ханства в первой половине XVIII в. (по запискам российских путешественников)	147
<i>А.С. Сараев.</i> С.Г. Кляшторный и Л.Н. Гумилев (по материалам музея-квартиры Л.Н. Гумилева и личным беседам с С.Г. Кляшторным)	155
<i>Т.Д. Скрынникова.</i> Значение двойных этнонимов в тюрко-монгольском мире	179
<i>И.В. Соколовский, Д.В. Сапрынская.</i> Касимовское ханство и фигура Ураз-Мухаммеда	185
<i>М.Ю. Сулаймонов.</i> Роль Хафиза Хорезми в развитии тюркоязычной поэзии	193
<i>В.В. Тишин.</i> К датировке енисейской рунической надписи Бегре (Е 11)	200
<i>Н.М. Тукешева.</i> Парадигма власти в тюркском обществе (VI–XI вв.)	206
<i>И.А. Фукалов.</i> Сакральная специфика власти у верховных правителей федерации кимаков	214
<i>А.Г. Юрченко.</i> Последняя загадка «Codex Cumanicus»: изображение попугая	221

Т.К. АБДИЕВ*

Дореволюционные русизмы в кыргызском языке

В статье рассматриваются русизмы, вошедшие в кыргызский язык до Октябрьской революции. В отличие от лексических форм, заимствованных в советское время, которые согласно новым нормам кыргызской орфографии и орфоэпии должны были употребляться без изменений, русские слова, вошедшие в кыргызский язык до 1917 г., в основном через устную речь, подверглись значительным фонетическим и семантическим изменениям.

Ключевые слова: кыргызский язык, русский язык, лексикология, заимствования, орфография.

DOI: 10.25882/zg49-0x25

Роль русского языка в развитии кыргызского литературного языка огромна. Достаточно сказать, что в известном «Киргизско-русском словаре» К.К. Юдахина (1965) русизмы составляют 10,5% всего лексического состава [Дыйканов, 1980: 44]. Следует заметить, что под термином «русизм» подразумевается также лексика, усвоенная из европейских языков, поскольку она была заимствована в киргизский язык в соответствии с его нормами через русский.

Русизмы, вошедшие в кыргызский язык до Октябрьской революции, по своей тематике довольно разнородны, их можно разделить условно на следующие группы:

* Таалайбек Камбарович АБДИЕВ — кандидат филологических наук, директор Высшей школы иностранных языков, доцент Киргизско-турецкого университета «Манас» (Бишкек, Киргизия); taalaykambar@gmail.com

1. Административная лексика: *болуш* (волость и волостной), *уйөз* (уезд), *басөлкө* (поселок), *бротокол* (протокол), *ыштырап* (штраф), *куунадыр* (губернатор), *бесир* (писарь), *ыстарчын* (старшина), *болитсей* (полицейский), *жандармей* (жандармерия), *биригобор* (приговор), *начандик* (начальник), *сот* (судья), *сыяз* (съезд) и т.д.

2. Лексика, связанная с экономикой и торговлей: *жарманке* (ярмарка), *сөлкөбай* (целковый), *чербен* (червонец), *көпөс* (купец), *бура-сант* (процент) и т.д.

3. Лексика, связанная с культурой и образованием: *бочто* (почта), *дилгирем* (телеграмма), *белчир* (фельдшер), *ышкол* (школа), *кезит* (газета), *арген* (орган) и т.д.

4. Названия промышленных товаров: *атилес* (атлас), *болотнай* (полотно), *момозуй* (бумагезя), *колустенке* (холстинка), *сукно* (сукно), *сатин* (сатин), *ширеңке* (серники), *тырайке* (трико), *баркыт* (бархат) и т.д.

5. Бытовая лексика: *көлөш* (галоша), *жслетке* (жилетка), *кемсел* (камзол), *шапке* (шапка), *батыныс* (поднос), *самоор* (самовар), *чайнек* (чайник), *бөтөлкө* (бутылка), *адьял* (одеяло), *керебет* (кровать), *устөл* (стол), *панар* (фонарь), *мүшөк* (мешок), *ылампа* (лампа), *меш* (печь), *бөлкө* (булка), *момпосуй* (монпансье), *картөшкө* (картошка) и т.д.

6. Лексика, связанная с хозяйством: *соко* (соха), *божусу* (вожжи), *каамыт* (хомут), *дого* (дуга), *бороз* (борозда), *саржан* (сажень), *учаске* (участок), *бут* (пуд), *агорот* (огород) и т.д.

Как видно из примеров, почти все заимствованные слова подверглись фонетическим изменениям, поскольку они вошли в кыргызский язык через устную речь. Даже в советское время, когда русификация шла полным ходом, был принят следующий принцип орфографии русских слов в кыргызском языке: «§ 75. Допускается написание заимствованных из русского языка или через него слов в соответствии с особенностями фонетики кыргызского языка: белет (билет), ашмүшкө (осьмушка), барденке (берданка, винтовка), ирет (ряд), көзүр (козырь), саржан (сажень), мүштөк (мундштук), момпосуй (монпансье), тамеки (табак), чыт (ситец), чиркөө (церковь), сот (суд) и т.д.» [Правила, 1953: 15].

Что касается семантики, в основном она сохранялась, но и здесь наблюдаются случаи, когда заимствованные слова приобрели дополнительные оттенки. Иногда эволюция значения заимствованного слова была столь велика, что изменялся и его первоначальный смысл. Например, слово *арген* является фонетически измененной формой

слова «орган» (музыкальный инструмент), слова, которое, как известно, в свое время было заимствовано из древнегреческого. Но, как отмечает К.К. Юдахин, *арген* означает не орган, а шарманку, как ее называли русские в Средней Азии. А в кыргызском языке этим словом обозначается приятный, главным образом женский, голос: *айткан сөзүң аргендей (фольклор)* твои слова мелодичны; *шанк этип кулуп койгонун, аргендин асыл үнү эле (фольклор)* бывало, когда (она) звонко засмеется, (смех ее) был подобен благородным звукам шарманки [Юдахин, 1965: 66].

После присоединения к России граница с Китаем оказалась под контролем российских пограничных служб. В те времена опиумная торговля с Китаем была очень выгодной, поэтому и появились первые контрабандисты. Поскольку они отказывались подчиняться закону, их называли *аткезчи* «отказавшийся». Таким образом, русское слово «отказ» приобрело доселе неизвестное новое значение: *аткез* «контрабанда; что-либо запрещенное»; *аткез мал* «запрещенный товар, контрабандный товар». Появились и производные слова: *аткезчи* «контрабандист»; *тун жамынып, кыр ашып бараткан аткезчи эмесмин* «я не контрабандист, который под покровом ночи переезжает хребет»; *аткезчилик* «занятие контрабандой»; *өзү апиийим сатып, аткезчилик да кылган* «он и контрабандой занимался, продавая опиум» [Юдахин, 1965: 79]. В настоящее время данные слова употребляются в большинстве случаев как архаизмы.

Слово «пьяный» превратилось в *пиян*, и с добавлением суффикса -*кеч* иранского происхождения появилось *пиянкеч* «пьяница»: *пиянкеч болуп кетти* «он спился». Воскресные базары стали называться *пиян базар* из-за того, что там было много пьяных [Юдахин, 1965: 610]. Хотя К.К. Юдахин отметил *пиян базар* как историзм, такие базары существуют и поныне (например, в г. Ош).

А слово *ирет* (ряд) в современном кыргызском языке имеет следующие значения: 1. ряд, порядок; *ирети менен* в порядке, по порядку; *перен*. толково, дельно; *ирети жок сөз* бестолковая, путаная речь; 2. черед, очередь; *ирет бүттү (перен. разг.)* с плеч долой, я своё отбарабанил (а как — не имеет значения); 3. удобный момент, удобный случай; *ирети келгенде* при удобном случае; 4. раз; *эки ирет* два раза [Юдахин, 1965: 303].

У русизма *чыштай* (чистый) появились новые дополнительные значения: 1. чистоганом, наличными; сполна; *акчаны чыштай эле санап бердим* деньги я отсчитал (отдал) чистоганом, наличными, полностью; 2. (об одежде) чисто, аккуратно, с иголочки; 3. начисто, дотла

[Юдахин, 1965: 893]. Появился даже фразеологизм: *чыштай кийинүү* «одеваться с иголки» [Кыргыз, 2001: 489].

Слово «завод» в форме *зоот* неожиданно приобрело в киргизском языке новое значение — «породистый, чистокровный». Дело в том, что чистокровные жеребцы, привезенные из конезаводов, сразу понравились киргизам, и они стали называть их *зоот айгыр*, *зоот жылкы*, подчеркивая породистость. Позже *зоот* стали применять и по отношению к породистым коровам.

Сегодня некоторые русизмы встречаются только в отдельных говорах как диалектизмы. Например, в иссык-кульском говоре большая чаша называется *бадыбот*. Слово происходит от русского «подвода». До революции извозчики обычно пили бозо или другие напитки, которые продавали на дорогах, из таких больших чаш, получивших название *бадыбот аяк*, *бадыбот кесе*, а со временем только *бадыбот*. Таким образом, *бадыбот* сегодня означает и подводу, и большую чашу. В данном говоре также встречается слово *болотнай* от русского «полотно» [Мукамбаев, 2009: 243].

В южном диалекте киргизского языка до сих употребляется *намил чай* «черный чай», в некоторых говорах северного диалекта встречается в форме *мамил чай*. Данное словосочетание происходит от русского «фамильный чай». Так назывался черный чай, который поставляли русские купцы в XIX в. из Китая. Обычно там на упаковке указывали фамилию производителя или название компании, таким образом гарантируя качество товара.

Хотя в современном русском слово «серники» сейчас не употребляется, оно есть в киргизском языке в форме *ширеңке*. Следует отметить, что иранизм *күкүрт* (сера) заимствован киргизами давно, на что указывают языковые материалы: «*күкүрт ир* 1. горячая сера; *моңолдорду кыйнаса, коломтодон күкүрт чыгарат (или табат) погов.* “если (киргиза рода) моңолдор поприжать, так он в коломто горячую серу изобретет (или найдет)”; 2. спички; *күкүрттөй күчө* стать крепким (напр., о бузе); *күкүрттөй түтөп турган жигит* парень энергичный и здоровый» [Юдахин, 1965: 462]. Тем не менее данное слово сейчас используется только в южном диалекте. А русизм *ширеңке*, означающий «спички», входит в активный пласт киргизской лексики.

Точно так же русизм *көлөч/көлөш* (от рус. галоши, заимствование из немецкого) какое-то время употреблялся параллельно с иранизмом *кепич* (кожаные галоши). Но сегодня слово *кепич* почти не встречается, поскольку сейчас киргизы носят только резиновые галоши.

Отдельные прилагательные, хотя и потеряли свой облик, сохранили свою функцию. Например, слово *амыркен/намыркен* является видоизмененной формой русского прилагательного «американский». Так называлась лакированная дорогая кожа, привезенная первоначально из Америки. *Амыркен* обычно употребляется вместе с *өтүк*: *амыркен өтүк* (лакированные сапоги). Поскольку в кыргызском *амыркен* звучит неприлично, появилась в качестве эвфемизма форма *намыркен*. Такие случаи наблюдаются в таких словах, как *котоз* > *топоз*, *амыра* > *мамыра* и т.д.

А слово *агылес* происходит от «аглицкий» — старой формы прилагательного «английский» — и означает в языке иссык-кульских и кашгарских киргизов «острый»: *агылес орок* «острый серп» [Юдахин, 1965: 21; Мукамбаев, 2009: 77].

Русское «точь-в-точь» превратилось в *точмо-точ*, однако тут присутствует и элемент из иранских языков, поскольку *-мо-* является иранизмом. Для того чтобы понять это, рассмотрим иранизм *ру бе ру* > *оронара* «лицом к лицу». У таджикстанских киргизов это слово произносится ближе к оригиналу: *рупару* [Каримов, 2007: 117]. Данная модель встречается в ряде таких словосочетаний, как *бетме-бет* < *бет бе бет* «лицом к лицу», *сөзмө-сөз* < *сөз бе сөз* «слово в слово», *оозмо-ооз* < *ооз бе ооз* «рот в рот» и т.д. К.К. Юдахин, тонко чувствующий язык, точно отметил данное явление: *точмо-точ р.-ир.-р.* точь-в-точь [Юдахин, 1965: 755].

Как уже было сказано, под термином «русизм» подразумевается также лексика из европейских языков, поскольку они позаимствованы через русский язык в соответствии с его нормами. Иногда они тоже приобретали дополнительные семантические оттенки. Слово *борум* (от лат. *fortis*) в современном кыргызском языке кроме первоначального имеет также следующие значения: 1. форма, внешний вид; *бору-му түз боз бала, боздотпучу, садага* (фольк.) стройный паренек, не заставляй (меня) рыдать (о тебе), милый; *азыркы турган борумун, алманын кызыл гүлдөй* (стих.) в этом своем виде ты подобна розовому ветку яблони; 2. красота, изящество; щегольство; *борумунду көргөндө, бозодой ичим кайнады* (фольк.) при виде твоей красоты нутро мое взволновалось, как буза (во время брожения); *мурунун борум мистедей* нос твой изящен, как фисташка [Юдахин, 1965: 148].

Некоторые слова фонетически изменились до неузнаваемости. Так, французское «портмоне» в кыргызском языке сохранилось в форме *гертман* [Юдахин, 1965: 177], тогда как в южном диалекте оно звучит как *картман*. А итальянское «трикот» (рус. трико) в кыргызском язы-

ке произносится *тырайке* и означает «бумажная ткань для верхней одежды» [Юдахин, 1965: 793]. Латинское слово *quartārius* (квартирий, четверть), которое, по мнению этимологов, в XVIII в. через немецкий заимствовано русскими в форме «квартира», в кыргызском языке стало *батир*.

Следует сказать, что в русизмах, вошедших в советское время, такие фонетические и семантические сдвиги особо не наблюдаются. Повидимому, причиной были новые нормы кыргызской орфографии и орфоэпии, согласно которым русизмы должны были употребляться без изменений.

Литература

- Дыйканов, 1980 — *Дыйканов К.* Кыргыз тилинин тарыхынан. Фрунзе, 1980.
Каримов, 2007 — *Каримов М.* Тажикстандык кыргыздар. Бишкек, 2007.
Кыргыз, 2010 — Кыргыз тилинин сөздүгү. Бишкек, 2010.
Кыргыз, 2001 — Кыргыз тилинин фразеологиялык сөздүгү. Бишкек, 2001.
Мукамбаев 2009 — *Мукамбаев Ж.* Кыргыз тилинин диалектологиялык сөздүгү. Бишкек, 2009.
Правила, 2008 — Правила правописания кыргызского языка. Бишкек, 2008.
Сапарбаев, 1997 — *Сапарбаев А.* Кыргыз тилинин лексикологиясы жана фразеологиясы. Бишкек, 1997.
Юдахин, 1965 — *Юдахин К.К.* Киргизско-русский словарь. М., 1965.

Д.А. АМАНЖОЛОВА*

Некоторые проблемы взаимодействия этнических элит Степного края и Туркестана в годы революции и Гражданской войны

В статье дан обзор взаимоотношений тюркских этнических элит Степного края и Туркестана, в которых отразились их амбиции, политическая незрелость и потребность в административной централизации. Главными причинами внутри-элитных противоречий автор считает вопрос о разделении компетенций и полномочий, а также плюрализм реальных способов функционирования территорий и их активистов в рамках Советского государства, которое восстанавливало свою целостность.

Ключевые слова: Степной край, Туркестан, Гражданская война 1917-1922 гг., автономизм, интеграция.

DOI: 10.25882/2gq9-p307

До революции контакты казахских и среднеазиатских политиков были спорадическими. Казахский образованный класс был гораздо прочнее интегрирован в общероссийское социально-политическое и культурное пространство, тогда как среднеазиатские джаиды были разрозненны и замкнуты в собственных административных и культурных ареалах. Во время выборов в Думу и в самой Думе казахские лидеры чаще сотрудничали с башкирскими, татарскими и азербайджанскими деятелями, в том числе на всероссийских мусульман-

* Дина Ахметжановна АМАНЖОЛОВА — доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН (Москва); amanzholova19@mail.ru

ских съездах. Восстание 1916 г. подтолкнуло к взаимодействию казахских и среднеазиатских активистов. По инициативе эсера В.А. Чайкина и секретаря мусфракции Думы М. Чокаева в августе была организована поездка членов мусфракции в Туркестан (К.Б. Тевкелев, У. Ходжаев, Ш. Мухамедьяров). Тевкелев собирал материалы о восстании и действиях администрации, злоупотреблениях в отношении мусульман и евреев. Джадиды рассчитывали, что их патриотизм в условиях мировой войны обеспечит им более быстрое включение в политический ландшафт России, независимо от приверженности мусульманской солидарности и пантюркизму. К. Абдуллаев называет их «тюрко-таджикскими горожанами» [Абдуллаев, 2016], не имевшими поддержки в массах. Казахские демократы активно наращивали связи с российскими политическими силами, имея необходимый авторитет в Степи, несмотря на противодействие консервативной аристократии. «Западничество» казахских активистов, в том числе большое влияние светской культуры, диктовало их настроенное отношение к джадидам.

Складывание в регионах достаточно значимых образованных и политически активных слоев актуализировало федералистские настроения. Автономизм оказался наивысшим и самым радикальным пунктом в политической эволюции этноэлит Степного края и Туркестана, а общероссийский административно-территориальный формат стал основой для региональных этнополитических проектов, повлиял на взаимодействие региональных лидеров. Динамика автономистских предпочтений и их конкретных моделей зависела от характера и скорости политических процессов в регионах, уровня организованности и влияния активистов, силы и прочности связей между основными участниками борьбы за власть. Центральноазиатские автономисты были вынуждены действовать в экстремальных обстоятельствах начавшейся Гражданской войны, так как практическое воплощение этих моделей пришлось на 1918 г. Их почти безграничная вера в автономию как единственный путь к прогрессу, в рамках которого они, безусловно, получают государственные институты и желанную власть как представители своих народов, подкреплялась традициями этносоциальной иерархии (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 86. Д. 129. Л. 112).

Переустройство государственности шло в ожесточенном противоборстве конкурирующих проектов — общероссийских (большевистского и антисоветского) и локального, совместившего политические и конфессионально-культурные приоритеты. Основная борьба развернулась между разношерстной региональной элитой с разной идей-

ной «начинкой» и общей культурно-религиозной идентичностью и леворадикальными социалистами. Часть казахов активно контактировали с младобухарцами вплоть до возникновения БНСР. Сложнее было с хивинцами ввиду их географической отдаленности¹.

В апреле 1917 г., сразу за I краевым съездом Советов и съездом делегатов исполкомов Советов, где была поддержана идея федерации в России, I краевой съезд мусульман создал Краймусовет. Делегаты разделились на федералистов (сторонники культурной автономии) и их противников, но поддержали автономию в составе демократической федеративной России. Как вспоминал глава краевого муссовета М. Чокаев, «на съезде ни один голос не выступил за отделение от России» [Агзамходжаев, 2006: 117–122].

Идея автономии в мусульманском политическом классе Туркестана была озвучена летом 1917 г., и толчком послужил информационный повод: известие о создании на Украине Центральной Рады². Ведущие политические деятели Бухары и Хивы в итоге переместились в Ташкент, составив часть мусульманского актива Туркестана. Чокаев называл его лидеров национал-революционерами и федералистами. Бехбуди писал о поддержке российского федерализма и желании, «не отделяясь от России», ввести такой парламентаризм в регионе, который обеспечил бы учет интересов «всех туркестанцев, будь то еврей, христианин или мусульманин» [Агзамходжаев, 2006: 121; Исаков, 2014]. Этнический критерий идентификации не рассматривался. Консолидация на конфессиональной основе в определенной мере служила способом сгладить внутренние противоречия в рядах малочисленного этнополитического актива, хотя и у религиозных деятелей представления об автономии были смутными. Даже раскол в июне и выделение «Шурои-Уламо» были вызваны различиями в трактовке пределов и самой необходимости исламской модернизации. Возникшая в июне

¹ С ними уже после 1920 г. поддерживал тесные контакты С. Ходжанов и некоторые другие. В 1918 г. Т. Рыскулов и несколько его соратников наряду с узбекскими деятелями активно контактировали с партией «Иттихад ва Тараки», Рыскулов даже был ее членом.

² Показательно, что одновременно глава Турккомитета Временного правительства Н.Н.Щепкин на совещании в МВД о преобразовании управления и самоуправления в крае 15 июня получил поддержку своего предложения о децентрализации и разграничении полномочий: центру оставались вопросы военной защиты, ирригации, продовольствия, иностранных дел и временно — народного образования, сельхозполитики и краевой земской сметы. Областным комиссарам передавались бы функции губернаторского управления (ГА РФ. Ф.1788. Оп. 2. Д. 13. Л. 1–6). По сути, это означало практический шаг к федерализации.

1917 г. ортодоксальная «Шурои-Уламо» предлагала создать «чисто мусульманскую автономию», но так называемые прогрессисты сочли эти идеи утопичными и антинациональными. Глава газеты «Хуррият» А. Фитрат «ради Бога, религии, Родины и нации» призывал объединиться джадидов, кадимов, мулл и богатых людей, закрыв глаза на имеющиеся амбиции и «классовые деления» [История, 2012: 282; Агзамходжаев, 2006: 125]. Таким образом, понятие «нация» никак не связывалось с этничностью. «Улуг Туркестан» 30 апреля 1917 г. призывал: «Долой разделение на татар, сартов, казахов! Да здравствует мусульманство и тюркизм!», для чего, в частности, «создать единый чистый тюркский язык». Нацестроительство совсем не стояло в повестке дня ни центра, ни туркестанских националов-демократов. И ныне в Центральной Азии рассматривают надэтническую конструкцию, коей оказалась Туркестанская автономия, как «национальное государство» [Туркестан в начале XX в., 2000; Абдуллаев, 2017: 273–290].

Важным стимулом к росту автономизма стали также решения I всеказахского съезда в Оренбурге (21–26 июля), свое влияние оказывали башкирские и азербайджанские деятели, принявшие участие в ташкентских событиях (А.З. Валиди) или приезжавшие поделиться опытом (А. Амин-Заде)³. Ускорение политизации национальных сил придавала и борьба местных Советов за единовластие. II краевой мусульманский съезд (7–11 сентября, Ташкент), на котором младобухарец У. Ходжаев проинформировал делегатов о поездке в столицу и подготовке Туркестана к выборам в Учредительное собрание, заявил о неприятии власти Советов и предложил коалицию «всех политических сил страны», дабы сделать ее «всенародной». Это усилило отчуждение между националами и большевиками, которые к тому же конфликтовали с меньшевиками и эсерами. На следующий день Ташкентский исполком под влиянием большевиков фактически захватил власть, что побудило их противников в краевых Советах солдатских, рабочих, крестьянских, казахских и общемусульманских депутатов объединиться и перебраться в Скобелев. 17–20 сентября на съезде в Ташкенте имела место попытка объединить усилия туркестанских и казахских (от Тургайской и Уральской областей) мусульман, практически сразу после резкого усиления роли советов и левых «европейских» сил, подстегнутого, в свою очередь, обострением ситуации

³ Это разностороннее воздействие отчетливо прослеживается по содержанию программы так называемой Партии тюркских федералистов, провозглашенной в июле на съезде мусульманских организаций в июле 1917 г. См. [Агзамходжаев, 2006: 159–164].

в Петрограде. И. Шагиахмедов разработал проект федерации [История коммунистических, 1967: 170–179; Туркестан в начале XX века, 2000: 50–60; Агзамходжаев, 2006: 169–180]. Однако решение съезда о будущей Туркестанской федерации в составе Российской республики не привело к объединению казахских и туркестанских автономистов. Взятие власти большевиками в столице и 1 ноября — в Ташкенте заставило и тех и других перейти к самостоятельным действиям, к чему подтолкнули и местные левые, упорно боровшиеся за полномочия Советов и пока не заявлявшие о своей позиции по национальному вопросу. Туркестанские националы, не имея по соседству сильного регионального партнера и не получив поддержки казахских автономистов в своих претензиях на лидерство в возможном азиатском альянсе, в ноябре заявили о нейтральной позиции по отношению как к свергнутому Временному правительству, так и большевикам.

«Объединенное совещание различных мусульманских групп» (12–15 ноября, Ташкент), умеренные социалисты и эсеры в краевом совете не добились реальной консолидации, что укрепляло радикально настроенные силы во главе с большевиками. В острых дискуссиях III краевой съезд Советов (15–19 ноября) проигнорировал предложения о коалиции умеренной части делегатов, в том числе мусульманских, и принял провокационное решение. В СНК Туркестана не получили доступа не только «оборонцы», но и представители коренного населения «ввиду полной неопределенности отношения туземного населения» к власти Советов и отсутствия у него «пролетарских классовых организаций». Наказ правительству содержал идею о пропорциональном представительстве коренного населения [Победа, 1947: 93; Туркестан в начале XX века, 2000: 76], но выполнен не был. К тому же исполнительная власть советской автономии оказалась решающей, поскольку ЦИК был образован V съездом Советов края лишь в конце апреля 1918 г.

В ответ IV Чрезвычайный краевой мусульманский съезд в Коканде 26–28 ноября (9–11 декабря) 1917 г. принял решение, «выражая волю населяющих Туркестан национальностей к самоопределению на началах, возвещенных великой Российской революцией», объявить Туркестан территориально автономным «в единении с Федеративной Российской Республикой, предоставляя установление форм автономии Туркестанскому учредительному собранию». До созыва Учредительного собрания вся полнота власти переходила к Туркестанскому Временному Совету и Туркестанскому Народному (Национальному) собранию. Предполагалось треть мест в собрании предоставить «евро-

пейским» организациям края, а также создать мусульманскую и немусульманскую курии в Учредительном собрании автономии. На деле в правительство автономии вошли восемь членов Временного Совета — четыре узбека, три казаха, два татарина, один еврей, т.е. из коренных народов были представлены лишь узбеки. Четыре места резервировались для «европейцев», во Временном Совете их не оказалось [Исхаков, 2014]⁴.

В качестве обоснования кокандские националы указали: их решение не противоречит ленинским декретам и идет в русле времени, когда «все народы стали объявлять автономии». Более того, поскольку право на нее имеют «народы, составляющие 69%» региона, никто не должен отрицать права мусульман, объединивших 95% населения Туркестана. Итак, религиозная общность была решающей для туркестанской элиты в политическом самоопределении региона. Обещание соблюдать права русских, евреев, армян и других народов сопровождалось предупреждениями о «неприятных событиях» в случае препятствий автономии. Это, как и призывы манифестантов к конкурирующим силам воздержаться от обострения отношений, отражало общую неопределенность ситуации и неуверенность сторонников автономии в исходе инициативы⁵.

Кратковременная история кокандских автономистов состояла из попыток обеспечить выживание населения. Предложение продовольственной помощи от представителей антисоветского Юго-восточного союза казачьих войск, горцев Кавказа и вольных народов степей, созданного в ноябре на Северном Кавказе, подвигло кокандцев к решению вступить в него⁶. Впрочем, это была лишь декларация. Автономисты начали формировать армию, набрав от 1000 до 2000 человек.

⁴ Премьер-министром и министром внутренних дел был избран М.Тынышпаев, его заместителем — И.С. Шагиахмедов, министром иностранных дел — М. Чокаев, который позже стал премьер-министром, военным министром — У. Ходжаев, впоследствии возглавивший правительство, министром земледелия и водных ресурсов — Ю. Агаев, министром продовольствия — О. Махмудов, министром финансов — С. Герцфельд. В состав Временного национального собрания (Милли меджлис) вошли У. Ходжаев, М. Чокаев, Т. Норбутаев, М. Бехбуди, М. Акчурин и др. С.М. Исхаков считает, что национальный состав правительства отразил демократические веяния и психологию туркестанизма как осознания общей родины.

⁵ Улуг Туркестан. 8, 10 декабря 1917. Национальное собрание намеревалось разработать конституцию, правительство экспроприировало типографию О. Махмудова, организовало выпуск газет на языках основных народов края (это было, пожалуй, единственным признанием де-факто наличия этнических общностей внутри автономной «нации») и поставки зерна через Оренбург.

⁶ Туркестанский вестник. 9 декабря 1917.

Одной из самых острых проблем стало финансирование [Туркестан в начале XX века, 2000: 99–100]. Руководство перешло от Тынышпаева к Чокаеву, более склонному к решительным действиям в «защиту мусульманских интересов». Однако его амбиции по поводу руководства объединенными силами туркестанских и казахских националов последние не поддержали.

Туркестанская автономия, ставшая результатом протеста полиэтничной национальной элиты при поддержке коренного населения, опиралась больше на общественные ожидания, нежели на заранее выработанную программу. «Чувство неудовлетворенности настоящим и жажда перемен», объединявшие весь политический актив Туркестана — от джадидистов до кадимистов [Абдуллаев, 2017: 282], оказались недостаточными для овладения властью. Партийные этнополитические институты также не получили оформления в предшествующий период. Финансы кокандцев были крайне ограничены, а вооруженные силы не успели организовать. Границы автономии в документах ее инициаторов не определялись, подразумевая, очевидно, прежнее пространство Туркестанского края. Не нашлось у автономистов и надежных союзников, как и «внешних» партнеров, готовых поддержать этот проект, да и в самой «команде» руководителей единодушия не было. Горизонтальные связи для выяснения этнических территорий, их границ и практической конкретизации форм федерации в случае с Туркестаном фактически оказались крайне слабыми. «Европейское» население Коканда оставалось сторонним наблюдателем. Вкупе с перманентной борьбой за власть в регионе и острой конкуренцией всех ее участников, радикализмом местных большевиков и неопределенностью в отношениях с Петроградом автономия была обречена.

Единству действий казахских автономистов мешали территориальные разломы Степи. На 2-м всеказахском съезде Букейханову удалось преодолеть сопротивление сторонников союза с Туркестаном, уступив им в требовании немедленного объявления автономии. Лидер Алаш разумно предлагал провозгласить ее лишь после выяснения отношения к этому некоренного населения и создания народной милиции. Эти важные идеи были проигнорированы, хотя решение съезда декларировало предоставление 10 из 25 мест в правительстве «другим народам». Вскоре выяснилось, что казахский актив Сыр-Дарьинской области готов соединиться с Алашской автономией при условии ее союза с Туркестаном, а казахская столица должна была основаться в г. Туркестан. В итоге образование Алашской автономии со столицей

в Семипалатинске по факту состоялось решением 2-го съезда. Еще в январе 1918 г. алашординцы не предпринимали попыток перейти от декларации к делу. Сыр-Дарьинский казахский съезд высказался за оставление области в составе Туркестанской автономии.

Меж тем на государственном совещании в Уфе (сентябрь 1918 г.) лидеры Туркестана и Алаш выступали солидарно. Делегации Алаш-Орды и автономии Туркестана возглавляли А. Букейханов и М. Чокаев. Большинство членов совещания являлись сторонниками «народовластия» и противниками диктатуры. Делегаты Алаш-Орды присоединились к ним. 12 сентября Букейханов заявил: «Те организации, от имени которых я выступаю, не являются представителями сепаратизма, а они мыслят, что они составляют часть единой России, что автономные области в концерте мировых держав не могут играть никакой роли, если бы они захотели создать какое-нибудь маленькое сепаратное государство. Мы едины с демократической федеративной республикой Россией, мы мыслим себя только частью единой России» (ГА РФ. Ф. 670. Оп. 1. Д. 1. Л. 30). Одновременно был разрешен внутренний конфликт в Алаш-Орде, вызванный амбициями Ж. Досмухамедова и его попыткой создать в Уральской области ханство Уильский оляят. По инициативе Букейханова в дни совещания полномочия единого центра автономной власти были подтверждены специальным решением алашординцев. Уильский оляят стал составной частью автономии, а не самостоятельным юридическим образованием, что укрепляло статус Алаш-Орды как легитимного представителя всех областей, включенных в состав автономии.

Федерализм для Казахской степи и Туркестана этнополитическая элита региона рассматривала как воплощение автономии для своих народов — национально-территориальной у казахов и культурно-религиозной в рамках бывшего генерал-губернаторства для среднеазиатской. Лидер Алаш А. Букейханов, поддерживая создание полиэтничных автономий за Уралом и в Поволжье с участием живших там казахов, на деле с конца 1917 г. возглавил этноцентристский проект. Альянсы и конфликты автономистских структур в Центральной Азии объективно отражали потребность в административной централизации и унификации крупных регионов, их экономической и коммуникационной интеграции. Столь же отчетливо отражались противоречия в разделении компетенций и полномочий, нуждающихся в тонкой настройке для устойчивой территориальной и политической организации полиэтничного государства, а также плюрализм реальных способов функционирования территорий и их активистов в рамках госу-

дарства, которое восстанавливало свою целостность. В границах распавшейся и собирающейся сызнова империи в 1917–1918 гг., на основе разных по географии, возможностям и дееспособности структур зарождались федералистские проекты, которые стремились утвердить как общероссийские и региональные. В условиях революции и войны было практически невозможно достичь гармонизации этого комплекса взаимосвязей. Свою роль сыграла вера в могущество и выживаемость огромного имперского организма. В то же время освоенный государственный ландшафт с его понятными и наработанными социально-политическими отношениями, официальными и негласными привилегиями, компромиссами и зависимостями был гораздо комфортнее и безопаснее, нежели непредсказуемая самостоятельность, где ответственность полностью переходила к новому центру власти в лице самой этноэлиты.

Литература

- Абдуллаев, 2016 — *Абдуллаев К.* Почему Средняя Азия восстала против России (К 100-летию восстания 1916 года: заметки историка) // Navruz Media. 12 мая 2016. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.fergananews.com/articles/8964> (дата обращения: 15.05.2016).
- Абдуллаев, 2017 — *Абдуллаев Р.* Восстание 1916 г. и национальные политические организации Туркестана // Восстания 1916 г. в Азиатской России: неизвестное об известном (К 100-летию Высочайшего повеления 25 июня 1916 г.). М., 2017. С. 273–290.
- Агзамходжаев, 2006 — *Агзамходжаев С.* История Туркестанской автономии: (Туркестон Мухторияти). Ташкент, 2006.
- История, 2012 — История общественно-культурного реформаторства на Кавказе и в Центральной Азии (XIX — начало XX в.). Самарканд, 2012.
- История коммунистических, 1967 — История коммунистических организаций Средней Азии. Ташкент, 1967.
- Исхаков, 2014 — *Исхаков С.М.* Русская революция 1917 года и тюрки Центральной Азии // Туркестанская автономия (Туркистон Мухторияти). Создание и разгром. Сб. статей. [Электронный ресурс]. URL: <http://kh-davron.uz/kutubxonatarix/turkestanskaya-avtonomiya-turkiston-muxtoriyati-sozdanie-i-razgrom-sbornik-statej.html> (дата обращения: 11.12.2014).
- Победа, 1947 — Победа Великой Октябрьской социалистической революции в Туркестане: Сб. документов. Ташкент, 1947.
- Туркестан в начале XX века, 2000 — Туркестан в начале XX века: К истории истоков национальной независимости. Ташкент, 2000.

Т.А. АНИКЕЕВА*

Толкование снов в тюркской фольклорной традиции и «Китаб-и дедем Коркут»¹

В некоторых произведениях огузского эпоса («Книга моего деда Коркута», «Кёр-оглы») сновидение является важным структурообразующим элементом сюжета и характеризуется определенным набором признаков, позволяющих возводить его к обряду шаманской инициации: сон эпического героя предстает как обряд посвящения и дарования герою знаний и благоволения высших сил. Образная система сна, предвещающего будущее эпического героя, тесно связана с мифологическими представлениями тюркских народов. Так, толкование сна Салор-Казана («Песнь о том, как был разграблен дом Салор-Казана»), одного из наиболее ранних по времени сказаний, составляющих «Китаб-и дедем Коркут», в некоторой степени отражает представления тюрков-огузов о приметах и сновидениях.

Ключевые слова: эпос, огузы, толкование снов, приметы.

DOI: 10.25882/sx1m-cg93

Еще есть наука о веданье снов —
Рассказанный сон объяснить до основ.
Заснет человек — видит сны; если сон
Толкуется правильно, сбудется он.

(Кутадгу-билик, 54)

У многих тюркских народов существовала и существует в рамках более общей мантической традиции развитая традиция толкования

* Татьяна Александровна АНИКЕЕВА — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН (Москва); tatiana.anikeeva@gmail.com

¹ Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 17-01-50013.

снов, которая нашла отражение в различных формах фольклора этих народов. Отношение к сну как способу получения знаний о будущем, по всей видимости, является универсальным для тюркских народов. Так, в Южной Сибири состояние сна рассматривается как получение вещей знаний и сопоставимо с шаманским трансом [Традиционное мировоззрение, 1988: 105]. Это, в свою очередь, связано с одной из основных характеристик традиционной тюркской культуры: «Для носителей мифологического сознания мир, понимаемый как „ты“, являлся полноправным участником диалога» [Традиционное мировоззрение, 1988: 104].

Мы рассматриваем фрагмент из «Китаб-и дедем Коркут», который представляет собой повествование о вещем сне одного из главных героев эпоса. Это сон Салор-Казана (второе сказание, «Повесть о том, как был разграблен дом Салор-Казана»²).

В целом мотив сна играет весьма важную роль в турецком фольклоре; соответственно, тема сновидения в этом контексте исследовалась неоднократно. Так, И. Башгёз уже отмечал связь этого мотива и шаманской инициации в другом жанре турецкого фольклора — турецкой народной повести *hikaye* [Başgöz, 1998]. О.Ш. Гёкъяй в своем исследовании, посвященном «Китаб-и дедем Коркут», пишет, что мотив сна героя является одним из важнейших мотивов в сказаниях данного эпического цикла [Gökyay, 2000: СССІ]. Наиболее частотным, как пишет Гёкъяй, является мотив засыпания эпического героя крепким сном на семь дней — он встречается и в эпической традиции многих тюркских народов, и в сказках. Проводя столь широкие параллели, Гёкъяй тем не менее практически не останавливается собственно на снах персонажей «Китаб-и дедем Коркут», отмечая лишь, что, по всей видимости, сон Салор-Казана также отсылает к шаманистскому мировоззрению [Gökyay, 2000: СССІІ]. Кроме того, о мотиве сна как одном из основных в тюркском эпосе упоминают некоторые турецкие исследователи, в частности Х. Кёксал [Köksal, 1984; 1985]. В то же время сны рассматривались всегда как структурообразующая часть сюжета исходя из их функции (например, распространенный во многих жанрах тюркского фольклора мотив: герой видит во сне красавицу, влюбляется в нее и отправляется на ее поиски)³.

² Здесь и далее название сказания, а также отрывки из «Китаб-и дедем Коркут» приводятся по русскому переводу В.В. Бартольда [Книга Коркута, 1962].

³ Наиболее полно эта тема разработана на славянском материале или — шире — на индоевропейском. Так, статья С.М. Толстой «Иномирное пространство сна» [Толстая, 2002: 198–219] написана на материале этнолингвистических экспедиций в По-

Закономерно предположить, что толкование сна Салор-Казана его братом Кара-Гюне в какой-то степени отражает представления тюрков-огузов о приметах и сновидениях.

В ответ на просьбу Салор-Казана истолковать сон его брат Кара-Гюне отвечает: «Ты говоришь о черной туче — это твое счастье; ты говоришь о снеге и дожде — это твое войско; волосы — забота, кровь — черное (бедствие); остального истолковать не могу, пусть аллах истолкует» (см.: «Повесть о том, как был разграблен дом Салор-Казана» [Книга Коркута, 1962]).

Словосочетание *diim kara puserik* (букв. «совершенно черный туман, дымка») переведено В.В. Бартольдом как «мелкий дождь и туман» [Книга Коркута, 1962]. Слово *puserik* имеет в основном значения «очень густой туман (похожий на воду)», «пасмурная, облачная погода», «дымка» [Clauson, 1972; Gökuay, 2000: 271]. Надо сказать, что в совершенно иной культурной традиции, в славянской, в толковании снов, предвещающих смерть, играют важную роль, по словам С.М. Толстой, также концепты, связанные с водой: «видеть во сне воду, особенно мутную, темную, идти через воду, брести по воде... всегда толкуется как знак смерти: „Черная вода снится, и не переплывешь ее — к смерти“» [Толстая, 2002: 201]. По мнению С.М. Толстой, эта ассоциативная связь воды и смерти объясняется мифологическими представлениями славян о переправе умерших через воду и ролью воды в самом похоронном славянском ритуале [Толстая, 2002: 201]. Этот мотив сна, в котором спящему является текущая вода как предвестник смерти, конечно, отнюдь не является универсальным, и проводить широкие параллели сложно — тем более между абсолютно разными культурными традициями (такими, как славянская и тюркская). Так, по приметам хакасов, видеть во сне текущую воду «предвещает хорошо» [Образцы, 1907: 463]. Однако в то же время на тюркском материале достаточно хорошо прослеживается соотношение мутной, темной субстанции (воды-дыма-тумана), увиденной во сне, и плохим предзнаменованием для спящего. Это видно и на упомянутом примере из «Китаб-и дедем Коркут», и на материале уйгурского сонника: «видеть во сне огонь вместе с черным дымом — к беде... видеть себя в темной буре или вихре — терпеть зло от тиранов» [Пантусов, 1901: 39–40]. Согласно поверьям и современных турков, увиденная во сне грязная и мутная вода предвещает смерть [Örneк, 1977: 209–210].

лесье. В ней выделены, по выражению автора статьи, «ключевые концепты» сновидений (такие, как разрушенный дом, белый и черный цвета, вода и т.д.).

Снег и дождь (*kar ile yağmur*), как говорит Кара-Гюне, означает войско (хотя, как уже было замечено, собственно в рассказе Салор-Казана фигурирует туман). В уйгурском соннике, который приводит Н. Пантусов, «видеть во сне снег — пойти на войну» [Пантусов, 1901: 40]. Хакасские приметы о снах говорят, что «если увидеть, что идет дождь, то будут литься слезы» [Образцы, 1907: 462].

«Черный верблюд» (*kara deve*) во сне Салор-Казана, к тому же хватающий за затылок⁴, также обретает явно угрожающий смысл. По современным турецким поверьям, распространенным в Анатолии, видеть во сне верблюда (а также видеть, что кусает собака) предвещает скорую смерть⁵. Ездить во сне на верблюде, согласно поверьям желтых уйгуров, также ничего хорошего не предвещает [Малов, 1967: 23]. Очевидно, образ верблюда в тюркской системе снотолкований связан с плохими последствиями для видящего сон, где фигурирует этот образ. В то же время в данном случае особое значение обретает не сам по себе отдельный образ, но и связанные с ним атрибуты. Таким образом, можно говорить об определенной зависимости положительной/отрицательной окраски объекта, увиденного во сне, от качества/атрибута данного объекта. Так, видеть себя во сне на сытом верблюде означает достигнуть желаемого, а наоборот, на тощем и больном — не предвещает добра («нехорошо» — *yahshi yirmaz*) [Пантусов, 1901: 29]. Наиболее отчетливо оппозиция хорошего/дурного проявляется в некоторых хакасских приметах о снах: «Если (во сне. — Т.А.) увидеть луну, то умирает мужчина. Если увидеть солнце, то умирает женщина. Если во сне увидеть большое дерево, то умирает большой человек. Если во сне увидеть маленькое дерево, то умирает дитя» [Образцы, 1907: 462], или «Если во сне рубить сухое дерево, то умрет старый человек; если рубить сырое дерево, то умрет молодой человек» [Образцы, 1907: 635].

Скорее всего, принцип толкования снов, который прослеживается на всем протяжении тюркской фольклорной традиции — от поверий уйгуров до текста «Китаб-и дедем Коркут», поверий современных

⁴ В русском переводе В.В. Бартольда: «черный верблюд останавливает моего быка».

⁵ В современных турецких поверьях существуют определенные мотивы сна, которые толкуются как указывающие на скорую смерть. Беду предвещают следующие группы мотивов: связанные с деревьями, фруктами и овощами (например, вырывание саженцев, падение деревьев, черные и желтые фрукты), с животными (укус змеи, собаки, вообще видеть во сне буйвола, лошадь, *верблюда*), видеть во сне *туман*, огонь, пожар, различные хозяйственные принадлежности — черный котел, черную шерсть, черную веревку, *мутную и грязную воду*, тонуть в море [Örnek, 1977: 209–210].

малоазиатских турок, — в значительной степени (опосредованно) связан с семантическим полем слова, которое оно обретает либо в данной традиции, либо в рассматриваемом тексте.

Рассматриваемый нами сон Салор-Казана относится ко второму сказанию памятника («Песнь о том, как был разграблен дом Салор-Казана»), которое является одним из наиболее ранних (по времени сложения) сказаний, составляющих «Китаб-и дедем Коркут»⁶.

Как уже было сказано, мотив сна в «Китаб-и дедем Коркут» является довольно архаическим. Х. Кёксал относит мотив сна к числу так называемых базовых, основных мотивов тюркского эпоса вообще, выделяя группу определенных мотивов тюркского/турецкого эпоса, которые восходят к доисламскому времени [Köksal, 1985: 26]. К их числу (наряду с мотивами-образами, скорее — образом, дерева, луча света, серого волка, лошади, волшебства) отнесен мотив сновидения — сна.

Во сне Салор-Казана основные концепты оказываются связанными по своему значению с понятиями жилища, государства, социального устройства.

Слово **ordu/orða* (см.: *Düm kara pısarık ordumun üzerine dökülür gördü* — «я видел, что мелкий дождь и туман проливаются над моей ордой») этимологически почти во всех тюркских языках имеет круг значений «становище, местопребывание, место стоянки, ставка хана» (см., например [СИГЛ, 2001: 495]). Э. Севортыан возводит это слово к глаголу *orut-* ‘располагаться лагерем, останавливаться’; соответственно, одно из значений слова *ordu* ‘войско’ распространено и сохранилось в древнетюркском, османском, турецком, азербайджанском, крымскотатарском языках [СИГЛ, 2001: 563], т.е. в тюркских языках огузской группы. В «Китаб-и дедем Коркут» *ordu* означает «свита, сопровождение бея» [СИГЛ, 2001: 563].

Помимо *ordu* в значении «становище» во сне Салор-Казана есть и словосочетание *ag ban ev* (*ag ban ev* или *ag ev* вообще достаточно часто встречается в «Китаб-и дедем Коркут» в значении «жилище кочевника» [Gökyay, 2000: 158]), т.е. «дом с белой крышей» (*gökden ıldırım ağ ban evüm üzerine şakır gördüm* «с неба молния поражает мое жилище с белым верхом»), который поражает молния. В древнетюркской «Книге гаданий» («Ырк Битиг») образ совершенно разрушенного, *сгоревшего* жилища символизирует дурное, нехорошее: «Большой

⁶ «Книга моего деда Коркута» хронологически неоднородна: принято разделять более ранние и относительно поздние (те, что сложились уже на территории Малой Азии после переселения огузов в Закавказье) сказания.

дом, говорят, сгорел. Не осталось даже и забора (крыши?). Так знайте: это дурно! — *Uluḡ äb örtänmiş, qatıñña tägi qalmadıq, bökiñä tägi godm(ad)ıuq, — tir, ança bilinlär: jablaq ol!»* [Малов, 1951: 86].

Кроме того, «Книга гаданий» напрямую связывает достаточно абстрактное понятие «разрушение» с понятием государства: «Я черное божество судеб. Твое сломанное я поправляю! Твое разорванное я соединяю! **Я устроитель государства...** — *Qara jol täñri män sunıquñın säpärmän üzüükiñin ulajur män ilig itmiş män...*» [Малов, 1951: 90].

Образ волка в тюркской мифологии крайне неоднозначен и противоречив⁷. Мы остановимся только на одном его аспекте, связанном со сном Салор-Казана и мотивом разрушения и конца света. Согласно астрономическим представлениям древних тюрков, созвездие Малая Медведица представляет собой повозку, влекомую двумя лошадьми; в упряжи Большой Медведицы находятся семь волков, которые гонятся за лошадьми. Если они догонят и схватят их, то нарушится земной и небесный порядок и наступит конец света [Ögel, 1971: 50]. В хакасских приметах о снах волк предстает как предвестник злого духа: «Увидеть волка значит придет дьявол» [Образцы, 1907: 463].

Таким образом, в своем сне Салор-Казан видит, как всевозможные бедствия происходят с ним самим, его домом и его людьми. Иными словами, масштаб этих бедствий во сне также обретает практически вселенский характер. Сон Салор-Казана в метафорической форме повествует о крушении миропорядка, переданном через предметный код сновидения⁸.

В сновидении Салор-Казана сохранились и другие архаические мифологические представления.

Так, например, в тексте, повествующем о сновидении Салор-Казана, применительно ко сну встречается эпитет *kara-kura* (*kara-kura düş = kara kaygulu vakia*) — «черный зловещий сон». Согласно указателю к «Китаб-и дедем Коркут», он встречается в эпосе только один раз. Согласно этому же указателю Гёкьяя, выражение *kara-kura düş*

⁷ Волк, как и собака, является одним из важных символов в тюркской мифологической системе. Более подробно об образе волка в тюркской мифологии см.: [Ögel, 1971: 42–52].

⁸ Интересно, что в славянской традиции также мотив развала, смерти связан с образом разрушения жилища. Дом воспринимается как «локус жизни» [Толстая, 2002: 202], и поэтому его разрушение в той или иной степени предвещает смерть кого-либо из членов семьи. С.М. Толстая приводит некоторые примеры полесских и других славянских поверий: «Як снится, сто стинка вывалится покутня — то к смерти»; «Якщо бачишь во сні печь развалюється — к мерцю» [Толстая, 2002: 202].

görmek означает «видеть страшный сон, кошмар, чувствовать во сне тяжесть» [Gökyay, 2000: 237]. В своем исследовании, посвященном «Китаб-и дедем Коркут», Гёкъяй указывает, что слово *kara-kura* означает злого духа, который, по современным турецким поверьям, бытующим в Анатолии, мучает спящих людей [Gökyay, 2000: СССР]. Более подробно поверье изложено у В.А. Гордлевского: «*Каракура* — это животное вроде кошки, она садится на человека, когда он спит. Спящий ощущает тяжесть, теряет голос, не может повернуться, дыхание его обрывается» (записано от уроженца Аяша, Анкарского вилайета [Гордлевский, 1968: 308]). Чтобы *каракура* ушла, необходимо прочесть 1-й аят из 113-й суры («Рассвет») Корана, а чтобы она не приходила, под подушку кладут нож или кусок железа [Гордлевский, 1968: 308].

Современные турецкие поверья сохранили отголоски мифологических представлений огузов; и кроме того, если уже в «Китаб-и дедем Коркут» (начало циклизации и оформления сказаний этого эпоса относят приблизительно к XI в.) это слово является не более чем эпитетом, возможно, этот неясный образ отражает какие-то еще более древние мифологические представления⁹.

Сны в «Китаб-и дедем Коркут» содержат в себе многие элементы традиционной тюркской картины мира и воспроизводят традиционные тюркские мифологемы.

Литература

- Гордлевский, 1968 — Гордлевский В.А. Из османской демонологии // Избранные сочинения. Т. IV: Этнография, история востоковедения, рецензии. М.: Наука, ГРВЛ, 1968.
- Книга Коркута, 1962 — Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос / Пер. акад. В.В. Бартольда; изд. подготовили В.М. Жирмунский, А.Н. Кононов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962 (Литературные памятники).
- Малов, 1951 — Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951.
- Михайлова, 2002 — Михайлова Т.А. Осмысление инобытия в традиционной культуре // Сны и видения в народной культуре. М.: РГГУ, 2002.

⁹ В принципе образ неперсонифицированного ночного духа, являющегося к человеку во сне и душащего его, достаточно универсален для многих народов (*мара* у германцев, *ламия*, *албасты* и пр.) и имеет хорошо исследованную психическую природу (см.: [Михайлова, 2002: 310–327]).

- Образцы, 1907 — Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. IX. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. СПб., 1907.
- Пантусов, 1901 — *Пантусов Н.Н.* Материалы к изучению наречия таранчей Илийского округа. Вып. 7. Таранчинский снотолкователь (текст и перевод). Казань, 1901.
- СИГЛ, 2001 — Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. 2-е изд. М.: Наука, 2001.
- Толстая, 2002 — *Толстая С.М.* Иномирное пространство сна // Сны и видения в народной культуре. М.: РГГУ, 2002.
- Традиционное мировоззрение, 1988 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Ред. Н.И. Гемуев. Новосибирск: Наука, 1988.
- Başgöz, 1998 — *Başgöz I.* Dream Motif in Turkish Folk Stories and Shamanistic Initiation // *Turkish Folklore and Oral Literature. Selected essays of İlhan Başgöz / Ed. by Kemal Silay.* Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1998.
- Clauson, 1972 — *Clauson G.* An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish. Oxf.: Oxford University Press, 1972.
- Gökyay, 2000 — *Dedem Korkudun Kitabı / Haz. O.Ş. Gökyay.* İstanbul: Milli eğitim basımevi, 2000.
- Köksal, 1984 — *Köksal H.* Battalnâmelerde tıp ve motif yapısı. Ankara: Başbakanlık basımevi, 1984.
- Köksal, 1985 — *Köksal H.* Milli destanlarımız ve türk halk edebiyatı. İstanbul, 1985.
- Ögel, 1971 — *Ögel B.* Türk mitolojisi (kaynakları ve açılmaları ile destanlar). I cilt. Ankara: Türk tarih kurumu basımevi, 1971.

Н.А. АТЫГАЕВ*

К истории казахско-индийских взаимоотношений в XVI–XVII вв.

В статье показано, что в письменных исторических источниках имеются некоторые материалы по истории казахско-индийских взаимоотношений в период XVI–XVIII вв., которые приоткрывают неизвестные ранее страницы истории международных отношений Казахского ханства. Данные персоязычных источников «Михман-наме-йи Бухара», «Тарих-и Кипчаки», архивные материалы, эпистолярные памятники говорят о разнообразном характере этих взаимоотношений. Иногда правители и жители Казахского ханства и средневековой Индии находились во враждебных отношениях, в другие периоды заметно их стремление к установлению дружественных контактов. Эти материалы требуют тщательного критического анализа и дальнейшего продолжения исследований.

Ключевые слова: Казахское ханство, Индия, международные отношения, история, средневековая историческая литература.

DOI: 10.25882/1e0c-xx81

Еще в 1998 г. д.и.н. М.Х. Абусейтова, тогда директор Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова МОН РК, в своей монографии писала: «Немаловажный интерес представляет новый аспект взаимоотношений Казахстана с Индией в XVI–XVIII вв., который до настоящего времени не исследовался» [Абусейтова, 1998: 144]. Можно с уверенностью сказать, что по прошествии почти 20 лет в этом от-

* Нурлан Адилбекович АТЫГАЕВ — доктор исторических наук, доцент, зам. директора Института истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова МОН Республики Казахстан (Алматы, Казахстан); nuratygaev@mail.ru

ношении ничего кардинально не изменилось. История казахско-индийских взаимоотношений в период позднего средневековья все еще остается одной из слабоосвещенных, почти не изученных тем отечественной исторической науки. Исследователей интересовали в основном современные казахско-индийские связи, а их истоки и развитие в различные исторические периоды оставались вне поля их зрения. Представляется, что рассмотреть вопрос об истории казахско-индийских взаимоотношений в позднесредневековый период позволит обнаружение соответствующих сведений в исторических источниках и их анализ, что и будет предпринято в данной статье.

Как известно, связи народов, проживавших на территории Казахстана и Индии, уходят своими корнями в глубокое историческое прошлое. На протяжении нескольких сотен лет народы этих стран взаимодействовали между собой в области культуры, искусства, религии и многих других аспектов жизни. Письменные источники свидетельствуют, что эти связи не прерывались и в позднесредневековый период. Еще на начальном этапе истории Казахского ханства его правители, а также простые казахи имели общие представления об Индии (هندوستان) и ее жителях. Некоторые сведения они получали непосредственно от самих индусов. Одни из первых фактов, подтверждающих это, содержатся в известном историческом сочинении «Михман-наме-йи Бухара» Фазлаллаха ибн Рузбихана Исфাহани и относятся к началу XVI в. Шибанидский историк, описывая третий поход узбекского правителя Мухаммад Шейбани-хана, который состоялся в 1509 г., упоминает об индийском рабе-гуляме в улусе султана Таныша, сына казахского хана Жаныбека. По-видимому, молодой индус сначала находился в рабстве у узбеков в Средней Азии, а затем в результате одного из походов казахов оказался на территории Казахского ханства.

Ибн Рузбихан пишет: «У некоего казаха из улуса Таниш-султана, брата Джаниш-султана, был индийский гулям (غلامی ہندوی)» [Ибн Рузбихан, 1976б: 234] в возрасте около четырнадцати лет. «Вследствие дурной услуги, которая была им оказана, он подвергся страданию от когтей наказания и порицания господина, и пояснице его доставили боль сильными ударами, и вследствие мучительных ударов и наказания он был охвачен страданием и болезненным беспокойством» [Ибн Рузбихан, 1976а: 135].

Этому индийскому гуляму удалось сбежать, и он попал к Шибаниду Суйунчи-ходжа-султану. Затем он привел узбекское войско в месторасположение улуса Таныш-султана и тем самым помог Шибаниду

нидам разгромить и разграбить казахский улус [Ибн Рузбихан, 1976а: 137]. Очевидно, что помимо этого индуса у казахов могли быть и другие пленники из далекой Индии.

Другой факт, относящийся к истории средневековых казахско-индийских взаимоотношений, обнаруживается в персоязычном сочинении «Тарих-и Кипчаки» («Тарих-и Кипчак-хани») аштарханидского историка Ходжамкули-бека Балхи (Кипчак-хана). Исследователи указывают на наличие семи списков этого труда, которые хранятся в библиотечных и рукописных фондах Лондона, Парижа, Ташкента и Санкт-Петербурга [Стори, 1972: 447–448; Миклухо-Маклай, 1975: 146–148; Тагирджанов, 1962: 72–73; Собрание, 1971: 17; Материалы, 1969: 386–397; Абусейтова, 2001: 290–291; Тулибаева, 2006: 118–125; Тулибаева, Исахан, 2014: 113–114; Тулибаева, 2012: 45–55]. Сведения о казахах в «Тарих-и Кипчаки» относятся к середине XVII в., когда на территории Северной Индии существовала могущественная империя Великих Моголов, основанная некогда Тимуридом Захир ад-Дином Бабуром. Потомки Бабура предпринимали активные попытки расширить территорию государства, в том числе благодаря завоевательным походам. В связи с одним из таких походов Бабуридов автор «Тарих-и Кипчаки» сообщает и о казахах.

Согласно этому источнику, казахские правители принимали участие в походе узбекского хана Абд ал-Азиза против своего отца Надир-Мухаммад-хана и поддерживавших его войск Великих Моголов и Сефевидов. Этот поход, о котором известно из нескольких письменных источников, состоялся в 1648 г. Ему предшествовали следующие обстоятельства.

В 1646 г. Аштарханид Надир-Мухаммад-хан, которому перестали подчиняться его же сыновья, решил для укрепления своей власти обратиться за помощью к Шах-Джахану, правителю империи Великих Моголов. Бабурид, который посчитал это удобной возможностью для захвата Балхского вилайета (современная территория Северного Афганистана), направил сначала к Надир-Мухаммаду своего сына Мурад-Бахша во главе большого войска. Сам же отправился следом по Кабульской дороге.

Об этом походе индийских войск на Балх есть сведения и в «Силсилат ас-салатин» Мир Мухаммад Салима, хотя в нем не упоминаются казахи. Автор сочинения сообщает, что индийское войско через Кутвал и Гиндукуш достигло пределов Балха. В источнике приводятся очень интересные сведения по истории культурной жизни региона. По словам Мир Мухаммад Салима, захватив Балх и Бадахшан,

Бабуриды вывезли из захваченных областей в Индию большую группу ученых, богословов и деятелей культуры. Всем им были выделены «в качестве суюргала земли в разных областях Индии» [Зияев, 1990: 118, 166]. Этим, по мнению исследовавшего «Силсилат ас-салатин» А.Х. Зияева, Бабуриды надеялись обезглавить народ и окончательно подчинить население завоеванных земель [Зияев, 1990: 166].

Приход индийских войск, однако, не укрепил положения Надир-Мухаммад-хана. В «Тарих-и Кипчаки» говорится, что он «узнал о тайных планах [индийцев]» и, разуверившись в них, ушел к Аббасшаху II, правителю Сефевидского (Кызылбашского) государства. По сообщению Мухаммеда Юсуфа мунши, автора «Тарих-и Муким-хани», Надир-Мухаммад-хана предупредил один из могольских эмиров, который сказал, что «этот народ (индийцы. — *Н.А.*) имеет намерение покорить (Балхскую) область и захватить самого хана и что их помощь — ложная» [Мунши, 1956: 98].

Сефевид Аббас-шах II, также как и Шах-Джахан, надеялся установить свой контроль над Балхским вилайетом или по крайней мере вернуть в состав государства город Кандагар, важный пункт караванной торговли. Поэтому он, решив оказать поддержку Надир-Мухаммад-хану, дал ему войско и отправил его в Балх.

В условиях угрозы потери Балха, а возможно, всей своей власти, Абд ал-Азиз-хан, не обладавший необходимыми для борьбы с противником ресурсами, был вынужден искать союзников среди соседних правителей. Автор «Тарих-и Кипчаки» пишет: «Абд ал-Азиз-хан созвал всех узбекских военачальников и полководцев и устроил великий курилтай. После совещания и гадания было решено, что без содействия казахских султанов [эта] черная напасть не будет отражена. Шейхи, ученые и нойаны вместе с ханом ради устройства того дела направились в Ташкент» [Материалы, 1969: 355–356].

Можно предположить, что Абд ал-Азиз-хан надеялся на помощь казахского хана Жангира, который не так давно стал его тестем [Атыгаев, 2016]. Как известно, Ташкент с конца XVI в. до середины XVIII в., за редким исключением, находился в составе Казахского ханства [Абусейтова, 1985: 83–90; 1998: 110; Мукминова, Филанович, 2001: 56–57, 84–86]. Вероятно, Жангир-хан, также как ранее Турсун-Мухаммад-хан, сделал этот город своей столицей.

Согласно «Тарих-и Кипчаки», Абд ал-Азиз-хан получил военную помощь от казахского правителя, однако конкретная численность предоставленного войска не совсем ясна. Хотя и В.П. Юдин, и российский востоковед А.К. Алексеев пользовались одним и тем же спис-

ком «Тарих-и Кипчаки» (список ИВР РАН, с. 433), они указывают разную численность казахского войска. Их переводы соответствующего отрывка сочинения отличаются. В переводе В.П. Юдина он выглядит так: «Узбеки, казахи и каракалпаки устроили большое собрание. После совета триста тысяч человек с одним лаком¹ конных казахов повязали пояс для помощи» [Материалы, 1969: 396]. Перевод А.К. Алексеева: «Узбеки, казахи и каракалпаки, собравшись в великом множестве, составили совет из 300 человек и с 1 лаком воинов затянули пояса для выступления в поход» [Алексеев, 2004: 310]. По мнению А.К. Алексеева, в походе участвовало около 200 тысяч казахских воинов [Алексеев, 2006: 131]. Узбекистанский историк Э.У. Хуршут, который пользовался тремя списками сочинения, но при этом предпочтение отдает лондонскому (Бодлеанская библиотека, № 117) списку, дает следующий перевод интересующего нас отрывка: «В окрестностях того города (Ташкента. — Н.А.) узбеки, казахи и каракалпаки устроили большой курултай. После совещания триста тюре казахов с одним лаком всадников поднялись на помощь» [Хуршут, 1982: 110]. Точно такой же перевод дает и казахский исследователь Ж.М. Тулибаева, которая в своей работе также пользовалась лондонским списком [Тулибаева, 2012: 45–55].

Мы имели возможность сверить переводы исследователей с текстами трех из семи списков «Тарих-и Кипчаки». Электронную копию одного списка сочинения (неполный список), хранящегося в Ташкенте (№ 4468/II), нам любезно предоставила д.и.н. Ж.М. Тулибаева. Сотрудники Института литературы и искусствознания им. М.О. Ауэзова Ю. Пилтан и Е. Нуржума дали нам возможность ознакомиться с копией списка «Тарих-и Кипчаки», полученной, по их словам, в Душанбе (№ 538)². Также нами был использован привезенный Ж.М. Тулибаевой микрофильм лондонского (Бодлеанская библиотека, № 117) списка «Тарих-и Кипчаки» (в рукописи он назван «Тарих-и Кипчак-хани»), который сейчас хранится в Фонде редких книг и рукописей Национальной библиотеки Республики Казахстан (инв. № 112766 (6795 РК)). Сверка этих списков «Тарих-и Кипчаки» показала, что в

¹ Лак — единица измерения количества, равная 100 тыс.

² Интересно, что этот список «Тарих-и Кипчаки» (содержит более 1000 л.), не упоминается ни в одном из исследований, в том числе и в капитальном труде Ч.А. Стори и Ю.Э. Брегеля «Персидская литература. Библиографический обзор». Сотрудниками Института литературы и искусствознания им. М.О. Ауэзова осуществлен перевод сочинения на казахский язык [Кожамқұли-бек Балхи, 2017]. Не является ли данный список «Тарих-и Кипчаки» копией парижского списка? Вопрос остается открытым. Пока мы условно называем этот список душанбинским.

некоторых случаях переписчики внесли свои правки в текст сочинения и в рукописях имеются небольшие различия. В целом тексты ташкентского и душанбинского списков «Тарих-и Кипчаки» схожи, несколько отличается текст лондонского списка.

Основываясь на ташкентском (№ 4468/II, л. 114б) и душанбинском (№ 538, л. 994а) списках «Тарих-и Кипчаки», можно предположить следующий перевод интересующего нас отрывка: «Узбеки, казахи и каракалпаки устроили большое совещание. После совещания³ триста (человек) торе с одним лаком всадников казахов⁴ повязали пояс для помощи». Как видели выше, по лондонскому списку (переводы Э.У. Хуршута и Ж.М. Тулибаевой), на помощь к узбекам отправились также триста казахских торе со стотысячным (1 лак) войском.

Итак, Абд ал-Азиз-хан во главе большого войска, половину которого составляли казахи, направился в поход на Балх против войск Бабуридов.

Автор «Тарих-и Муким-хани» об этих событиях пишет следующее: «Когда владычество индийцев (над областями Балха) достигло двух лет, высокостепенный государь Абдулазиз-хан, собрав войска Турана, перешел через (Аму-)Дарью и под вращающимся куполом (вселенной) громко забил в барабан войны, заиграл на флейтах битвы и повел в бой против того коварного народа (своих) героев, злобных львов, сокрушающих вражеские ряды, и храбрецов, (по люлости) подобных Марсу» [Мунши, 1956: 100].

Имеются расхождения в переводах исследователей «Тарих-и Кипчаки» и в других интересующих нас отрывках. Так, далее А.К. Алексеев переводит: «Абд ал-Азиз-хан вместе с казахскими хаканами и Йалангтуш-бием аталыком из племени алчин, Углы-беком бахрином⁵ с 2 лаками казахов, узбеков и каракалпаков перешел через Аму-Дарью и расположился в местности Кули-Акча» [Алексеев, 2004: 131]. В.П. Юдин дает следующий перевод данного отрывка: «Абд ал-Азиз-хан с казахскими хаканами и Йалангтуш-аталыком, Алчин-бек-оглы-бием с двумя лаками всадников-кровопийц узбеков и казахов переправился через Джайхун в Герат и остановился лагерем в Чигинак-Кули и Акча» [Материалы, 1969: 396].

³ В тексте كنگاش, читаем как كنگاش.

⁴ سیصد نفر توره با یک لک سوار قزاق — слово توره — «торе», «туре» добавлено по: «Тарих-и Кипчаки» (№ 538, л. 994а).

⁵ Племя бахрин (بهړین) упоминается в списке «92 узбекских племен» («племена иланий»), однако не относилось к племенам, представители которых играли важную роль в общественно-политической жизни государства [Султанов, 1982: 40, 44, 51].

Основываясь на лондонской рукописи, Э.У. Хуршут дает более детальный и несколько отличающийся от предыдущих версий перевод: «Абд ал-Азиз-хан вместе с ханами Туркестана, Йалангтуш аталык алчином, Бек оглы-бий бахрином, Назар-бий бурути катаганом и Баки юзом с двумя лаками кровожадных узбекских и казахских всадников переправились через Джайхун и подступили к Чаганак Кули Акча» [Хуршут, 1982: 110–111].

У Ж.М. Тулибаевой этот фрагмент выглядит так: «Абд ал-Азиз-хан с ханами Туркестана, Йалангтуш аталык алчином, Бек оглы-бий бахрином, Назар-бий бурути и Баки юзом с двумя лаками кровожадных узбекских и казахских всадников переправились через Джейхун и подступили к Чиганак Кули и Акча» [Тулибаева, 2012: 48].

Следует обратить внимание на несколько неточностей в переводе В.П. Юдина. Так, он ошибочно принял слово «алчин» за имя собственное. Другие исследователи сочинения правильно указали, что «алчин» (алшын) – племя, к которому принадлежит Йалангтуш-аталык. Это подтверждается и сведениями как письменных источников [Зияев, 1990: 78], так и фольклора [Досмухамедұлы, 2008: 82].

Из вышеприведенного перевода В.П. Юдина следует, что союзные войска переправились через Амударью в сторону Герата. К сожалению, у нас не было возможности ознакомиться с петербургским списком «Тарих-и Кипчаки», и для нас не совсем понятно, из чего исходил В.П. Юдин, указывая топоним «Герат». В ташкентском списке (л. 115а) сочинения на это нет никакого указания. В душанбинском же списке «Тарих-и Кипчаки» (л. 994б) в этом фрагменте есть слово, которое читается как بهری, и возможно, он воспринял его как بهرات — «в Герат». Однако мы не можем согласиться с таким чтением, так как в средневековых источниках [Сейфи ал-Харави, 1943], в том числе и в самом «Тарих-и Кипчаки» (№ 538, л. 540, 678, 759 и сл.), Герат пишется как هرات. Расстояние от упоминаемой местности Акчи, находящейся северо-западнее современного Мазар-и Шарифа, до Герата составляет более 500 км. Поэтому сомнительно, что Ходжамкули-бек Балхи в данном случае писал о Герате.

Возможно, в тексте речь идет о местности Хери (Хари) или реке Теджен, которую в Афганистане и Иране называют Херируд или Харируд (هریروند) — река Хари. Река Хери (Хари) отмечена Махмудом ибн Вали в географической части «Бахр ал-асрар» [Махмуд ибн Вали, 1977: 97].

Э.У. Хуршут и А.К. Алексеев считают, что Бек-оглы-би был из рода бахрин (بهرین). Так указано в лондонском списке сочинения [Хур-

шут, 1982: 38], в ташкентском списке же указывается другое происхождение Бек-оглы-бия — племя кинекес (кенегес). Согласно «Бахр ал-асрар» Махмуда ибн Вали, Бек-оглы-би кенегес, сын Абд ас-Самад-бия, был при Имамкули-хане некоторое время правителем Ура-Тепе, позже Ташкента [Зияев, 1990: 55]. Махмуд ибн Вали, занимавший при Аштарханиде Надир-Мухаммад-хане должность начальника дворцовой библиотеки (китапдар) [Алексеев, 2004: 21], мог лично знать Бек-оглы-бия.

Основываясь на ташкентском (№ 4468/II, л. 115а) и душанбинском (№ 538, л. 994б) списках «Тарих-и Кипчаки», можно предложить следующий перевод этого отрывка: «Абд ал-Азиз-хан с казахскими хаканами и Йалангтуш-атальком [из племени] Алчин⁶, Бек-оглы-бием [из племени] Кинекес⁷ с двумя лаками всадников-кровопийц узбеков и казахов переправились через Джайхун в [сторону реки] Хари, расположились лагерем в Чиганак-кули (озера) в Акча».

Перевод данного отрывка лондонского списка «Тарих-и Кипчаки» Э.У. Хуршута предпочтительнее, так как в переводе Ж.М. Тулибаевой пропущено указание в тексте (л. 275а), что Назар-бий бурути был из рода Катаган⁸.

⁶ В тексте الجين. Алчин — одно из «92 узбекских племен» («племена илатийа»). По «Маджму ат-таварих» и «Тухфат ат-таварих-и хани», это племя по своей значимости и статусу в родо-племенной иерархии узбекских племен занимает место в первой десятке. «Согласно казахским генеалогическим преданиям, алчын — собирательное имя всех родов Киши жуза» [Султанов, 1982: 29, 35, 40].

⁷ كينكس — добавлен по тексту ташкентского списка «Тарих-и Кипчаки». Племя кинекес упоминается в «Тухфат ат-таварих-и хани» в списке «92 узбекских племен» («племена илатийа»). По-видимому, это же племя фигурирует в других источниках в списках 92 узбекских племен под названиями «килекес», «кенегес», «кенегез». Это племя в родо-племенной иерархии узбекских племен занимало место в третьей десятке [Султанов, 1982: 41, 30].

⁸ В тексте قطنان. Интересно то, что в написанном в XVI в. в Фергане сочинении «Маджму ат-таварих» Сайф ад-Дина Ахсикенти, в котором содержится самый ранний перечень «92 узбекских племен», катаганы не упоминаются [Султанов, 1982: 40–44]. Это племя присутствует в списках узбекских племен, составленных в XIX–XX вв. В родоплеменной иерархии узбекских племен катаганы в основном отмечены в третьей десятке [Султанов, 1982: 41, 30]. Возможно, катаганы вошли в состав узбеков во второй половине XVI — первой половине XVII в. Т.И. Султанов, ссылаясь на сведения хивинского хана и историка Абулгазы (Абу-л-Газы), пишет, что катаганы, на которых опирался Турсун-хан, были разбиты его двоюродным братом и соперником Есим-ханом в 1626–1627 гг. «Уцелевшие катаганы частью ушли в Афганистан, частью остались в Кыргызстане и впоследствии вошли в состав кыргызской народности» [Султанов, 2001: 219]. Однако нам не удалось найти в сочинении Абулгазы-бахадур-хана таких сведений. Данные о том, что катаганы находились под властью Турсун-

К этому времени Бабурид Мурад-Бахш самовольно покинул Балх и вернулся в Индию. Шах-Джахану пришлось вместо него отправить другого своего сына, Аурангзиба (Аурангзеб). Занявший Балх Аурангзиб выставил против Абд ал-Азиза и его союзников свое войско⁹, численность которого, согласно В.П. Юдину, составляла около 1 лака (100 тысяч) человек [Материалы, 1969: 396], по переводу Ж.М. Тулибаевой — шестьдесят тысяч человек [Тулибаева, 2012: 49]. Между противниками произошло ожесточенное сражение, которое заняло весь день, но не выявило победителя. В течение 50 дней между противоборствующими войсками произошло множество кровопролитных сражений. «Из убитых образовались груды трупов. Было похоже на день страшного суда», — говорится в «Тарих-и Кипчаки» [Материалы, 1969: 396].

Абд ал-Азиз-хан с союзниками перекрыл индийским войскам пути подвоза хлеба и подхода свежих войск. В результате в Балхе начался страшный голод. О положении осажденных автор «Тарих-и Мукимхани» пишет: «В Балхе сделался такой голод и такая дороговизна, что стоимость одного ослиного вьюка пшеницы дошла до тысячи рупий. (К тому же) в ту зиму холода и стужа были таковы, что индийские гуламы, чтобы хоть немного согреться, сжигали тела в печах. Ни у кого не было силы высунуть голову за ворота» [Мунши, 1956: 100].

Поняв сложность положения войск Аурангзиба, Шах-Джахан приказал ему передать Балхский вилайет Надир-Мухаммад-хану и вернуться в Индию. Индийское войско, несмотря на преследование и нападения войск Абд ал-Азиз-хана и Йалангтуш-бия, смогло вернуться через перевал Гиндукуш в Индию.

Таковы сведения Ходжамкули-бека Балхи, относящиеся к интересующей нас теме. Эти данные персоязычного нативного источника подтверждаются сведениями русского посла Анисима Грибова, который ездил в 1646–1648 гг. с дипломатической миссией в Бухарское ханство и Сефевидское государство. В своем отчете он сообщает об

хана, содержатся в материалах казахского фольклора. Они указывают также, что остатки катаганов вошли в состав казахских племен канлы и шаньшкылы [Бес ғасыр жырлайды, 1989: 56; Мәшһүр Жүсіп, 2006: 136, 144 бб.]. Т.И. Султанов, обращает также внимание на то, что, согласно эпосу «Манас», катаганы вышли из кыргызов [Султанов, 1982: 41, 30]. История катаганов требует специального рассмотрения. Следует уточнить также происхождение Назар-бия, так как по другим источникам он был из племени арлат. Есть еще указание на его найманское происхождение.

⁹ Издатели труда Франсуа Бернье указывают, что «у Аурангзеба с самого начала было мало войск, так как часть 50-тысячной армии, с которой Морад-Бакш Балх, была отозвана в Индию» [Бернье, 1936: 348].

участии в этих событиях казахского хана Жангира. Русский посол пишет: «И после де того вскоре пришла к ним, Абдул-Азизу царю и Ялантешу князю, из Бухар весть, что идет де на Бухарскую их землю войною от Ташкени города Казачьи орды Янгирь царь со многими ратными людьми. И бухарский де Абдул-Азиз царь ратных своих людей, которые стояли с ними под Балхом, розделил на двое: одну половину ратных людей оставил под Балхом з ближним своим человеком, с Ялантешом князем, а з другою половиною с ратными людьми пошел ис-под Балха в Бухарскую землю навстречу Казачьи орды к Янгирю царю... И бухарской де Абдул-Азиз царь по присылке к себе Ялантеша князя, сшедчися Казачьи орды с Янгирем царем, бою с ним не чинил, помирясь и соединачась с ним, Янгирем царем, и со всеми своими бухарскими и Казачьи орды с ратными людьми, пришли под Балх всход к Ялантешу князю» [Русско-индийские отношения, 1958: 77]. Согласно этому сообщению, Абд ал-Азиз-хан получил помощь и от хивинского правителя Шибанида Абулгазы-хана, который дал ему 2 тысячи воинов. В архивных источниках сохранилось сообщение русского пленника Максимко Терентьева, который служил в войске Абд ал-Азиз-хана и лично принимал участие в этом походе. По его словам, у узбекского правителя было 80-тысячное войско: «...ратных людей тысяч с 80» [Русско-индийские отношения, 1958: 124]. Возможно, он говорит только об узбекском войске.

Далее А. Грибов сообщает: «И бухарской де Абдул-Азиз царь и Казачей орды Янгирь царь, пришед под Балх со всеми своими ратными людьми, стали выше города Балха на реке Дарье и в летнюю пору в жаркие дни мно[гую] животину: лошади и коровы и верблюды и овцы и собаки — побивали и, привязав, метали в реку Дарью, и от того де стерва учинился в Балхе большой дух, и от духу и от воды многие индейские люди оцынжали и перемерли. И после де того вскоре были у бухарского Абдул-Азиза царя и у Янгиря царя и у Ялантеша князя с-ындейскими ратными людьми, которые сидели в Балхе, бои большие по неделю день и ночь. И на тех де боях бухарские ратные люди многих индейских людей побили. И после де тех боев индейским ратным людем бухарские ратные люди учинились не в силу. И учал у индейских людей в Балхе быти голод большой, покупали хлеба печеного шахов батман по 7 рублей, а в шахове батмане русских по 14 гривенок, да и добыть де было купити хлеба в Балхе не уметь» [Русско-индийские отношения, 1958: 77].

Анисим Грибов также подтверждает, что Аурангзиб оказался в Балхе в очень сложном положении и вынужден был искать перемирия

с противниками: «И индейские де ратные люди присылали из Балха к бухарскому к Абдул-Азизу царю и Казачьи орды к Янгирю царю и к Ялантешу князю говорити об миру, чтоб они, Абдул-Азиз царь и Янгирь царь и Ялантеш князь, с ними, индейскими людьми, помирились и боев не чинили и людей не теряли, потому что взяли они, индейские люди, Балх у Недыр-Магаметя царя не за боем, так же де они, индейцы, и ныне тот Балх отдадут Недыр-Магаметю царю без бою, только б де они, Абдул-Азиз царь и Янгирь царь и Ялантеш князь, дали им, индейским людям, сроку до тех мест, покаместо они пошлют от себя из Балха о том с вестью в-Ындею к индейскому шах Джигану царю гонца своего. И бухарской де Абдул-Азиз царь и Казачьи орды Янгирь царь и Ялантеш князь дали им, индейским людям, в том сроку до тех мест, покаместа гонец их, индейских людей, из Балха в-Ындею к индейскому шах Джигану царю съездит и назад к ним в Балх приедет» [Русско-индийские отношения, 1958: 77–78].

Аурангзиб, получив от своего отца Шах-Джахана разрешение оставить Балх, вывел индийскую армию из города и направился на родину, однако противники продолжали преследовать его войско. А. Грибов пишет: «...в том де отходе бухарской Абдул-Азиз царь и Казачьи орды Янгирь царь и Ялантеш князь з бухарскими своими ратными людьми многих индейских людей побили, по смете тысяч с полтораста, и живых многих поймали, а уткло де индейских людей, кои сидели в Балхе, по смете всего тысячи с 3 и мало больши. И ныне де в Бухарской земле бухарцы меж себя продают и покупают индейской полон дешевою ценою, рублев в 5 и в 6 и меньшеи» [Русско-индийские отношения, 1958: 78]. Эти сведения о значительном количестве попавших в плен индийских воинов согласуются со сведениями автора «Тарих-и Муким-хани», который писал: «Со всех сторон (узбеки) гнали перед собой, как овец, подобных волкам (индийских) гуламов и захватывали их, как добычу. Большинство из них продавали (на рынках) в Самарканде, Туркестане и Ташкенте» [Мунши, 1956: 100].

В свою очередь, войска Аурангзиба также увели в Индию пленных. Так, например, вышеупомянутый Максимко Терентьев, попав плен к Бабуридам, оказался в государстве Великих Моголов, где прожил четыре месяца [Русско-индийские отношения, 1958: 124]. Вполне возможно, что подобным образом в Индию могли попасть и жители Казахского ханства. Служивший врачом в 60-е годы XVII в. при дворе Великих Моголов француз Франсуа Бернье, например, упоминает среди местных рабов и выходцев из «Туркестана» [Бернье, 1936:

146]. Интересно, что в отношении владений Аштарханидов он употребляет другие термины — «Узбекистан» и «Узбекия», а для могульских владений в Восточном Туркестане — термин «Кашгар» [Бернье, 1936: 129–130, 152, 184]. Как мы видели выше, в лондонской рукописи «Тарих-и Кипчаки» казахские ханы обозначаются как «ханы Туркестана». Отметим также, что в «Силсалат ас-салатин» (Лондон, Бодлеанская библиотека, № 235) Жангир-хан назван как «Джахангир-хан казах Туркестани» [Машрапов, 1989: 294].

Так, одержав убедительную победу, Аштарханид Абд ал-Азиз-хан и его союзник Жангир-хан вернулись в свои владения: «А Абдул-Азиз где царь бухарской, пришед в Бухары, сел по-прежнему на царстве в Бухарах, а Казачьи орды Янгирь царь со всеми своими ратными людьми пошел из Бухар к себе в Казачью орду в Ташкенть» [Русско-индийские отношения, 1958: 78].

Таким образом, материалы письменных источников говорят о значительной роли казахского войска Жангир-хана в отражении экспансии империи Великих Моголов на владения Аштарханидов. Благодаря помощи казахов узбекские правители отразили поход индийских войск, временно сохранили свою власть в Балхе.

Однако не только военно-политическим противоборством характеризуются казахско-индийские отношения в этот исторический период. В последние годы выявлены документальные материалы, позволяющие предположить существование дипломатических контактов Казахского ханства и империи Великих Моголов. Целью этих контактов могло быть согласование совместных действий против общего врага — узбекских правителей Средней Азии.

Например, не так давно в одной из библиотек Индии иранистом к.ф.н. Г.А. Камбарбековой обнаружено интересное письмо, которое, по ее мнению, было направлено около 1717–1718 гг. кокандским правителем Абдурахим-ханом (Абд ар-Рахим-ханом) казахскому хану Тауке [Камбарбекова, 2013]. По нашему мнению, данная атрибуция отправителя письма и адресата неточна. Во-первых, Тауке-хан и Абдурахим-хан правили в разное время. Из сообщения Тойгунура Култабаева известно, что Тауке-хана в сентябре 1715 г. не было уже в живых [История, 2005б: 269], а Абдурахим начал править в Коканде только в 1722 г. [История, 1993: 236]. Во-вторых, правители Коканда, выходцы из узбекского племени минг, до конца XVIII в. не носили титул «хан», который могли носить в постмонгольских государствах только представители «золотого рода» Чингиз-хана. Первым кокандским ханом стал сын Нарбута-бия (Нарбута-бек) Алим-бий (Алим-

бек), правивший в 1798–1809 гг. Для легитимации этого была придумана специальная легенда [Бейсембиев, 1987: 11, 14].

В-третьих, в некоторых источниках правивший в Казахском ханстве в конце XVI в. Тауекель (توكل) Шигаюлы фигурирует как Тауке (تاوكه), а Тауке Жангирулы, правивший в ханстве в конце XVII — начале XVIII в., называется Тауекель-ханом. Например, в сочинении Шах-Махмуда Чураса «Тарих» Тауекель-хан Шигаюлы назван Тауке [Шах-Махмуд Чурас, 1976: 176]. В одном из документов русского архива сохранился оттиск печати Тауке Жангирулы. В нем его полное имя передано как Тауекель-Мухаммад-батыр-хан («Тавакул Маамет Баатур хан») [История, 2005а: 401]. Также в письме Сефевида Аббасшаха II, написанном в 1072 г.х. (1661–62), Тауке-хан назван «Таваккул-хан, сын Джахангир-хана» [Атыгаев, Джандосова, 2018: 658; Куанышбек Қари, 2006: 180–182]. Ч.Ч. Валиханов назвал Ораз-Мухаммад-султана, племянника Тауекеля, племянником «киргизского и калмыцкого хана Тауке» [Валиханов, 1985: 164]. Отметим также, что в казахском фольклоре, в историческом эпосе «Еңсегей бойлы ер Есім» Тауекель-хан Шигаюлы фигурирует также как Тауке-хан [Бабалар сезі, 2009: 122–138]. Вероятно, собственное имя обоих было Тауекель (от араб. Таваккул), а Тауке — сокращенное уважительное обращение.

В конце XVI в. в империи Великих Моголов под именем Абдурахим-хан был известен сын Байрам-хана Туркмена. Он занимал высокую должность при Бабуриде Акбаре Великом и в 1583 г. за подавление мятежа в Гуджарате был удостоен титула «хан» [Айдогдыев, 2000]. Его отец был главным советником Хумаюна и опекуном самого Акбара [Низамутдинов, 1969: 42].

Поэтому мы предполагаем, что данное письмо было направлено в конце XVI в. Тауекель-хану этим Абдурахим-ханом, что и объясняет обнаружение письма именно в фонде библиотеки Индии.

Г.А. Камбарбековой было обнаружено в Индии еще одно письмо, адресованное Тауке-хану в 1715–1716 гг. Исследователь предполагает, что это ответное письмо Бабурида Джахандара на письмо казахского хана [Камбарбекова, 2015: 7]. На наш взгляд, данное письмо исследователем датировано неточно. Известно, что сын Бахадур-шаха I Султан Муиз ад-Дин Мухаммад-мирза, коронованный как Джахандар-шах, был провозглашен правителем империи Великих Моголов в феврале 1712 г. В феврале 1713 г. он уже был убит [Джахандар Шах, 2010]. Поэтому время написания данного письма, вероятнее всего, следует отнести к 1712–1713 гг.

Исходя из вышеприведенных исторических данных, мы можем предполагать существование дипломатических связей между Казахским ханством и империей Великих Моголов в XVI–XVIII вв.

По мнению М.Х. Абусеитовой, в это время развивались и торговые связи между казахами и индийцами: «С начала XVI в. индийские купцы из Северной Индии стали распространять торговлю на север: в Афганистан, Иран, Среднюю Азию и Казахстан... Особенностью казахско-индийской торговли было то, что она велась при посредничестве среднеазиатских, индийских и афганских купцов. Казахи в основном торговали скотом, который перегонялся через Среднюю Азию в Индию... Есть документальные данные о том, что казахские купцы перегоняли в Индию до 40 тыс. лошадей» [Абусеитова, 1998: 144–145]. Хотя нам не удалось выяснить, на чем основано последнее утверждение исследователя (ссылки этого не подтверждают), вполне допустимо предполагать существование казахско-индийских торговых контактов в XVI–XVIII вв. По свидетельству Франсуа Бернье, в «Индостан» только из «Узбекистана» поставлялись ежегодно более двадцати пяти тысяч лошадей [Бернье, 1936: 184]. О караванах, шедших из Туркестана через Кабул в Индию, упоминает в своем труде и Захир ад-Дин Бабур [Бабур-наме, 1958: 152].

Таким образом, в письменных исторических источниках имеются некоторые материалы по истории казахско-индийских взаимоотношений в период XVI–XVIII вв., которые приоткрывают неизвестные ранее страницы истории международных отношений Казахского ханства. Данные персоязычных источников «Михман-наме-йи Бухара», «Тарих-и Кипчаки», архивные материалы, эпистолярные памятники говорят о разнообразном характере этих взаимоотношений. Иногда правители и жители Казахского ханства и средневековой Индии находились во враждебных отношениях, в другие периоды заметно их стремление к установлению дружественных контактов. К сожалению, скудость информации и ее фрагментарность не позволяют нам более детально рассмотреть историю казахско-индийских взаимоотношений. В целом данная тема представляется нам достаточно перспективной для исследования, и, на наш взгляд, необходимо продолжить ее разработку. Для этого требуется введение в научный оборот новых исторических источников, прежде всего трудов на восточных языках, хранящихся в первую очередь в рукописных фондах Индии и Великобритании, а также необходим тщательный критический анализ уже известных материалов.

Литература

- Абусейтова, 1985 — *Абусейтова М.Х.* Казахское ханство во второй половине XVI в. Алма-Ата, 1985.
- Абусейтова, 1998 — *Абусейтова М.Х.* Казахстан и Центральная Азия в XV–XVII вв.: история, политика, дипломатия. Алматы, 1998.
- Абусейтова, Баранова, 2001 — *Абусейтова М.Х., Баранова Ю.Г.* Письменные памятники по истории и культуре Казахстана и Центральной Азии XIII–XVIII вв.: (биобиблиографические обзоры). Алматы: Дайк-Пресс, 2001 (Казахстанские востоковедные исследования). 426 с.
- Айдогдыев, 2000 — *Айдогдыев М.* Гордость нации. К 500-летию Байрам хана Туркмена // *Нейтральный Туркменистан* (газ.). 09.06.2000 [Электронный ресурс]. URL: http://ashga.sitcity.ru/lttext_1609133433.phtml?p_ident=lttext_1609133433_p_2303003233 (дата обращения: 28.11.2018).
- Алексеев, 2004 — *Алексеев А.К.* Средняя Азия при Аштарханидах в XVII–XVIII вв.: по персоязычному историческому сочинению «Бахр ал-асрар». Дисс. ... канд. ист. наук. СПбГУ, 2004.
- Алексеев, 2006 — *Алексеев А.К.* Политическая история Тукай-Тимуридов: по материалам персидского исторического сочинения «Бахр ал-асрар». СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.
- Атыгаев, 2016 — *Атыгаев Н.А.* Казахские женщины при дворах иностранных правителей (XV–XVII вв.) [Электронный ресурс]. URL: <http://edu.e-history.kz/kz/publications/view/645> (дата обращения: 28.11.2018).
- Атыгаев, Джандосова, 2018 — *Атыгаев Н.А., Джандосова З.А.* Письмо Сефевида Аббас-шаха II к казахскому хану Тауке // *Золотоордынское обозрение*. 2018. Т. 6. № 3. С. 656–661.
- Бабалар сөзі, 2009 — *Бабалар сөзі: Жүзтомдық*. Т. 56. Тарихи жырлар. Астана: Фолиант, 2009.
- Бабур-наме, 1958 — *Бабур-наме*. Записки Бабура / Пер. М.А. Салье. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1958.
- Бейсембиев, 1987 — *Бейсембиев Т.К.* «Тарих-и Шахрухи» как исторический источник. Алма-Ата: Наука, 1987.
- Бернье, 1936 — *Бернье Ф.* История последних политических переворотов в государстве Великого Могола / Предисл. А. Пронина; пер. с фр. Б. Жуховецкого, М. Томара. М.; Л.: Соцэргиз, 1936. 352 с.
- Бес ғасыр жырлайды, 1989 — *Бес ғасыр жырлайды*. 2 т. / Құрастыр М. Мағауин, М. Байділдаев. Алматы: Жазушы, 1989.
- Валиханов, 1985 — *Валиханов Ч.Ч.* Записки о киргизах // *Валиханов Ч.Ч.* Собр. соч. в пяти томах. Т. II. Алма-Ата, 1985.
- Джахандар Шах, 2010 — *Джахандар Шах* [Электронный ресурс]. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1784555> (дата обращения: 28.11.2018).
- Досмұхамедұлы, 2008 — *Досмұхамедұлы Х.* Таңдамалы еңбектері. Избранные труды. Астана: Астана-Полиграфия, 2008.
- Зияев, 1990 — *Зияев А.Х.* «Силсилат ас-салатин» как исторический источник. Дисс. ... канд. ист. наук. Ташкент, 1990.

- Ибн Рузбихан, 1976а — *Фазлаллах ибн Рузбихан Исфохани*. Михман-наме-йи Бухара (Записки Бухарского гостя) / Пер., предисл. и примеч. Р.П. Джалиловой; под ред. А.К. Арендса. М.: Наука, 1976.
- Ибн Рузбихан, 1976б — *Фазлаллах ибн Рузбихан Исфохани*. Михман-наме-йи Бухара. Тегран, 1976 (на перс. яз.).
- История, 1993 — История Узбекистана. Т. III (XVI — первая половина XIX в.). Ташкент: Фан, 1993.
- История, 2005а — История Казахстана в русских источниках. Т. 1. Посольские материалы Русского государства (XVI–XVII вв.) / Сост., транскрипция скорописи, спец. ред. текстов, вступит. ст., коммент., словники указателей А. Исина. Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
- История, 2005б — История Казахстана в русских источниках. Т. 2. Русские летописи и официальные материалы XVI – первой трети XVIII в. о народах Казахстана / Сост., транскрипция, коммент., вступит. ст. И.В. Ерофеевой. Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
- Камбарбекова, 2013 — *Камбарбекова Г.* Найдены новые исторические документы о Тауке-хане [Электронный ресурс]. URL: <https://rus.azattyq.org/a/istoricheskiye-dokumenty-tauke-khan/25120968.html> от 29.09.2013 (дата обращения: 28.11.2018).
- Камбарбекова, 2015 — *Камбарбекова Г.* Тарихка катысты тың деректер әлі де көп // Айқын-апта. № 32 (2664), 19 ақпан, 2015 Бейсенбі.
- Қожамқұли-бек Балхи, 2017 — *Қожамқұли-бек Балхи*. Тарих-и Қыпшақи / Сөзбесөз аударған Ю. Пилтан, әдеби өңдеп, редакциялық жұмыстарын жүргізіп, қосымшаларын жазғандар: Т. Әлбеков, Н. Елесбай, А. Оралбек. Алматы: Принт, 2017.
- Қуанышбек Қари, 2006 — *Қуанышбек Қари*. Иран шахының Тәуке ханға хаты // Жұлдыз. 2006. № 3.
- Материалы, 1969 — Материалы по истории Казахских ханств XV–XVIII вв. (извлечения из персидских и тюркских сочинений) / Сост. С.К. Ибрагимов, Н.Н. Мингулов, К.А. Пищулина, В.П. Юдин. Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1969.
- Машрапов, 1989 — *Машрапов Т.Т.* Значение персоязычных источников в изучении истории Киргизстана XVI–XVII веков. Дисс. ... канд. ист. наук. Ташкент: Ин-т востоковедения им. А.Р. Беруни, 1989.
- Мәшһүр Жүсіп, 2006 — *Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы*. Шығармалары. 8 т. Қазақ тарихы. Павлодар: «ЭКО» ҒӨФ, 2006.
- Миклухо-Маклай, 1975 — *Миклухо-Маклай Н.Д.* Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения. Вып. 3. Исторические сочинения / Отв. ред. О.Ф. Акимускин. М.: Наука, ГРВЛ, 1975.
- Махмуд ибн Вали, 1977 — *Махмуд ибн Вали*. Море тайн относительно доблестей благородных (география) / Введ., пер., примеч., указ. Б.А. Ахмедова. Ташкент, 1977.
- Мунши, 1956 — *Мухаммед Юсуф мунши*. Муким-ханская история / Пер. с таджикского, предисл., примеч. и указ. проф. А.А. Семенова. Ташкент, 1956.

- Мукминова, Филанович, 2001 — *Мукминова Р.Г., Филанович М.И.* Ташкент на перекрестке истории (очерки древней и средневековой истории города) / Отв. ред. Д.А. Алимova. Ташкент: Фан, 2001.
- Низамутдинов, 1969 — *Низамутдинов И.* Из истории среднеазиатско-индийских отношений (IX–XVIII вв.). Ташкент: Узбекистан, 1969.
- Русско-индийские отношения, 1958 — Русско-индийские отношения в XVII веке. Сб. документов. М.: Изд-во вост. лит., 1958.
- Сейфи ал-Харави, 1943 — *Сейф бен Мухаммед бен Йакуб ал-Харави.* Тарих-наме-йи Харат. Калькутта, 1943 (на перс. яз.).
- Собрание, 1971 — Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР: (Каталог). Т. IX. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1971.
- Стори, 1972 — *Стори Ч.А.* Персидская литература. Библиографический обзор / Пер. с англ., перераб. и доп. Ю.Э. Брегель. Ч. I. М.: Наука, ГРВЛ, 1972.
- Султанов, 1982 — *Султанов Т.И.* Кочевые племена Приаралья в XV–XVII вв. (вопросы этнической и социальной истории). М., 1982.
- Султанов, 2001 — *Султанов Т.И.* Поднятые на белой кошке. Потомки Чингизхана. Алматы: Дайк-Пресс, 2001.
- Тагирджанов, 1962 — *Тагирджанов А.Т.* Описание таджикских и персидских рукописей Восточного отдела библиотеки ЛГУ. Т. 1. Л., 1962.
- Тулибаева, 2006 — *Тулибаева Ж.М.* Персоязычные источники по истории Казахстана XIII–XIX вв. Астана: ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2006.
- Тулибаева, 2012 — *Тулибаева Ж.М.* «Тарих-и Кипчак-хани» как источник по истории казахов XVI — начала XVIII в. // Известия Национального центра источниковедения и историографии. Астана, 2012. № 3. С. 45–55.
- Тулибаева, Исахан, 2014 — *Тулибаева Ж.М., Исахан Г.Т.* Арабографические источники по истории Казахстана: Фонд Ин-та востоковедения АН Республики Узбекистан. Астана: РГУ Нац. центра археографии и источниковедения, 2014.
- Хуршут, 1982 — *Хуршут Э.У.* «Та`рих-и Кипчак-хани» — важный источник по истории Средней Азии и Северного Афганистана XVI–XVII вв. Дисс. Ташкент, 1982.
- Шах-Махмуд Чурас, 1976 — *Шах-Махмуд ибн Мирза Фазил Чурас.* Хроника / Критический текст, пер., коммент., исследование и указ. О.Ф. Акимушкина. М., 1976.

С.Ш. АЯЗБЕКОВА*

Цивилизационные основы тюрко-монгольской общности (на примере петроглифов)

Статья представляет собой попытку определить особенности тенгрианской цивилизации в контексте основных цивилизационных признаков: единства религии, территории, этногенеза, календаря, образа жизни, культуры и искусства. Становление тенгрианской локальной цивилизации автор относит к периоду мезолита, когда возникают две мировые цивилизации — кочевая и оседлая. Важным становится и то, что в этот период формируется смешанный европеоидно-монголоидный антропологический тип носителей цивилизации, а также складываются в целостную мировоззренческую систему тенгрианские представления.

Ключевые слова: тенгрианство, тюркская цивилизация, монгольская цивилизация, мезолит, Евразия.

DOI: 10.25882/zsgz-p742

Исследования С.Г. Кляшторного впервые обозначили существование древнетюркской цивилизации, распространенной на степной и лесостепной территории Евразии с начала I тысячелетия. В основе утверждения о том, что тюрки создали цивилизацию, заложены три главных цивилизационных признака — наличие государственности, городов и письменности [Кляшторный, 1987: 58–62]. Значение этого открытия трудно переоценить.

* Сабина Шариповна АЯЗБЕКОВА — доктор философских наук, кандидат искусствоведения, чл.-корр. JASNE (Великобритания), профессор Казахстанского филиала Московского государственного университета имени М.В.Ломоносова (Астана, Казахстан); ayazbekova@mail.ru

Исследования Сергея Григорьевича о единстве тюрко-монгольского мира во многом связаны с распространением у этих народов тенгрианства. Культ Неба как верховного божества был присущ «едва ли не всем древним кочевникам Центральной Азии независимо от этнической принадлежности» [Кляшторный, 1994: 18]. Это дало основание Н.В. Абаеву и Н.Г. Аюпову ввести понятие «тенгрианская цивилизация», рождение которой обозначило переход «прототюрков и протомонголов от ранних, архаических форм религии (тотемизм, анимизм, магия, „шаманизм“ и др.), служивших духовно-культурной основой первобытно-общинного, родоплеменного общества, к более развитой национально-государственной религии — тенгрианству» [Абаев, Аюпов, 2009: 5].

Действительно, археологические, лингвистические и культурологические открытия последних лет свидетельствуют о более раннем периоде цивилизационного развития прототюркского и протомонгольского географического пространства, нежели тюркская цивилизация, что дает основание полагать, что тюркская цивилизация является вторым поколением, следующим за тенгрианской цивилизацией.

Соответственно, можно говорить о том, что тенгрианская цивилизация по принципу «сыновне-отеческих отношений» (термин А.Дж. Тойбни, см. [Тойбни, 2010: 101]) выступила в качестве порождающей для тюркской, а позже и для монгольской локальной цивилизации. Исходя из того что тенгрианство сохранилось и у скифо-саков, можно предположить, что тенгрианская цивилизация стала порождающей также и для скифо-сакской цивилизации.

Однако до сегодняшнего дня в цивилизационных классификаторах отсутствуют тенгрианская, скифо-сакская и тюркская цивилизации, что заставило нас обратиться к теоретическому вопросу признаков цивилизации. Такими исследователями, как А. Фергюсон, маркиз де Мирабо, И. Морас, Л. Снетлаге, Э. Бенвенист, З. Фрейд, М. Хайдеггер, М. Мосс, Ф. Бродель, Ж. Гобино, Г. Рюккерт, К.В. Леонтьев, Н.Я. Данилевский, А.Дж. Тойнби, О. Шпенглер, С.С. Аверинцев, В.П. Алексеев, В.Г. Ардзинба, Б.С. Ерасов, Б.Н. Кузык, Ю.Б. Яковец, Э.Д. Фролов, Ю.В. Павленко, Д. Уилкинсон и др., были определены признаки цивилизаций. Совокупность признаков, описанных ими при изучении тех или иных цивилизаций, может быть сведена в некую теоретическую конструкцию, и можно говорить о 12 основных признаках цивилизации. К ним относятся: единство территории, общность этногенеза, языковая общность, наличие религии и письменности, единство культуры и менталитета, эстетические формы сознания,

наличие науки, городов, государственности, развитая система экономических отношений, познание тайн космоса.

С точки зрения признаков цивилизации нами была исследована тюркская и тенгрианская цивилизации. По данным разнообразных письменных и археологических источников в тюркской цивилизации были обнаружены все 12 цивилизационных признаков, проанализированных в синхронном срезе [Аязбеков, Аязбекова, 2014], а в тенгрианской цивилизации — восемь, таких как: единство территории, наличие религии (тенгрианство), городов, государственности, письменности (знаковой), календаря (тенгрианского), единство культуры и эстетических форм сознания, познание тайн космоса [Аязбекова, 2017; 2018]. Результаты этих исследований подтверждают правомерность утверждений об институционализации тенгрианской и тюркской цивилизаций.

Цивилизационные основы генезиса тюрко-монгольской общности заставляют нас обратиться к еще одному вопросу — типологии мировых цивилизаций.

Российские исследователи Б.Н. Кузык и Ю.В. Яковец сформулировали концепцию смены мировых цивилизаций, обозначающих определенную ступень общества как целостной системы, в которой взаимно переплетены материальное и духовное воспроизводство, экономика и политика, социальные отношения и культура. В рамках этой концепции было выделено семь мировых цивилизаций, сменяющих друг друга в исторической последовательности: неолитическая (VIII–IV тыс. до н.э.), раннеклассовая (конец IV — начало I тыс. до н.э.), античная (VIII в. до н.э. — V в. н.э.), средневековая (VI–XIV вв.), раннеиндустриальная (XV — середина XVIII в.), индустриальная (середина XVIII — XX в.) и постиндустриальная (XXI — начало XXIII в. (прогноз) [Кузык, Яковец, 2006: 92–93].

Однако проведенный нами анализ мировых универсалий [Аязбекова, 2016] обусловил необходимость привлечения диа-синхронного подхода к изучению мировых цивилизаций. Связано это с тем, что возникновение таких универсалий определяется, с одной стороны, исторической стадийной сменой выше обозначенных мировых цивилизаций, а с другой — одновременным сосуществованием и взаимодействием глобальных синхронных цивилизаций. К ним мы относим номадическую и оседлую цивилизации. Эти цивилизации нами были объединены под общим названием «синхронные мировые цивилизации», тогда как под диахронными стадийными цивилизациями, следуя концепции Б.Н. Кузыка и Ю.В. Яковца, понимаются неолити-

ческая, раннеклассовая, античная, средневековая, раннеиндустриальная, индустриальная и постиндустриальная цивилизации.

Что касается тюрко-монгольской общности в контексте мировых цивилизаций, то ее истоки и развитие обнаруживаются во всех типах диахронных цивилизаций (от неолитической до постиндустриальной) и в цивилизациях синхронного типа — кочевой и оседлой. При этом, если диахронные цивилизации выявляют историческое единство тюрко-монгольской общности, а также взаимодействие тюркской и монгольской локальных цивилизаций, то синхронные цивилизации определяют их особенности, связанные со способом жизнедеятельности. Важно заметить при этом, что на этапе становления тюрко-монгольской общности доминирующее значение имела кочевая цивилизация, тогда как оседлая цивилизация проявила себя в этой общности значительно позже — в период формирования тюркской и монгольской локальных цивилизаций. Стало быть, мировые и локальные цивилизации выявляют разные стадийные периоды, уровни и особенности внутри- и межкультурной общности тюрко-монгольского мира.

Вычленение тюркского и монгольского языков из алтайской языковой группы исследователи относят к середине I тыс. до н.э., поэтому в данной работе рассмотрим цивилизационные истоки тюрко-монгольской общности до этого исторического периода, анализируя их в контексте тенгрианской локальной цивилизации, объединившей некоторые особенности двух мировых цивилизаций — кочевой и оседлой. Продолжая те наши исследования, в которых эта проблематика уже нашла свое обоснование, в данной работе рассмотрим этот вопрос на материале петроглифов — своего рода «каменных рукописей», «письменных источников, запечатленных в камне». Поэтому рассмотрим цивилизационный контекст тюрко-монгольской общности, основываясь на описаниях петроглифов таких исследователей, как А.В. Адрианов, К.М. Байпаков, С.И. Вайнштейн, В.Ю. Грачев, А.А. Горячев, И.М. Джафарзаде, Д.К. Дубровский, Е.Г. Дэвлет, М.А. Дэвлет, В. Жуков, В.Д. Запорожская, М.К. Кадырбаев, Ю.Ф. Кирюшин, В.Д. Кубарев, Н.В. Леонтьев, В.И. Марковин, А.Н. Марьяшев, Е.П. Маточкин, Э.А. Новгородова, А.П. Окладников, Е.А. Окладникова, С.А. Потапов, В.И. Равдоникас, В.В. Раддов, В. Ранов, З.С. Самашев, Э.А. Скорынина, О.С. Советова, М. Хужаназаров, В.А. Цыбиктаров, Л.Д. Чадамба, В.Н. Чернецов, А. Шер и др. Ограниченные объемы статьи не позволяют указать полный список работ, в которых имеются описания петроглифов, проанализированных нами в сопоставительном срезе.

Следует заметить, что институционализация номадической, оседлой и тенгрианской цивилизаций произошла в период неолита, однако кристаллизацию отдельных признаков этих цивилизаций можно заметить в более ранние периоды. Исходя из этого, в круг нашего изучения входят следующие петроглифы, созданные в период от палеолита до бронзы:

Монголия: Аршан-хада, Бичигт Хад, Гоби-Алтай, Иньшань, Кайрак-таш, Орхон-сомон, Сальхинд, Хойт-Цэнхэрийн-агуй, Цагаан-айриг, Цагаан-Салаа/Бага-Ойгур, Чандамань, Чулуут, Яманы-ус;

Алтай: Ак-Узюк, Бешозек, Бичикту-Бом, Елангаш, Каракол, Калбак-Таш, Катунь, Куйлю, Курман-Таш, Куюс, Кызыл-Джар, Укок, Турочакские писаницы;

Тува: Алага, Алды-Мозага, Бижиктиг-Хая, Бии-Хем, Догээ-Баары, Ийме, Кара-Булун, Казырганский курган, Малый Баян-Кол, Мортук, Мугур-Саргол, Окуневские петроглифы, Орта-Саргол, Саамчыыр-Ужу, Сыын-Чурек, Устю-Мозага, Устю-Саргол, Хая-Бажи, Хербис, Чайлаг-Хем, Черновая, Шанчиг, Шолде-Тей, Ээрбек I-IV, Ямалык;

Карелия: Онежские писаницы;

Красноярский край: Большая Боярская писаница, Каратаг, Красный камень, Кызыл-Хая, Ленские, Сулекские и Шалоболинские писаницы, Оглахтинская, Суханиха, Тепсей, Улазы, Хана-Шулуун («Каменная стена»);

Хакасия: Карасукская писаница, Оглахты, Подкамень, «Сорок зубьев», Сундуки, Усть-Тюба, Хызын Хыр;

Забайкальский край: Бэшегтуу, Наушки, Саган-Заба, Селенга, Субуктуй, Сулекская писаница, Шаман-гора, Харанхой;

Иркутская область: Шишкинские писаницы;

Вологодская область: Тиуновское святилище;

Кемеровская область: Новоромановские петроглифы;

Урал: Белая, Билабан, Зенковская писаница, Змиев Камень, Ирбит, Исаковская писаница, Исеть, Караульный Камень, Маскальская I писаница, Нейва, Реж, Соколий Камень, Уфа, Тагил, Чусовая, Юрюзан;

Казахстан: Ак-Баур, Арпаузен, Баян-журек, Джайляу, Зайсан, Ешки-Ольмес, Койбагар, Кульжабасы, Ой-Каратау, Семиречье, Тамгалы, Танбмалы, Теректи Аулие;

Кыргызстан: Саймалы-Таш, Сулайман-Тоо;

Узбекистан: Каракиясай, Сармышсай;

Азербайджан: Гобустан;

Украина: Каменная могила;

Анатолия: Чатал-Гююк (Чаталхёюк).

1. Тенгрианская цивилизация и тюрко-монгольский симбиоз

Становление тенгрианской локальной цивилизации можно отнести к периоду мезолита, когда возникают две мировые цивилизации — номадическая и оседлая. Их основные характеристики, также как их частичное распространение на территории евразийских степей, послужат двумя основными составляющими тенгрианской, а позже — тюркской и монгольской локальных цивилизаций.

Первичные тенгрианские религиозные представления, особенно стью которых является идея возврата и бессмертия, начинают формироваться в эпоху среднего палеолита (140–40 тыс. лет до н.э.).

Начиная с эпохи мезолита представление о Тенгри-хане — главном божестве, небесном духе — было широко распространено у всех кочевых и оседлых народов, проживавших на обширной территории Сибири, Алтая, Средней и Малой Азии, Кавказа, Монголии, Северного Причерноморья. Что касается тенгрианской цивилизации, то мы склонны предполагать, что время ее существования ведет свой отсчет с VII тыс. до н.э. — периода возникновения древних городищ: Атбасара в Приишимье и Чатал-Гуюка в Анатолии — и до принятия тюркскими и монгольскими народами ислама, христианства и буддизма.

Характерными особенностями тенгрианства являются представления о Небе как вечном жизненном источнике, порождающем начале всей Вселенной. С этим божеством связаны и представления о Законе Космоса, общем для людей, животного и растительного мира, — о равенстве людей перед Тенгри, о бессмертной душе, перевоплощении, циклическом времени и трехмерном пространстве, структурной основой которого является круг (цикличность, идея возврата) и квадрат (как символ четырех сторон света) с неизменным остовом — Древом мира, объединяющим трехчленную модель мира (низ–середина–верх).

Тенгрианство существовало до периода образования тюркской и монгольской цивилизаций, а также составляющих их наций. Однако даже тогда, когда были приняты буддизм, ислам и христианство, вера в аруахов и силы природы объединяла их на протяжении многих тысячелетий. Эта мировоззренческая общность со всей полнотой нашла отражение в образах, которые запечатлели петроглифы тенгрианской цивилизации. К ним можно отнести:

крест, крест в круге, свастикообразный знак (знак Тенгри, «ад-жи»): Цагаан-айриг (Монголия), Катунь (Алтай), Хая-Бажи (Тува),

Белобог (Амур), Ленские и Шалаблинские писаницы (Красноярский край), Бэшегтуу (Забайкалье), Исаковская писаница (Урал), Каратау (Казахстан), Саймалы-Таш, Сулайман-Тоо (Кыргызстан);

Тенгри — Солнцеголовое божество: Иньшань, Чулуут (Монголия); Каракол (Алтай), Алды-Мозага Мугур-Саргол (Тува), Каракол, Куйлю (Алтай), Хызын Хыр (Хакасия), Ешкиольмес, Тамгалы, Танбалы, Тарбагатай, Арпа-Узень (Казахстан); Саймалы-Таш (Кыргызстан);

поза адорации (молитва Тенгри — с воздетыми к небу руками): Чулуут, Южно-Гобийский аймак, Орхон-сомон (Монголия); Чатал-Гююк (Анатолия), Каракол, Калбак-Таш (Алтай); Бижиктиг-Хая (Тува), Боярская и Ленские писаницы (Красноярский край), Подкамень (Хакасия), Онежское святилище (Карелия), Новоромановские петроглифы (Кемеровская область), Харитани I (Северный Кавказ), Баян-Журек, Арпа-Узень, Ой-Джайлау, Карасай (Казахстан); Каменная могила (Украина);

шаманы: Чулуут III (Монголия), Окуневские петроглифы (Тува), Калбакташ, Каракол (Алтай); Тамгалы, Кульжабасы, Каратау, Баян-журек, Койбагар (Казахстан); Саган-Заба, Шаман-Гора (Байкал); Чатал-Гююк (Анатолия);

небесный Олень: Чулуут (Монголия), Теректи Аулие (Казахстан);

небесный (солнечный) Конь: Калбак-Таш (Алтай), Теректи Аулие (Казахстан);

небесный Бык: Хойт-Цэнхэрийн-агуй (Монголия), Каракол, Калбак-Таш (Алтай);

быкоголовое существо: Бешозек и Каракол (Алтай);

композиция «Бык-Роженица»: Чулуут I (Монголия), Черновая VIII (Тува), Усть-Туба (Хакасия), Тепсей (Красноярский край), окуневские петроглифы (Алтай), Гобустан (Азербайджан), Чатал-Гююк (Анатолия);

трехчленная модель мира: Иньшань (Монголия), Алды-Мозага, Мугур-Саргол (Тува), Куйлю (Алтай), Тиуновское святилище (Вологодская область), Ешкиольмес, Тамгалы, Тангалы, Тарбагатай (Казахстан); Чолпон-ата (Иссык-Куль);

космогонические сюжеты (мифы о борьбе, схватке, погоне): Шивээт-Хаирхан, Чулуут (Монголия); Калбак-Таш, Бешозек (Алтай);

циклические (круговые) временные сюжеты (сюжеты и символы тенгрианского календаря — мушеля): Теректи Аулие (Казахстан), Шишкинские писаницы (Иркутская область).

2. Номадическая мировая цивилизация и тюрко-монгольская общность

Становление номадической мировой цивилизации связано с ее ареалом — афразийской и евразийской степной и пустынной территорией. Единство территории выступает в этом случае как главный цивилизационный фактор. К другим признакам этой цивилизации можно отнести кочевой способ хозяйствования и экономики, кочевую модель природопользования, культовое отношение к космическим объектам, земле, природе (в особой мере — к скоту), представление об «открытом» пространстве как жизни и «закрытом» — как смерти, развитую систему родовой идентификации и родовой стратификации и т.д. Важной отличительной характеристикой номадической мировой цивилизации является доминирование духовного начала при материальном минимализме, превалирование художественных форм над логико-рационалистическими способами познания мира.

В истории номадизма различаются два основных хозяйственно-культурных типа: первый возник в Передней Азии и Северной Африке у кочевников-бедуинов, второй — в зоне умеренного пояса Евразии, в основном у пратюркских и прамонгольских племен. Различные естественно-географические условия обусловили и особенности каждого из этих типов, и их внутрикультурную общность.

Отличительной особенностью евразийского кочевого мира стала его открытость, высочайшая степень взаимодействия с другими народами, культурами и цивилизациями. Важно и то, что инновации не воспринимались номадами Евразии механистически, а адаптировались через призму собственных культурных ценностей. Номадическая цивилизация экстравертна, для нее характерен широкий охват в пространстве как по горизонтали, так и по вертикали. Этому способствовали, с одной стороны, разнообразные миграционные процессы, с другой — космоцентризм картины мира. Если говорить об энергетике номадической цивилизации, то она заряжается от внешнего мира, ее фокус-внимание направлен вовне.

Значение номадической цивилизации в процессах формирования и развития тюрко-монгольской общности крайне велико. Со всей наглядностью это проявляется в петроглифах. По ним же можно прочитать и цивилизационные номадические признаки, такие как единство территории, способов хозяйствования, и связанные с ними космоцентризм мировоззрения, общность культуры.

Территорию номадической цивилизации объединяют такие образы, как:

перекочевка, мотивы дороги, пути: Чулуут III (Монголия), Улазы, Шалоболинская писаница (Красноярский край), Камень под горой Устю-Мозага (Тува), Каракол (Алтай), Шишкинские писаницы (Иркутская область), Каракиясай (Узбекистан), Ой-Джайляу, Арпаузен (Казахстан);

колесницы, повозки: горы Монгольского и Гобийского Алтая, Чулуут, Цагаан-Салаа/Бага-Ойгур, ущелье Яманы-ус (Монголия); Елангаш (Алтай), Карасук (Хакасия), Каратау, Семиречье, Тамгалы, Ешки-Ольмес, Баян-журек, Арпаузен, Зайсан (Казахстан), Каракиясай (Узбекистан), Саймалы-Таш, Минусинская котловина и Тува, Акджилги, Каратегин, Мугур-Саргол;

переносное жилище: Сальхинд, Иньшань (Монголия); Казырганский курган (Тува), Елангаш (Алтай), Шишкинские писаницы, Улазы (Красноярский край), Мугур-Саргол (Саянский каньон), Алды-Мозага (Енисей), Саймалы-Таш (Средняя Азия);

лошади: Цагаан-Салаа и Бага-Ойгур (Монголия), Гобустан (Азербайджан), Укок (Алтай), Баян-журек, Ешкиольмес, Теректы Аулие (Казахстан), Елангаш (Алтай), окуневско-каракольские петроглифы;

верблюды: Хойт-Цэнхэрийн-агуй (Монголия), урочища Арпаузен, Теректы Аулие, Ой-Джайляу (Казахстан); Каракиясай (Узбекистан);

олени: скала Бага-газарын-чулуу (Монголия), Елангаш (Алтай), Сармышсай (Узбекистан), Баян-журек, Карасай (Казахстан) и др.

3. Оседлая мировая цивилизация

Ареал распространения тенгрианской цивилизации включает в себя как евразийские степи, в которых и протекала кочевая жизнь, так и крупные города и городища в оседлых земледельческих и торговых зонах. Результаты археологических экспедиций свидетельствуют о существовании древних городских комплексов. Выделим наиболее крупные из них:

VII–V тыс. до н.э.: Атбасар в Приишимье, Чейюни-Тепеси (7250–6750 гг. до н.э.), Чатал-Гуюк (6500–5400 гг. до н.э.) в Анатолии;

V–II тыс. до н.э.: Сынтасты, Аркаим, Ботай в Урало-Иртышском междуречье; Алтын-депе у селения Миана в Южной Туркмении (конец III — начало II тыс. до н.э.);

II тыс. до н.э. — I тыс. н.э.: Хорезм, Калалы-гыр № 1, Кюзели-гыр, Базар-кала, Джанбас-кала, Кой-Крылган-кала, Кюнерли-кала (Уз-

бекистан); городище Уфа-II на территории современного г. Уфа, городища Джетыясарского урочища Чирик-Рабат в Приаралье; Кок-Мардан, Алтын-Асар, Алыб в низовьях Сырдарьи, Дербент на западном берегу Каспийского моря, Чигучен на берегу Иссык-Куля, Кок-мардан в бассейне Сырдарьи и многие другие.

Тенгрианская цивилизация, состоящая из отдельных ареалов двух мировых цивилизаций — номадической и оседлой, обусловила их взаимодействие и повторение архитектурных принципов кочевого жилья в оседлом.

Известным исследователем петроглифов народов Северной и Центральной Азии М.А. Дэвлет были раскрыты общие закономерности в конструкции жилищ. Несмотря на разнообразие конструктивных особенностей стационарных жилищ — наземных и полуподземных, свайных и подземных (по классификации А.А. Попова), каркасных, срубных, каркасно-срубных, бескаркасных (по классификации З.П. Соколовой), во многих из них — хакасских усеченно-пирамидальных «ат ибах», якутских юртах-балаганах, берестяных юртах хакасов, многоугольных срубах и т.п. — повторяется характерная для кочевых жилищ каркасно-столбовая конструкция, а иногда и войлочное покрытие. Аналогичная общность прослеживается среди изображений Елангаша (Алтай), Мугул-Саргола, Алды-Мозага (Тува), Саймалы-Таш (Кыргызстан), Иньшань, Сальхинд (Монголия). В этих петроглифах широко распространена фиксация центральной части круглых, квадратных или прямоугольных строений в виде очага или дымового отверстия, пирамидальные, куполообразные, бревенчатые строения, напоминающие по форме юрту, с горизонтальными бороздами-арканами. Интерес представляет одна из писаниц Боярского хребта, где рядом с юртообразными бревенчатыми домами находятся всадники на лошадях, размещены котлы и кожаные фляги, напоминающие по форме бурдюки для кумыса [Дэвлет, 1-212]. Жилье юртообразной формы изображено также на Шишкинских писаницах (Иркутская область), на петроглифах Гоби-Алтая (Монголия), Казырганского кургана (Тува), Селенги (Забайкалье), Хана-Шулууна («Каменная стена»), Алаги (Тува), Ак-Баура (Казахстан).

Многие принципы строения кочевого жилища нашли свое отражение и в структуре поселений, и в градостроительстве. Так, например, ботайские протогорода-поселения (IV–II тыс. до н.э.) отличали общие принципы в архитектуре строений, основанные на мотиве сферической Вселенной, — сочетание округло-многоугольных жилищ с шатровым перекрытием и центральным местоположением

очага с подквадратно-прямоугольными формами иных строений. В центре ботайского поселения — более крупные строения, в которых проводились культовые магические обряды [Зайберт, 2009: 238]. Аналогично этому принцип «небесного ока» — с лестницей-выходом в верхнее пространство жилища — нашел свое отражение и в строении домов Чатал-Гююка.

Характерными чертами протогородской культуры являются петроглифы с сюжетами «дворов» и «оград». Так, в Забайкалье ряд петроглифов I тыс. до н.э. изображают прямоугольные, округлые и квадратные очертания, с фигурками человечков и пятнами-точками. Одно из изображений Степного Забайкалья демонстрирует и множественные очертания поселков и религиозных представлений, связанных с тенгрианством (птицы как образа верхнего мира), а наличие крупной фигуры в центре рисунка с выраженным признаком мужского пола обозначает социальную иерархию [Дэвлет, 12-01-12033].

Изображения на камнях фиксируют также многочисленные коновязи вблизи жилищ, получившие широкое распространение в хозяйстве кочевников Евразии (петроглифы Мугур-Сарголы в Туве, Елангаша на Алтае).

Вывод

Анализ петроглифов, обнаруженных в Центральной и Малой Азии, позволяет заключить, что истоки тюрко-монгольской общности во многом обусловлены единством антропо- и культуругенеза и прослеживаются начиная с палеолита. С периода неолита тюрко-монгольская общность сформировалась как общность цивилизационного порядка, обусловленная единством тенгрианской локальной цивилизации и двух мировых синхронных цивилизаций — номадической и оседлой, что подтверждается единством и общностью тенгрианских, номадических и оседлых образов.

Литература

- Абаев, Аюпов, 2009 — *Абаев Н.В., Аюпов Н.Г.* Тэнгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии. Ч. 1. Тэнгрианство и этноэкологические традиции тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. Абакан, 2009. 250 с.

- Аязбеков, Аязбекова, 2014 — *Аязбеков С.А., Аязбекова С.Ш.* Тюркская цивилизация: теоретический и исторический контекст // Тюркский альманах, 2014 г. Астана, 2014. С. 172–195. [Электронный ресурс]. URL: http://turkology.tk/media/info/Turkic_civilization.pdf
- Аязбекова, 2016 — *Аязбекова С.Ш.* Мировые цивилизации в системе культурных универсалий // 126-я Междунар. научно-практическая конф. «Феномен человеческого творчества в перипетиях исторического процесса» / 2-й этап первенства по культурологии. Лондон: Междунар. академия наук и высшего образования (Великобритания), 23–30 июня 2016 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://gisap.eu/ru/node/115638>
- Аязбекова, 2017 — *Аязбекова С.Ш.* Сакральная история и география: тенгрианская цивилизация в зеркале археологии // Альманах Мәдениет/Культура/ Culture. Астана, 2017. № 1. С. 14–35.
- Аязбекова, 2018 — *Аязбекова С.Ш.* Степная философия, запечатленная в камне (к проблеме начала тенгрианской цивилизации) // III Междунар. научно-теоретическая конф. «Актуальные проблемы мировой философии, развитие человека, его сознания, нравственности», посвящ. 85-летию со дня рождения акад. НАН РК Ж.М. Абдильдина. Астана, 2018.
- Дэвлет, 12-01-12033 — *Дэвлет Е.Г.* Степное Забайкалье // Петроглифы Северной Евразии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rockart.iran.ru/index/sites/transbaikalia/>.
- Дэвлет, 1-212 — *Дэвлет М.А.* Древние жилища народов Северной и Центральной Азии (по материалам петроглифов) [Электронный ресурс]. URL: <http://docplayer.ru/43647453-Drevnie-zhilishcha-narodov-severnoy-i-centralnoy-azii-po-materialam-petroglifov-1.html>.
- Зайберт, 2009 — *Зайберт В.Ф.* Ботайская культура. Алматы: КазАқпарат, 2009. 576 с.
- Кляшторный, 1987 — *Кляшторный С.Г.* Древнетюркская цивилизация: диахронические связи и синхронические аспекты // Советская тюркология. 1987. № 3. С. 58–62.
- Кляшторный, 1994 — *Кляшторный С.Г.* Древнетюркские племенные союзы и государства Великой Степи // *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи Евразии. СПб.: Фарн, 1994. 166 с.
- Кузык, Яковец, 2006 — *Кузык Б.Н., Яковец Ю.В.* Цивилизации: теория, история, диалог, будущее. В 2 т. М.: Ин-т экономических стратегий, 2006. Т. I. Теория и история цивилизаций. 765 с.
- Тойнби, 2010 — *Тойнби А.Дж.* Исследование истории / Пер. с англ. К.Я. Кожурина. М.: АСТ, 2010. 1119 с.

Ц. БАТТУЛГА, Б. АЗЗАЯА, И.В. КОРМУШИН*

О новом типе памятных текстов из числа «малых» наскальных рунических надписей Монголии

В статье представлены предварительные итоги изучения кратких наскальных рунических надписей в Центральной Монголии — из Улаан Чулуут и Тавьт. Анализ позволил предположить их памятный характер, в одних случаях — по поводу отправки войск в поход, в других — в связи с поминовением погибших. По совокупным признакам, кратко обозначенным в статье, все эти надписи являются манихейскими и относятся к середине IX в.

Ключевые слова: Центральная Монголия, древнеуйгурские манихейские надписи, тюркское руническое письмо, Улаан Чулуут, Тавьт.

DOI: 10.25882/h3mk-v794

Настоящая статья является дополненным вариантом нашего доклада на Международной научной конференции в Санкт-Петербурге 15–16 февраля 2018 г., посвященной 90-летию со дня рождения С.Г. Кляшторного (1928–2015). В основу как доклада, так и статьи положены результаты нашей совместной работы в составе российско-монгольской экспедиции, проведенной в августе 2017 г. в рамках Плана долгосрочного научного сотрудничества РФ и Монголии (пункт «Совместные полевые исследования древнетюркских руниче-

* Ц. БАТТУЛГА — доктор, профессор Монгольского государственного университета (Улан-Батор, Монголия); Б. АЗЗАЯА — доктор, доцент Монгольского государственного университета (Улан-Батор, Монголия); Игорь Валентинович КОРМУШИН — доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института языкознания РАН (Москва); igorkormushin@yandex.ru

ских памятников на территории Монголии»¹). Мы, трое соавторов, в ходе экспедиции посетили и работали на нескольких эпиграфических объектах. В статье представлен наш опыт дешифровки кратких наскальных надписей, оказавшихся однотипными по содержанию, в двух географических точках в Центральной Монголии, недалеко друг от друга.

Первая географическая точка, где нами были получены не совсем стандартные данные, — это комплекс наскальных надписей в окрестностях села Улаан Чулуут (Центральный аймак, Лунг сумон), расположившегося у подножия небольшого, около 100–120 м высотой, холма посреди ровной степи. Холм сложен из известняковых плит, на ребрах или отдельных вертикальных плоскостях которых на небольшом расстоянии друг от друга были выгравированы четыре краткие древнетюркские рунические надписи, получившие у монгольских эпиграфистов обозначение Улаан Чулуут, I–IV. Другой точкой на карте Центральной Монголии стала надпись из села Тавьт (Овюрхангайский аймак, Нарийн-тээльский сумон), достаточно близкая улаанчулуутским надписям по стилю нанесения текста на складки каменных плит, разбивке на композиционные отрезки (строки), а также по признакам палеографического исполнения.

Следует определенно отметить, что вскрытие дискурсивной структуры столь кратких текстов в соотнесении с синтаксическими структурами, выражающими компоненты дискурса, стало возможным при обращении к коммуникативным смыслам всех пяти привлекаемых для дешифровки надписей и сопоставлении их с ранее исследованной нами Архананской надписью приблизительно из этих же мест Центральной Монголии [Кормушин, Баттулга, 2013].

Улаан Чулуут-IV

Нам представляется, что надпись Улаан Чулуут-IV, судя по почерковым и орфографическим особенностям, составлена двумя разными лицами, хотя поминают они одного и того же меморианта. Вторая надпись (IVb) сделана под первой, и такое впечатление, что второй пишущий ориентировался на написанное первым, возможно потому, что был нетверд в рунической грамоте: он, кажется, перепутал *ī* с *p* и не дописал последнее слово. Да и первый пишущий (IVa), кажется, допустил орфографическую ошибку, не дописав в слове *järd[ä]* конечный гласный.

¹ Экспедиция осуществлена при поддержке РФНФ, проект №17-24-03552 е (м).

ра посвятителной надписи. В данном случае это тоже принц, как и мемориант (наследник/воспреемник?). Еще одним свидетельством того, что в надписи речь идет об умершем лице, является палеографическая примета: одна буква в имени меморианта во втором случае (20-й знак первой строки) написана реверсивно: 1Dн вместо правильного 1Dн (3-й знак первой строки). Что касается строки, принятой нами из-за небольшой разницы в почерке как отдельная надпись IVb, то можно допустить ее пробный характер, от нее потом отказались и, сменив пишущего, нанесли чуть расширенный текст IVa над текстом IVb. Хотя нельзя исключать обратную последовательность: сделав основную надпись от имени Принца Вечности, дали возможность кому-то (видимо, тоже высокопоставленному лицу) записать свое прощальное слово.

Улаан Чулуут-II



Рис. 2. Надпись Улаан Чулуут-II (фото эстампажа)

	рунический текст	транскрипция
1)	ᠨᠢᠠᠯᠠᠨᠴᠢᠯᠤᠭᠤᠲᠤ	b(ä)kč(i)l [или: ekč(i)l] (a)b(i)čγa
2)	ᠮᠠᠵᠤᠨᠳᠤ	jor[īt]tī
3)	ᠠᠶᠤᠨᠠᠵᠤᠨᠠᠵᠤᠨ	qutl(u)γ bolin

Порядок строк, перевод и общий смысл надписи

Первая строка. Порядок строк, который подсказывает нам содержание текста, по всей очевидности, был таков: строка, написанная самыми крупными буквами в самом низу и обычным порядком — справа налево, вершинами букв кверху (т.е. стандартное написание для рунических текстов) — первая. Она содержит собственное имя старца и само слово ‘старец’. Чтение первой руны \mathfrak{I} , а вместе с ней и всей проприальной части вызывает сомнения: то ли это самая старая форма буквы b^2 , то ли это уже «енисейская» буква e ? Ко второму варианту склоняет более позднее, «енисейское» начертание t^1 в виде двух «крыш»: \wedge . Но, с другой стороны, начертания остальных букв выдержаны в манере древнейургурской, а не енисейской руники.

Вторая строка написана над первой, бустрофедоном к ней, т.е. слева направо, в противоход обычному порядку, и буквами, поставленными на голову, т.е. вершинами книзу; начинается вторая строка непосредственно от конца первой, как и полагается при бустрофедоне. Содержательно она является глагольным предикатом к субъекту первой строки. Таким образом составляется событийный компонент дискурса: в тексте сообщается, что некий уважаемый и высокопоставленный человек — старец — повел войска. Глагольная форма не имеет видимого, но грамматически необходимого в данном случае показателя каузатива из-за правила невыписывания удвоенных согласных: $j\acute{o}r\acute{i}t[t]i$ ‘он повел (войска)’. Тот же глагол, но с выписанным показателем каузатива $-t$ благодаря нахождению в позиции перед гласным: $j\acute{o}r\acute{i}t\acute{r}$ ‘поведа (посольство)’, употреблен в енисейской надписи E-152, впервые опубликованной нами (Кормушин, 1997: 149–150).

Третья строка. Под второй, и в той же манере — бустрофедоном, но с отнесением далее вправо, как бы в продолжение этого сообщения, — благопожелание: $qutlu\acute{y} bolij$ ‘будьте благословенны!’ (= ‘да сопутствует вам удача’ — во мн.ч., т.е. «войскам и командиру).

Перевод:

- (1) Бекчил, (или: Екчил) старец-дядюшка
- (2) Повел (войска).
- (3) Будьте благословенны!

Можно предположить, что на этой скалистой невысокой горе, среди таких же невысоких холмов, в присутствии войска, расположившегося у подножия на равнине, совершили молебен. О чем и состави-

ли памятную надпись с благопожеланием. «Старец-дядюшка», руководивший походом, вероятнее всего, был младшим дядей (младшим братом отца) правителя данной области, который, возможно, и был автором надписи.

Улаан Чулуут-III

Надпись на вертикально стоящей плите содержит памятное сообщение, но о пишущем нет никакой записи, либо она не сохранилась.



Рис. 3. Надпись Улаан Чулуут-III (фото эстампажа)

	рунический текст	транскрипция
1)	:ʎн ʎD:ʎʎ:Dн	q(a)j : č(a)č : j(a)š q(a)η:
2)	lʎʎʎʎн	qut(a)dm(i)s

Перевод и общий смысл надписи

- 1) Пожилой отец Кай Чач
- 2) Удостоился благодати

Судя по прошедшему заглазному времени глагола на -mīš/-mīš, запись сделана в память об «удостоившемся благодати», т.е. о погибшем вдали от родных мест человеке, в имени которого мы постарались увидеть и нарицательную, и проприальную части.

Улаан Чулуут-I

рунический текст	транскрипция
ᠮᠠᠭᠤᠨᠴᠢᠯᠠᠭᠤᠲᠤᠢᠨ	...k : jarγan jor[ʔit]tʰi

По сохранности — самая короткая, в одну строку, из надписей комплекса Улаан Чулуут. Возможно, что-то (одно слово?) было снизу, под первым, несохранившимся словом начальной строки, но разгадать это пока не представляется возможным. Второе и третье слова первой строки сохранились полностью: j(a)γy(a)n jor[ʔit]tʰi ‘палач (судья?) повел [войска]’. Этот термин встретился в тексте Суджинской рунической надписи, написанной от лица умершего кыргыза, находившегося на службе у уйгуров еще при династии Яглакаров, т.е. до 795 г., когда власть перешла к каганам из рода Эдизов. Мемориант-кыргыз пишет о себе как о последователе манихейства; он довольно богат и обладал двумя высокими чинами-должностями, на первое место вынося статус *яргана*, а на второе — министра. Конечно, «судейские» могут быть разного ранга, и, похоже, что улаан-чулуутский *ярган* занимал более скромное служебное положение, чем *ярган* суджинский. Справа, перед словоразделителем к слову *ярган*, от начала строки сохранились наметки какого-то слова из 4-х букв, три из этих букв прорисованы слабо и не читаются, а последняя прочерчена хорошо, это — руна ʔ k. Возможно, здесь утрачено имя того командира, в чине *ярган*, который повел войска, о чем кто-то из близких, не обозначивший себя, сделал памятную надпись.

Перевод и общий смысл надписи

... [по имени – ?] -ярган повел войска

Наскальная надпись из Тавьта (Овюрхангайский аймак)

В 2015 г. археолог Ж.Цамбагарав нашел и сфотографировал в селе Тавьт Овюрхангайского аймака надпись тюркскими рунами на ребрах массивных и плоских плит, естественно нагроможденных одна на другую в виде высокой, около 5 м, скальной стены. Вместе с проф. Ц. Баттулгой в декабре того же года они опубликовали пробное чтение этой надписи в небольшой статье (см.: МЖАЕ, vol. 8, № 1, p. 45–50). В августе 2017 г. мы вместе с проф. Ц. Баттулгой и д-ром Б. Аззаёй обсуждали текст и смысл этой короткой надписи.



Рис. 4. Надпись из Тавьта (фото с натуры)

	рунический текст	транскрипция
1)	ᠠᠶᠢᠨᠢ	(ä)si k(ä)lip
2)	ᠬᠤᠵᠢᠨ	xu jän
3)	ᠪᠢᠲᠢᠳᠢᠮ	bitidim
4)	ᠵᠠᠯᠢᠮ ᠴᠠᠵᠠᠴᠠ	jalim qajaqa

Общий смысл надписи

Опираясь на опыт дешифровки улаан-чулуутских надписей, мы принимаем, что слово ‘я написал’ означает, что перед нами памятная надпись и вокруг нее — перед ней или после нее — указаны человек-адресат (= объект) поминания и его деяние, а также автор записи.

Если подводить предварительные итоги изучения пяти кратких наскальных рунических надписей в Центральной Монголии — четырех из Улаан Чулуут и одной из Тавьт, которые проанализированы в настоящей статье (докладе), присовокупив к ним наше более раннее исследование Архананской надписи, также находящейся в данном регионе современной Монголии, мы можем констатировать, что в перечисленных случаях мы столкнулись с новым типом, который можно назвать «приусадебными памятными манихейскими руническими надписями». Эти памятные надписи могли быть гражданского частного характера — таковы Архананская и Тавьтская надписи, либо общественного значения, связанные с благопожеланиями ушедшим на войну

командирам и воинам, заочным поминовением погибших и т.п. Манихейский характер всех шести надписей аттестуется по формулам благопожеланий *qutluḡ bolıñ* ‘будьте благословенны!’ (Арханан, Улаан Чулуут-II, 2), *qutadmıs* ‘удостоился благодати!’ (Улаан Чулуут-III, 2). Время создания манихейских надписей в Монголии не может значительно заходить за 840 г., когда после поражения от кыргызов уйгуры-манихеи стали массово переселяться в Восточный Туркестан.

Литература

- Кормушин, 1997 — *Кормушин И.В.* Тюркские енисейские эпитафии: Тексты и исследования. М.: Наука, 1997.
- Кормушин, Баттулга, 2013 — *Кормушин И.В., Баттулга Ц.* Архананская надпись // Тюркологический сборник. 2011–2012. М.: Наука–Вост.лит., 2013. С. 204–219.

А.Ш. БИМЕНДИЕВ*

Источниковедческий и идеологический аспекты геральдической символики кочевой элиты: постановка проблемы

В статье рассматривается вопрос о графических изображениях тамги Чингис-хана и ее эволюции. По мнению автора, геральдический символ Чингис-хана изображался в виде скошенного креста. В период сложения казахского народа он был запечатлен в виде этнонима *алаш* и знакового символа «Алаша-хан». Гипотеза базируется на разновременных источниках. Среди них описание герба князя Чингиса из «Общего гербовника дворянских родов Всероссийской империи» и свидетельство польского историка XV в. Яна Длугоша, автора «Хроника Длугоша». Также в пользу этой гипотезы говорят этимологические реконструкции автора, связанные с названием термина «крест» в некоторых тюркских языках.

Ключевые слова: Алаша-хан, алаш (алаша), ала, ал-аш (ал-аша), аш (аша), торе, уш алаш, Чингис-хан, геральдический символ, тамга, крест.

DOI: 10.25882/ffz4-d569

В изучении истории и культуры тюркских и монгольских народов Евразии большое значение придается роли элиты евразийских кочевых империй, значительный вклад в изучение которой внес видный российский тюрколог, профессор С.Г. Кляшторный (см., например [Кляшторный, 1984: 143–153; Klyashtornyi, 2004: 13–39]). Формированию высшего сословия древнетюркской общины сопутствовали процессы сложения ее властной символики. Исследователь древне-

* Абдибек Шарбекович БИМЕНДИЕВ — кандидат технических наук, руководитель АО «АБДИ Компани» (Алматы, Казахстан); ernursky@gmail.com

тюркской истории и археологии А.Д. Грач, рассматривая наиболее характерное тамгообразное изображение горного козла на стеле в честь Кюль-Тегина, отмечал, что тамга этого типа не только тотемистический символ, но и «символ каганской власти» [Грач, 1957: 414]. О развитости древнетюркской государственной символики свидетельствуют современные исследования тюркологов. Одно из последних интересных, но небольших обобщений принадлежит узбекским ученым Г. Бабаярову и А. Кубатину: они выделили 17 символических знаков и признаков, присущих власти и правителям. Среди этих знаков одним из основных символов каганата они называют «ханскую тамгу» [Бабаяров, Кубатин, 2015: 143–149]. Другие исследователи также отмечали наличие особых властных символов и в монгольский период истории Великой Степи. Так, исследователь золотоордынской культуры М.Г. Крамаровский отмечает, что с 1206 г., после интронизации Темучжина, когда великий курултай на Ононе провозгласил его Чингис-ханом, с именем Чингиса оказались навсегда связаны символы императорской власти, прежде всего девятибунчужное белое знамя, зонт и трон [Крамаровский, 2001: 72]. По мнению Н. Атыгаева, казахские ханы тоже имели свои атрибуты и символы власти [Атыгаев, 2015: 115–126].

Наши исследования также позволили говорить о существовании символов власти и преемственности отдельных ее атрибутов от Монгольской империи до Казахского ханства. Казахские ханы имели титулы; у них были свои ставки, столицы, из которых они управляли своими подданными; некоторые ханы производили свою монетную чеканку; строили дворцы; есть сведения о наличии у них трона, короны, ханского зонтика, флага с навершием, барабанов, особой одежды и вооружения; личной охраны и т.п. Одним из неперенных атрибутов ханской власти у казахов являлась тамга. В историографии известна тамга в форме латинской буквы *m* (о ней см. [Рогожинский, 2015: 669–678]). Об этой «ханской» тамге одним из первых написал капитан И.Г. Андреев [Рогожинский, 2015: 669–670]. В своем сочинении «Описание Средней орды киргиз-кайсаков» И.Г. Андреев также приводил изображения и других тамг: одну в виде скошенного креста с хвостиками он связывал с киятами, другую, в форме цифры 3 — с самим Чингис-ханом [Андреев, 1998: 26].

Наш анализ малоизвестных геральдических источников, средневековых европейских сочинений, а также историко-лингвистические и другие исследования последних лет предоставляют новые сведения о вероятных графических изображениях тамги Чингис-хана и воз-

возможность проследить ее эволюцию. По нашему предположению, геральдический символ Чингис-хана изображался в виде скошенного креста. Именно этот символ получил дальнейшее развитие в период сложения казахского народа в виде этнонима *алаш* и знакового символа «Алаша-хан». Вместе с тем мы обнаружили данные о возможном существовании и другого символа власти у казахов в виде трехголовой лошади.

Гипотеза базируется на разновременных источниках, не связанных друг с другом. Одним из таковых является герб князя Чингиса. Его подробное описание дано в «Общем гербовнике дворянских родов Всероссийской империи». Насколько оправдано использование герба казахского султана XIX в. в качестве источника для реконструкции предложенной нами идеи? Здесь уместно вспомнить слова известного историка-геральдиста В.К. Лукомского. В своей статье «Герб как исторический источник» он пишет, что объектом геральдики «является герб, но задачей ее изучения является не герб как самоцель, но освоение герба как исторического источника» [Лукомский, 1947: 55]. По его мнению, гербовая экспертиза может дать и новые решения проблем социально-экономической истории: герб с поразительной лаконичностью и выразительностью передает историю своего владельца и тем превращает «немой» материальный памятник прошлого в «говорящий» исторический источник [Лукомский, 1947: 50; Каменцева, Устюгов, 1974: 32]. Эти утверждения авторитетного специалиста в области гербоведения вполне применимы и важны для анализа такого исторического источника, которым является «Высочайше утвержденный герб князя Чингиса» [Мукатаев, 2001: 84].

Из текста описания этого герба, приведенного в «Общем гербовнике дворянских родов Всероссийской империи», вытекает, что казахские Чингисиды, составлявшие сословие «ақ-сүйек» («белая кость») в Казахском ханстве, при вхождении в российскую государственную иерархию смогли сохранить свои отличительные знаки (тамги), указывающие на принадлежность к благородному роду, восходящему к самому Чингис-хану. Тем самым, как отметил А.Б. Лакиер, «сохранили в них „знамя своей вотчины“» [Лакиер, 1990: 11]. Главными атрибутами этого герба являются две тамги: «первый в виде скошенного креста *x* — знак Чингис-хана, второй — тамга в виде буквы *m* — знак ханов Букеевской Киргизской (Казахской) орды» (подробнее см. [Бимендиев 2017: 24–36]).

О втором символе говорится в другом геральдическом источнике, который также еще не привлекал к себе внимания исследователей

истории казахской государственности. Речь идет о гербе для «новой территории, нового города», первоначально именовавшемся как «Проект герба для нового города» [Материалы, 1900: 107–108]. Глава Оренбургской экспедиции В.Н. Татищев добивался официального утверждения герба города Оренбурга и предлагал на рассмотрение рисунки этого герба в 1737 г. Они не сохранились, хотя, по сообщениям П.И. Рычкова, они имелись в его рукописи [РГАДА. Л. 13–14об., 58об.–59], но сохранилось описание этих проектов гербов Оренбургской провинции, принадлежащие В.Н. Татищеву. В этом описании гербов использованы следующие символы:

— «лошадь дикая, которых тут множество, по природе желтая, с тремя головами в знак трех орд, от единой произошедших»; в другом варианте герба та же лошадь, но «токмо верхняя голова назад (изъясня сей ветреное состояние киргизов (казахов. — А.Б.))»;

— «корона татарская с зубцами или княжеская»;

— «три знамени татарских, разрезных надвое и висячих вниз» [Соболева, 1981: 72]¹.

В этом геральдическом символе казахские жузы представлены в образе дикой лошади «с тремя головами в знак трех орд, от единой произошедших». Это, по нашему убеждению, свидетельствует об осведомленности автора герба о казахских генеалогических преданиях и о фигуре легендарного Алаша-хана. Предания о предводителе всех казахов Алаша-хане, о казахах, называемых также этнонимом *уш-алаш* или просто *алаш*, бытовали в массовом сознании кочевого населения с давних времен. В описании второго герба В.Н. Татищев обращает наше внимание на «верхнюю голову» лошади, что может говорить о некоторой иерархичности и вертикали в системе трех казахских жузов. Очень важную информацию несет упоминание «короны татарской», символизирующей верховную власть у казахов, т.е. символ власти казахских Чингисидов. Также символичны упоминание и придание большого значения знаменам трех жузов, называемым здесь как «три знамени татарских», причем с указанием формы в виде «разрезанных надвое», с двумя косицами. Здесь же указана форма его ношения — «висячих вниз». Аналогичные знамена казахских Чингисидов мы описывали по рисункам французского художника А. де Барбиша (выполненные в 1793 г.), где основными элементами на знамени были знаки скошенных крестов [Бимендиев 2015: 26].

¹ Подробнее об обстоятельствах создания герба мы писали в прежних работах (см. [Бимендиев, 2017б: 53–54]).

Таким образом, в геральдических источниках XVIII–XIX вв. в качестве основного геральдического символа присутствуют знак Чингис-хана в виде скошенного креста (так по терминологии «Общего гербовника» с подачи Ахмет-Гирея) и символическая трехголовая лошадь. Если первый знак символизирует харизму и дух Чингис-хана, то второй (трехголовая лошадь), как мы полагаем, может подразумевать «пестрого» предводителя казахов Алаша-хана. Загадочная фигура Алаша-хана является главным героем степных фольклорных генеалогических легенд, где непременно упоминается «ногайский» и «бухарский» контексты. С этим именем устная история и мифология казахского народа связывают эпоху этнической консолидации казахских родов и племен, возникновения этнонима *алаш* и образования трехчастного состава населения в форме трех жузов [Бимендиев 2017в: 107–115].

Одним из первых европейских историков, кто обратил внимание на геральдические символы Джучидов, был польский историк XV в. Ян Длугош, автор трактата «Хроника Длугоша». Описывая битву европейских войск с монголами под Легницей 9 апреля 1241 г., автор упоминает монгольское знамя: «Была в татарском войске среди иных хоругвей одна, гигантская, на которой виднелся такой знак — х» [Długosza, 2009: 24; Хасьянова, 2016: 179: прим. 3]. В средневековых латинских источниках тоже можно увидеть упоминания креста: «Несет же он (Чингис-хан. — А.Б.) перед собой 40 крестов, подобно знаменам. За каждым крестом следует 100 воинов на лошадях» [Хаутала, 2015: 108]. Р. Хаутала, ссылаясь на другие факты и документы, делает примечания: «Здесь имеется в виду, что каждое крупное подразделение царя Давида (Чингис-хана. — А.Б.) имело свое изображение креста... Это изображение должно было располагаться на знамени... те подразделения монголов, которые придерживались несторианского исповедания, действительно использовали символику креста на своих знаменах» [Хаутала, 2015: 100]. В источниках, на которые ссылается Р. Хаутала, можно увидеть дополнительные, но очень важные детали названных крестов на знаменах. По словам Рихарда Хеннига, «царица христианской Грузии, Русудан приняла монголов за своих единоверцев, так как „на знамени у них был косой белый крест“... Изображение, показавшееся грузинской царице „косым крестом“, на самом деле было геральдическим символом монголов — летящим белым соколом» [Хенниг, 1962: 33]. По мнению М.А. Усманова, фольклорное упоминание об этом есть в первом разделе анонимного историко-литературного памятника «Дафтар-и Чингис-наме», в котором сооб-

шается, что Чингис-хан наделяет своих сподвижников различными атрибутами, в том числе специальным знаком (*тамга*) и птицей-символом (*куш* — возможный элемент знамени) [Усманов, 2009: 103].

Эти сведения позволяют утверждать, что в знаменах Чингисидов было изображение, похожее на крест. Оно белого цвета, а это означает, что само знамя было другого цвета. Знаки креста и символ птицы, возможно, отождествлялись. По словам В.Н. Татищева, «в Татарской Истории о родах Чингис Хана написано, что он всем знатным родам раздавал троякие знаки: 1) птица, 2) древо, 3) ясак. Ханская птица кречет, которые они доднесь хранят, и называют *тамга*, но приняв закон Магометанской, который животных изображать запрещает, изображают свои тамги нимало подобным тому знаки» [История, 1768: 549].

Таким образом, «скошенный крест *x* — знак Чингис-хана» — это официальный геральдический символ. Он воспринимался «потомками как герб», как «талисман», в котором «обитает дух-покровитель», сульдэ Чингис-хана, который имел «нечто» божественное, какое-то особое могущество, сакральную субстанцию сына Вечного Неба, которое невидимо хранит его потомков и подданных.

Проведенные в наших прежних работах историко-лингвистические изыскания позволили предположить, что символ скошенного креста звучал на казахском языке как *аша* [Бимендиев, 2017б: 57–58]. Особый символизм для казахских Чингисидов приобретал алый крест — *ал аша* [Бимендиев, 2017б: 59], из которого, по нашему мнению, и проистекает этноним *алаш*.

Таким образом, можно сделать предположение, что семантика этнонима *алаш*, особого названия казахского этноса, отражает символическое представление самого народа как «вставшие под один стяг». *Алаш* стал символом, главная идея которого выражалась через концентрированное зримое явление или понятие — «алое знамя со знаком Чингис-хана», а все другие признавали свое подчинение, тем самым зафиксировав свою состоявшуюся государственность. Имя Алаша-хан — это персона, сакральный персонаж, обладающий необходимыми атрибутами, магической силой, которая смогла собрать под свою власть всю территорию под одним алым стягом согласно чингизизму, так как *аша* означало дух самого Чингис-хана, *торе* — закон для потомков Чингис-хана — Ясу.

Литература

- Андреев, 1998 — *Андреев И.Г.* Описание Средней орды киргиз-кайсаков / Сост., транскрипция скорописи XVIII в., спец. ред. текста и коммент. И.В. Ерофеевой. Алматы, 1998.
- Атыгаев 2015 — *Атыгаев Н.А.* Казахское ханство в потоке истории. Очерки. Алматы, 2015.
- Бабаяров, Кубатин, 2015 — *Бабаяров Г., Кубатин А.* Символы власти и правителя Западно-тюркского каганата // Ж.Баласагындын 1000 жылдыгына арналган (Бишкек, 2015, 18–19-сентябры) IV эл аралык илимий-тажрыйбалык жыйындагы баяндамалардын жыйнагы. Бишкек, 2015. С. 143–149.
- Бимендиев 2015 — *Бимендиев А.Ш.* Знамя как символ власти казахских ханов-чингизидов (по изобразительным и этнографическим источникам) // Отан тарихы. 2015. № 3. С. 18–46.
- Бимендиев 2017а — *Бимендиев А.Ш.* Геральдика казахских чингизидов как источник истолкования символов власти в средневековье // Геральдика — вспомогательная историческая дисциплина. Семинар. Заседание 15 марта 2017 г. в Зале заседаний Отдела Античного мира Государственного Эрмитажа / Сост. И.Д. Ермолаев, В.Г. Вилинбахов. СПб., 2017. С. 24–36.
- Бимендиев, 2017б — *Бимендиев А.Ш.* Геральдические символы кочевой элиты: источниковедческий и идеологический аспекты // Отан тарихы. 2017. № 3. С. 52–63.
- Бимендиев 2017в — *Бимендиев А.Ш.* Алаша-хан: из истории и мифологии генеалогического символа // Отан тарихы. 2017. № 4. С. 107–120.
- Грач, 1957 — *Грач А.Д.* Петроглифы Тувы, I (Проблема датировки и интерпретации, этнографические традиции) // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XVII. М.; Л., 1957. С. 385–428.
- История, 1768 — История Российская с самых древнейших времен неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная покойным Тайным советником и Астраханским губернатором В.Н. Татищевым. Кн. 1. Ч. 1. М., 1768.
- Каменцева, Устюгов, 1974 — *Каменцева Е., Устюгов Н.* Русская сфрагистика и геральдика. Учебное пособие. Изд. 2-е. М., 1974.
- Кляшторный, 1984 — *Кляшторный С.Г.* Каган, беги и народ в памятниках тюркской рунической письменности // Востоковедение. 9. Филологические исследования. Л., 1984. С. 143–153 (Ученые записки ЛГУ. № 412. Серия востоковедческих наук. Вып. 25).
- Крамаровский, 2001 — *Крамаровский М.Г.* Золото Чингисидов: культурное наследие Золотой Орды. СПб., 2001.
- Лакиер, 1990 — *Лакиер А.* Русская геральдика. М., 1990.
- Лукомский, 1947 — *Лукомский В.К.* Герб как исторический источник // Краткие сообщения Института истории материальной культуры им. Н.Я. Марра АН СССР. Вып. XVII. М.; Л., 1947. С. 49–57.
- Материалы, 1900 — Материалы по истории России. Сборник указов и других документов, касающихся управления и устройства Оренбургского края.

- 1734 год. Т. I. По архивным документам Тургайского областного правления составил А.И. Добросмыслов. Оренбург, 1900.
- Мукатаев, 2001 — *Мукатаев Г.К.* Хан Жангир: Великий преобразователь степи. СПб., 2001.
- Рогожинский, 2015 — *Рогожинский А.Е.* «Ханская» тамга казахских джучидов // Эпистолярное наследие казахской правящей элиты 1675–1821 гг. Сборник исторических документов в 2 т. Т. I. Письма казахских правителей. 1675–1780 гг. / Автор проекта, введ., биографии ханов, науч. коммент.; сост. и отв. ред. И.В. Ерофеева. Алматы, 2014. С. 669–678.
- Усманов, 2009 — *Усманов М.* Реформы и Йаса Чингиз-хана // История татар с древнейших времен. Т. 3. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII — середина XV в. Казань, 2009. С. 97–110.
- Хасьянова, 2016 — *Хасьянова Л.С.* Битва под Легницей (1241). Историческое событие и его отражение в изобразительном искусстве // XIII Фаизхановские чтения. Наследие Золотой Орды в государственности и культурных традициях народов Евразии: материалы междунар. научно-практической конференции. СПб., 4–6 мая 2016 г. М., 2017. С. 171–206.
- Хаутала, 2015 — *Хаутала Р.* От «Давида, царя Индий» до «ненавистного плембса сатаны»: Антология ранних латинских сведений о татаро-монголах. Казань, 2015.
- Хенниг, 1962 — *Хенниг Р.* Неведомые земли / Пер. с нем. А.В. Лисовской; предисл. и ред. И.П. Магидовича. Т. III. М., 1962.
- Długosza, 2009 — *Długosza Jana.* Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego. Księga siodma. Księga osma. 1241–1299. Warszawa, 2009.
- Klyashtornyi, 2004 — *Klyashtornyi S.G.* Customary Law in the Ancient Turkic States of Central Asia: The Legal Documents and Practical Regulation // Central Asian Law: An Historical Overview. A Festschrift for the Ninetieth Birthday of Herbert Franke. Lawrence: The University of Kansas, 2004. P. 13–39.

С.А. ВАСЮТИН*

Антропологический поворот в отечественном кочевниковедении (памяти С.Г. Кляшторного)

С конца 1960-х годов в работах отечественных специалистов по социальной истории кочевников все отчетливее набирали силу ревизионистские идеи, появились новые подходы к характеристике кочевых социумов, развивались связи с зарубежными исследователями. На этом фоне в ряде работ кочевниковедов наметился синтез истории и антропологии. Среди идей отечественных исследователей в 1970-х — первой половине 1980-х г. наиболее антропологической по своему характеру была концепция «мужа-воина» С.Г. Кляшторного, представленная в ряде публикаций 1982–1986 гг. В ее основу была положена трактовка понятия тюркских надписей «er» — «муж-воин». Данный концепт, согласно мнению С.Г. Кляшторного, символизировал героическое начало в кочевом мире: героика войны, слава, удача. Идеи С.Г. Кляшторного стали отправной точкой исследований в историко-антропологическом духе многих российских кочевниковедов.

Ключевые слова: Кляшторный С.Г., кочевники Центральной Азии, историческая антропология, концепция «мужа-воина».

DOI: 10.25882/z3z4-y898

Введение

Вторая половина 1960 — середина 1980-х годов знаменовалась существенной трансформацией советской исторической науки. Наряду с многочисленными исследованиями, выполненными в духе господствовавшей в СССР пятичленной формационной концепции, появились работы ревизионистского характера, ставшие плодом творче-

* Сергей Александрович ВАСЮТИН — доктор исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории и социально-политических наук Кемеровского государственного университета (Кемерово); vasutin2012@list.ru

ского развития марксизма и влияния зарубежных исторических школ. К рубежу 1960–1970-х годов атмосфера научного творчества изменилась: развивались связи с зарубежными учеными, велись дискуссии на международных конференциях, конгрессах и форумах, стали сравнительно доступны зарубежные публикации, появилась переводная литература. Очевидно, что господствовавшее в западной исторической науке методологическое разнообразие (неомарксизм, неозволюционизм, структурализм, цивилизационный, мир-системный, историко-антропологический, микроисторический и другие подходы) давали советским историкам обширное поле для размышлений, поиска свежих идей, новых сюжетов, пересмотра прежних трактовок, выбора оригинальных исследовательских стратегий, апробации немарксистской терминологии. В целом круг ученых, в чьих трудах непосредственно нашли отражение указанные новации, был сравнительно небольшим, и представляли они преимущественно наименее догматизированные отрасли исторической науки: археологию, антропологию (этнографию), медиэвистику, востоковедение и кочевниковедение.

Для кочевниковедческих изысканий в СССР особенно важными были неозволюционистские теории «вождества» и «раннего государства», цивилизационная концепция, историческая антропология и новые теории социогенеза, влияние которых все же было достаточно опосредовано, но создавало необходимый научный фон для ревизии «советского варианта» марксизма. Наиболее значимой разработкой для оценки социальных отношений у кочевников стали концепции доклассовых и раннеклассовых обществ (Л.Н. Гумилев, Г.Е. Марков, А.М. Хазанов, В.М. Массон, А.Д. Грач, А.И. Тереножкин, А.И. Мартынов и др.). Среди специалистов в области истории кочевников была популярна и теория «дофеодальных обществ» А.И. Неусыхина. Применительно к социальным оценкам кочевников, концепция раннеклассового общества отражала убеждения части советских кочевниковедов и археологов, изучавших памятники евразийских скотоводов, в том, что сословно-классовое общество даже потенциально не могло возникнуть у кочевников, а кочевничество представляло собой особую линию социогенеза. Так, Геннадий Евгеньевич Марков в докторской диссертации «Кочевники Азии (хозяйственная и общественная структура скотоводческих народов Азии в эпохи возникновения, расцвета и заката кочевничества)» (1967) отверг возможность применения к кочевым обществам феодальной парадигмы и высказал мнение о том, что кочевникам «свойственен самостоятельный способ производства», а в общественно-политической организации кочевников разных эпох не было принци-

пиальных различий. Он обосновывал свои взгляды концепцией циклической динамики социально-политических изменений, выразившейся в переходе общественной организации кочевников из «общинно-кочевого» в «военно-кочевое» состояние и обратно [Марков, 2007: 7, 28–30].

Анатолий Михайлович Хазанов в монографии «Социальная история скифов» (1975) пришел к выводу о том, что «общество скифов» демонстрирует большое «сходство» с кочевыми социумами древности, средневековья и нового времени, причем подразумевались «их принципиальная однотипность» и «сходство многих конкретных форм социальной организации и общественных институтов». Общий уровень социального развития кочевников он обозначил как «раннеклассовый». Главное отличие номадов от других раннеклассовых социумов, по его мнению, заключалось в «пороге» классовости, который не могли преодолеть кочевники [Хазанов, 1975: 200, 252, 265–267, 271]. Концепция А.М. Хазанова в общих чертах была доработана и изложена в монографии «Кочевники и внешний мир» (1984). Наряду с раннеклассовой теорией в отношении степных этносов было апробировано неозволюционистское понятие *chifdom* (А.М. Хазанов, А.И. Першиц).

Выдающийся кочевниковед Нурбулат Эдигеевич Масанов в социальном развитии кочевников видел противоборство двух тенденций: 1) «относительной концентрации» (потребность в военно-политических объединениях для защиты, набегов, решения других вопросов внешней политики, общих норм судопроизводства, регулирования процесса кочевания и т.д.); 2) «дисперсности» (вынужденное рассеивание скота из-за ограниченности ресурсов пастбищ). В контексте этих тенденций исследователь рассматривал кочевой социум как иерархию самостоятельно функционирующих и взаимодействующих между собой разноразноуровневых структур: «биосоциальной» (семья, аил), «социальной» (род, племя) и «государственно-административной» (политарные союзы, империи). Специфические условия аридной зоны, по мнению Н.Э. Масанова, определяли приоритет «биосоциальных» («низовых») структур над «государственно-административными» [Масанов, 1984: 95; 1986: 21–24].

Наряду с изысканиями в области новых трактовок социальной эволюции кочевников с 1960-х годов стали появляться научные труды, в которых в отношении некоторых сюжетов осуществлялись попытки синтеза истории и антропологии. В археологических работах набирал популярность семантический анализ, который апеллировал к традиции и духовным установкам (по сути, речь шла о ментальных представлениях, повседневных традициях, символизме мышления, что находило непосредственное отражение в материальной культуре, наскальных

рисунках, изваяниях и текстах кочевников). Примером могут служить работы Якова Абрамовича Шера. Хорошо известна антропологическая трактовка этим исследователем сосудов на каменных изваяниях как пиршественных чаш для поминального праздника. В реконструкции Я.А. Шера в этом пире наряду с родственниками участвует покойный, в честь которого высечено каменное изваяние [Шер, 1966: 58].

В антропологическом духе А.М. Хазановым в монографии «Кочевники и внешний мир» были проанализированы социальные и политические связи в разных кочевых обществах. Начиная с семьи и заканчивая системой взаимодействия на высших уровнях социально-политической организации, он прослеживал разные типы связей между родственниками и в окружении правителя, их трансформацию в разных аридных регионах. Одним из первых он рассмотрел применительно к кочевникам Евразии такие понятия, как харизма и сакральность [Khazanov, 1984: 128–133, 167–169 ff.].

Таким образом, в период с конца 1960-х по середину 1980-х годов в отечественной исторической науке началась трансформация подходов к социальной истории номадов. Необходимо учесть, что к 1960–1970-м годам в отношении кочевников возможности формационной концепции были во многом исчерпаны, а накопленные к тому времени исследовательские материалы и наблюдения нередко противоречили устоявшимся догмам. Ревизия марксистской концепции, попытки ее творческого переосмысления, апробация терминологии и научных доктрин зарубежных школ привели к тому, что формационная схема практически перестала быть единственной верной объяснительной моделью социогенеза евразийских скотоводов.

Вклад Сергея Григорьевича Кляшторного

На фоне ревизионистских веяний оригинальный взгляд на социальную историю номадов Центральной Азии VI–XI вв. предложил Сергей Григорьевич Кляшторный. До начала 1980-х годов он редко обращался к социальной истории кочевников, а в период с 1982 по 1986 г. написал целую серию статей по проблемам общественной структуры в кочевых обществах Центральной Азии, предложив новый взгляд на характер социальных отношений и положение половозрастных групп у тюркоязычных кочевников средневековой эпохи [Кляшторный, 1983; 1984; 1985; 1986а; 1986б].

Большую роль в формировании нового подхода сыграло осмысление рунических текстов тюрков и уйгуров. В течение нескольких десятилетий С.Г. Кляшторный вел полевые эпиграфические исследова-

ния в Монголии и Южной Сибири, переводил, изучал и публиковал надписи. Это позволило исследователю детально изучить социальную терминологию, нашедшую отражение в рунических текстах, проникнуться теми общественными мотивами, которыми руководствовались герои этих письменных памятников.

В целом, при реконструкции социальной структуры крупных политических образований кочевников в Центральной Азии второй половины I тыс. н.э. С.Г. Кляшторный формально руководствовался сословно-классовой концепцией, выделяя такие сословия, как беги (*türk begler*) — кочевую аристократию — и простой народ (*igil qara bodun*). Также исследователь указывал на «двухступенчатые» общественные противоречия («оппозиции»): 1) между каганом («группировка правящих родов») и бегами; 2) между бегами и простым народом. В то же время, говоря о разном социальном положении и интересах в раннесредневековых кочевых обществах, С.Г. Кляшторный отмечал, что «оппозиции не стали в архаичных государствах древнетюркской эпохи зрелыми классовыми противоречиями», относил бегов и простой народ к единой «общине» («весь целиком тюркский народ»), а родоплеменная организация (*bodun*) и политическая организация (*el*, эль) «взаимно дополняли друг друга, определяя плотность и прочность социальных связей» [Кляшторный, 1982: 92–93; 1983: 30–31; 1984: 145–146; 1985: 287–288; 1986а: 219; 1986б: 320]. Классовому восприятию кочевых социумов противоречила следующая оценка: «Положение аристократии и знатных родов основывалось как на праве руководства племенем и общиной, так и на обязанности заботиться о благосостоянии соплеменников» [Кляшторный, 1986а: 221; 1986б: 323]. Не случайно, по мнению автора, «требование единства и сплоченности бегов и народа в их покорности трону» в рунических текстах «означало принятие такой политической структуры, при которой... богатство, добываемое путем внеэкономического принуждения и войной, принадлежали бы аристократии по крови, выделявшей остальной общине установленную традицией долю добычи и дани» [Кляшторный, 1983: 31].

Главной новаторской идеей С.Г. Кляшторного, отвергавшей даже потенциальную возможность признания классовых противоречий в тюркском и уйгурском обществах, стала концепция «мужа-воина». «Мужей-воинов» он считал основанием общины и видел в них всех мужчин, совершивших в юношестве «подвиг» (охотничий или воинский подвиг, инициация) и получивших «мужское» героическое имя (*er aty*). «Эр» олицетворял социальное и правовое единство в кочевых государствах. Как писал С.Г. Кляшторный, «в применении одного

термина для обозначения любого члена общины, высшего или низшего, декларировалось хотя бы и фиктивное социальное и правовое равенство всех взрослых мужчин племени» [Кляшторный, 1982: 93]. Реальное место «эра» определялось его титулом, саном и положением структурной единицы (племя, род, семья), в которую он входил [Кляшторный, 1984: 148; 1985: 288; 1986а: 221–222; 1986б: 323–324].

Характеристика социальных позиций «мужа-воина» была только одной стороной концепции. Еще более значительный шаг был сделан С.Г. Кляшторным в попытке раскрыть представления и ценности той среды, которое формировало содружество «мужей-воинов». И в этих интерпретациях отчетливо прослеживается историко-антропологическое начало. В своей трактовке «мужа-воина» исследователь показывает героическое начало духовной культуры кочевников (вернее, их ментальные установки, но термин «менталитет» он не употреблял). В частности, в тюркских надписях и тюркском эпосе С.Г. Кляшторный смог вычленить комплекс представлений о подвигах «мужа-воина» («героя-воина»), после которых он со «славой» возвращается в дом, о престижности военной деятельности, героике войны. «Слава» и «удача» были непременными атрибутами «мужа-воина», определявшими его статус: «настоящий муж-воин оружием добывал свое богатство» [Кляшторный, 1982: 94; 1984: 148–150; 1986а: 222–223; 1986б: 324–326]. В дальнейшем концептуальные оценки социальных отношений у кочевников Центральной Азии VI–IX вв. и роли в кочевом социуме «мужей-воинов» стали неотъемлемыми элементами наиболее значимых работ С.Г. Кляшторного [см., например: Кляшторный, 2003: 472–476; Кляшторный, Савинов, 2005: 153–155; Кляшторный, Султанов, 2009: 187–190].

Еще один историко-антропологический сюжет, связанный с образом правителя, его сакральностью и ролью в системе политических и социальных связей тюркских каганатов, в публикациях 1982–1986 гг. был только намечен. С.Г. Кляшторный указывал, что каган «держал» эль и возглавлял бодун, а его функции включали гражданскую власть внутри собственного племенного союза «по праву старшего в генеалогической иерархии родов и племен», власть военного предводителя «всего государства» и роль верховного жреца. Каган, как считал исследователь, «олицетворял единство общины», его главная забота — поддержание единства общины [Кляшторный, 1982: 93; 1986а: 219; 1986б: 320–321]. В последующие годы приверженность С.Г. Кляшторного антропологическим методикам нашла отражение в его анализе образов каганов. По его мнению, власть кагана являлась проявлением божественной воли. Более того, в эпоху Тюркского каганата воз-

никает «политизированный общеимперский культ каганской четы», «рожденной на Небе и поставленной Небом, культ кагана и катун... ставших земной ипостасью четы небесной — Тенгри и Умай, покровительствующей династии». С этим автор связывал и возникновение храмов, посвященных выдающимся каганам, и проведение с участием правящих каганов ежегодных ритуальных процедур и жертвоприношений [Кляшторный, 2003: 496; Кляшторный, Савинов, 2005: 172]. Однако при этом в памятниках тюркской письменности он фиксирует наличие двух контрастных, противопоставляемых образов каганов. Идеальный правитель, как правило, характеризуется как мудрый и смелый (таковы, например, оценки Бумыня, Истеми, Ильтериша). Контрхарактеристика включает отрицательные эпитеты — «неразумный», «трусливый» [Кляшторный, 2003: 244–245; 2004: 102–103].

Выводы

Подводя итоги, следует отметить, что С.Г. Кляшторный внес важный вклад не только в конкретно-историческое изучение кочевых обществ Центральной Азии, но и в методiku анализа социально-политических структур номадных империй. Его характеристика «мужа-воина» четко вписана в макросоциологическую оценку кочевых социумов. Разработка С.Г. Кляшторным концепции «мужа-воина», которая была призвана передать сходство социальных и военных ролей взрослого мужского населения в кочевых обществах Центральной Азии VI–IX вв. и близость их ментальных представлений, была редкой для советской номадистики попыткой на конкретном материале показать, что общественная дифференциация в средневековых кочевых социумах не носила классового характера. Такой подход базировался на анализе археологических данных, текстов тюркских и уйгурских надписей, эпоса и на применении историко-антропологического подхода, направленного на изучение представлений общества о самом себе. Тем самым концепция «мужа-воина» С.Г. Кляшторного была примером поиска новых путей изучения кочевых обществ.

Список сокращений

БНЦ СО РАН — Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН
ГРВЛ — Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
ППиПИКНВ — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока
ФФ СПбГУ — Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета

Литература

- Кляшторный, 1982 — *Кляшторный С.Г.* Имущественная и социальная дифференциация в древнетюркской общине // ПШИПИКНВ. М.: Наука, ГРВЛ, 1982. Вып. XVI. Ч. I. С. 92–96.
- Кляшторный, 1983 — *Кляшторный С.Г.* Социальные категории древнетюркского общества в памятниках рунической письменности Киргизии // Тезисы докладов Всесоюз. науч. конф. «Культура и искусство Киргизии». Л., 1983. Вып. 2. С. 30–31.
- Кляшторный, 1984 — *Кляшторный С.Г.* Каган, беги и народ в памятниках тюркской рунической письменности // Ученые записки ЛГУ. Т. 412. Серия востоковедческих наук. Вып. 25. Л., 1984. С. 143–153.
- Кляшторный, 1985 — *Кляшторный С.Г.* Социальная организация и духовная культура древних тюрков // Вопросы советской тюркологии. Ашхабад: Ылым, 1985. С. 287–289.
- Кляшторный, 1986а — *Кляшторный С.Г.* Основные черты социальной структуры древнетюркских государств Центральной Азии (VI–X вв.) // Классы и сословия в докапиталистических обществах Азии: проблема социальной мобильности. М.: Наука, 1986. С. 217–228.
- Кляшторный, 1986б — *Кляшторный С.Г.* Формы социальной зависимости в государствах кочевников Центральной Азии (конец I тыс. до н.э. — I тыс. н.э.) // Рабство в странах Востока в средние века. М.: Наука, 1986. С. 312–339.
- Кляшторный, 2003 — *Кляшторный С.Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб.: ФФ СПбГУ, 2003. 560 с.
- Кляшторный, 2004 — *Кляшторный С.Г.* Образ кагана в орхонских памятниках // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. С. 100–103.
- Кляшторный, Савинов 2005 — *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи древней Евразии. СПб.: ФФ СПбГУ, 2005 (1-е изд.: 1994). 346 с.
- Кляшторный, Султанов 2009 — *Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009 (1-е изд.: 2000; 2-е изд.: 2004). 320 с.
- Марков, 1967 — *Марков Г.Е.* Кочевники Азии (хозяйственная и общественная структура скотоводческих народов Азии в эпохи возникновения, расцвета и заката кочевничества). Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1967. 31 с.
- Масанов, 1984 — *Масанов Н.Э.* Проблемы социально-экономической истории Казахстана на рубеже XVIII–XIX вв. Алма-Ата: Наука, 1984. 176 с.
- Масанов, 1986 — *Масанов Н.Э.* Элементы структуры социальной организации кочевников Евразии // Этнические культуры Сибири. Проблемы эволюции и контактов (сборник научных трудов). Новосибирск: Наука, 1986. С. 20–26.
- Хазанов, 1975 — *Хазанов А.М.* Социальная история скифов. Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей. М.: Наука, 1975. 334 с.
- Шер, 1966 — *Шер Я.А.* Каменные изваяния Семиречья. М.; Л.: Наука, 1966. 139 с.
- Khazanov, 1984 — *Khazanov A.M.* Nomads and the Outside World. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. XXVIII + 369 p.

Г.-Р. А.-К. ГУСЕЙНОВ*

Раннее древнерусско-тюркское пограничье:
Тмутараканское княжество,
булгары и печенеги
(историко-лингвистический аспект)

Представлен результат комплексного анализа языковых фактов раннесредневековых русских исторических памятников и исторических сведений. На основе этого анализа автор приходит к заключению, что в Тмутараканском княжестве, располагавшемся в Северо-Западном Предкавказье на Таманском полуострове, как и в других ареально смежных областях древнерусского пограничья X–XI вв., проживало прежде всего болгарское и иное (огузско-печенежское) население. Оно было родственно и раннесредневековым тюркским этносам Северо-Восточного Кавказа и Дагестана.

Ключевые слова: Тмутараканское княжество, тюркско-русское пограничье, этническая история, «Повесть временных лет», «Иудейская война» Иосифа Флавия.

DOI: 10.25882/yfz4-vp25

Южно(древне)русское пограничье может быть отождествлено, в принципе, со степным Диким Полем. Оно включало причерноморские и приазовские степи между Днестром и средней Волгой, от Куликова поля на севере до Черного и Азовского морей и Крыма на юге. Некоторые ученые относят к нему и степи вплоть до верхней Оки [Платонов, 1997: 189, 209, 210].

Древнерусское Тмутараканское княжество (вторая половина X — начало XII в.) располагалось на Таманском полуострове в Северо-За-

* Гарун-Рашид Абдул-Кадырович ГУСЕЙНОВ — доктор филологических наук, профессор Дагестанского государственного университета (Махачкала); garun48@mail.ru

падном Предкавказье [СИЭ, 1973: 262]. Еще до его образования имело место в начале X в. продвижение из земель, примыкавших к Аральскому морю, к границам Киевской Руси огузо-печенежских племен, которые разделили (восточноевропейских) болгар на волжских и дунайских. Их язык сформировался на болгаро-хазарской основе [Баскаков, 1969: 252, 254, 255].

Оказавшиеся на территории Хазарского каганата в степях между нижним Доном и Кубанью, получили, в отличие от «тюркских печенегов», кочевавших в степях южнее Руси, название хазарских печенегов и входили также в состав гарнизона Саркела (Белой Вежи) [Плетнева, 1990: 11]. Они считаются не только огузским, но и хазарским (*пацинак*) родовым союзом, хотя традиционное объяснение их названия от *badža* «муж сестры жены» [Баскаков, 1969: 63] семантически неубедительно. Оно может иметь болгарское происхождение (ср.: чув. диал. *раś* «пилить» < обще-, межтюрк. *bič-* «(от-, раз-)резать»), так как печенеги, вытесненные на запад гузами из Приаралья, оказались отрезанными от своих сородичей [Гусейнов, 2010а: 53].

Причем огузированные болгары могли быть представлены на Северо-Восточном Кавказе и в Дагестане, а также в другой части Дикого Поля — землях западнее Днепра — [Гусейнов, 2010б: 104, примеч. 2]. Эти земли были в предшествующую эпоху областью проживания болгар-хоногуров, переместившихся сюда с Северо-Восточного Кавказа [Гусейнов, Мугумова, 2015: 377–380].

Обычно полагают, что во второй половине следующего, XI в. их сменяют кыпчакские (половецкие) племена, но на Северном (точнее Северо-Западном) Кавказе появление последних относится к концу XI в. [История, 1988: 148]. С.А. Плетнева относит оформление их группировок примерно к 60–70-х годам XII в., включая в их число лукоморскую вместе с крымскими кочевьями, донскую (донецкую) и предкавказскую [Плетнева, 1990: 149–155]. С.Г. Кляшторный, говоря о сформировавшихся в середине XI — начале XII в. пяти основных группах кыпчакских и близких им половецких (команских) племен, называет в их числе подонскую, включая предкавказскую [Кляшторный, Савинов, 2005: 127].

Известны и другие точки зрения. Как полагает Ю.В. Зеленский, «вопреки мнению С.А. Плетневой, не существовало крымского и предкавказского объединений половцев» [Зеленский, 2012: 60] и «скорее всего, кыпчаки появляются на Северо-Западном Кавказе в начале XIII в.», не проникая за Кубань [Зеленский, 2013: 41, 43]. Кроме того, присутствие кыпчаков и в степях Урало-Поволжья в домонгольский

период было «настолько незначительным, что говорить об их влиянии на формирование этнической карты региона не приходится» [Иванов, 2013: 94].

Не случайно, видимо, Вильгельм де Рубрук лишь в 1253 г. указывал на живших в донских степях «коман, именуемых капчат». А до этого, в 1245–1246 гг., Плано Карпини называет в числе земель, которые подчинили себе монголы, Комуков, а также их исторический этнополитический центр Тарки, в то время как в иных ареально смежных пределах, включая Крым и Северо-Восточный Кавказ, еще дозолотоордынской эпохи также достаточно долго сохранялось команское болгарское население. К генетически болгарскому названию *коман* восходит этноним *комук* (ныне *кьумукъ*), также имеющий болгарское происхождение [Гусейнов, 2010а: 53, 61, 73,32].

Хотя, по Ипатьевской летописи (1152 г.), «ВСЯ ПОЛОВЕЦКАЯ ЗЕМЛЯ, ЧТО ЖЕ ИХ МЕЖИ МЕЖДУ ВОЛГОЮ И ДНЕПРОМ» (см. [Коновалова, 1999: 180]), (древне)русское наименование *половец*, традиционно интерпретируемое как и *куман*, *кумык*, на основе цветового признака, лингвистически более убедительно мотивируется из **полевец* (< поле), что могло иметь место не ранее XII в. (см. выше). Примерно к этому времени относится первое (1055 г.) упоминание о начале продвижения собственно половцев к (юго-восточным) границам Киевской Руси, когда называется антропоним БЛУШ кыпчакского происхождения, но в связи с первым военным столкновением с половцами (1061 г.) упоминается имя *Сокал*, второй вариант которого — *Искал* — оказывается присущим огузским языкам. Тем самым для жителей лесов — восточных славян — *половец* (<*полевец*) — «житель плоского открытого места, степи» (см.: [Гусейнов, 2010а: 62]).

Таковым, в принципе, могло быть лицо любой (куманско-болгарской, кыпчакской или огузской) языковой принадлежности, проживавшее в условиях подобного ландшафта. Тем более что др.-русск. ПОЛЕ фиксируется в значениях «степь» и «плоское открытое место» начиная с 968 и 1036 гг., которые еще употреблялись в XVI–XVII вв., но в значении «поле, нива; участок обрабатываемой земли» — впервые в новгородском источнике XI в., но регулярно с XV в. [СРЯ, 1990: 16, 204, 205].

Кроме того, печенеги-огузы, в особенности хазарские из гарнизона крепости Белая Вежа, побежденные вместе с касогами Святославом в 965 г. и оказавшиеся в конечном счете в исторических пределах Тмутараканского княжества, могли быть известны под именем «ясы»,

также генетически тюркским, вопреки традиционному мнению об их ираноязычности [Гусейнов, 2010б: 105–106].

Тем более что в переведенном на древнерусский язык (XII–XIII вв.) отрывке из «Иудейской войны» Иосифа Флавия прямо указывается: «ЯЗЫКЪ ЖЕ ЯСЬСКИЙ ВЪДОМЪ ЕСТЬ, ЯКО ОТЪ ПЕЧЕНЕЖСКОГО РОДА РОДИСЯ, ЖИВУЩА ПОДЛЕ ТАНИ И МЕОТЬСКОГО МОРЯ». Сюда же следует отнести и парадоксальное присутствие алан-иранцев в среде половцев в связи с походом Ярополка 1116 г. против последних на Дон. Им были взяты несколько половецких городов: Чевшлюев, Шарукан и Сугров, приведены ясы, в том числе «И ЖЕНУ ПОЛОНИ ЯСЫНЮ». В другом списке говорится о взятии городов Сугров, Шарукан, Балин (см.: [Алеман, 2003: 33, 226, 492, 493]).

Из последнего известия делается вывод о том, что «упоминаемые в летописи половецкие города... скорее всего, принадлежали именно им, [ясам-аланам], имевшим уже за собой традицию оседлого образа жизни, а не кочевникам-половцам» [Гаглойти, 1966: 190]. Однако к этому времени половецкий городок был известен, в частности, в Белой Веже после ухода из нее русских и печенегов в 1103 г. [Плетнева 1990: 119].

Что касается распространенного мнения о том, что русское население Тмутараканского княжества устанавливает связи с абхазо-адыгскими племенами абазин и касогов и аланским (иранским) ясов [Захаров, 2002: 58, 59], то оно могло быть болгароязычным, если иметь в виду аналогичное происхождение этнонима *касогов*, имеющим значение «беглец». Оно отразилось в его инодиалектном этимологическом варианте — известном с 1395 г. др.-русск. *козакъ* [Гусейнов, 2010а: 54–55], еще раньше — в «Армянской географии» Анания Ширакаци (не позднее конца VII в.), где в том же качестве упоминается одно из племен болгароязычных хонов-протокумыков. Они продвинулись первоначально (с конца V — первой половины VI в.) из Восточного Предкавказья к другим болгарским племенам, которые располагались к северу от Кубани [Гусейнов, 2009: 69].

Не случайно именно здесь, на Кубани и в Западном Предкавказье, проживали так называемые черные болгары, которые упоминаются в договоре Игоря с Византией 944 г. и примерно тогда же Константином Багрянородным [Гадло, 1979: 193, прим.]. Таким образом, они проживали на смежной с Тмутараканским княжеством территории

О том же говорят и известные данные Идриси (1154 г.), согласно которым из трех частей Кумании (Белой, Черной и Внешней) по со-

седству с Тмутараканью находится Черная (северная) (см.: [Кононов, 1975:167–168]). О пребывании в данном регионе болгарского населения, родственного древнекумыкско-болгарскому, говорит также возможность возведения древнерусского ойконима ТЪМУТОРОКАНЬ, болгарского по происхождению (см.: [Гусейнов, 2010в]), к болгарокумыкскому его наименованию Тамтаракъ [Гусейнов, 2010а: 55].

В рассматриваемом контексте этимон имени касожского предводителя, упомянутого в «Повести временных лет» под 1022 г., РЕДЕДЯ, которого победил князь Мстислав Тмутараканский и «ДАНЬ ВЪЗЛОЖИ НА КАСОГЫ», также является тюркским, возможно, огузским по происхождению и имеющим соответствия в кумыкском языке. Все это поддерживается уже отмеченным пребыванием хазарских печенегов-огузов в исторических пределах Тмутараканского княжества [Гусейнов, 2010а: 56–57]. Известны и другие свидетельства взаимосвязей русского и тюркских языков Северо-Восточного Кавказа и Дагестана с огузскими [Гусейнов, 2010: 52–56].

Еще одним, в том числе собственно культурологическим, свидетельством связей рассматриваемого порядка, имеющих отношение к этнониму *касог*, является огузско-тюркская (черные клобуки) и болгарская принадлежность лексических элементов — ИВАН ЧОР (ЧЮР) и ДАДИЛЬЦЕ КАСОЖ-ИЧЬ ТЪМ[О]УТОРО[КА](НЬЦЬ), содержащихся в двух (№ 153, 149) граффити XI и XII вв. из собора св. Софии в Киеве. Второй антропоним в первой своей части может представлять собой метатезное (искаженное) отражение огузского имени вышеупомянутого касожского предводителя РЕДЕДЯ (см.: [Гусейнов, 2013: 70, 72]).

Показательно, что в «Повести временных лет», в отличие от четырех упоминаний печенегов, которые носят явно фольклорный характер, практически нет отголосков фольклорных сказаний о половцах, кочевавших во времена составления этой летописи в южнорусских степях [Амелькин, 2014]. Данный факт подтверждает высказанные выше соображения о позднейшем распространении в рассматриваемых ареалах кыпчакских («половецкого») языков.

Якобы упоминаемые еще в «Повести временных лет» в контексте известного ее сообщения «АВЕР, ИЖЕ СУТЬ ОБЕЗЫ» абазины, точнее тот этнос, который проживал в пределах их нынешнего расселения на Северном Кавказе и с которым (см. ранее) связывают в числе прочих население Тмутараканского княжества, также является, по всей видимости, одним из местных болгарских племен. Оно может быть отождествлено с народом авазов, известным не позднее конца

VII в. в регионе, близком Тмутаракани. Его название — с упоминаемым к началу X в. наименованием хазарского (булгарского) рода соответствующего ротационно-зетацистского характера Авыр//Авар / Аваз//Абаз. Данный факт поддерживается расселением в VI–VIII и начале IX в. булгарских племен зихов, традиционно считающихся протоадыгскими, юго-восточнее Таманского (будущего Тмутараканского княжества) полуострова [Гусейнов, 2009: 61, 62].

Здесь и могли располагаться вышеупомянутые булгарские племена Авер/Обез. Их наименование, отложившись в древнерусском названии древних аваров ОБЪРЕ, ОБЪРИ, ед. ч. ОБЪРИНЪ, восходит к этнониму ушедшего в Паннонию хазарского рода кабаров, первоначальной областью проживания которого являлся Северный Кавказ и Дагестан [Гусейнов, 2010д].

Иные, в том числе топонимические, свидетельства близости ойконимики Северо-Восточного Кавказа, Крыма и прилегающих областей, входящих в зону Салтово-Маяцкой культуры середины VIII — начала X в., позволяют полагать, что они являются языковым наследием булгарских племен, господствовавших на пространстве от Крыма до Дербентского (Каспийского) прохода еще в эпоху Хазарского каганата (см.: [Гусейнов 2012]). Основные памятники этой культуры находятся, как известно, на левом берегу Северского Донца (совр. Харьковская область Украины) и при впадении в Дон реки Тихая Сосна (Воронежская область России), в ареале которых и оказываются представленными вышеупомянутые «половецкие» города.

На длительность сохранения булгарского и огузского компонентов уже среди половцев указывает и название города ШАРУКАНЬ (Че(в)шлю-ев/Чешуев [Бубенок, 2009: 28]) XI — начала XIII в., который локализуется предположительно в ареально смежной Тьмутараканскому княжеству зоне — на Северском Донце в районе г. Змиёв Харьковской области Украины и возводится к булгарскому по происхождению («дракон») имени упоминаемого в «Слове о полку Игореве» хана ШАРУКАНА (упом. с 1068 по 1107 г.). Он известен в русских былинах как Шарк-великан, был главой восточного (донецко-приморского) объединения «половцев», ареально смежного Северо-Западному Кавказу (см.: [Добродомов 1966: 12; 30, Мавродина, 1983: 73; Гусейнов, 2011: 20, 24; Плетнева, 1990: 57, 97; Баскаков, 1985: 90; СИГТЯ, 2001: 650].

На месте Змиева (др.-русс. Змѣвъ — XIII в.) локализуется одновременно и рядом с Шаруканем (впервые с 1111 г.) вышеупомянутый город Сугров, хозяином которого мог быть попавший в 1107 г. в плен

к русским хан Сугр — брат Шаруканя, а также близлежащий к ним Балин (Галин). Последний возводится к тюрк. *baliq* «город», практически единообразно представленному в тюркских языках [СИГТЯ, 2001: 485], а антропоним Сугр может иметь болгарское происхождение — из чув. *sävär* то же [ЭСТЯ, 2003: 337], которое не ранее второй половины XIII и не позже середины XV в. еще могло звучать аналогичным образом (см.: [СИГТЯ, 2002: 255, 680, 683, 687, 703]).

На сохранение в рассматриваемом регионе болгарского этнического элемента могут указывать и варианты отразившегося в древнерусских источниках имени сына Шарукана — СЪРЧАН ~ САРЧАН ~ САРЬЧАН [Баскаков, 1969: 89], восходящего к болгарскому репрезентату пратюрк. **čortan* «щука», используемому в системе личных имен тюркских народов [см. СИГТЯ, 2001: 178, 652–653].

Все вышеизложенное говорит о том, что в регионе Северо-Западного Кавказа в период существования здесь Тмутараканского княжества было представлено не исключительно адыгское или аланское (иранское), но, как и в других ареально смежных областях древнерусского пограничья X–XI вв., прежде всего болгарское и иное (огузско-печенежское) население. Оно было родственно раннесредневековым тюркским этносам Северо-Восточного Кавказа и Дагестана.

Литература

- Алеман, 2003 — *Алеман А.* Аланы в древних и средневековых источниках. М., 2003.
- Амелькин, 2014 — *Амелькин А.О.* Фольклор в «Повести временных лет» (Образ печенегов) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vantit.ru/nasledie-afanaseva/646> (дата обращения: 30.07.2014).
- Баскаков, 1969 — *Баскаков Н.А.* Введение в изучение тюркских языков. М., 1969.
- Баскаков, 1985 — *Баскаков Н.А.* Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве». М., 1985.
- Бубенок, 2009 — *Бубенок О.Б.* «...и города пойма Половецкие, Галин, Чешуев, Сугров...» // Східний світ (The world of the Orient). 2009. № 1. С. 26–39.
- Гаглойти, 1966 — *Гаглойти Ю.С.* Аланы и вопросы этногенеза осетин. Тбилиси, 1966.
- Гадло, 1979 — *Гадло А.В.* Этническая история Северного Кавказа. IV–X вв. Л., 1979.
- Гусейнов, 2009 — *Гусейнов Г.-Р. А.-К.* Древние болгары на Балканах и Кавказе: область исходного расселения и происхождение этнонима. К протолингвоэтногенезу зихов, балкар (малкар) и кумыков // Вопросы тюркологии. Вып. 4. Махачкала, 2009. С. 60–71.

- Гусейнов, 2010а — *Гусейнов Г.-П. А.-К.* История древних и средневековых взаимоотношений языков Северо-Восточного Кавказа и Дагестана с русским языком. Махачкала, 2010.
- Гусейнов, 2010б — *Гусейнов Г.-П. А.-К.* Ал-Ал(Алал?)-ва-Гумик восточных и ясы древнерусских и венгерских источников в контексте истории и лингвостроения кумыкского и других куманских народов Северного Кавказа, Дагестана и Восточной Европы // *Материалы Всероссийской научной конф. с междунар. участием «Аланы и асы в этнической истории регионов Евразии».* Карачаевск, 2010. С. 98–107.
- Гусейнов, 2010в — *Гусейнов Г.-П. А.-К.* Др.-русс. ТЪМУТОРОКАНЬ/ТЪМУТАРКАНЬ и АШТАРАКАНЬ в контексте истории взаимоотношений тюркских языков Северо-Восточного Кавказа и Дагестана с русским языком // *Вестник Пятигорского государственного лингвистического университета.* 2010. № 3. С. 119–123.
- Гусейнов, 2010г — *Гусейнов Г.-П. А.-К.* Антропонимика русских былин в контексте ее древних отношений с тюркскими языками Северо-Восточного Кавказа и Дагестана // *Материалы VII Междунар. научной конф. «Проблемы общей и региональной ономастики».* Майкоп, 2010. С. 52–56.
- Гусейнов, 2010д — *Гусейнов Г.-П. А.-К.* ОБЪРИ «Повести временных лет» и «ШЕЛОМЫ ОВАРЬСКЫЯ» «Слова о полку Игореве» в контексте древних взаимоотношений языков народов Северо-Восточного Кавказа и Дагестана с русским языком // *Вестник Пятигорского государственного лингвистического университета.* 2010. № 2. С. 18–23.
- Гусейнов, 2011 — *Гусейнов Г.-П. А.-К.* История древних и средневековых взаимоотношений языков Северо-Восточного Кавказа и Дагестана с русским языком: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Махачкала, 2011.
- Гусейнов, 2012 — *Гусейнов Г.-П. А.-К.* О некоторых общих болгаризмах в ойконимике Крыма и Северо-Восточного Кавказа // *Культура народов Причерноморья.* Симферополь, 2012. № 224. С. 178–181.
- Гусейнов, 2013 — *Гусейнов Г.-П. А.-К.* К историко-этнологической и ареальной интерпретации тюркских компонентов двух граффити (№ 153 и 149) XI–XII вв. из собора св. Софии в Киеве // *Российская тюркология.* 2013. №1(8). С. 70–75.
- Гусейнов, Мугумова, 2015 — *Гусейнов Г.-П. А.-К., Мугумова А.Л.* Некоторые проблемы истории русского языка в контексте его древних и раннесредневековых взаимоотношений с тюркскими (булгарскими) языками в трудах А.А. Шахматова: ареальный и историко-этимологический аспекты // *Академик А.А. Шахматов: жизнь, творчество, научное наследие.* СПб., 2015. С. 375–382.
- Добродомов, 1966 — *Добродомов И.Г.* История лексики тюркского происхождения в русском языке (на материале «Повести временных лет»): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1966.
- Захаров, 2002 — *Захаров В.А.* Тмутараканское княжество // *Сборник Русского исторического общества. От Тмутаракани до Тамани.* М., 2002. № 4 (152). С. 56–84.

- Зеленский, 2012 — *Зеленский Ю.В.* К вопросу о существовании государства у половцев // Средневековые тюрко-татарские государства. Вып. 4. Казань, 2012. С. 59–61.
- Зеленский, 2013 — *Зеленский Ю.В.* Кыпчаки в Подонье и Предкавказье XI–XIV вв. // Тюркские кочевники Евразии (кимаки, кипчаки, половцы...). Казань, 2013. С. 37–47.
- Иванов, 2013 — *Иванов В.А.* «Кыпчакизация» Урало-Поволжья по данным археологии // Тюркские кочевники Евразии (кимаки, кипчаки, половцы...). Казань, 2013. С. 77–100.
- История, 1988 — История народов Северного Кавказа с древнейших времен и до конца XVIII в. М., 1988.
- Кляшторный, Савинов, 2005 — *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи древней Евразии. СПб., 2005.
- Коновалова, 1999 — *Коновалова И. Г.* Древняя Русь и Нижнее Подунавье. М., 1999.
- Кононов, 1978 — *Кононов А.Н.* Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник. 1975. М., 1978. С. 159–179.
- Мавродина, 1983 — *Мавродина Р.М.* Киевская Русь и кочевники. Л., 1983.
- Платонов, 1997 — *Платонов С.Ф.* Полный курс лекций по русской истории. СПб., 1997.
- Плетнева, 1990 — *Плетнева С.А.* Половцы. М., 1990.
- СРЯ, 1990 — Словарь русского языка XI–XVII вв. Т. 16. М., 1990.
- СИЭ, 1973 — Советская историческая энциклопедия. Т. 14. М., 1973.
- СИГТЯ, 2001 — Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. М., 2001.
- СИГТЯ, 2002 — Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Региональные реконструкции. М., 2002.
- ЭСТЯ, 2003 — Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Л», «М», «Н», «П», «С». М., 2003.

М.А. КОЗИНЦЕВ*

Об авторстве некоторых статей «Советской исторической энциклопедии» (по архивным материалам С. Г. Кляшторного)

В ходе работы с материалами переписки С.Г. Кляшторного с редакцией издательства «Советская энциклопедия», хранящимися в Архиве востоковедов ИВР РАН, было установлено, что ученый являлся автором ряда неподписанных статей в «Советской исторической энциклопедии». Эти статьи могут пополнить библиографию трудов С. Г. Кляшторного, поскольку ранее не были в нее включены.

Ключевые слова: «Советская историческая энциклопедия», Сергей Григорьевич Кляшторный, библиография, Архив востоковедов.

DOI: 10.25882/6vc5-3c35

Докладчику удалось установить, что ряд статей, опубликованных в «Советской исторической энциклопедии» (СИЭ, М.: 1961–1976), наиболее авторитетном научном справочном историческом издании Советского Союза того периода, содержащем в сокращенном виде знания отечественной науки по истории народов мира вплоть до 1970-х годов, авторство которых не указано в самом издании, были написаны С.Г. Кляшторным. Среди многочисленных и разнообразных по своему составу материалов, сохранившихся в личном архиве Сергея Григорьевича, были найдены документы, убедительно свидетельствующие в пользу того, что именно он был автором статей о культуре и государственности древних тюрков, их письменности, а также о некоторых выдающихся деятелях разных эпох прошлого.

Библиография научных трудов С.Г. Кляшторного включает более 370 публикаций, среди которых свыше 30 монографий (с учетом как

* Марк Альвиевич КОЗИНЦЕВ — магистр востоковедения и африканистики, старший лаборант Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург); m.kozintcev@mail.ru

индивидуальных монографий, так и глав в коллективных трудах). Общее количество статей, опубликованных в российских и зарубежных научных журналах и сборниках на русском, турецком, немецком и других западных и восточных языках, превышает 300 единиц.

Находящиеся в Архиве востоковедов (АВ) ИВР РАН¹ материалы переписки С.Г. Кляшторного с редакцией СИЭ содержат «Заказ», без номера, от редакции истории СССР государственного научного издательства «Советская энциклопедия», датированный 26 октября 1965 г. Хронологически это самый ранний документ. В нем Сергея Григорьевича просят написать шесть статей («Ра», «Рабад», «Равенди», «Рюи Гонзалес де» (sic!), «Санджар», «Санджар Малик») с указанием объема в знаках. Сроки выполнения: 1 декабря 1965 г. — для первых четырех статей, и 15 декабря 1965 г. — для оставшихся двух. К «Заказу» подшит еще один, также без номера, от 9 ноября 1965 г. В нем речь идет о статье «Радлов В.В.», которую С.Г. Кляшторного просят написать до 1 декабря того же года.

Затем следует целый ряд кратких писем-сообщений из редакции, из которых мы узнаем, как продвигалась работа Сергея Григорьевича, какие статьи он написал. Судя по письмам, за период до конца 1966 г. С.Г. Кляшторный подал в редакцию больше статей, чем было изначально заявлено. Дополнительно были заказаны статьи «Орхонские тюрки» и «Отрар». Кроме того, Сергей Григорьевич задерживал отправку трех сравнительно крупных статей — «Рюи Гонзалес де Плавихо» (sic!), «Санджар» и «Санджар Малик», и М.И. Кузнецов, зав. редакцией истории СССР, просит его уложиться в срок до 1 июля 1966 г.

Из сообщений об отправке гранок мы узнаем, что С.Г. Кляшторный является автором некоторых статей, авторство которых не указано в энциклопедии. Это три короткие статьи: «Рабад» (ремесленно-торговое предместье в крупных городах Средней Азии Афганистана и Ирана в средние века), «Тюре» (титул ханских сыновей и удельных правителей из рода Чагатаидов в Средней Азии XIII–XV вв.) и «Тугю» (принятое в отечественной историографии написание этнонима «тюрк» в китайской транскрипции), а также две более крупные статьи: «Санджар» (последний султан государства Великих Сельджуков в Хорасане, правил в 1119–1157 гг.) и «Рюи Гонсалес де Клавихо» (испанский дипломат конца XIV — начала XV в., глава второго посольства короля Энрико III Кастильского ко двору Тимура). Интересна ситуация со статьей «Ра», поскольку в СИЭ есть две статьи с таким заглавием, обе без указания авторства. С большой долей вероятности мож-

¹ АВ ИВР РАН. Ф. № 173 (в обработке).

но предположить, что С.Г. Кляшторному была заказана та, в которой говорится о названии р. Волги у античных авторов первых веков н.э.

Важным фигурам научного мира разных эпох посвящены биографические статьи «Радлов[, Василий Васильевич]» (1837–1918), «Равенди[, Абу Бакр]» (ум. после 1206 г.), «Левицкий[, Тадеуш]» (1906–1992).

В ходе сверки архивных данных непосредственно со статьями, вышедшими в разных томах СИЭ, удалось выяснить, что за период с 1965 по 1973 г. Сергей Григорьевич написал для данного издания в общей сложности 15 статей. Они вошли в тома 8, 10–12 и 14, причем некоторые, особенно краткие, как уже было отмечено выше, не содержат сведений об авторстве. Его удалось установить только благодаря наличию в АВ ИВР РАН вышеупомянутых материалов переписки.

Данные об этих статьях также не нашли отражения в самой полной на сегодняшний день библиографии, опубликованной в сборнике научных статей конференции памяти С.Г. Кляшторного, состоявшейся в 2015 г. в ИВР РАН².

Вновь обнаруженные публикации не только в очередной раз демонстрируют широту кругозора Сергея Григорьевича и вклад, который он внес в развитие и распространение знаний о кочевых народах Центральной Азии, но также свидетельствуют о его авторитете в российском и мировом научном сообществе.

Список статей С.Г. Кляшторного в СИЭ
(М.: Сов. энциклопедия, 1965–1973)

Левицкий // СИЭ. Т. 8. 1965. Стб. 509.

Орхоно-енисейские надписи // СИЭ. Т. 10. 1967. Стб. 627–628.

Орхонские тюрки // СИЭ. Т. 10. 1967. Стб. 628.

Отрар // СИЭ. Т. 10. 1967. Стб. 690.

[Авторство не указано.] Ра // СИЭ. Т. 11. 1968. Стб. 759.

[Авторство не указано.] Рабад // СИЭ. Т. 11. 1968. Стб. 759.

Равенди // СИЭ. Т. 11. 1968. Стб. 819.

Радлов // СИЭ Т. 11. 1968. Стб. 830.

[Авторство не указано.] Рюи Гонсалес де Клавихо // СИЭ. Т. 12. 1969. Стб. 429.

[Авторство не указано.] Санджар // СИЭ. Т. 12. 1969. Стб. 526.

Санджар-Малик // СИЭ. Т. 12. 1969. Стб. 526.

Тардуши // СИЭ. Т. 14. 1973. Стб. 119.

[Авторство не указано.] Тугю // СИЭ. Т. 14. 1973. Стб. 496.

[Авторство не указано.] Тюре // СИЭ. Т. 14. 1973. Стб. 624.

Тюркский каганат // СИЭ. Т. 14. 1973. Стб. 631–632.

² С.Г. Кляшторный. Библиография опубликованных работ (1951–2013) // Тюрко-монгольский мир в прошлом и настоящем. Материалы науч. конф. памяти С.Г. Кляшторного (1928–2014) 16–17 февраля 2015 г., Санкт-Петербург. СПб.; Улан-Батор, 2016. С. 23–48.

Т.Ю. КРАСОВИЦКАЯ*

Тюркские элиты России: опыт этнокультурного взаимодействия (конец XIX в. — 1920-е годы)

В статье впервые выделены различные аспекты дифференциации восточных элит в борьбе за содержательный вектор национальной политики и российской модернизации. Особое внимание обращено на «состыковку» реальных проблем с умозрительными идеалами модернизации в атмосфере нестабильности и недоверия этнических элит при переходе от имперского устройства жизни к демократическому, соревновательность с центральными властными структурами за владение рычагами власти. Впервые устанавливается дифференциация элит по возрастному, образовательному и политическому критериям.

Ключевые слова: Российская империя, национальная политика, административное управление, этнические элиты.

DOI: 10.25882/hcr4-cx72

Участие тюркских элит в процессах модернизации — это не набор фактов об их деятельности, а творческий процесс. Векторы межкультурного взаимодействия в нем разнообразны и, что главное, обусловлены специфическими обстоятельствами. Возьмем хотя бы их историю получения образования и специализацию обучения. Этот важный ресурс объясняет векторы взаимодействия тюркских элит с модернизационными процессами.

* Тамара Юсуфовна КРАСОВИЦКАЯ — доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института российской истории РАН (Москва); tkrasovitskaya@mail.ru

Многие не могли (а хотели!) получить образование на родине. Но большинство получили его за рубежом. Стремилась поучиться на юридических, экономических и других общественных факультетах. Политические науки в то время считались субдисциплиной юриспруденции, по крайней мере в России. Юридический факультет Петербургского университета, который В. Ленин окончил экстерном, оставался одним из лучших центров политических исследований в России. Один из лидеров тюркской элиты, И. Гаспринский, внимательно изучал опыт французской системы образования.

И российские мусульмане с начала XX в. стали учиться во Франции. В 1910 г. в Париже училось до 500 студентов-мусульман, из которых тюрков было до 300 человек. Группа мусульман из России составляла 10 человек, из них две женщины. Большинство же студентов-тюрков обучались в Германии [Валидов, 1998: 118–119].

В Париже преподавали российские ученые-эмигранты. Профессора-либералы Е.В. де Роберти и М. Ковалевский создали Русскую высшую школу общественных наук. Ковалевский трактовал российские политические практики в рамках «теории социального прогресса». Преподавали цивилист Ю.С. Гамбаров, профессора политэкономии и статистики Московского университета А.И. Чупров и Н.А. Каблуков, историк П.Г. Виноградов, экономист М.И. Туган-Барановский, историк литературы С.А. Венгеров, этнограф Ф.К. Волк, филолог и литературовед Е.В. Аничков, историк права С.А. Котляревский и др.

Конечно, содержание знаний, получаемых тюркскими студентами, — отдельная и важная тема. Но интерес тюркских студентов к восприятию западными народами вопроса о власти: должна ли личность подчиниться коллективной воле, или наоборот, — возрастал. Французский инстинкт решал: власть не принадлежит никому, важно не государство, а равенство всех. Английский инстинкт вел к тому, что власть принадлежит личности. В конечном счете это идет на пользу всем. И то и другое называлось демократией, но в совершенно разном значении этого слова. Немецкий инстинкт говорил: власть принадлежит целому. Отдельное лицо ему служит. Как видим, в разных странах на этот вопрос давались разные ответы. Таким образом, студенты получали представление о том, как правительства обосновывают свою политику, применяя те или иные идеологические концепции, суждения и общественные чувствования, религиозные, профессиональные знания, традиционные ценности.

Поездки за знаниями приняли значительные масштабы, и знания обретали новое качество. Этнические элиты ездили за ними за рубеж

еще и потому, что зарубежная профессура давала более современную интерпретацию юридически-правовых, например, знаний применительно к реформаторским устремлениям российских тюркоязычных элит. В начале XX в. богослов Мухаммад Абдо выдвинул концепцию реформирования ислама, выделив важность получения знаний для социального обновления. Реформаторские идеи Абдо переведены на татарский язык. Книга «Мусульманские философы» издана в Оренбурге в 1909 г. Огромной популярностью пользовался университет аль-Азхар в Каире. У Абдо учились будущие татарские философы, историки, общественные и религиозные деятели: З. Камали, З. Кадыри, М. Биги, Г. Баттал, Г. Расули. Его окончили два ученика Ш. Марджани — К. Сайфутдинов и А. Яхуди. Пройдя университетский курс, они преподавали в нем восточную философию на тюркском отделении. В Казани Сайфутдинов 10 лет вел курс исламской философии в медресе Мухаммадия.

З. Камали после обучения в Стамбуле естественным и математическим наукам, поступил на философский факультет аль-Азхара. Заместитель директора медресе Галия Г. Шнаси, получив образование в аль-Азхаре, написал учебник на татарском языке по химии.

Многие считали, что мусульмане подходили к знанию абсолютно не творчески, во всем новом они пытались распознать старое и были равнодушны к современным изменениям. Сегодняшние исследования опровергают такие представления. Да и накануне 1917 г. казанский цензор и историк церкви П.В. Знаменский считал: казанские мусульмане тянулись к практикам «Каира с его европейскими знаниями и светским направлением. Молодежь стала направляться больше в Каир, чем в Стамбул. По возвращении оттуда молодые люди распространяли новую науку и дома; учебные заведения нового типа в Казани привлекают теперь массу учеников – видно, что они пришли по душе молодому татарскому поколению. Новое движение не против ислама как необходимого националистического элемента жизни, но оно, конечно, должно значительно ослаблять старое узко-религиозное направление этой жизни. Старое, отживающее поколение татар с его фанатичными муллами и старометодными медресами заметно отстает и стусевывается пред новыми требованиями века» [Знаменский, 1910: 15]. В учебных заведениях Стамбула в 1909 г. обучалось 63 татарина: в университете — 14, учительских семинариях — 12, средних учебных заведениях — 20, училищах султана — 4, городских училищах — 10. В бурлящем политическом котле Стамбула, в престижном частном учебном заведении «Мектебе мульткия-и-шаханэ» Ф. Карими

изучал экономику, литературу, историю, филологию, учил турецкий и французский языки. Он очень интересовался учебными программами, подготовкой учебников, работой Министерства образования. Ф. Карими при поддержке отца намеревался продолжить образование в Европе. В одном из писем отец выказал профессиональное знание зарубежных систем образования: ты «вероятно, захочешь продолжить образование в одной из европейских стран на свое усмотрение. Думаю, что если ты заинтересуешься техническими специальностями, то следует выбрать Германию, а если заинтересует литература, искусство, библиотеки — то следует ехать в Париж» [Карими, 2000: 79]. Часть молодежи, углубив знания в исламоведении в Стамбуле, направлялась в учебные заведения Мекки, Медины и Бейрута.

В Стамбульском университете до 1917 г. получили образование представители крупного тюркского этноса — молодые казахи А. Гайсин, С. Шанов, Д. Келбаев, М. Турганбаев, А. Машаев. Туркестанский губернатор А. Самсонов из письма российского посольства в 1910 г. узнал, что в Стамбуле около 100 студентов из Средней Азии обучаются «расхожим тезисам панисламизма и тюркского шовинизма». Посольство сообщало «информацию о том, что в Бухару посланы агенты... чтобы распространять панисламистскую пропаганду». Охранное отделение 1913 г. указывало: в Турции учатся 250 студентов только из Бухары. «Все, что было среди этих татар интеллигентного, обратило свои взоры на центры умственной жизни мусульманства — Париж, Константинополь и Каир», — констатировали имперские структуры в 1910 г. [Adam, 2002: 467].

Что из этого следует для понимания опыта и тенденций этнокультурного взаимодействия элит?

Во-первых, вытесненные в зарубежные университеты, они воспринимали знания как идеологические и символические конструкты. С их помощью формировался главный содержательный общий вектор: готовность тюркских элит видеть мир в процессе перемен. Осмыслились эффективные практики социального конструирования реальности, знакомства с разными философскими теориями о взаимодействии с миром, человеком. В 1910 г. этнограф Л. Штернберг комментировал обучение татар в Каире: «Здесь... английская свобода породила в мусульманстве идеи, которым, может быть, суждено изменить всю психику мусульманского мира» [Мусульманские лидеры]. У мусульман России теорию аналогичности процесса создания тюркской нации созданию наций-государств в Европе выдвинул в 1911 г. один из лидеров движения периода российской революции 1905–1907 гг. — азерб-

байджанец Ахмед бек Агаев. Важнейшими процессами, приведшими к образованию единства мусульманских народов России, он считал культурное и языковое единство. В результате образовалась общность российских мусульман Кавказа, Крыма, Казани и Оренбурга, основным институтом которой А. Агаев называет школы на тюркском языке, возглавляемые мусульманской интеллигенцией [Агаев, 1911: 37–42; Хабутдинов, 2001: 36–89].

Во-вторых, опыт получения университетских знаний превратил видных представителей элит в харизматиков. Этому способствовало и то обстоятельство, что в российских правительственных кругах политическая функция реформ в образовании возобладала над функцией образовательной. Политизация реформ стала причиной непопулярности *гуманистического потенциала культурного пантюркизма*. Восходящие в своих истоках к просветительским установкам и представлениям И. Гаспринского образовательные практики оттеснились на второй план. Пантюркизм воспринимался инородным продуктом идеологического импорта Османской империи. Он особенно раздражал имперский центр. Специальные циркуляры МВД требовали не допускать к преподаванию тех, кто получил образование за границей. 7 октября 1910 г. секретным письмом Столыпин приказал губернаторам окраин «предпринимать обязательно решительные меры для их высылки из империи» [Adam, 2002: 467].

Столыпин считал, что эти «инородцы» содействуют пробуждению «узкого национально-политического самосознания». Они «ведут к усугублению начал национальной обособленности и розни». Их следует считать «угрожающими общественному спокойствию и безопасности», в образовании — *конкурентами* школе государственной. С. Максуди приводит данные: «В течение года обыскали 150 мусульман, закрыли более 70 учебных заведений и просветительных учреждений». Попытки найти единое панисламистское движение, заявлял он, обречены на неудачу, потому что такого явления не существует. Максуди критиковал требования Особого противомусульманского совещания (1910 г.) «не допускать в конфессиональных школах преподавание каких бы то ни было предметов общеобразовательного характера» [Хабутдинов, 2003: 95].

В-третьих, молодые представители тюркских элит вступали во взрослую жизнь, когда набирал силу профессиональный активизм как средство переустройства общества. Татарский историк Дж. Валиди писал: «В истории татар, вероятно, не было такого глубоко волнующего на-

родную душу вопроса, как вопрос обновления школы» [Валидов, 1998: 106].

В России на рубеже XIX–XX вв. зародилась генерация интеллектуалов, открытых светской образованности. Они одними из первых были втянуты в процесс изменения, что отразилось в их взглядах на себя и на окружающий мир. Ситуация рассматривалась как подготовительный этап вызревания управленческих конструкций. Эти конструкции базировались на почве, отвергающей унификацию.

В-четвертых, по своим убеждениям большинство представителей тюркских элит были автономистами-федералистами. Меньшая часть были самостийники. Критика русской историографии рубежа веков и акцент, например В. Ключевского, на том, что Россию населяет лишь русский народ, а не многонациональное население, и сегодня вызывает недовольство тюрков, особенно татар. В предисловии к первой части семитомной истории татар Р. Хакимов замечает: «...государство было Российским, а народ — русским. Для татар и их государственности места не оставалось» [Хакимов, 2002: 3–11]. Современные татарские историки нацелили свои исследования на историю волжских булгар, а не на совместное русско-татарское или русско-тюркское прошлое.

Февраль 1917 г. усилил диалог о федерации как форме будущего государства, при которой возможно сохранить общетюркское единство и общие культурные ресурсы: язык, его инструменты, религию, частично общую историю. Диалог пошел по линии горизонтальных связей. Горизонтальные связи подняли проблему этнических территорий и их границ.

В-пятых, в полемике о реформе школы языковая проблема заняла центральное место. Реформаторы и консерваторы, атеисты и религиозные ортодоксы, сторонники национального движения и интернационалисты участвовали в ней в особо острой форме.

Мусульманская школа кроме арабского языка использовала язык тюрки. У него долгая история формирования, связанная с появлением на исторической арене современных тюркских народов. Язык тюрки не был единственным, но был распространен от Великой стены до Каспия и вверх до Казани. Тюрки имел ряд региональных особенностей, отличавших его от других изводов этого книжного языка, использовался как литературная форма, постепенно вбирая в себя местные народные элементы, что привело к появлению локальных вариантов письменного языка. Огромную роль сыграл чагатайский язык. Ряд этносов оказались в центре пересечения различных языковых прак-

тик. В XVI–XIX вв. уже функционировал старотатарский литературный язык, продолжавший традицию тюрки; имелась и литература различной тематики. Но обретали силу и обрастали своими культурными ресурсами другие тюркские языки. Важную роль для них сыграло отсутствие общей для тюрков светской власти как регулятора процесса и заказчика культурных продуктов. Все элиты питались из источников с различным потенциалом культурного самоутверждения, выступали в манифестной форме.

Весь 1917 год, по сути, шла борьба автономистов-регионалистов (А.-З. Валидов) и тюркистов (С. Максуди), последний отстаивал важность сохранения общего фонда культурного наследия. Победили автономисты, увлеченные перспективами создания собственных государственных структур, обещанных большевиками.

В-шестых, сформировалось разделение, напрямую зависящее от политического самосознания элит. Из различных версий — «технологического модернизма» и «модернизма свободы» (по Ю. Хабермасу) — они избрали технологии и практики как более им знакомые. Те, кто пошли за большевиками, по сути, встали на путь размена этнокультурного ресурса на ресурс властный, на путь небескорыстного использования взрывоопасного потенциала этнической нетерпимости. Многие умело перемещались в центр событий: в Москву, в Наркомнац, Наркомпрос, ЦК РКП(б). Они поддерживали большевистский пафос, пытаясь продвинуть таким образом собственные программы, планы, проекты, периодические материалы и пр.

В-седьмых, важно, что, оказавшись в Москве в одних структурах, они «облучали» друг друга с разных аспектов и в региональном, и в общетюркском масштабе (группировались вокруг М. Султангалиева, Т. Рыскулова и др.). Но с образованием советских автономий их пленила роль локальных лидеров, усиливавшая их харизму.

Специфика такого исторического опыта заключалась в особо сложной реализации национальных интересов в советском проекте модернизации. Элиты настаивали на движении к индустриализму с опорой на собственный культурный ресурс. Родной язык перемещался в центр их внимания как политиков. Он оставался важной связкой с родной средой. Профессиональные лингвисты в школьных практиках сделали ставку на светские знания как фактор социального выживания и благополучия. Но возможности языкового ресурса в процессе модернизации не получили объективной оценки.

Этнические элиты, осваивая современные практики, продолжали ценить этнический потенциал выше прогрессистских советских це-

лей. В ответ советские политтехнологи окрестили эти практики «пан-тюркизмом», «панисламизмом». Многие на этом основании были репрессированы, выведены из реального политического процесса.

В целом, советская власть, не возражая против привлечения в советский континуум тюркских элит, оценивала их как деятелей второго ряда. В этом контексте как мешающие советской модернизации оценивались институты и инструменты, которые складывались у тюркских сообществ на базе собственных культурных традиций. То, что сохранялось и отстаивалось как механизм этого единства, воспринималось как отсталость. В упрощенном смысле процессы рассматривались двояко: с одной стороны, как борьба с «излишествами» самопознания различных этнических сообществ, в том числе с «этническим эгоизмом», с другой — как этап введения народов в более широкое и, как считалось, более культурное пространство. Социальная инженерия подавалась как деятельность, направленная на включение тюркских этносов в строительство социализма (процесс модернизации). Общие цели, таким образом, достигались: идеологическое содержание политики «центра» определяло содержание исторического процесса. Этнические отличия учитывались при осуществлении тех или иных преобразований, хотя вопрос об этнокультурной автономности постепенно элиминировался ссылкой на то, что страна Советов строилась как сверхнациональное государство. Она считала себя преемницей просвещения и лидером прогресса. Всё, годившееся для советского строительства, вовлекалось в его сферу и приветствовалось. Всё, что сопротивлялось, клеймили как «буржуазные», «феодално-байские» пережитки, отвергали, а позднее подвергли репрессиям.

Оценка процесса модернизации тюркских этносов, все еще находящихся на стыке традиции и современности, носит преимущественно негативный смысл. Культурные утраты заслоняют его положительные стороны, обесценивают цели, ценности и достижения. Критики говорят о гипотетической возможности более мягкой, гуманной и терпимой стратегии модернизации. В такой оценке присутствует и неизбежный мотив межэтнического и межцивилизационного конфликта модернизаторов с модернизируемыми. Но не сбросишь со счетов и открывавшуюся интересную лабораторию слияния интеллектуальной истории и политической практики, широких возможностей осмысления хитросплетений национальных и советских идентичностей.

Литература

- Валидов, 1998 — *Валидов Дж.* Очерк истории образованности и литературы татар. Казань: Иман, 1998.
- Знаменский, 1910 — *Знаменский П.В.* Казанские татары. Казань: типолит. Императорского университета, 1910.
- Карими, 2000 — Фатих Карими: научно-биографический сборник. Казань: Рухият, 2000.
- Мусульманские лидеры — Мусульманские лидеры о достижении европейских стандартов [Электронный ресурс]. URL: <http://helpiks.org/4-38339.html>
- Хабутдинов, 2001 — *Хабутдинов А.Ю.* Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX веков. Казань: Идеал-Пресс, 2001.
- Хабутдинов, 2003 — *Хабутдинов А.* Лидеры нации. Казань: Татар. кн. изд-во, 2003.
- Хакимов, 2002 — *Хакимов Р.* История татар: взгляд из XXI века // История татар с древнейших времен. Т. I. Народы степной Евразии в древности. Казань: Рухият, 2002. С. 3–11.
- Adam, 2002 — *Adam V.* Russlandmuslime in Istanbul am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Die Berichterstattung osmanischer Periodika über Russland und Zentralasien. Frankfurt am Main, 2002.
- Agaev, 1911 — *Agaev A.* Turk galeme // Turk Yurdu. 1911. № 2. S. 37–42.

Н.ДЖ. МЕХТИЕВА*

Исследования С.Г.Кляшторного об изучении Восточного Туркестана русскими учеными и путешественниками

С.Г. Кляшторный отразил в своих работах деятельность русских ученых, путешественников и дипломатов, побывавших в Восточном Туркестане, их труды и собранные ими материалы, хранящиеся в архивах. Они посвящены разным сторонам жизни региона: природе, административному устройству, характеру экономических и торговых отношений, что было вызвано не только научными целями, но и интересами укрепления связей Российской империи с властями этих территорий.

Ключевые слова: Восточный Туркестан, Центральная Азия, Кашгар, Яркенд, русские ученые и путешественники, Ч.Ч. Валиханов, Н.М. Пржевальский, А.Н. Куропаткин, М.В. Певцов,

DOI: 10.25882/srry-1521

Впервые научное изучение истории уйгуров начали Ю.Г. Клапрот и Н.Я. Бичурин (о. Иакинф). Клапрот на основании знакомства в 1812 г. в Семипалатинске с уйгуром из Турфана и изучения материалов китайской историографии пришел к выводу, что уйгуры — это один из тюркских народов. Однако, встретив в китайских хрониках сообщение о племенах хойху, он не усмотрел в них уйгуров. По-другому отнесся к этому вопросу Бичурин, указавший, что хойху — это уйгуры, по его мнению, монгольского происхождения. Неточность Бичурина исправил М. Казем-бек, доказав, что хойху (уйгуры) являются одним из древних тюркских народов [Кляшторный, Колесников, 1988: 6]. В своем труде, написанном совместно с А.А. Колесниковым,

* Нисбет Джанмамед кызы МЕХТИЕВА — доктор исторических наук, профессор Азербайджанского государственного педагогического университета (Баку, Азербайджан); nisbetmehdiyeva@mail.ru

С.Г. Кляшторный широко отразил деятельность русских ученых, путешественников и дипломатов, побывавших в Восточном Туркестане, их труды и собранные ими материалы, хранящиеся в архивах.

Изучение Восточного Туркестана Россия начала еще в XVI в. В годы правления Петра I также были сделаны некоторые попытки изучения Восточного Туркестана, а с начала XIX в. изучению данного региона уделялось все больше внимания. Можно сказать, что роль русских ученых, путешественников и дипломатов в исследовании региона велика. Русские востоковеды уделяли особое внимание разработке отдельных проблем уйгуроведения, что привело к появлению научной литературы об уйгурах. Периодом активного исследования и накопления материалов был XIX в, когда русское уйгуроведение обогатилось источниками, добытыми русскими экспедициями в Восточном Туркестане.

С.Г. Кляшторный исследовал Восточный Туркестан (Синьцзян) на основе архивных материалов и сообщений в периодической печати русских ученых и путешественников. По словам С.Г. Кляшторного, в архиве Русского географического общества в Санкт-Петербурге хранятся персидские и тюркские рукописи, привезенные Ч.Ч. Валихановым из Кашгара. Выступая с докладом на Всесоюзной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Ч.Ч. Валиханова, С.Г. Кляшторный отметил, что материалы, привезенные Валихановым из Восточного Туркестана, являются его научным наследием [Кляшторный, 1988: 292].

В 1857 г. по рекомендации П.П. Семенова-Тян-Шанского Ч.Ч. Валиханов был избран действительным членом Русского географического общества. Труды Ч.Ч. Валиханова были опубликованы на немецком, английском и французском языках [Чокан Валиханов]. Первый ученый-просветитель Ч.Ч. Валиханов, изучив уйгурский язык, собрал большое количество неизвестных ранее сведений о географии, истории и этнографии уйгуров в Кашгаре, нашел ценные исторические рукописи. В 1858–1859 гг. Валиханов совершил сопряженное с большим риском путешествие в Восточный Туркестан, принесшее ему мировую известность. Результаты были опубликованы в его капитальном исследовании «О состоянии Алтышара, или шести восточных городов китайской провинции Нан Лу (Малой Бухарии) в 1858–1859 гг.». В ней речь шла о Восточном Туркестане, являвшемся одним из наиболее знаменитых участков Великого шелкового пути, который издавна привлекал к себе внимание просвещенного мира [Чокан Валиханов и современность, 1988: 12–13].

Изучая этническую историю уйгуров, Ч.Ч. Валиханов обратил внимание на необходимость уточнения названия страны обитания этого народа. Он впервые указал на особый характер цивилизации Восточного Туркестана. В восточной и западной литературе бытовали различные наименования: одни называли ее Алтышар, Малой Бухарией, другие — Татарией, Китайским Туркестаном и т.д. Сам Ч.Ч. Валиханов называл эту страну Уйгурстаном. Одновременно, сравнив различные варианты, он пришел к выводу, что наиболее верное название — Восточный Туркестан. Валиханов хорошо понимал, что проблемы происхождения народа тесно смыкаются с вопросами истории культуры, формирования и развития хозяйственно-культурных особенностей, и уделил всему этому внимание при изучении уйгуров Илийского края в Кашгаре. Он также указывал на характерные особенности и черты сходства в хозяйстве, материальной и духовной культуре уйгуров с таковыми у народов Средней Азии, что говорит о необходимости рассмотрения этнической истории уйгуров в рамках среднеазиатского-восточнотуркестанского этнокультурного региона, который сформировался еще в древности [Исхаков, 1988: 172].

Как писал С.Г. Кляшторный, Ч.Ч. Валиханов совершал поездки на Тянь-Шань, в Джунгарию и Восточный Туркестан. Эти исследования стали основой его научных трудов, которые были оценены еще его современниками как важный вклад не только в русское, но и мировое востоковедение. Материалы, собранные Валихановым по Восточному Туркестану, особенно в период его пребывания в Кашгаре (октябрь 1858 — март 1859 г.), и в настоящее время представляют большую научную ценность, так как содержат результаты исследований по истории, этнографии и географии этого края. Более того, Ч.Ч. Валиханов был одним из первых, кто поднял вопрос о насущной необходимости изучения Центральной Азии [Кляшторный, Колесников, 1988: 59]. По словам Ч.Ч. Валиханова, Центральная Азия была заинтересована в торговле с Кашгаром. Он дал географическое описание крупнейших городов Восточного Туркестана, таких как Кашгар, Яркенд, Хотан, Турфан, Аксу и др., и выделил основные проблемы общественно-политической жизни региона [Валиханов, 1985: 123]. Он также описал облик населения и его заинтересованность в торговле с Россией. Находясь в Кашгаре, Ч.Ч. Валиханов собрал обширный материал о языке, истории, этнографии и культуре уйгуров. Деятельность Ч.Ч. Валиханова в области уйгуроведения является одной из важных сфер в его научной биографии. Ученый в своих заметках отметил, что он «писан на древнетюркском языке уйгурскими письменами». В его архивах сохранились записки, сделанные им в Кашгаре на уйгурском

языке [Валиханов, 1961: 69, 131]. Творческое наследие Ч.Ч. Валиханова постоянно привлекает внимание самого широкого круга современных исследователей, поэтому естественно, что историография работ о его жизни и творчестве весьма обширна [История Казахстана, 2010: 532].

Одним из русских исследователей Восточного Туркестана был Н.М. Пржевальский. Основной целью второго (1876–1877) и четвертого (1883–1885) путешествий Н.М. Пржевальского было изучение местных географических особенностей, климата, быта, обычаев и традиций, а также рода занятий населения региона. Главное внимание исследователь уделил южным оазисам Восточного Туркестана. Пржевальский отмечал, что в Восточном Туркестане действовали мектебы и медресе. Некоторые путешественники, в том числе и Н.М. Пржевальский, указывали, что архитектура, литература и музыка в Восточном Туркестане не были так высоко развиты [Кляшторный, Колесников, 1988: 63, 150, 164].

В 1876 г. в Восточный Туркестан ездила дипломатическая миссия во главе с капитаном Генерального штаба А.Н. Куропаткиным. Он совершил поездку в Кашгар, ее результатом стало сочинение «Кашгария: Историко-географический очерк страны, ее военные силы, промышленность и торговля». По словам А.Н. Куропаткина, территория Кашгара равняется 19 000 квадратным милям [Кляшторный, Колесников, 1988: 64, 72]. Преимущественно все русские путешественники, в том числе и А.Н. Куропаткин, отмечали, что во второй половине XIX в. основным торговым партнером Восточного Туркестана была Россия. Религия занимала одно из главных мест в жизни населения.

Опытным путешественником являлся М.В. Певцов, который совершил поездки в Джунгарию [Ужакин, 2017: 407]. М.В. Певцов дал обширную информацию о флоре и фауне Восточного Туркестана. Один из двух городов, размещенных в северо-восточной части оазиса Яркенд Восточного Туркестана, населяли местные мусульмане, а в другом городе проживали люди китайского происхождения. Позднее Певцов писал о сложностях денежной системы Восточного Туркестана, о том, что в Кашгаре уже нет в обращении золотых и серебряных монет, которые в прежние времена ходили по всей стране, и что это вредит успехам внутренней торговли [Кляшторный, Колесников, 1988: 91, 125].

М.В. Певцов писал о языках местных народов, о том, что все оседлые туземцы Кашгара, исключая дунган, говорят на одном и том же тюркском наречии, о вопросах, связанных с этногенезом и историей уйгурского народа. По словам С.Г. Кляшторного, М.В. Певцов отмечал, что, кроме пятницы, посвященной всеми мусульманами молитве

об отдохновении от недельных трудов, в Кашгаре празднуют только три главных праздника: роза-аит, курбан-аит и янги-иль (Новый год). Медицина в Восточном Туркестане, согласно сообщениям русских путешественников, отсутствовала в привычном для европейцев понимании этого слова. Организованной системы медицинской помощи населению не было, а лечением больных занимались преимущественно знахари. Как отмечал Певцов, кашгарцы «для излечения болезней обращаются часто к знахарям и знахаркам, пользующимся большим доверием в этой стране» [Кляшторный, Колесников, 1988: 145, 167, 171]. Что касается продуктов питания местного населения, то они практически были аналогичны продуктам современных тюрков. Оседлая жизнь, земледелие и промышленность могли развиваться в Восточном Туркестане только в предгорных местностях и вдоль рек, где можно было использовать воду для орошения.

Из описаний географического характера, приводимых русскими путешественниками, привлекают внимание данные о климате Восточного Туркестана. Н.В. Богоявленский сообщал, что в Восточном Туркестане континентальный климат отличается своими резкими переходами. Из записок можно в общем представить флору и фауну Кашгара, которые, по мнению Н.В. Богоявленского, представляют большой интерес с научной точки зрения [Кляшторный, Колесников, 1988: 75, 81]. Н.В. Богоявленский подчеркивал, что Кашгар в XIX в. был главным пунктом русской торговли со всем Китайским Туркестаном. Сюда привозили русские товары и затем распределяли их по другим городам края. Через Кашгар главным образом вывозили и местные товары в Россию. Город имел и некоторое политическое значение как наблюдательный пункт за связями местных жителей и властей с Индией и за деятельностью англичан в Туркестане и соседних с ним странах. Из русских пределов добраться в Кашгар было нелегко, поскольку приходилось переезжать через горные хребты.

Русские консулы, находившиеся на дипломатической службе в Восточном Туркестане, собрали уникальные сведения о животном и растительном мире, об особенностях внутривластной и этнической обстановки в регионе, что значительно расширило наши знания о крае. Богатейший археологический материал и древности, главным образом путем приобретения у населения Восточного Туркестана, собрал консул Н.Ф. Петровский. Консул в Урумчи Н.Н. Коротков путешествовал по всему краю, собирая материал по истории региона. Об этом же писал также в своих трудах консул Н.В. Богоявленский в Чугучаке [Кляшторный, Колесников, 1988: 69].

Изучение административного устройства, характера экономических и торговых отношений, их особенностей было вызвано не только научными целями, но и интересами укрепления связей с властями этих территорий. В 1825–1877 гг., т.е. в течение 52 лет, в Восточном Туркестане четырнадцать раз менялись правители, принося с собой изменения в устройство государства [Кляшторный, Колесников, 1988: 101].

Одна из первых попыток создать в Восточном Туркестане постоянные войска относится к началу 60-х годов XIX столетия. Военное обмундирование кашгарских войск было особое и различалось в зависимости от рода войск. Материалы экспедиций и миссий офицеров Генерального штаба Н.М. Пржевальского, М.В. Певцова, А.Н. Куропаткина, Ч.Ч. Валиханова, а также публикации русских исследователей и корреспондентов, представленные известными в России периодическими изданиями «Военный сборник», «Туркестанские ведомости» и т.д., помогают воссоздать характерные особенности военной организации в Восточном Туркестане [Кляшторный, Колесников, 1988: 109].

Литература

- Валиханов, 1961 — *Валиханов Ч.Ч.* Собр. соч. В 5 томах. Т. 1. Алма-Ата, 1961.
- Валиханов, 1985 — *Валиханов Ч.Ч.* Собр. соч. В 5 томах. Т. 3. Алма-Ата, 1985.
- История Казахстана, 2010 — История Казахстана (с древнейших времен до наших дней). В 5 томах. Т. 3. Алматы, 2010.
- Исхаков, 1988 — *Исхаков Г.М.* Вопросы этнической истории уйгуров в исследованиях Чокана Валиханова // Чокан Валиханов и современность: Сб. материалов Всесоюз. науч. конф., посвящ. 150-летию со дня рождения Ч.Ч. Валиханова. Алма-Ата, 1988. С. 171–172.
- Кляшторный, 1988 — *Кляшторный С.Г.* Биографы о Чокан Валиханове // Чокан Валиханов и современность: Сб. материалов Всесоюз. науч. конф., посвящ. 150-летию со дня рождения Ч.Ч. Валиханова. Алма-Ата, 1988. С. 292–294.
- Кляшторный, Колесников, 1988 — *Кляшторный С.Г., Колесников А.А.* Восточный Туркестан глазами русских путешественников (вторая половина XIX века). Алма-Ата, 1988.
- Мендикулова, 2006 — *Мендикулова Г.М.* Казахская диаспора: история и современность. Алматы, 2006.
- Ужакин, 2017 — *Ужакин А.С.* Большой Алтай. Барнаул, 2017.
- Чокан Валиханов (1835–1965) [Электронный ресурс]. URL: <http://kraeved-kst.kz/ru/gordost/o-regione/gordost-zemli-kostanaiskoi/chokan-valikhanov-1835-1865.html> (дата обращения: 28.05.2018).
- Чокан Валиханов и современность, 1988 — Чокан Валиханов и современность: Сб. материалов Всесоюз. науч. конф., посвящ. 150-летию со дня рождения Ч.Ч. Валиханова. Алма-Ата, 1988. С. 171–172.

Г.М. МОЛОТОВА, Э.М. МОЛОТОВА*

Древнетюркские памятники в исследованиях С.Г. Кляшторного и их значение для современной науки

Дана характеристика вклада, который внес С.Г. Кляшторный в изучение древнетюркских письменных памятников. Работы этого выдающегося исследователя не утратили своего значения и в настоящее время, став компасом, указывающим направление для многих источниковедов, изучающих историю и культуру древности. Авторы подробно рассмотрели вопросы миропонимания древних тюрков, отраженные в орхоно-енисейских памятниках, «Ырк-битиг», «Кутадгу билиг» и др.

Ключевые слова: эпиграфика, древние тюрки, орхоно-енисейские памятники, С.Г. Кляшторный.

DOI: 10.25882/16md-pp90

Письменные памятники древности, содержащие достаточно обширные сведения по истории и культуре тюрков, исследованы С.Г. Кляшторным на основе полевых материалов. С конца 60-х годов XX столетия ученым проведено множество экспедиций, накоплен большой объем материалов. Он пересмотрел дешифровку некоторых

* Гульбахрем Максимовна МОЛОТОВА — кандидат филологических наук, доцент, зав. отделом литературоведения и языкознания Центра уйгуроведения Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова МОН Республики Казахстан (Алматы, Казахстан); gmolotova@mail.ru;

Эльвира Максимовна МОЛОТОВА — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела литературоведения и языкознания Центра уйгуроведения Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова МОН Республики Казахстан (Алматы, Казахстан); m.elvira_76@mail.ru

фрагментов стел, предложил новые чтения. В его изысканиях хорошо освещены история и культура уйгуров древности и раннего средневековья.

В статье «Касар-Коруг: западная ставка уйгурских каганов и проблема идентификации Пор-Бажына» [Кляшторный, 2012: 94–98] С.Г. Кляшторный раскрыл некоторые аспекты истории Уйгурского каганата. Опираясь на данные рунических памятников, ученый освещает проблему создания «Касар-Коруга». Как он отмечает, в сентябре–октябре 749 г. двухлетняя междоусобная война в Уйгурском каганате завершилась победой Элетмиш Бильге-кагана, и сразу же возникла другая угроза — на северо-западе сформировался союз кыргызов, чиков, карлуков и басмылов против Уйгурского государства. Для сохранения стабильности в своем эле Элетмиш Бильге-каган решил построить ставку в Касар-Кордане [Кляшторный, 2012: 94]. Дата, 750 г. (год Тигра), и место (у верховий р. Тез) этих событий установлены на основе сведений, зафиксированных на Тэсинской и Терхинской стелах. Вместе с тем, опираясь на сведения, зафиксированные на стелах, С.Г. Кляшторный пишет, что Элетмиш Бильге-каган здесь два раза провел лето: в год Тигра (750 г.) и в год Змеи (753 г.). Далее ученый определил функцию *коруг* — охотничьих угодий, которая заключалась «в сборе и подготовке войска к походу», как «место заготовок припаса и оружия» [Кляшторный, 2012: 95]. В этой статье также раскрыта функция крепости Пор-Бажын как летней кочевки.

Как специалист по руническим надписям, С.Г. Кляшторный обратил внимание на один из экспонатов Эрмитажа: бронзовое зеркало, найденное в Турфане. Надпись, сохранившуюся на оборотной стороне зеркала, ученый прочитал так: «Открой нам наше непостоянство» [Кляшторный, 2006: 179]. Он дал толкование слова *aqyq (aqyŋ)* — «течение, поток, волнение» — термин, характерный для буддийских текстов как «непостоянство, изменчивость». Проведенное ученым палеографическое исследование позволило ему высказать мнение, что надпись ближе к енисейскому варианту рунического письма.

Памятникам древнетюркской письменности в Восточном Туркестане посвящена значительная часть монографии «Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии». На основе сведений, зафиксированных в колофонах перевода «Суварнапрабхасы» («Алтун ярук»), где Сынгку Сели-тудун указал, что он перевел текст с табгачского на тюркский уйгурский язык (*türküj yurt ilince*), С.Г. Кляшторный задается вопросом о языке письменных памятников [Кляшторный, 2006: 183]. Языком многих древ-

нетюркских памятников называют тюркский, он же считает корректным видеть различия «двух очень близких языков — языка тюркских рунических памятников и языка древнеуйгурских памятников», хотя «расхождения между обоими языками невелики» [Кляшторный, 2006: 183], одновременно акцентируя общность языков тюркоязычных народов древности.

В этом же разделе монографии С.Г. Кляшторный охарактеризовал древнетюркские письменные памятники Восточного Туркестана. В статье «Древнетюркская письменность и культура народов Центральной Азии» он отмечает, что древнетюркские письменные памятники являются «первыми некитайскими письменными документами», в которых зафиксированы исторические события, происходившие на территории Центральной Азии и Южной Сибири. Он также определил существование «литературно-языковой традиции», общей для тюркоязычных народов указанного ареала, которая «была сохранена уйгурами и карлуками и получила дальнейшее развитие как памятники уйгурского письма из Восточного Туркестана», тем самым отмечая преемственность традиций тюркской литературы и языка древности и средневековья [Кляшторный, 1973: 260].

Древнетюркские письменные памятники хорошо изучены филологами. Язык орхоно-енисейских памятников характеризуется Л.Ю. Тугушевой как «разработанный, стандартный язык» с частым использованием клише [Тугушева, 2008: 19–20]. Еще одной характерной чертой источников является «ритмически организованная проза с элементами параллелизма и аллитерации в древнеуйгурских памятниках» [Тугушева, 1973: 236]. Фонетические особенности рунических надписей исследованы такими учеными, как А.Н. Самойлович [Самойлович, 2005], Э.Р. Тенишев [Тенишев, 1973], И.Н. Кобешавидзе. В частности, И.Н. Кобешавидзе отмечает, что рунический алфавит, которым написаны рассматриваемые тексты, «построен на морфонологической основе» [Кобешавидзе, 1972: 41]. Как справедливо отметил В.Г. Кондратьев, к памятникам рунического письма относятся не только надписи на стелах, но и написанная на бумаге «Гадательная книга» – «Ырк битиг», обнаруженная в Турфанском оазисе. Она состоит из 65 разделов, в которых повествуется о жизни тюрков домусульманского периода. «Книга гаданий», считает И.В. Стеблева, является важным этапом в развитии тюркских поэтических форм [Стеблева, 2012: 28]. Ею установлено сходство способа повествования в «Ырк битиг» и в надписях в честь Кюль-тегина, Бильге-кагана, Тоньюкука [Стеблева, 1970: 150].

Значение орхоно-енисейских памятников для изучения истории тюрков VI–VIII вв., как уже было сказано, освещено в трудах С.Г. Кляшторного. Он оперировал данными, полученными в результате экспедиций, направленных на изучение рунических надписей на камне. Самыми значительными из рунических памятников, по мнению С.Г. Кляшторного, являются памятники в честь Кюль-тегина (732 г.), Бильге-кагана (735 г.), Тоньюкука (предположительно 712 и 716 гг.), Кули-чура (721 г.) [Кляшторный, 2003: 49].

Ильтериш-каган считается основоположником второго Тюркского каганата. Он сел на трон благодаря Тоньюкуку. Прежде носивший имя Кутлуг, он принял каганское имя Ильтериш-каган. После смерти Ильтериш-кагана (691 г.) правителем становится Капаган-каган, известный по китайским источникам под именем Мочжо. Время его правления (691–716) отмечено наивысшим подъемом военно-политического могущества второго Восточнотюркского каганата. Тюркские войска в период 693–706 гг. шесть раз форсировали р. Хуанхэ (Яшыл-огуз), в результате чего северные области Китая были разорены. Битвы с арабами (в 712–713 гг.) не увенчались успехом. Как справедливо отмечает И.В. Стеблева, ни успешные походы в Китай, ни поражения в битвах с арабами в памятниках не нашли отражения. Завоевательные походы тюрков в текстах рунических надписей передаются одинаково лапидарно [Стеблева, 1976: 63].

Памятники в честь Бильге-кагана и Кюль-тегина содержат информацию о завоевательных походах, о расцвете и падении Тюркского каганата, ценны также сведения о племенах в его составе. Эти памятники объединяет призыв к сплочению против врага — табгачей (китайцы), которые действовали путем разжигания междоусобицы. Идея выражена следующим образом: табгачи, посеяв разными способами раздор между каганами, добились распада. Тюркские каганы «сложили тюркские свои имена, приняв титулы правителей народа табгач» [Малов, 1951: 37]. Эти строки указывают на причины распада племенного союза и содержат идею необходимости сплочения и единства.

Следует отметить, что в рунических памятниках нашли отражение мифология, мировоззрение древних тюрков, их восприятие мироздания. Исследователями древнетюркских письменных памятников установлена близость надписей к произведениям устного и письменного творчества. Попытка сравнительного изучения орхоно-енисейских памятников с героическим эпосом выполнена М.А. Унгвицкой [Унгвицкая, 1973]. Она опирается на выдвинутое И.В. Стеблевой в более ранней монографии «Поэзия тюрков VI–VIII веков» (1965) определение

памятников в честь Кюль-тегина, Бильге-кагана, Тоньюкука в жанровом отношении как историко-героических поэм [Стеблева, 1976: 72, 76].

Мы рассматриваем древнетюркские письменные памятники как прекрасный источник для выявления истоков отдельных образов, мотивов, художественно выразительных средств фольклора последующих эпох. В памятниках в честь Кюль-тегина, Бильге-кагана, Тоньюкука ярко отражены представления древних тюрков о мироздании, согласно которым тюрки расположены в центре, а по четырем «углам» (*булуң*) — другие народы. Походы тюркских каганов направлены во все четыре стороны света. Таким же образом описываются походы Огуз-кагана в «Огуз-наме» (XIII в.). По текстам рунических памятников вырисовывается схема: Тюркский каганат занимает центральную позицию по отношению к другим государственным объединениям, расположенным по четырем сторонам света, таким образом происходит сакрализация расположения государства тюрков, поддерживаемого верховным божеством. В вертикальном отношении мир состоит из трех уровней. Обитателями верхнего мира выступают Кок, верховное божество, и богиня Умай; согласно представлениям многих тюркских народов, нижний мир является обиталищем Тенгри Эрлика. Между верхним и нижним мирами расположена земля, сотворенная верховным божеством для людей — святая Йер-Суб.

Эта структура нашла отражение в Большой надписи памятника в честь Бильге-кагана. Она начинается с мифа о сотворении земли, в котором отражена трехуровневая структура мироздания. В верхнем мире расположены божества — представители доброго начала мира (Кок Тенгри, Умай). В нижнем уровне — божество, противопоставленное верхнему (Тенгри Эрлик), которое является отождествлением злого начала в мире. Между верхним и нижним мирами расположена земля. В рунических памятниках она обозначена бурой, черной цветовой гаммой. Немаловажным признаком является и цветовое обозначение уровней мира. Как уже отмечено, земля — бурая (черная), небо — голубое (*кок*). Кроме того, цвет выполняет и другую функцию: он выступает компонентом имени божества. Так, божество верхнего мира часто называется Кок. С божеством верхнего мира тесно связана святая Йер-Суб: в текстах прослеживается сакрализация Земли и Воды. Посредством этого термина передается восприятие древними тюрками земли как матери, что в последующие эпохи приобретает смысл «родина-мать». Обожествление воды трансформировалось в культуры тюрков более позднего периода. Так, существовал обычай

проводить праздник божества воды. В некоторых образцах фольклора отражена функция воды — дарить детей (здесь имеет место мотив непорочного зачатия). В культуре уйгуров до сих пор сохранился запрет осквернять воду (бросать мусор, плевать), а также вера в ее очищающую силу (опрыскивание двора водой, брызгать водой во время проведения очищающего сеанса от сглаза).

Кроме мифа о сотворении мироздания в рунических надписях встречается мотив определения судьбы правителя божествами верхнего мира. Так, согласно руническим памятникам, каганы назначаются именно Небом (Кок): «Небо, дарующее (ханам) государство, [возвысило моего отца-кагана и мою мать-катун], посадило меня самого, надо думать, каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа» [Малов, 1951: 39]. Мотив предначертанности судьбы правителя сохранился в эпосе «Огуз-наме». В приведенных выше строках ярко выражена идея поддержки единства тюркского народа самим Небом. Немаловажным фактором является и то, что древнетюркский пантеон божеств способствовал возвышению не только кагана-правителя, но и катун — супруги правителя. Это ситуация калькирования парности божеств и правителей. Согласно мифам, божества Умай и Кок Тенгри составляют пару. Таким сопоставлением возвышается катун, отсюда берет начало обычай почитания матери еще в древнетюркский период.

Встречается также мотив поддержки Небом (Кок Тенгри) кагана во время завоевательных походов: при поддержке Неба каган с двухтысячным войском одерживает победу над многочисленным (трех-, иногда шеститысячным) войском. Этот же мотив наблюдается в тексте, зафиксированном Махмудом Кашгари (XI в.). В некоторых случаях поддерживающая функция переносится на Умай и Йер-Суб. В памятнике в честь Тоньюкука именно богиня Умай и священная Йер-Суб даруют победу тюркскому войску, выступившему против врага. Так поддерживается идея борьбы за объединение тюркских племен, сплочение против врага. В рассматриваемых текстах вражеское нападение сравнивается с пламенем, пожаром, несущим опустошение. Подобное сравнение можно встретить в образцах народных песен, зафиксированных в «Диван лугат ат-турк» Махмуда Кашгари.

Мотив поддержки часто встречается в памятнике в честь Тоньюкука. В первом случае тюркский народ одерживает победу благодаря Кок, Умай и святой Йер-Суб. В стк. 38 данного памятника сказано, что «Небо, (богиня) Умай, священная Родина (земля-мать) — вот они, надо думать, даровали (нам) победу» [Малов, 1951: 68]. Согласно стк. 10–11 памятника, Кок и святая Йер-Суб способствовали возрож-

дению Тюркского каганата: «Небо тюрков и священная Земля и Вода тюрков (т.е. Родина) так сказали: „да не погибнет, говоря, народ тюркский, народом пусть будет“ — так говорили. Небо, руководя со своих (небесных) высот отцом моим Ильтеришем-каганом и матерью моей Ильбильгя-катун, возвысило их (над народом)» [Малов, 1951: 37].

Следует отметить, что в рунических письменных памятниках использован также мотив божественной кары. Согласно тексту рунических надписей, людей настигает божественная кара за отступничество. Так, тюркский народ, оставив своего кагана, подчинился табгачам, соответственно, пошел против воли Неба, за что был наказан: «Народ ослабел (умер), обессилел, сошел на нет» [Малов, 1951: 65]. При описании эпизодов схватки с врагом враг сравнивается с овцами, а тюркский каган уподобляется волку. Так, в Большой надписи памятника в честь Бильге-кагана (стк. 12) отмечается, что «так как Небо даровало (им) силу, то войско моего отца-кагана было подобно волку, а враги его были подобны овцам» [Малов, 1951: 37]. Примечательно, что впоследствии образ волка выступает как посредник между каганом и Небом (турфанский список эпоса «Огуз-наме», зафиксированный в XIII в. уйгурским письмом). Волк показывает верное направление и дорогу во время завоевательных походов Огуз-кагана. В фольклоре образ волка передает воинственность, а овца — символ слабости, безмолвности. Образ воинствующего волка использован Юсуф Хас Хаджибом в «Кутадгу билиг» (XI в.). В поэме храбростью военачальник сравнивается с волком. В рунических надписях каган назван героем, а его советник — мудрым. Подобный подход к основным образам можно встретить и в произведении Юсуфа Хас Хаджиба.

Для исследователей интересно выявление истоков образа коня — помощника героя. И.В. Стеблева обратила внимание на то, что образ Кюль-тегина приближен к образам героического эпоса и его боевой конь упоминается достаточно часто: из семнадцати описанных сцен сражения Кюль-тегина в четырнадцати даются сведения о коне [Стеблева, 2007: 56–57]. В указанном памятнике конь кагана в основном белой масти. Следует отметить, что в героическом эпосе и сказках тюркских народов верный конь защитника народа светлой масти, что, вероятнее всего, связано с добрым началом мира. Светлые гаммы в культуре большинства народов связаны с верхним миром. Согласно некоторым текстам народного творчества, масти коней несут в себе также временное обозначение. Так, в предании «Ефрат и девять девушек» каган использует коней разной масти для объезда своих владений: белого, черного и вороного. Из контекста можно увидеть, что

белая масть означает день, вороная — полдень, черная — ночь. Подтверждение этой идеи можно увидеть и в другом памятнике рунического письма — «Ырк битиг». Белая масть скакуна в названном источнике связана именно с божеством добра. В целом, параллели подобного явления можно увидеть и в других текстах преданий.

Возвращаясь к памятнику в честь Тоньюкука, следует отметить, что в нем использовано сравнение «тощий бык», «толстый бык». В данном случае ослабевший от раздоров тюркский народ сравнивается с тощим быком, а объединенный тюркский народ соответствует толстому быку. В фольклоре многих народов образ тощего быка обозначает несчастье. Например, в дастане «Юсуф и Зулейха» посредством сна передается весть о предстоящей засухе. Правитель увидел во сне тощих быков. Сон предвещал несчастья, которые предстояло пережить людям из-за засухи.

Продолжая говорить об образах в рунических памятниках, отметим, что И.В. Стеблева обратила внимание на образ лебедя, который встречается в «Ырк битиг»:

Человек отправился воевать,
 В пути его конь выбился из сил.
 Он (человек) повстречался с лебедем.
 Лебедь посадил [его] на свои крылья
 [И], взлетев с ним, пустился в путь.
 Он доставил [человека] к его отцу-матери (родителям).
 Его отец-мать (родители) радуются [и] веселятся, говорят.
 Так знайте: это хорошо.

[Стеблева, 2007: 79–80]

Образ птицы-помощницы часто встречается в фольклоре. В более поздних образцах народного творчества функцию помощника героя повествования выполняет Симург. Так, птица Симург, благодарная за спасение своих птенцов от змеи, помогает Хамраджану пересечь границу мира людей и пэров (дастан «Хамраджан-Хурлика»). Упоминаемый в «Ырк битиг» *Qoуиқиш* (Койу-куш — Лебедь-птица. — Пер. И.В. Стеблевой) помогает воину вернуться домой. Можно предположить, что образ птицы-помощницы в текстах более позднего периода берет свое начало от *Qoуиқиш*.

Мотив скорби в фольклоре всегда сопровождается потерей героем зрения от слез. В дастане «Чинтомур-батур и Махтумсула» Чинтомур-батур слепнет, проливая слезы по сестре, уведенной калмыками. Этот

же мотив встречается в дастане «Йусуфбек-Ахмадбек». Истоки этого мотива можно проследить в древнетюркских письменных памятниках. Так, в Большой надписи памятника в честь Бильге-кагана говорится следующее: «Мой младший брат, Кюль-тегин, скончался, я же заскорбел; зрячие очи мои словно ослепли, вещей разум мой словно отупел...» [Малов, 1951: 43].

Рунические надписи интересны исследователю еще и тем, что в них присутствует понятие ухода из жизни героя повествования. В Большой надписи памятника в честь Бильге-кагана сообщается, что «Кюль-тегин улетел (т.е. умер) в год овцы, в семнадцатый день» [Малов, 1951: 43]. В памятниках письменной литературы более позднего времени используется это выражение — «улетел». Так, в «Кутадгу билиг» весть о близкой кончине визиря Айтолди передается через сон, при этом сказано «улетел», что, на наш взгляд, образно говорит об отделении астрального тела от физического. Так же и в литературе и фольклоре более позднего периода описывается это явление, например, «душа покидает тело, словно птица клетку».

В заключение хотелось бы отметить, что наскальные и письменные памятники на бумаге рунического письма служат для современных исследователей постоянным источником познания мира древних и средневековых тюрков. Историки, опираясь на сведения, зафиксированные в изучаемых памятниках, могут воссоздать картину событий, связанных с каганатами VI–VIII и более поздних веков. Филологам эти памятники дают возможность выявить истоки отдельных образов, мотивов, художественно выразительных средств фольклора последующих эпох.

Литература

- Кляшторный, 1973 — *Кляшторный С.Г.* Древнетюркская письменность и культура народов Центральной Азии (по материалам полевых исследований в Монголии, 1968–1969 гг.) // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973. С. 254–264.
- Кляшторный, 2003 — *Кляшторный С.Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003.
- Кляшторный, 2012 — *Кляшторный С.Г.* Касар-коруг: западная ставка уйгурских каганов и проблема идентификации Пор-Бажына // Археология, этнография и антропология Евразии. 2012. № 2 (50). С. 94–98.
- Кобешавидзе, 1972 — *Кобешавидзе И.Н.* К характеристике графики и фонемного состава языка орхоно-енисейских надписей // Советская тюркология. 1972. № 2. С. 40–46.

- Малов, 1951 — *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951.
- Самойлович, 2005 — *Самойлович А.Н.* Тюркское языкознание. Филология. Руника. М., 2005.
- Стеблева, 1970 — *Стеблева И.В.* Древнетюркская Книга гаданий как произведение поэзии // История, культура, языки народов Востока. М., 1970. С. 150–177.
- Стеблева, 1976 — *Стеблева И.В.* Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976.
- Стеблева, 2007 — *Стеблева И.В.* Жизнь и литература доисламских тюрков: исторический контекст древнетюркской литературы. М., 2007.
- Стеблева, 2012 — *Стеблева И.В.* Тюркская поэтика. Этапы развития: VIII–XIX вв. М., 2012.
- Тенишев, 1973 — *Тенишев Э.Р.* Смычные согласные в языке тюркских рунических памятников // Советская тюркология. 1973. № 2. С. 40–45.
- Тугушева, 1973 — *Тугушева Л.Ю.* Поэтические памятники древних уйгуров // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973. С. 235–253.
- Тугушева, 2008 — *Тугушева Л.Ю.* Тюркские рунические письменные памятники из Монголии. М., 2008.
- Унгвицкая, 1973 — *Унгвицкая М.А.* Хакасские героические сказания — «семейные хроники» и памятники енисейской письменности // Советская тюркология. 1973. № 2. С. 71–83.

А.К. МУРЗАКМЕТОВ*

Покровитель кузнецов – Болекбай

В статье предложен анализ сведений о покровителе кыргызских кузнецов в эпосе «Манас». Автор утверждает, что кузнечное дело у кыргызов было развито и до принятия ислама народами Центральной Азии. Разгром Уйгурского каганата и создание собственного государства уже в IX в. свидетельствуют о развитом вооружении у армии Кыргызского каганата и, следовательно, высоком уровне развития кузнечного ремесла.

Ключевые слова: кузнечное дело, Центральная Азия, киргизы, эпос, «Манас».

DOI: 10.25882/c5e3-ba40

Одним из уникальных открытий человечества, бесспорно, является железо. Ведь недаром последний период первобытной эпохи называется железным веком. Человек, придумавший способ получения металла из руды, без сомнений, был передовым инженером, технологом, даже гением своего времени. В то же время следует отметить, что людей, занимающихся обработкой железа или владевших ремеслом кузнеца, было не так много. Поэтому в народе они пользовались особым уважением, к ним относились как к людям, получившим благословление самого бога. Свидетельством тому могут служить многочисленные фольклорные сведения народов мира.

В одном древнем бурятском мифе рассказывается о тяжелых временах, когда человечество, еще не зная железа, влачило жалкое существование. Но вот однажды «тенгри», или божества, решили послать на землю бога Божинтоя и его девять сыновей, чтобы те научили лю-

* Абдымиталип Камытович МУРЗАКМЕТОВ — кандидат исторических наук, зав. кафедрой кыргызской литературы Ошского государственного университета (Ош, Кыргызстан); suzak65@mail.ru

дей священному ремеслу. Сам бог вскоре вернулся на небо, а его сыновья женились на дочерях человека, и их первые ученики стали предками всех будущих кузнецов. Каждый из девяти сыновей бога имеет свое индивидуальное имя и является покровителем какого-нибудь кузнечного орудия [Липс, 1954: 156]. А именно: покровителем меха — Хар Сагаан, наковальни — Дальтэ Сагаан, молота — Бажир Сагаан, клещей — Ута (или Ама) Сагаан, горна — Халман Сагаан, угля — Хухэр Хара, проволоки — Шекши, искры — Хан Сагаан и сулмары (инструмента для пробивания дыр) — Сом Сагаан [Михайлов, 1987: 17]. Неслучайно у Божинтоя было девять сыновей: символика числа «девять» связана с представлением о Небе, его верховной силе [Ламаизм в Бурятии, 1983: 167]. В их честь регулярно устраивали религиозные праздники, на которых шаман исполнял священное песнопение, расхваливая сыновей Божинтоя. У бурят кузнецом мог стать только человек, среди предков которого уже были кузнецы. Обыкновенный же человек не мог так попросту взяться за это священное ремесло. В то же время человек, отвечающий всем необходимым требованиям, но отказывающийся от высокой чести стать кузнецом, должен был умереть [Липс, 1954: 155–156].

Уважительное отношение к кузнечному ремеслу и мастерам свойственно многим народам. У черкесов известен бог-покровитель кузнецов Тлепш, он же и бог-целитель: явное олицетворение особых способностей кузнеца, которому приписывалось, между прочим, и знахарское умение — кузница была излюбленным местом лечения [Токарев, 1990: 113]. А в Африке по обычаю кузница сооружалась на известном расстоянии от деревни. В кузницу разрешалось вступать только босым, чтобы не осквернить ее «грязью» с обуви. Там не допускались какие-либо споры, ибо она была местом мира. Очень часто ей приписывалась способность излечивать женщин от бесплодия. Кузница была и мастерской, и храмом. Соответственно, и кузнец оказывался в положении и мастера-ремесленника, и жреца [Иорданский, 1991: 60]. В славянской мифологии бог огня Сварог отождествлен с древнегреческим Гефестом [Славянская мифология, 1995: 348]. Такое отношение, т.е. почитание мастера, в этнографии называют культом кузнеца, получившим широкое отражение в мировой мифологии [Мифы народов мира, 1997: 21–22]. Предполагается, что самые распространенные фамилии: у русских — Кузнецов, у англичан — Смит, у немцев — Шмидт, у африканцев — Афуоле, у поляков — Ковальский, у венгров — Ковач, чешские Коварж или Коваржик, эстонские Сепп или Раудсепп, появились благодаря кузнечному ремеслу [Дридзо,

Минц, 1976: 43]. Возможно, в глубине такого особого отношения к мастерам лежит влияние архаических верований, связанных с огнем.

Кузнечное ремесло было знакомо и кыргызам. В китайских источниках отмечается, что хягасы, т.е. кыргызы, обрабатывают железо «цзяша», падающее с неба, изготавливают из него острое оружие и продают народу тугу (орхонским тюркам). Причем представитель кыргызов не раскрывал никаких секретов, рассказывая, что во время сбора «падающего железа» некоторые получают увечья, бывают и случаи со смертельным исходом [Материалы, 2003: 36]. Преклоняться перед железом продолжали и в последующие эпохи. Махмуд Кашгари писал, что кыргызы, ябаку, кипчаки и другие тюркские народы присягали и приносили клятву на сабле, буквально приговаривая: «пусть войдет синим, выйдет красным», что, другими словами, означало: кто нарушит клятву, того ожидает смерть (красная, окровавленная сабля) [Чоротегин, 1997: 62].

Исторические условия, послужившие толчком к появлению героических эпосов, тоже были обусловлены обработкой железа человеком. Это можно наблюдать в описаниях красоты, прочности железного оружия. Подобное свойственно и эпосу «Манас», где сказители по-особенному представляют все оружие Манаса, но при этом больше внимания уделяют основному — мечу. Оружие главных героев эпоса, достаемое им чудесным образом, имеет имена. По варианту Саякбая Каралаева, Манас, обидевшись на отца Жакыпа, уходит в степи Боз-Талаа, занимается вместе с покровителем дехкан Баба-дехканом земледелием. Получив большой урожай, меняет его у хана Карача на коня Аккула и на обратной дороге встречает нищего старца, который говорит ему о шести мечах, когда-то ниспосланных с небес, один из которых, самый острый, в ножнах Зулпукор, предназначен Манасу [Манас, 1984: 182]. Кыргызские исследователи «Манаса» Т. Абдыракунов и Р. Сарыпбеков падение с небес шести мечей объясняют умением енисейских кыргызов изготавливать оружие из метеоритного железа [Абдыракунов, 1990: 27; Сарыпбеков, 1987: 124].

В истории период IX–X вв. известен как период кыргызского великодержавия. Численность войска в разных источниках колеблется от 30 тыс. до 400 тыс. человек [Худяков, 1980: 139]. Если вспомнить о том, что основную часть кыргызских войск составляла конница, то становится понятным, сколько нужно было изготовить железного оружия для конников. С развитием кузнечного дела в мифологии кыргызов появился покровитель кузнецов. В фольклоре современных кыргызов патроном кузнечного дела является библейский пророк

Дауд. Почему именно он стал покровителем, разъясняет в своей работе «Назидание» известный ученый-лингвист Х. Карасаев: «В понимании кыргызов у каждого ремесла есть покровитель, которому поклоняются. *Кому и чему поклонялись кыргызские кузнецы в древние времена, пока неизвестно* (курсив мой. — А.М.). После принятия ислама кыргызы стали поклоняться пророку Дооту (Дауту). Причина в том, что, согласно мифу святого для ислама Корана, Даут якобы был пророком и царем еврейской общины. Чтобы узнать, что же думают люди о нем, Даут, переодевшись, идет в народ. Он задает один вопрос встречным: „Какой человек ваш царь? Справедливый или деспот?“. Большинство людей отвечали, что он справедливый, хороший человек. Но однажды одна старушка сказала, что царь справедливый, но плохо, что он кормится чужим трудом. И тогда Даут, вернувшись домой, обратился к богу: „О боже, научи меня ремеслу!“ . Бог его услышал и одарил способностью месить железо, словно тесто, чудно шить одежду. Вот таким образом у народов, проповедующих ислам, Даут стал покровителем всех мастеров» [Карасаев, 1982: 89–90]. При этом есть сведения о том, что ремеслу Даута научил не сам бог, а ангел Джабраил (библейский архангел Гавриил) [Мочоев, 1998: 73]. Как бы там ни было, пророка Даута почитают как покровителя кузнецов многие народы исламского вероисповедания. Так, узбеки зовут кузнечного покровителя — Даут, таджики — Довуд [Сулайманов, 1980: 284], казахи — пророк Даут [Тохтобаева, 1995: 62], туркмены — Дауд [Долгов, 1979: 50], каракалпаки — святой Даут [Этнография, 1980: 159]. Однако у некоторых немусульманских тюркоязычных народов покровители мастеров имеют другие имена. Например, хакасы поклоняются покровителю по имени Тума [Бутанаев, 1999: 156].

Кыргызские мастера воспринимали Даута как хозяина кузницы. Перед началом значимого дела обязательно просили благословления Даута. Если у мастера дела шли плохо, кузнец приносил жертву в честь покровителя: резал барана, обрызгивал его кровью инструменты, ставил светильник на наковальне или возле горна, читал молитву. Если светильник горел ярко, верили, что дела в дальнейшем пойдут хорошо, а если он горел плохо, считали, что дела пойдут так же плохо, как и раньше, и через некоторое время снова повторяли жертвоприношение [Сулайманов, 1982: 78]. Кузнецы резали барана, обрызгивали его кровью инструменты, мясом угощали людей, получив благословение перед началом работы в новой построенной кузнице. Только после этого считалось, что новая кузница будет под покровительством Даута.

С течением времени Даут стал покровителем не только кузнецов, но и всех, кто занимался обработкой, добычей железа и работал с металлом. Сегодня эта категория людей стала шире, и к ним можно отнести автолюбителей, водителей и большой круг увлекающихся техникой. Поэтому ни у кого не вызывают удивления часто произносимые перед рейсом слова шоферов и их провожающих: «Да благословит Даут!». Автор данной статьи во время этнографической экспедиции в июле 2012 г. на территории Кадамжайского района Баткенской области при посещении священного мазара Доот Пирим (Покровитель Даут) стал свидетелем того, что туда приезжали в основном люди, приобретающие автомобили, и если на других мазарах паломники завязывают тряпочки на деревьях, то здесь в качестве жертвоприношения оставляют металлические вещи, старые автозапчасти.

Мы могли бы прийти к окончательному выводу, что именно Даут является покровителем кузнецов у кыргызов. Однако мысль, что культ Даута пришел к кыргызам лишь вместе с исламом, а кыргызы приняли мусульманство несколько позднее соседних народов, в XVII–XVIII вв., заставляет задаться вопросом: кто же был покровителем у кыргызских мастеров в доисламский период? Ведь известно, что кыргызы научились обрабатывать железо еще в VI в., а расцвет этого ремесла пришелся на IX–X вв. Так кому же поклонялись кыргызы до принятия ислама? Кого почитали своим покровителем древние кузнецы?

В эпосе «Манас» есть хромой кузнец Боекбай, который изготавливал оружие для Манаса и его соратников. Кем же он был, этот Боекбай? Приведем пример из «Назиданий» Х. Карасаева: «Хромой кузнец Боекбай — мастер, изготовивший меч Зулпукор для богатыря Манаса в эпосе „Манас“. Был ли этот удивительный мастер действительно хромым? Давайте разберемся. В текстах „Манаса“, переведенных на русский язык, он давался как „хромой мастер“. *В действительности он не был хромым* (курсив мой. — А.М.). Кыргызское слово *tökör* (т.е. хромой) на таджикском и узбекском языках звучит как *девкор*, что означает стойкий, упорный, упрямый, неутомимый. Значит, упорный, неутомимый, искусный мастер» [Карасаев, 1982: 309–310]. Эти мысли ученого вошли и в более поздние его труды — «Камус нааме» [Карасаев, 1990: 27], «На тысячи вопросов — тысячи ответов» [Карасаев, 1998: 134], что свидетельствует о том, что он продолжал оставаться при своем мнении.

Из древнегреческой мифологии мы знаем, что сын бога Зевса и Геры Гефест — покровитель мастеров, родился на горе Олимп бес-

сильным, еле живым и хромым (!) [Кун, 1984: 50]. Эллины его представляли вечно измазанным сажей и прихрамывающим. Подобный физический недостаток, точнее, хромота, свойственна и другим богам — покровителям кузнецов: древнегерманскому Велунду [Мифы народов мира, 1997: 22], африканскому Боли [Сказки Западной Африки, 1986: 94].

Это случайное совпадение? Нам кажется, что нет. По нашему мнению, покровители, боги ремесел представлены хромыми потому, что в прошлом мастерами были в основном люди именно с такими физическими недостатками. Они не могли пасти скот, заниматься земледелием, охотой или быть воинами. Значит, и Булекбай в прямом значении слова был хромым. Примечательно, что в старых вариантах «Манаса», где его имя не называется, он обозначается как «хромой мастер» (у В. Радлова) или «хромой кузнец» (у Ч. Валиханова), что используется как устоявшийся эпитет. Видимо, Х. Карасаеву этот факт был неизвестен или он не придавал этому значения. Слово *девкор* на фарси, приведенное им в качестве примера, используется в варианте Сагынбая Орозбакова в форме *döögör*, а не *tökör* [Манас, 1981: 247]. По нашему мнению, данное слово ошибочно в энциклопедии «Манаса» обозначает эпизодический персонаж [Энциклопедия Манас, 1995: 183–184]. Оно, как отмечал Х. Карасаев, означало качества мастера и его достоинства.

И если мы признаем причины телесных дефектов богов-мастеров, то что нам мешает говорить о Болекбае как о покровителе кузнецов у кыргызов? Вопреки мнению Х. Карасаева о том, что «кому и чему поклонялись кыргызские кузнецы в древние времена, пока неизвестно», думается, мы можем утверждать, что древние кыргызские кузнецы поклонялись Болекбаю. Да и само его имя (Болекбай означает в переводе с кыргызского «другой, выделяющийся, иной») будто говорит, что он не такой, как все, особый и другой. Если в части «Манас» Саякбай Каралаев отмечает, что меч Зулпукор вручил Манасу Хизр («сопутствующий удаче»), то уже в следующей части эпоса — «Семетей» он говорит о том, что меч изготовил для Манаса кузнец Болекбай. Этот факт тоже выделяет мастера из ряда простых людей и подчеркивает его особенность.

С течением времени, с принятием ислама Болекбай как покровитель кузнецов постепенно забывается, становится обыкновенным персонажем. Но, несмотря на это, сказители называют его загробным другом следующего покровителя-пира — Даута [Семетей, 1987: 160]. Кроме того, есть эпизоды, когда самого Болекбая называют кузнецом

Даутом. Далее, в варианте Жусупа Мамая указывается, что у Болекбая двое сыновей [Кыргызы, 1991: 439–440]. Наличие семьи у Болекбая, как у простого кузнеца, говорит о том, что пир-покровитель Болекбай постепенно стал превращаться в обычного персонажа эпоса. Возможно, возникнет мысль, что кузнец Болекбай — это всего лишь вымысел сказителей. Но благодаря строке из варианта С. Каралаева «Көктө жылдыз козгошкон» («Еще когда звезды приходили в движение»), т.е. когда с неба падали метеориты (?) или, как отмечали китайские историки, «падало небесное железо», можно отнести Болекбая к VII–VIII вв., когда енисейские кыргызы искусно изготавливали разные виды железного оружия. К тому же упоминания о кузнице Болекбае практически во всех вариантах эпоса «Манас» свидетельствуют о нем как о древнем персонаже. По варианту С. Каралаева, Болекбай (Булекбай) вместе с Бакаем и Сарытазом дает советы и помогает Семетею и после его исчезновения, когда Кыяз и Канчоро начинают грабить казну. Он вместе с 40 стражниками погибает, защищая казну. Так завершается судьба кузнеца Болекбая.

Хотя кыргызы в более поздние времена так активно не обрабатывали железо, как это было в VI–XII вв., все же до прошлого века сохранили особое, уважительное отношение к мастерам кузнечного ремесла. Кузнец всегда был уважаемым человеком в селении. Не только мастер, но и его кузница наделялись определенной святостью. Женщины, страдавшие от бесплодия, приготовив еду, посещали кузницу и угощали мастера, а сами поклонялись огню в горне. Священными считались и инструменты кузнеца: запрещалось перешагивать, перепрыгивать через них и наступать на них ногой. Сохранившийся до сегодняшних дней у кыргызов запрет детям справлять малую нужду на железо как раз и связан с культом железа. Люди верили в чудотворные силы кузнеца по исцелению человека, предотвращению падежа скота. Чтобы остановить падеж овец, мастер устанавливал наковальню посередине загона, разжигал огонь кузнечным мехом и накалившееся докрасна железо отбивал молотом, да так, что кругом разлетались яркие искры, распугивая овец. После этого считалось, что падеж обязательно прекратится.

Итак, культ мастера-кузнеца живет в нашем народе с древнейших времен. И покровителем кузнецов был не только «покровитель мастера — пророк Даут», образ которого закрепился у кыргызов с появлением ислама. Известный лингвист акад. Х. Карасаев утверждал: «Кому и чему поклонялись древние кыргызские мастера, остается пока неизвестным». Однако мы можем с уверенностью говорить, что ана-

лиз кыргызского фольклора позволяет заключить, что покровителем древних кыргызских мастеров был хромой кузнец Болекбай.

Литература

- Абдыракунов, 1990 — *Абдыракунов Т.* Слова, завещанные предками. Фрунзе, 1990 (на кирг. яз.).
- Бутанаев, 1999 — *Бутанаев В.Я.* Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999.
- Долгов, 1979 — *Долгов А.* Традиционное кузнечное производство Юго-Восточной Туркмении в конце XIX — начале XX в. // Очерк этнографии населения Южного Туркменистана. Ашхабад, 1979. С. 45–62.
- Дридзо, Минц, 1976 — *Дридзо А., Минц Л.* Люди и обычаи. М., 1976.
- Иорданский, 1991 — *Иорданский В.Б.* Звери, люди, боги. Очерки африканской мифологии. М., 1991.
- Карасаев, 1982 — *Карасаев Х.* Назидание. Фрунзе, 1982 (на кирг. яз.).
- Карасаев, 1990 — *Карасаев Х.* Камус наама. Фрунзе, 1990 (на кирг. яз.).
- Карасаев, 1998 — *Карасаев Х.* На тысячи вопросов — тысячи ответов. Бишкек, 1998 (на кирг. яз.).
- Кун, 1984 — *Кун Н.А.* Легенды и мифы Древней Греции. Фрунзе, 1984.
- Кыргызы, 1991 — *Кыргызы / Сост. К. Джусупов.* Кн. 1. Бишкек, 1991 (на кирг. яз.).
- Ламаизм в Бурятии, 1983 — *Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др.* Новосибирск, 1983.
- Липс, 1954 — *Липс Ю.* Происхождение вещей. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1954.
- Манас, 1981 — *Манас. Т. 3 (вариант Сагынбая Орозбакова).* Фрунзе, 1981.
- Манас, 1984 — *Манас. Т. 1 (вариант Саякбая Каралаева).* Фрунзе, 1984.
- Материалы, 2003 — *Материалы по истории кыргызов и Кыргызстана (Извлечения из китайских источников II в. до н.э. — XVIII в.). Т. 2.* Бишкек, 2003.
- Мифы, 1997 — *Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. М., 1997. Т. 2.*
- Михайлов, 1987 — *Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987.
- Мочоев, 1998 — *Мочоев Дж.* Арабизмы в кыргызском языке: Этимологический словарь. Бишкек, 1998.
- Сарыпбеков, 1987 — *Сарыпбеков Р.* Эволюция героических мотивов в эпосе «Манас». Фрунзе, 1987 (на кирг. яз.).
- Семетей, 1987 — *Семетей. Кн. 1 / (вар. Саякбая Каралаева).* Фрунзе, 1987.
- Сказки Западной Африки, 1986 — *Сказки Западной Африки: Живой огонь. М., 1986.*
- Славянская мифология, 1995 — *Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995.*
- Сулайманов, 1980 — *Сулайманов Э.* Некоторые имена пиров-покровителей ремесел и домашних промыслов у киргизов // Ономастика Средней Азии. 2. Фрунзе, 1980. С. 282–289.

- Сулайманов, 1982 — *Сулайманов Э.* Традиции обработки металлов у киргизов. Фрунзе, 1982.
- Токарев, 1990 — *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1990.
- Тохтобаева, 1995 — *Тохтобаева Ш.* Символические ориентации казахов, связанные с кузнечным и ювелирным делом // *Культура кочевников на рубежах веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации.* Алматы, 1995. С. 61–62.
- Худяков, 1980 — *Худяков Ю.С.* Вооружение енисейских киргизов VI–XII вв. Новосибирск, 1980.
- Чоротегин, 1997 — *Чоротегин Т.К.* Махмуд Кашгарский и его словарь «Дивану лугати т-турк» (1072–1077). Бишкек, 1997 (на кирг. яз.).
- Энциклопедия Манас, 1995 — Энциклопедия «Манас». Т. 1. Бишкек, 1995.
- Этнография, 1889 — Этнография каракалпаков, XIX — начало XX в. (Материалы и исследования). Ташкент, 1980.

Д.А. НОСОВ*

Значение учебных командировок студентов ЛИЖВЯ для исследования фольклора монголов в 1920-е годы

Рассматриваются особенности полевой работы по сбору фольклора монголов студентов Ленинградского института живых восточных языков. Описана фольклористическая деятельность В.А. Казакевича, Ц.-Д. Номинханова и Л.С. Пучковского, находившихся в учебных командировках в Монголии в 1920-е годы, а также характеристика полученных ими результатов.

Ключевые слова: историко-фольклористическая текстология, Монголия, Ленинградский восточный институт, Ученый комитет Монголии.

DOI: 10.25882/sv8r-1g42

В 1920 г. в Петрограде открылось специальное учебное заведение, перед которым были поставлены две задачи — готовить специалистов-практиков для работы в странах Востока, а также академических ученых-востоковедов [Кононов, Иориш, 1977] — Центральный институт живых восточных языков (с 1922 г. — Петроградский институт живых восточных языков, ПИЖВЯ, с 1924 г. — Ленинградский институт живых восточных языков, ЛИЖВЯ, с 1927 г. до расформирования в 1938 г. — Ленинградский восточный институт, ЛВИ). В его создании принимали участие выдающиеся исследователи, в том числе монголоеды: В.Л. Котвич (1872–1944), Б.Я. Владимирцов (1884–1931),

* Дмитрий Алексеевич НОСОВ — кандидат филологических наук, научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург); dnosov@mail.ru

Н.Н. Поппе (1897–1991), Б. Ринчен (1905–1977). Они формировали учебные планы с целью всесторонней подготовки студентов, обращая особое внимание на организацию научной работы. Чтобы студенты получили более полное представление о стране изучаемого языка, им устраивались длительные учебные командировки.

После окончания первого учебного года в новом вузе будущие специалисты по Монголии должны были совершить непродолжительную поездку в Калмыцкую автономную область РСФСР¹ под руководством аспиранта Петроградского университета Н.Н. Поппе (ЦГА СПб. Ф. Р-7222. Оп. 2. Ед. хр. 7. Л. 8). Также летом 1921 г. для студентов института из Бурятии, Калмыкии, Монголии и Тибета было создано специальное общежитие в здании на территории буддийского храма в Петрограде² [Андреев 2004: 110]. Так прямо в городе появилась база, где учащиеся могли совершенствовать свои языковые навыки и углублять знания по культуре.

22 мая 1923 г. вышло постановление Совета ПИЖВЯ за № 5 об отправке студентов в заграничную командировку в Монголию. Согласно удостоверениям, сохранившимся в ЦГА СПб, их было трое: Николай Николаевич Бабынин (Ф. Р-7222. Оп. 4. Ед. хр. 8. Л. 4), Александр Васильевич Петров (Там же. Л. 6) и Владимир Александрович Казакевич (1896–1937) (Там же. Л. 7). Последний за свою недолгую жизнь сумел оставить значительный след в монголоведении, в том числе благодаря поездке в Монголию в качестве студента ПИЖВЯ/ЛВИ. Все три удостоверения напечатаны на пишущей машинке, но в шапке каждого документа имеется приписка от руки: «в г. Ургу³, в распоряжение Ученого Комитета⁴ Монголии». Следовательно, базой прохож-

¹ Калмыцкая автономная область — административно-территориальная единица РСФСР, образованная 4 ноября 1920 г. декретом ВЦИК и СНК РСФСР как Автономная область калмыцкого народа с центром в Астрахани. Она включила в себя территории, ранее относившиеся к Астраханской, Ставропольской, Царицынской губерниям, Донской и Терской областям. В 1928 г. столица была перенесена в Элисту, в 1935 г. область преобразована в АССР. В 1943 г. упразднена в связи с депортацией калмыцкого народа. В 1957 г. автономная область была восстановлена, а через год вновь получила статус АССР.

² Ныне по адресу: г. Санкт-Петербург, Приморский пр., д. 93.

³ Урга (монг. *Өргөө* — ставка) — закрепившееся в отечественной научной литературе название столицы Халха-Монголии. На самом деле данное название город носил с 1638 по 1705 г., с 1705 по 1778 г. он назывался *Да хурээ*, с 1778 по 1911 г. — *Их хурээ* (Большой монастырь), с 1911 по 1924 г. — *Нийслэл хурээ* (Столичный монастырь), и с 1924 г. — *Улаанбаатар* (Улан-Батор).

⁴ Ученый комитет МНР (монг. *Судар Бичгийн Хүрээлэн*) был создан правительством МНР в 1921 г. для организации научных исследований в стране, преобразован в 1961 г. в Академию наук МНР [Юсупова, 2006].

дения практики становилось центральное научное учреждение Монголии того времени.

За время своей работы для Ученого комитета МНР с 1923 по 1925 г. В.А. Казакевич пять раз выезжал в экспедиции в различные районы Монголии. Две из них были сравнительно непродолжительные, а три заняли больше времени — от двух месяцев до полугода.

Первая поездка состоялась в августе 1923 г., ее целью было археологическое обследование района на юге современного Хэнтий (Хэнтэйского) аймака МНР, в ходе которого были описаны городища XVII в. Хэсэг-Байшин и Олон-Байшин.

Вторая, основной задачей которой было обследование юго-восточной линии границы МНР, проходила с сентября по декабрь 1923 г. В ЦГА СПб находится машинописная копия отчета об этой экспедиции, составленная 4 января 1924 г. (Ф. Р-7222. Оп. 5. Ед. хр. 19. Л. 1–14). Текст был плохо читаем изначально, поэтому наименее понятные места, а также монгольские термины, переданные при помощи фонетической транскрипции на базе кириллицы, автор выделил от руки. Среди сплошного повествования о различных аспектах жизни Юго-Восточной Монголии есть несколько небольших фольклорных нарративов, а также описание мифологического существа «олобой хорхой»⁵, в существование которого верили жители одного из посещенных В.А. Казакевичем районов.

Третья поездка была совершена в июне 1924 г. в верховья рек Тола и Керулен совместно с другим сотрудником Ученого комитета — Всеволодом Игнатьевичем Лисовским (1888–1958). Ее целью было обнаружение водораздела и описание бассейнов обеих рек. Четвертая, в которой В.А. Казакевич выступал в роли руководителя, длилась с июля по декабрь 1924 г. и стала продолжением экспедиции зимы 1923 г. — ее задачей было обследование юго-западной границы МНР. Отчеты об обеих экспедициях 1924 г. хранятся в Архиве Института истории и археологии АН Монголии (г. Улан-Батор) (ТХ Архив. Ф. 7. Оп. 3. Ед. хр. 16, 1в]. О содержащихся в отчете о четвертой экспедиции фольклорных текстах я уже подробно писал [Носов, 2014].

Пятая экспедиция проходила с мая по июль 1925 г. в бурятские хошуны аймаков Богдо-хан-ула и Хан-Хэнтэй-ула⁶. Казакевич был полномочным представителем Ученого комитета в трехсторонней ко-

⁵ Олобой хорхой (монг. *олгой хорхой*) — в монгольской мифологии — ядовитое червеобразное насекомое, похожее на толстую кишку.

⁶ Территории современных *Хэнтий* (Хэнтэйского) и *Дорнод* (Восточного) аймаков.

миссии⁷ по отводу отдельных территорий и организации административного устройства бурятских семей, эмигрировавших из России. Рукопись отчета о данном путешествии хранится в Архиве востоковедов ИВР РАН (Ф. 63. Оп. 1. Ед. хр. 1). Главной задачей В.А. Казакевича являлось проведение геодезических работ с целью выделения земель для бурят, но ему также удалось зафиксировать существование еще одного локального мифологического персонажа — «хун-хара» и нарратив о встрече с ним обычного человека (Там же. Л. 28–29). Он указал также на существование нескольких исторических преданий.

В своих отчетах В.А. Казакевич, находясь, вероятно, под влиянием компаративистских работ Г.Н. Потанина (1835–1920), неоднократно отмечал общие для Евразии сюжеты в легендах и преданиях монголов, связанных с конкретными местами. При этом он далеко не всегда приводил точные сведения об информанте, месте и времени записи.

К сожалению, пока не удается найти ответ на поставленный И.И. Ломакиной (1930–2007) вопрос о возможности существования полевых дневников⁸ В.А. Казакевича 1923–1925 гг. [Ломакина, 1994: 36]. Но даже три из четырех упомянутых выше отчетов являются ценными источниками по истории сказочного эпоса и мифологической прозы монголов.

Наиболее объемным с точки зрения фольклористики на данный момент можно считать наследие студента ЛИЖВЯ Церен-Дорджи Номинханова (1898–1967).

Выходец из донских калмыков⁹, будущий исследователь языков и культур монгольских и тюркских народов впервые попал в Монголию в 1921 г. в составе группы советских военнослужащих под командованием героя Гражданской войны, бывшего латышского стрелка Константина Августовича Неймана (1897–1937) [Орлова, 2016: 50]. За два года нахождения в стране он успел побывать помощником советника разведывательного штаба МНРА, революционера и одного из основоположников современной калмыцкой литературы Харти Бадиевича Канукова (1883–1933), а также военным комендантом Урги и инструктором при начальнике штаба 1-й кавалерийской монгольской бригады. Особо следует отметить его службу в качестве военного инст-

⁷ В комиссию также входили представители Министерства внутренних дел МНР и аймачных администраций.

⁸ О значимости полевых рукописей, перебеленных (чистовых) записей и публикаций текстов для историко-фольклористической текстологии подробнее см. [Иванова, 1991].

⁹ Донские калмыки — этническая группа калмыков, откочевавших на Дон в конце XVII — первой половине XVIII в., вошла в состав Войска Донского.

руктора пограничного кавалерийского отряда на юго-западной границе Монголии, куда он попал в феврале 1923 г. Так Ц.-Д. Номинханов впервые оказался на территории компактного проживания родственных калмыкам ойратских этнических групп. В июне 1923 г. Ц.-Д. Номинханов выехал на родину, а в сентябре 1923 г. поступил в ПИЖВЯ [Орлова, 2016: 50–51].

Как указывает К.В. Орлова, в Институте языка и литературы АН Монголии хранятся выполненные Ц.-Д. Номинхановым записи устного народного творчества дербетов Западной Монголии. Их объем составляет 10 тетрадей [Орлова, 2016: 51]. Предположительно, все эти записи были выполнены во время нахождения Ц.-Д. Номинханова в учебной командировке в Монголии, которая продлилась два года без перерыва — с 1924 по 1926 г. «из-за трудности материального положения» (ЦГА СПб. Ф. Р-7222. Оп. 6. Ед. хр. 15. Л. 71). Основанием для данного предположения является документ, хранящийся в фонде ЛВИ в ЦГА СПб (Ф. Р-7222), — «Отчет о моей поездке в Монголию» (Оп. 6. Ед. хр. 15. Л. 66–75). В нем студент повествует о том, как добрался от Ленинграда до Улан-Батора летом 1924 г., как при содействии Ц.Ж. Жамцарано (1881–1942) получил должность переводчика в Министерстве финансов МНР и в конце сентября 1924 г. был отправлен в качестве дипломатического курьера от Полномочного Представительства СССР к дербетам¹⁰ в Западную Монголию. Ученый комитет МНР дал Ц.-Д. Номинханову поручение собрать среди этой народности произведения устного народного творчества, а также приобрести старинные рукописи. Для этой цели молодому исследователю была выделена небольшая денежная сумма и выданы сопроводительные документы (Там же. Л. 67).

Первоначально задачу посетить дербетов на западе Монголии и собрать сведения о языке, быте, фольклоре и литературе поставил перед студентом преподаватель ЛИЖВЯ Б.Я. Владимирцов еще в Ленинграде. Он же просил Ц.-Д. Номинханова по возможности приобрести рукописи в данном регионе (Там же. Л. 66). Поставленная учителем задача была выполнена в полном объеме, но потребовала нахождения в экспедиции в не самое удобное по климатическим условиям время — с конца сентября 1924 г. по апрель 1925 г. За это время Ц.-Д. Номинханову удалось записать у дербетов 7 сказок, 7 преданий, несколько легенд, 3 эпические поэмы, 410 загадок, 280 пословиц,

¹⁰ Дерветы (монг. *дөрвөд*, калм. *дөрвөд*) — ойратская этническая группа, компактно проживающая на территории Увс (Убсунурского) и Хөвд (Кобдоского) аймаков Монголии, а также в Республике Калмыкия.

100 песен. Также пять песен он зафиксировал от информантов халха-монголов (Там же. Л. 72). Помимо произведений устного народного творчества были подготовлены записи по лексикологии и этнографии (32 наименования) Западной Монголии. Завершает машинописный отчет рукописное приложение — список рукописей на «ясном письме», приобретенных Ц.-Д. Номинхановым за время поездки (25 наименований) (Там же. Л. 75). Все упомянутые материалы были переданы в Ученый комитет МНР.

Копии записанных Ц.-Д. Номинхановым паремий и песен, выполненные фонетической транскрипцией на базе латинского алфавита, хранятся в АВ ИВР РАН (Ф. Р. I. Оп. 3. Ед. хр. 39а, б, в). Это 254 листа, разделенные на три пакета (39а, 39б, 39в). В первом (39а) содержатся материалы, записанные у дербетов Северо-Западной Монголии с октября 1924 г. по апрель 1925 г., за исключением одного благопожелания, зафиксированного в июле 1926 г. Второй пакет (39б) содержит песни, благопожелания и названия родов, записанные у донских и ставропольских калмыков¹¹ в 1927 г., а третий (39в) — шесть халха-монгольских песен, записанных 13 января 1925 г., 50 пословиц и 6 загадок, записанных в июле 1926 г. в Центральной Монголии.

Практически полное отсутствие исправлений, аккуратная запись текстов и расположение материала по этнотематическому принципу позволяют предположить, что это чистовая рукопись сборника малых и средних жанров поэтического фольклора, который исследователь готовил к печати. В Улан-Баторе же находятся полевые записи или черновые рукописи исследователя.

В отличие от В.А. Казакевича, Ц.-Д. Номинханов как фольклорист и этнограф сконцентрировался на полноценной полевой работе, создавая тематические записи в специально отведенных для этого отдельных тетрадах. Это значительно облегчает работу с его наследием.

Третьим ярким представителем студентов ЛВИ, начавшим свой монголоведческий путь с продолжительной командировки в изучаемую страну является Леонид Сергеевич Пучковский (1899–1970). Выходец из профессорской семьи, получивший юридическое образование в ЛГУ, он поступил на Китайский разряд ЛИЖВЯ в 1925 г. Но во время учебы он серьезно заинтересовался Монголией и в 1927 г. обратился к руководству института с просьбой отправить его на произ-

¹¹ Ставропольские калмыки — этническая группа калмыков, составлявших с 1739 по 1842 г. Ставропольское калмыцкое войско. Его центром была основанная в 1737 г. В.Н. Татищевым (1686–1750) крепость Ставрополь на р. Волге, в районе современного г. Тольятти Самарской области.

водственную практику в г. Верхнеудинск (Ф. Р-7222. Оп. 30. Ед. хр. 2114. Л. 33). Он получает годичный отпуск и уезжает на должность преподавателя в г. Троицкосавск, предоставленную БурНарКомПром¹² (Там же. Л. 36).

Проведя весь учебный год в Троицкосавске, изучая письменный язык на курсах по ликвидации безграмотности, а разговорный — проживая в бурятской семье, будущий ученый запрашивает разрешение на продление командировки еще на один год и переезд непосредственно в Монголию (Там же. Л. 40–42). Получив согласие руководства института, он отправляется в страну, где преподает английский язык и обществоведение в советской семилетней школе и параллельно изучает письменный и разговорный монгольский язык (СПбФ АРАН. Ф. 152. Оп. 3. Ед. хр. 493. Л. 4). В апреле 1929 г. по предложению Ц.Ж. Жамцарано он переходит на службу в Ученый комитет МНР и отправляется на годичный срок на юг Монголии для ведения метеорологических наблюдений в Гобийском Алтае (Там же. Л. 48). В конце 1930 г., после возвращения в Ленинград, он был переведен в Институт истории и лингвистики ЛГУ (Там же. Л. 58). Как указывает Пучковский в автобиографии, за время нахождения на метеостанции в районе Гурбан Сайхан Южно-Гобийского аймака¹³ он сделал ряд фольклорных и лингвистических записей, а также собрал небольшие коллекции археологического и этнографического характера. Все материалы были переданы собирателем в Ученый комитет МНР (СПбФ АРАН. Ф. 152. Оп. 3. Ед. хр. 492. Л. 110).

Об объеме собранных Л.С. Пучковским коллекций можно судить по «Списку научных трудов...», подготовленному им 28 декабря 1950 г. В нем под номером 11 значится материал: «Образцы фольклора Монгольской Народной Республики (Записи, сделанные в МНР)». Как указано в документе, объем записей составил 10 печ. л., и они остались в рукописи (Там же. Л. 40). Также среди опубликованных работ значится материал под названием «Мэргэн Тулай»¹⁴ объемом 0,5 печ. л., опубликованный в 1938 г. в сборнике «Сказки народов Востока» (Там же. Л. 39).

¹² БурНарКомПром — Народный комиссариат просвещения Бурят-Монгольской АССР.

¹³ Предположительно, речь идет о районе горного хребта, носящего монгольское название *Гурван Сайхан нуруу* (Три Красавицы). Хребет расположен в Южно-Гобийском аймаке, недалеко от границы с Китаем; в настоящее время одна из крупнейших туристических достопримечательностей Гобийского региона.

¹⁴ «Мэргэн Тулай», монг. *Мэргэн Туулай* — «Мудрый заяц». Распространенное название монгольских сказок на различные, как правило, сюжеты с животными.

Такой сборник действительно был подготовлен и издан в 1938 г. сотрудниками Института востоковедения АН СССР. Весь гонорар планировалось передать в фонд помощи женам и детям участников гражданской войны в Испании 1936–1939 гг. [СНВ, 1938: III]. В роли ответственного редактора выступил выдающийся отечественный тюрколог А.К. Боровков (1904–1960), а представители каждого из кабинетов ИВ передали свои переводы на русский язык ранее не публиковавшихся произведений устного народного творчества народов Востока. Внесли свой вклад в эту работу и трое сотрудников Монгольского кабинета. Г.Н. Румянцев (1903–1966) подготовил перевод популярной и сегодня калмыцкой кумулятивной сказки о животных «Месть воробья» [СНВ, 1938: 7–8], не указав, к сожалению, источник оригинального текста. К.М. Черемисов (1899–1982) предоставил свой перевод популярной у многих тюркских и монгольских народов сказки о герое-трикстере «Семеро лысых» [СНВ, 1938: 40–46]. В качестве источника им был взят опубликованный Н.Н. Поппе в 1932 г. текст халхаской сказки «Doļõ hodžǰǰi», записанный в 1927 г. в Улан-Баторе от уроженца хошуна Мишиг-гуна¹⁵ — Намнандорджи [Поппе 1932: VII, 22–25, 164]. Оригинальный монгольский текст, переданный в фонетической транскрипции на основе латинского алфавита, отличается яркими художественными особенностями, часть которых была упущена при переводе на русский язык. Так, например, смешанный стихотворно-прозаический зачин передан обычным сложносочиненным предложением. Тем самым теряется комический эффект, достигаемый исполнителем за счет перехода от эпического упоминания реальных мест к прозаическому повествованию о Стране хана Ослиные уши, которая существует лишь в былицах. Подобные пропуски, вероятно, были вызваны форматом издания, требовавшим приводить тексты исключительно в прозе.

Третьей монгольской сказкой, вошедшей в сборник, стало произведение, озаглавленное «Мерген-Гулай» («Мудрый заяц»)¹⁶ [СНВ, 1938: 12–13]. Как указано в сборнике, она была записана и переведена Л.С. Пучковским. Поскольку в его личном деле (СПбФ АРАН. Ф. 152. Оп. 3. Ед. хр. 492) отсутствуют упоминания о повторном посещении Монголии между 1930 и 1938 гг., то я предполагаю, что сказка была записана на метеостанции в районе хребта Гурван Сайхан. Об этом

¹⁵ Хошун Мишиг-гуна — административная единица Тушетухановского аймака Халхи.

¹⁶ Должно быть: «Мерген-Тулай». Эта же неточность повторяется в оглавлении сборника [СНВ, 1938: 187].

свидетельствует и содержание сказки, в которой упоминается буддийский монастырь Лобон-Ченбо, находившийся во Внутренней Монголии, недалеко от южной границы МНР [СНВ, 1938: 12]. Отражены в тексте и общемонгольские этнографические реалии: хитрый заяц — главный персонаж сказки, превращает «барюль»¹⁷, одна сторона которого всегда покрыта сажей от котла, в «олбок»¹⁸ и изображает чиновника маньчжурской администрации. Так переводчик постарался сохранить комический эффект от использования обычного хозяйственного предмета в качестве атрибута представителя светской власти.

На примере предыдущего текста, часть художественных особенностей которого была, вероятно, пропущена переводчиком из-за формата издания, можно лишь предполагать, насколько ярким может оказаться монгольский оригинал. Но даже приведенное небольшое повествование на русском языке позволяет утверждать, что Л.С. Пучковский внимательно фиксировал все локальные и общемонгольские особенности, проявлявшиеся в фольклорных произведениях.

Материалы Ц.-Д. Номинханова из АВ ИВР РАН и публикация сказки, записанной Л.С. Пучковским, которые, вероятно, были подготовлены спустя некоторое время после их возвращения из Монголии в Ленинград, позволяют предположить существование черновых полевых записей. Однако выявить какие-либо иные указания на их существование пока не удалось. Тот же вопрос касается и наследия В.А. Казакевича: существовали или нет полевые дневники, из которых он черпал сведения для своих отчетов, пока остается загадкой.

Наиболее важным для фольклористики в наследии исследователей является то, что все они вели включенное наблюдение за фольклором монголов в 1920-е годы. Записи текстов произведений устного народного творчества вместе с отчетными документами позволяют реконструировать состояние исполнительской и рецептивной традиций среди монголов в весьма значимый для их истории период — период трансформации социального строя и жизненного уклада.

Выявление и публикация отчетов и полевых записей студентов ПИЖВЯ/ЛВИ В.А. Казакевича, Ц.-Д. Номинханова и Л.С. Пучковского за время стажировки в Ученом комитете Монголии — важная задача для реконструкции состояния монгольской фольклорной традиции в 1920-е годы.

¹⁷ Барюль, монг. *тогооны барцул* — прихватка, которой снимают с огня котел для приготовления чая и пищи.

¹⁸ Олбок, монг. *олбог* — тюфяк, подстилка для сидения.

Литература

- Андреев, 2004 — *Андреев А.И.* Храм Будды в Северной столице. СПб.: Нартанг, 2004.
- Иванова, 1991 — *Иванова Т.Г.* Специфика фольклористической текстологии // Русский фольклор: Проблемы текстологии фольклора. Т. 26. Л.: Наука, 1991. С. 5–21.
- Кононов, Иориш, 1977 — *Кононов А.Н., Иориш И.И.* Ленинградский восточный институт (страница истории советского востоковедения) / Отв. ред. Ю.А. Петросян. М.: Наука, ГРВЛ, 1977.
- Ломакина, 1994 — *Ломакина И.И.* В.А. Казакевич как монголист и его материалы о Джа-ламе // *Mongolica-III*. Из архивов отечественных монголоведов XIX — начала XX в. СПб.: Фарн, 1994. С. 35–37.
- Носов, 2014 — *Носов Д.А.* Фольклорные тексты в экспедиционных материалах В.А. Казакевича // Страны и народы Востока. Вып. XXXV: коллекции, тексты и их биографии / Под ред. И.Ф. Поповой, Т.Д. Скрынниковой. М.: Наука–Вост. лит., 2014. С. 212–225.
- Орлова, 2016 — *Орлова К.В.* Калмыки в Монголии (1920-е гг.) // Россия–Монголия: история, вызовы XXI века, перспективы. Междунар. науч. конф. 13–14 октября 2016 г. Тез. докладов. М., 2016. С. 50–51.
- Попе, 1932 — Произведения народной словесности халха-монголов. Северо-халхаское наречие. Л.: Изд-во АН СССР и Гос. ин-та культуры БМАССР, 1932 (Образцы народной словесности монголов. Т. III).
- СНВ, 1938 — Сказки народов Востока / Отв. ред. А.К. Боровков. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938.
- Юсупова, 2006 — *Юсупова Т.И.* Монгольская комиссия Академии наук. История создания и деятельности. 1925–1953. СПб., 2006.

АВ ИВР РАН — Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (г. Санкт-Петербург)

ВЦИК — Всероссийский центральный исполнительный комитет

ИВ — Институт востоковедения АН СССР

ЛГУ — Ленинградский государственный университет

ЛИЖВЯ/ЛВИ — Ленинградский институт живых восточных языков / Ленинградский восточный институт

МНРА — Монгольская народно-революционная армия

СНК — Совет народных комиссаров

СПБФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива РАН

ТХ Архив — Түүхийн Хүрээлэнгийн Архив (Архив Института истории АН Монголии).

ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга

А.И. ОРАЗБАЕВА*

К проблеме казахской государственности в трудах С.Г. Кляшторного

Статья посвящена как проблемам государственности казахов, так и освещению различных аспектов данного вопроса в трудах С.Г. Кляшторного. Основное внимание уделяется таким аспектам наследия государственности, как историческая память, основы миропознания, социальный опыт, те неизменные константы, посредством которых люди позиционируют себя в современном мире. Их изучение в рамках нового междисциплинарного направления науки – государствоведения предоставляет возможность панорамного видения геополитических, политико-правовых, социокультурных аспектов казахской государственности.

Ключевые слова: государственность казахов, политико-правовая культура, историческая преемственность.

DOI: 10.25882/n17k-e818

Прежде всего разрешите выразить благодарность за приглашение организаторам конференции. Очень рада тому, что удалось приехать и вместе с вами почтить память Сергея Григорьевича, отдать дань уважения замечательному ученому, чье творчество и научное наследие, как вам известно, имеет непосредственное отношение также к истории и культуре казахского народа. Я имела честь быть лично знакомой с Сергеем Григорьевичем благодаря своему наставнику проф. М.Х. Абусейтовой, которая, в свою очередь, была ученицей С.Г. Кляшторного и тесно сотрудничала с ним. Сегодня ни один ка-

* Алтайы Иранбековна ОРАЗБАЕВА — доктор исторических наук, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Казахстанского филиала Московского государственного университета имени М.В.Ломоносова (Астана, Казахстан); altaiy_orazbaeva@mail.ru

захстанский историк, тюрколог, востоковед, занимающийся проблемами древнего и средневекового периодов, не обходится без реверанса в сторону творческого наследия С.Г. Кляшторного: пространственно-временные рамки, историко-лингвистическое содержание и этнокультурная направленность его работ предопределяют высокую цитируемость публикаций С.Г. Кляшторного в Казахстане.

Сказанное имеет прямое отношение и к заявленной теме доклада — проблеме государственности казахов. В новом издании нашей книги «Формула государственности казахов» [Оразбаева, 2017] предпринята попытка концептуального освещения теоретико-методологических проблем генезиса и эволюции казахской государственности в рамках интегрированного направления и формата современной науки и практики — государствоведения. С.Г. Кляшторный не занимался непосредственно исследованием проблем казахской государственности или периодом казахского ханства, и его отдельные высказывания либо заключения по данным вопросам не всегда и не во всем могут коррелировать с авторским мнением. Итак, рассмотрим примеры комплементарности наших выводов с заключениями С.Г. Кляшторного.

В целом понятие «государственность» предполагает панорамное видение и изучение тесно переплетенных между собой процессов взаимовлияния и взаимодействия различных аспектов — геополитического, политико-правового, социально-экономического, социокультурного, — поскольку показателем состоятельности государства выступают не столько привычные нашему пониманию формальное оформление государства либо объективно-материальные факторы, сколько прежде всего культурно-духовные составляющие, ценностные характеристики, непосредственно связанные с историко-культурным контекстом. Одним словом, целостное рассмотрение данной категории в динамике, в разрезе проблем исторической преемственности дает основание полагать, что основное внимание при изучении кочевых форм политий на территории Казахстана должно быть сфокусировано на таких важных знаменателях ее формулы, как ландшафт Великой степи, ее главные фигуранты — кочевники Евразии, тюркские и монгольские традиции, ценностно-смысловые архетипы политико-правовой культуры, традиционные социополитические институты, система жузов, — которые вкуче содействовали сложению архитектуры национальной государственности казахов.

Немецкий философ Иоганн Гердер говорил: «История есть движущаяся география, а география — остановившаяся история». Начнем со специфики геополитического аспекта казахской государственности.

Влияние силы «природы», «пространства», «почвы», а также «духа ландшафта» на территориальную организацию государства и образ государственности неоспоримо. По утверждению маститого ученого в области антропогеографии Ф. Ратцеля, «государства на всех стадиях своего развития рассматриваются как организмы, которые с необходимостью сохраняют связь со своей почвой и поэтому должны изучаться с географической точки зрения...» [Дугин, 2016]. В данном ключе, безусловно, Великая степь Евразии, обусловившая самобытность и специфику территориальной организации и геополитических измерений казахской государственности, явилась историческим фоном, панорамой генезиса и эволюции государственности казахов. Магистральное географическое расположение Казахстана между пространственными границами оседло-земледельческих культур, активная вовлеченность населения Великой степи в политическую орбиту взаимодействия различных государств и цивилизационных волн, а также сочетание горных, пустынных, лесных ландшафтных зон, отдаленное расположение от океанов и морей не только предопределили склад хозяйственно-экономических типов, но и форму государственности в данном регионе. Вот что пишет об этом С.Г. Кляшторный: «Следует особо оговорить значимость для истории и повседневной жизни Казахстана и Средней Азии одного из важнейших факторов ее хозяйственно-культурного развития, во многом предопределенного экологией региона. Речь идет о преобладании здесь (преимущественно в степной и горно-степной зоне) кочевого образа жизни, обусловленного основным типом хозяйственной деятельности — экстенсивным скотоводством. Именно кочевое скотоводческое хозяйство позволило на рубеже II–I тыс. до н.э. начать освоение, казалось бы, бескрайних пространств Великой степи — аридного пояса Евразии. В течение нескольких тысячелетий кочевое хозяйство оставалось безальтернативным способом экономического освоения степей, а кочевой быт — единственной формой жизни населяющих степь племен и народов» [Кляшторный, Султанов, 2009: 3].

Возьмем следующий знаменатель: ранние и поздние кочевники Евразии — саки, гунны, древние тюрки, кипчаки и монголы — несомненно являлись главными действующими лицами в Великой степи, творцами, заложившими основу уникальной по природе государственности, атрибутами которой могут выступать «военная демократия», «кочевая империя», «степная демократия», институты самоуправления, игравшие своего рода роль «степного парламента», зачатки меритократии, геронтократии и пр.

Как известно, С.Г. Кляшторный (в соавторстве с Т.И. Султановым) на основании древнеиранских, античных, китайских источников одним из первых подробно и целостно, системно изложил историю древних кочевников Евразии. В частности, нижеследующий отрывок свидетельствует о глубоком понимании ученым внутренней природы мира кочевников, которое и по сей день, несмотря на изобилие новых трактовок в неонамадологии, все еще остается актуальным: «Держава гуннов, выросшая из племенных союзов жунских племен V–IV вв. до н.э., сложилась в борьбе не на жизнь, а на смерть с соседними племенными союзами и китайскими царствами. Основатели страны и их преемники видели свою главную цель в господстве над „всеми народами, натягивающими лук“ (т.е. над кочевниками) и превосходстве над „людьми, живущими в земляных домах“ (т.е. над оседлыми земледельцами); такое государство могло существовать только как централизованная империя, организованная на военно-административных принципах... В то же время вся эта знать, сохраняя внутривидовые и внутривидовые связи, выступала и как патриархальная верхушка племен, как их „естественные“ вожди, кровно связанные с рядовыми соплеменниками... Степень реализации права собственности целиком зависела от места того или иного знатного лица в военно-административной системе, что, в свою очередь, предопределялось его местом в родоплеменной иерархии. Вся эта структура обладала достаточной устойчивостью, чтобы обеспечить гуннской империи более трех веков существования и еще несколько веков жизни мелким гуннским государствам» [Кляшторный, Султанов, 2009: 29].

Непрерывность и историческая преемственность между ранними и поздними кочевниками Евразии, сходная типология их политий начиная с хуннской конфедерации, продолжая возникшими на руинах Великого тюркского каганата потестарно-политическими конструкциями и социокультурными институтами, вплоть до Великой Монгольской империи, иногда доходили до полного тождества. И все они были достаточно идентичны, за исключением тех случаев, когда характер властно-подчиненных отношений в данных политиях лавировал между духовными идеологемами, политической культурой и нравственно-правовыми нормами кочевых обществ, включая социокультурную основу традиционного казахского социума XV–XVIII вв. «Становление государственности на территории Центральной Азии, Южной Сибири и Поволжья в раннем средневековье (VI–XI вв.) связано с образованием Тюркского каганата, традиции которого были унаследованы Уйгурским каганатом, государствами кыргызов на Верх-

нем Енисее, кимаков и кипчаков на Иртыше, Болгарским государством и Хазарским каганатом в Поволжье и на Северном Кавказе. Единство общественного устройства, этнокультурного родства и сходство политической организации всех этих государств позволяют рассматривать время их существования и преобладания в Великой степи как относительно цельный историко-культурный период — период степных империй», — считает С.Г. Кляшторный.

И опять же, как известно, эпоха тюрков являлась главной в творчестве С.Г. Кляшторного. «Степная империя тюрков и ее наследники» — именно так он называл период, в который, согласно его утверждению, «сложился комплекс материальной культуры (тип жилища, одежда, средства передвижения, пища, украшения и т.п.), приобрела известную завершенность духовная культура, социально-семейная организация, народная этика, изобразительное искусство и фольклор. Наиболее высоким достижением этой эпохи стало создание тюркской рунической письменности, распространившейся со своей центрально-азиатской родины (Монголия, Алтай, Верхний Енисей) до Подонья и Северного Кавказа» [Кляшторный, Савинов, 2005: 10–11].

Очень много интересного, а главное — подтверждение своих выводов о том, что новшеством традиций государственности тюрков следует признать создание и укрепление четкой вертикали власти в политической конструкции общества на основе системы социальных ценностей, опорой для которых служила идеологическая схема: страна–правитель–народ–племя–род (*ел-елхан-халық-тайпа-ру.* — А.О.), мы находим в трудах С.Г. Кляшторного. «Тюркский эль, как и любое из племен, входивших в него, был детально ранжированным сообществом... — считает Сергей Григорьевич, — положение каждого эра (*ер.* — А.О.) определялось прежде всего степенью привилегированности его рода и племени. Строгая иерархия родов и племен была в кочевнических государствах Центральной Азии основополагающим принципом общественного и государственного устройства».

Выражая полное согласие с данным мнением ученого, со своей стороны можем лишь добавить, что базовым элементом в этом ряду социальных ценностей выступала категория *ел*, тождественная в русском языке понятию «народ», «государство», «страна». Символическим отражением *ел* был титул «ильхан» (в прямом смысле казахского *ел ханы*, т.е. «кровный предводитель народа»), которого был удостоен лишь основатель тюркского «Вечного Эля» (отсюда исходят истоки современной национальной идеи *Мәңгілік Ел*) Бумын каган (*қаған*, монг. *хаан* — «великий хан») [Малов, 1951: 100; Бичурин, 1998: 225].

Тюркский каган был не единственным и единичным правителем государства в отличие от средневековых монархов западноевропейских стран. Власть кагана ограничивалась: во-первых, волей простого народа «кара будун», выступающего основным живым ресурсом военно-политического потенциала государства; во-вторых, волей «беков» и «беев», ограничивших свободу действий кагана в отношении «кара будун», поскольку последний находился в прямом подчинении у них; в-третьих, власть кагана могла осуществляться лишь в рамках традиционного восприятия кочевым сообществом категорий «права», «морали» и «справедливости» [Садри Максуди, 2002: 217].

В целом здесь следует четко различать функциональную особенность институтов вертикальной социальной мобильности в традиционном казахском обществе, заключающуюся в выполнении не столько вопросов политико-правового характера, сколько комплекса социальных, культурно-духовных начал, их целостного разрешения. Задача институтов вертикальной социальной мобильности состояла не в управлении, а в защите интересов кочевого социума и сохранении целостности всего этноса. Вот что пишет по этому поводу С.Г. Кляшторный: «Определяя формы вертикальной социальной мобильности, описываемое общество следует с некоторыми оговорками отнести к социологически открытым, чему, казалось бы, противоречит его строго иерархизованный характер. Однако роль богатства и личной воинской доблести создавали часто реализуемые предпосылки к продвижению или деградации, с последующей дифференциацией, не нарушавшей цельности системы. Лишь на самой высшей ступени власти изменение статуса неизбежно сопровождалось насильственной сменой всей правящей родоплеменной группировки и, строго говоря, одновременным изменением всего состава привилегированного сословия.

Вместе с тем допустимые формы вертикальной мобильности не носили регулярного и узаконенного характера. Они воспринимались обыденным сознанием, но не имели оправдания в политической доктрине в высших формах идеологии, что, по всей вероятности, следует связать с общей незрелостью социально-политической структуры или, точнее говоря, с безысходной внутренней противоречивостью структуры кочевого общества» [Кляшторный, Савинов, 2005: 149].

Специфика вертикальной социальной стратификации традиционного казахского общества заключалась в том, что она представляла собой не закрытую (более характерную для геополитических организмов), а открытую демократическую, пронизанную духом критики,

легко изменяющуюся и приспособляющуюся к обстоятельствам внешней среды, основанную на морали «социальной справедливости», самобытную потестарно-политическую систему, базировавшуюся на принципе генеалогического родства.

Собственно именно в этом и заключаются степная традиция государственности, основанная на идеологии «от рода к государству», неизменность базиса и переменчивость надстроечных институтов, неэгалитарный, демократичный принцип организации социополитических институтов в традиционном казахском обществе, которые вкуче отразились на специфике констант триады государства: территория–население–власть, обладавших ценностно-символической природой.

Возьмем, к примеру, отношение в кочевой среде к понятию «власть». Ведь представление о правителе как о некоей харизматической личности, от которой зависит благосостояние всего народа, было широко распространено среди тюрков. Правителями степных держав обычно выступали лица, «обладающие небесной (священной) благодатью — *күт*». Небесная благодать, дававшая право на власть, была присуща не только данному правителю, но и являлась принадлежностью всего правящего рода, династии. Так, С.Г. Кляшторный утверждал, что во всех надписях тюркских каганов и их сподвижников настойчиво повторяется, что только каган с помощью своих родичей и свойственников способен «вскормить народ». В уцелевших фрагментах текста Бугутской надписи эта формула повторена трижды: про Муган-кагана (правил в 553–572 гг.) сказано, что он «хорошо вскормил народ». Бильге-каган постоянно напоминает, что он «одел нагой народ», накормил «голодный народ», сделал богатым «бедный народ»; благодаря ему «тюркский народ много приобрел», «ради тюркского народа» он и его младший брат Кюль-тегин «не сидели без дела днем и не спали ночью» [Кляшторный, Савинов, 1994: 69].

Рассуждая о формуле государственности казахов, нельзя обойти вниманием монгольские традиции государственности. Так, искусное сочетание традиционализма с текущей на тот момент современностью, преемственности и наследственности с предприимчивостью и новаторством, свойственные личности Чингиз-кагана, способны раскрыть суть логики, идеологии, практики монгольского государственностроительства. Идентичность системы иерархии, основанной на десятичной системе, берущей начало от реформ хуннского Моде шаньюя, почитание мандата духа Тенгри тюрков, проявления взаимовыручки по отношению к сородичам, интолерантности к предательству, соблюдение норм

геронтократии и меритократии наблюдались на атрибутивном примере менеджмента хана Жошы и его потомков. Вот какое мнение по этому поводу мы обнаруживаем у С.Г. Кляшторного: «Монгольское нашествие захватило и вовлекло в водоворот политических и военных потрясений множество тюркских племен, по преимуществу кипчакских, которые к тому времени составляли основное население степи — от Великой Китайской стены до Дуная. Сами монголы после походов XIII в. частью вернулись на свою родину, частью постепенно растворились в тюркском массиве Средней Азии и Поволжья. Сохраняя зачастую древние монгольские племенные названия, они утрачивали свой язык, мусульманизировались, их знать сливалась со знатью тюркских племен. Новые тюркские аристократические роды присваивали себе монгольские генеалогии. Вплоть до XX в., например, среди казахов претендовать на высшие титулы могли лишь те, чьи шеджере (родословные списки) подтверждали происхождение из „золотого рода“ Чингизидов» [Кляшторный, 2003: 123].

Как видим, именно наличием у кочевников евразийских степей родо-племенной традиции или же обладанием «асабией» (кровным родством), по Ибн Халдуну, основанной на идеологии «от рода к государству», можно объяснить факт стремительного создания новых государств на месте распавшихся прежних, поскольку племена и племенные союзы в данном случае служили своего рода «фундаментом» для формирования на их базе государственных образований.

В заключение, выражая уважение к творческому наследию С.Г. Кляшторного, хотела бы подчеркнуть, что истинный ученый по отношению к объекту своего исследования всегда честен и никогда не допустит искажения исторической истины в угоду чьим бы то ни было амбициям, поскольку априори безразличие и интолерантность не могут породить объективного научного результата.

Литература

- Бичурин, 1998 — *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. Алматы, 1998.
- Дугин — *Дугин А.Ф.* Ратцель: политическая география как предшественница геополитики [Электронный ресурс]. URL: <https://www.geopolitica.ru/article/fratcel>
- Кляшторный, 2003 — *Кляшторный С.Г.* Проблемы политогенеза кыргызской государственности. Бишкек, 2003.
- Кляшторный, Савинов, 1994 — *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи Евразии. СПб., 1994.

- Кляшторный, Савинов, 2005 — *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи древней Евразии. СПб., 2005.
- Кляшторный, Султанов, 2009 — *Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Государства и народы Евразийских степей: от древности к новому времени. 3-е изд., испр. и доп. СПб., 2009.
- Малов, 1951 — *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951.
- Оразбаева, 2017 — *Оразбаева А.И.* Формула государственности казахов. М., 2017.
- Садри Максуди, 2002 — *Садри Максуди Арсал.* Тюркская история и право. Казань, 2002.

Р.Ю. ПОЧЕКАЕВ*

Казахстан, Ташкент, Восточный Туркестан под властью Джунгарского ханства в первой половине XVIII в. (по запискам российских путешественников)¹

В первой половине XVIII в. Джунгарское ханство достигло своего расцвета и вступило в борьбу за контроль над целым рядом стран и регионов Центральной Азии. В течение короткого времени под его контроль попали Восточный Туркестан (Кашгария), независимое Ташкентское владение, а также целый ряд родоплеменных подразделений казахов Старшего и Среднего жузов. Между тем, казахские правители в это время формально признавали подданство Российской империи, тогда как на власть над Ташкентом претендовали правители Ферганы (будущего Кокандского ханства). В статье предпринимается попытка анализа правового статуса упомянутых стран Центральной Азии на основе свидетельств российских дипломатов, торговцев и ученых, побывавших в них в XVIII в. Автор приходит к выводу, что Джунгарское ханство сумело установить длительный контроль над ними, несмотря на претензии других государств, поскольку использовало наиболее эффективные механизмы управления, сочетая политические и экономические средства — как традиционные для центральноазиатских «степных империй», так и новые, которые отражали процессы модернизации, проходившие в самом Джунгарском ханстве.

Ключевые слова: Джунгарское ханство, Российская империя, Восточный Туркестан, Казахстан, Ташкент, вассалитет, записки путешественников.

DOI: 10.25882/jfky-1d41

* Роман Юлианович ПОЧЕКАЕВ — кандидат юридических наук, доцент, зав. кафедрой теории и истории права и государства Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербургский филиал); ropot@mail.ru

¹ Исследование выполнено в рамках проекта № 18-IP-01, поддержанного НИУ ВШЭ — Санкт-Петербург.

Исследователи неслучайно характеризуют Джунгарское ханство как «последнюю степную империю»: в середине XVII — первой половине XVIII в. это государство вело весьма активную экспансионистскую политику, подчиняя своей власти многочисленные соседние страны, регионы и народы. В конце XVII в. джунгарские правители потерпели поражение от империи Цин и лишились возможности распространить свою власть на восточные монгольские ханства, которые признали зависимость от маньчжурских императоров. Однако уже в первой четверти XVIII в. Джунгарское ханство заставило признать зависимость правителей Восточного Туркестана², независимого Ташкента, ряд казахских ханов и султанов Старшего и Среднего жузов³.

В настоящей статье предпринимается попытка анализа правового положения этих территорий, а также причин, по которым джунгарские (ойратские) правители сумели в течение нескольких десятилетий эффективно контролировать эти государства, которые были, во-первых, тюркскими, а не монгольскими, во-вторых, мусульманскими, а не буддийскими, а в-третьих, являлись объектом притязаний со стороны других крупных государств (на Ташкент предъявляли претензии правители Ферганы, а казахи уже с начала 1730-х годов формально признали подданство Российской империи).

Интересующие нас сведения не могут быть извлечены из правовых документов Джунгарского ханства (в частности, свода законов «Их Цааз» и ряда дополнительных указов хунтайджи), которые касались регулирования отношений в самом ойратском обществе. Некоторые аспекты рассматриваемой проблемы нашли отражение в китайских официальных документах и исторических сочинениях цинского периода и уже стали объектом научного анализа [Далай, 2002: 223–287; Чернышев, 1990: 66–76]. Однако нельзя не согласиться с мне-

² Первое покорение Восточного Туркестана ойратами произошло в 1678 г., когда Галдан Бошугту-хан помог вступить на престол в Яркенде представителю местной святительской династии Ходже Аппаку. Однако последующие войны с Китаем отвлекли джунгарского властителя от ситуации в регионе, и в начале XVIII в. преемникам Галдана пришлось восстанавливать контроль над ним — уже в результате конфликта с империей Цин [Валиханов, 1985: 128–129; Brophy, Onuma, 2016: 1, 89].

³ В течение первой половины XVIII в. ойратские чиновники также собирали дань с народов Алтая и бабарбинских татар, формально признававших подданство России, и только в начале 1750-х годов, в связи с ослаблением Джунгарского ханства российским властям удалось пресечь эту практику (см., например, [Кушнерик, 2005: 210; Потанин, 1868: 1]). Однако, поскольку четко организованной системы управления этими народами джунгаские правители не создали, мы их в рамках данного исследования не рассматриваем.

нием И.Я. Златкина о необъективности этих источников, поскольку в китайской историографической традиции Джунгарское ханство позиционировалось как мятежное владение империи Цин; соответственно, китайские историки принижали и примитивизировали джунгарскую систему управления вассалами [Златкин, 1983: 211]. Гораздо более объективная информация содержится в записках российских путешественников, побывавших в Джунгарии и ее вассальных владениях в первой половине XVIII в. (см. подробнее: [Магидович, Магидович, 1984: 138–142]). Среди них были и дипломаты, и торговцы, которые обращали внимание на разные аспекты взаимоотношений Джунгарии и ее центральноазиатских владений, тем самым как бы дополняя друг друга. Эти источники представляются весьма ценными и поэтому являются основными в рамках настоящего исследования.

Безусловно, различия в этнической и религиозной принадлежности, а в ряде случаев — и в хозяйственном укладе заставляли центральноазиатские народы и государства воспринимать ойратов как чужаков, поэтому не приходится удивляться, что Джунгарское ханство установило контроль над Восточным Туркестаном, казахами и Ташкентом исключительно военными средствами⁴. Соответственно, лояльность вассальных правителей джунгарским хунтайджи обеспечивалась традиционным для тюрко-монгольских обществ средством — передачей сюзерену аманатов-заложников. Так, подпоручик К. Миллер и его спутник Андрей Кушелев, в 1738–1739 гг. побывавшие в Ташкенте, вассальном Джунгарскому ханству, упоминают, что сын Жолыбарса, хана казахского Большого жуза, находится в аманатах у «калмык-контаншинцов» [Миллер, 2007а: 54]. Согласно сообщению побывавшего в Среднем жузе башкира Тюкана Балтасева, местные правители хан Абу-л-Мамбет и султан Борак в 1743 г. также послали к Галдан-Цэрену своих сыновей, получив от него как вассалы по кафтану из золотой парчи и по собольей шапке ([РДО, 2006: 95–96], см. также [Миллер, 2007б: 102, 106, 118]). Аналогичным образом правитель Восточного Туркестана Даниэль-ходжа в 1720 г. был вынужден отправить ко двору Галдан-Цэрена своего старшего сына Джахан-ходжу [Валиханов, 1985: 129].

Интересы ойратского сюзерена в вассальных владениях представляли особые чиновники, которые в китайских источниках именуется

⁴ При этом следует подчеркнуть, что джунгарские правители XVIII в. уже не придерживались такой воинствующей религиозной политики, как их предки в XVII в. [Ерофеева, 2009: 33–34; Моисеев, 1991, с. 51], и не старались обратить зависимых от них мусульман Центральной Азии в буддизм.

«кутуцинаэр», а в русских — «управители» [Потанин, 1868: 5; Чернышев, 1990: 68]. Их функции не вполне четко определены, но, судя по контексту записок русских путешественников, именно они контролировали основные направления внешней политики вассальных владений Джунгарского ханства и даже участвовали наряду с местными династами в приеме иностранных (в том числе российских) дипломатов, принимали решения об ответе им и возможности их дальнейшего следования в Джунгарию. Подобный статус чиновников, на наш взгляд, нечто новое по сравнению с прежними имперскими институтами даруг (баскаков), возможно, связанное с рецепцией подобного института из китайской имперской практики. Внутреннее же устройство вассальных владений ойраты сохранили в прежнем виде, ограничиваясь в ряде случаев утверждением на административные должности конкретных лиц (см., например, [Brophy, Ounma, 2016: 2])⁵.

Хунтайджи выступали не только как номинальные сюзерены перенаселенных народов и государств: они видели свою задачу в поддержании порядка в них, улаживании споров и разногласий вассальных правителей. Казак Мансур Асанов, сопровождавший в начале 1745-х годов казахского хана Абу-л-Мамбета в его поездке в Туркестан, сообщает, что тот вступил в спор по поводу власти в Среднем жузе со своим родственником Сеит-ханом: оба решили передать его на рассмотрение джунгарского хунтайджи Галдан-Цэрена, причем торжественно оформили это решение в присутствии вышеупомянутого наместника — «калмыцкого управителя» [Вяткин, 1940: 49–50].

В период правления хунтайджи Галдан-Цэрена (1727–1745) происходит существенное укрепление центральной власти, нашедшее отражение и в обеспечении порядка и безопасности на территории ханства. Это нашло отражение и в вассальных государствах, где ойратские сюзерены также старались добиться сохранения правопорядка. Так, поручик К. Миллер сообщает, что, когда его караван прибыл в Ташкент, местные казахи хотели его ограбить, но отказались от своего намерения, когда узнали, что Россия пребывает во «всегдашнем согласии» с Джунгарским ханством, и не осмелились нарушить запреты своего сюзерена Галдан-Цэрена. Тогда же до российского посланца дошли вести о разграблении казахами другого торгового каравана, и представитель хунтайджи, также находившийся в это

⁵ Исключение, пожалуй, составляет ситуация в Восточном Туркестане, где после смерти Даниэль-ходжи в 1735 г. они предпочли разделить единое прежде владение между четырьмя его сыновьями-наследниками [Валиханов, 1985: 128–129].

время в Ташкенте, узнав об этом, тут же предложил Миллеру подать по этому поводу жалобу ойратскому монарху [Миллер, 2007а: 34, 36].

Ташкентское владение и Восточный Туркестан традиционно являлись важными торговыми узлами в Центральной Азии, поэтому хунтайджи всячески старались поддерживать и развивать их в этом отношении. Иван Степанович Унковский, побывавший с дипломатической миссией в Джунгарии в 1722–1724 гг., несколько раз упоминает «контайшинных купчин» из числа как ойратов, так и жителей Восточного Туркестана [Унковский, 1887: 72–73]. Можно предположить, что речь идет о торговцах, в дело которых вкладывали деньги правители — такая практика имела место еще в эпоху Монгольской империи и в последующих тюрко-монгольских государствах (см. подробнее: [Почекаев, 2015: 136–139]). Аналогичным образом активно велась джунгарская торговля и через Ташкент. Вятский купец Ш. Арасланов, побывавший в городе в 1741–1742 гг., сообщает, что ойраты покупали здесь фрукты и ягоды, меха и хлопчатобумажные ткани, у русских — красные кожи и т.п., предлагая взамен баранов, быков, коров и лошадей [Арасланов, 2007: 95].

Хунтайджи стремились привлекать иностранных торговцев в свои владения, в том числе и в упомянутые вассальные государства, и для этого достаточно активно вмешивались даже в частноправовые отношения, чего прежде не практиковали властители «степных империй». Так, русские торговцы нередко страдали от недобросовестности своих центральноазиатских должников и нередко вынуждены были надолго приезжать в регион, чтобы взыскивать эти долги. К примеру, симбирский житель Кокураев в 1738–1745 гг. и тобольский дворянин А. Плотников в 1752 г. приезжали в Восточный Туркестан для сбора долгов с местных контрагентов; оба упоминают, что представители «зенгорских» властей оказывали им всяческое содействие [РДО, 2006: 165–168; Чимитдоржиев, Чимитдоржиева, 2012: 116–117].

Наряду с торговлей джунгарские правители старались развивать и производство, причем не только в собственных владениях, но и в вассальных государствах, привлекая для этой цели и «иностранных специалистов». Сержант Филимонов, ездивший гонцом в Джунгарское ханство в 1751 г., упоминает, что «колыванских заводов беглой Ефим Вязмин, он же Билдяга» сначала устроил в Яркенде «завод серебряной», который, однако, был «з довольным убытком оставлен и брошен», и энергичный беглец вместо него основал «завод коженной и делает кожи красные» [РДО, 2006: 158–159].

В Джунгарском ханстве существовала развитая налоговая система, которая распространялась и на вассальные государства. При этом ойратские хунтайджи в полной мере учитывали специфику хозяйственной деятельности подвластных им регионов; соответственно, налоги и повинности с них взимались различные.

Развитые в торговом и ремесленном отношении города Восточного Туркестана, согласно майору Леонтию Угримову, побывавшему в Джунгарии в 1732 г., должны были платить ойратам дань золотом (700 лан в год) и тканями («хамы», «басмы» и «зендени») ⁶. Однако все больший рост налогов привел к обеднению и сокращению населения, так что некоторые города (в частности, Куча) платили лишь небольшую дань медью ⁷ [Унковский, 1887: 234–235; Чернышев, 1990: 68].

С казахов Старшего и Среднего жузов, как сообщает вахмистр князь Ураков под 1744 г., дань бралась «порохом ручным и свинцом», а также «был побор пансырями». Последний вид сбора был, по видимому, чрезвычайным, поскольку впоследствии один из казахских предводителей обратился к хунтайджи, говоря, что «такой налог ни у дедов, ни у отцов не бывало» [Вяткин, 1940: 50–51].

Помимо дани с казахского населения джунгарские владетели требовали поставки солдат, т.е. ввели воинскую повинность. Естественно, вассальным правителям совершенно не хотелось, чтобы их воины гибли в войнах сюзерена, поэтому они нередко старались уклониться от ее несения или по крайней мере уменьшить ее. Так, согласно вышеупомянутому Т. Балтасеву, в 1743 г. хунтайджи потребовал от казахских правителей Старшего жуза и Ташкента поставить ему 10 тыс. воинов, а они отправили ему лишь 3 тыс. Годом позже, по сообщению князя Уракова, джунгарские управители провели перепись лиц призывного возраста «в службу и оставили их с таким приказом, дабы были в поход готовы, якобы под Абулкерим бека» (т.е. против ферганского правителя, претендовавшего на Ташкент) [Вяткин, 1940: 51].

Особенности правового положения вассальных мусульманских государств под властью Джунгарского ханства нашли отражение и в специфике правового регулирования, в котором сочетались элементы

⁶ По сведениям Ч.Ч. Валиханова, Восточный Туркестан в течение всего периода джунгарского владычества платил хунтайджи 400 тыс. танга в месяц [Валиханов, 1985: 128].

⁷ По всей видимости, речь идет не о медных монетах, а о металле для производства пушек, поскольку в это время в Джунгарском ханстве активно развивалось собственное литейное производство — также при участии иностранных специалистов.

мусульманского и тюрко-монгольского права в гораздо большей степени, чем в государствах Средней Азии, где шариат (по крайней мере формально) считался доминирующей правовой системой. Так, драгун Михайло Давыдов, побывавший в 1745 г. в Джунгарии и Восточном Туркестане, приводит слова «зенгорского бухаретина», т.е. жителя Восточного Туркестана по имени Турда, о том, что «вера у нас с абдыкарымами (жителями Ферганы. — *Р.П.*) равно, но токмо закон не равен» (впрочем, не забыв при этом заявить о религии самих ойратов, что «поганая де у них вера, что сырое мясо едят») [РДО, 2006: 128–129].

Представленный анализ сведений российских путешественников показывает, что вассалы Джунгарского ханства в Казахстане, Ташкенте и Восточном Туркестане обладали весьма специфическим статусом, в рамках которого сочетались довольно жесткий контроль со стороны ойратских властей и широкое внутреннее самоуправление. Некоторые механизмы управления вассалами ойратские правители унаследовали из монгольского имперского опыта, однако некоторые стали новациями — своего рода ответом на вызовы новых политических и экономических реалий. Это позволяет сделать вывод об активном правовом развитии Джунгарского ханства в первой половине XVIII в., которое соответствовало его политическому статусу влиятельного государства Центральной Азии, на равных взаимодействовавшего с такими обширными империями, как Россия или Цин.

Литература

- Арасланов, 2007 — «Сказка» вятского купца татарина Шубая Арасланова о его поездке с торговым караваном в 1741–1742 гг. в Ташкент // История Казахстана в русских источниках XVI–XX веков. Т. VI. Путевые дневники и служебные записки о поездках по южным степям. XVIII–XIX вв. Алматы, 2007. С. 86–100.
- Валиханов, 1985 — *Валиханов Ч.Ч.* О состоянии Алтышара или шести восточных городов Китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии) в 1858–1859 годах // Собр. соч. в пяти томах. Т. 3. Алма-Ата, 1985. С. 97–218.
- Вяткин, 1940 — *Вяткин М.П.* «Сказки» XVIII в. как источник для истории Казахстана // Проблемы источниковедения. Сб. 3. М.; Л., 1940. С. 45–60.
- Далай, 2002 — *Далай Ч.* Ойрад монголын түүх. Тэргүүн боть. Улаанбаатар, 2002.
- Ерофеева, 2009 — *Ерофеева И.В.* Памятники тибетского буддизма середины XVII — первой половины XVIII в. в Казахстане: новые исследования и находки // Научные чтения памяти Н.Э. Масанова: Сб. материалов науч.-практич. конференции. Алматы, 2009. С. 27–47.

- Златкин, 1983 — *Златкин И.Я.* История Джунгарского ханства (1635–1758). 2-е изд. М., 1983.
- Кушнерик, 2005 — *Кушнерик Р.А.* Дипломатические миссии И.Д. Чередова в Джунгарию во втором десятилетии XVIII в. и их результаты // Актуальные вопросы истории Сибири. Пятые научные чтения памяти проф. А.П. Бородавкина: Сб. научных трудов. Барнаул, 2005. С. 210–213.
- Магидович, Магидович, 1984 — *Магидович И.П., Магидович В.И.* Очерки по истории географических открытий. Т. III. Географические открытия и исследования нового времени (середина XVII — XVIII в.). 3-е изд., перераб. и доп. М., 1984.
- Миллер, 2007а — Материалы поездки поручика Пензенского гарнизонного пехотного полка Карла Миллера и геодезиста подпоручика Алексея Кушелева с торговым караваном из Оренбурга в Ташкент (29 августа 1738 г. — 5 июня 1739 г.) // История Казахстана в русских источниках XVI–XX веков. Т. VI. Путевые дневники и служебные записки о поездках по южным степям. XVIII–XIX вв. Алматы, 2007. С. 32–55.
- Миллер, 2007б — Журнал поездки майора пензенского гарнизонного пехотного полка Карла Миллера к джунгарскому хану Галдан-Цэрену (3 сентября 1742 г. — 2 мая 1743 г.) // История Казахстана в русских источниках XVI–XX веков. Т. VI. Путевые дневники и служебные записки о поездках по южным степям. XVIII–XIX вв. Алматы, 2007. С. 101–135.
- Моисеев, 1991 — *Моисеев В.А.* Джунгарское ханство и казахи XVII–XVIII вв. Алма-Ата, 1991.
- Потанин, 1868 — *Потанин Г.* О караванной торговле с Джунгарской Бухарией в XVIII столетии. М., 1868.
- Почекаев, 2015 — *Почекаев Р.Ю.* Правовая культура Золотой Орды. М., 2015.
- РДО, 2006 — Русско-джунгарские отношения (конец XVII — 60-е гг. XVIII вв.). Документы и извлечения / Сост. Моисеев В.А., Ноздрин И.А., Кушнерик Р.А. Барнаул, 2006.
- Унковский, 1887 — Посольство к джунгарскому хун-тайчжи Цэван Рабтану капитана от артиллерии Ивана Унковского и путевой журнал его за 1722–1724 годы / Изд., пред. и прим. Н. И. Веселовского. СПб., 1887.
- Чернышев, 1990 — *Чернышев А.И.* Общественное и государственное развитие ойратов в XVIII в. М., 1990.
- Чимитдоржиев, Чимитдоржиева, 2012 — *Чимитдоржиев Ш.Б., Чимитдоржиева Л.Ш.* Материалы Омского архива по русско-джунгарским отношениям в XVIII в. // Российское монголоведение. Бюллетень VI. М., 2012. С. 109–127.
- Brophy, Onuma, 2016 — *Brophy D., Onuma T.* The Origins of Qing Xinjiang: A Set of Historical Sources on Turfan // TIAS Central Eurasian Research Series. No. 12. The University of Tokyo, 2016.

А.С. САРАЕВ*

С.Г. Кляшторный и Л.Н. Гумилев
(по материалам музея-квартиры Л.Н. Гумилева
и личным беседам с С.Г. Кляшторным)

Статья посвящена анализу содержания дискуссии между двумя специалистами по политической истории тюрко-монгольских кочевников — Л.Н. Гумилевым и С.Г. Кляшторным. Если по публикациям можно судить о преимущественно конфликтных отношениях между ними, то материалы музея-квартиры Л.Н. Гумилева в Санкт-Петербурге и личные сообщения С.Г. Кляшторного автору данной статьи открывают куда более сложную и интересную картину взаимоотношений обоих ученых. Один факт, что, начавшись в 1949 г., отношения не прерывались вплоть до конца жизни Л.Н. Гумилева, т.е. продолжались более 40 лет, свидетельствует о том, что, несмотря на печатную полемику, ученые сохраняли неизменный интерес друг к другу и до некоторой степени влияли друг на друга.

Ключевые слова: политическая история тюрко-монгольских кочевников, Л.Н. Гумилев, С.Г. Кляшторный.

DOI: 10.25882/9czp-pa75

Насколько корректно сравнивать научное наследие признанного академического ученого-тюрколога и весьма популярного, но скептически воспринимаемого в научных кругах ученого-«чудака» — историко-географа? Если к подобной задаче подойти сугубо формально, никакого противоречия, как ни удивительно, не окажется. За советский период своей научной биографии С.Г. Кляшторный издал только одну индивидуальную монографию. Вышла она в 1964 г. под грифом

* Андрей Сергеевич САРАЕВ — соискатель Казанского государственного института культуры (Казань); andrejsaraev@yandex.ru

Института народов Азии АН СССР в Главной редакции восточной литературы издательства «Наука» [Кляшторный, 1964]. Первая монография Л.Н. Гумилева вышла в 1960 г. под грифом Института востоковедения АН СССР (с 1960 по 1970 г. — Институт народов Азии) в Издательстве восточной литературы (в 1964 г. преобразовано в Главную редакцию восточной литературы издательства «Наука»). В 1966 и 1967 гг. под грифом Института народов Азии выходят монографии Л.Н. Гумилева «Открытие Хазарии» и «Древние тюрки». В 1970 г. под общим грифом АН СССР публикуется его монография «Поиски вымышленного царства», а в 1974 г. под грифом ИВ АН издается монография «Хунны в Китае». Таким образом, монографии С.Г. Кляшторного и Л.Н. Гумилева издавались одним издательством под грифом одного научного учреждения, проходя, вероятно, одни и те же стадии обсуждения и рецензирования.

С.Г. Кляшторный был автором ряда статей («Огузы», «Орхонские тюрки», «Орхон-енисейские надписи», «Тюркский каганат» и др.) в «Советской исторической энциклопедии» и «Большой советской энциклопедии» (в наше время также и в «Большой Российской энциклопедии») — изданиях, куда случайные авторы попасть в принципе не могли. Однако и Л.Н. Гумилев был автором статей в обеих энциклопедиях («Гунны», «Хунну», «Шато» и, вероятно, неподписанные «Гурхан» и «Тюргеш»).

Уже в последние годы некоторые критически настроенные по отношению к Л.Н. Гумилеву авторы специально противопоставляли его работам совместную монографию С.Г. Кляшторного и Т.И. Султанова [Кляшторный, Султанов, 2009], особо подчеркивая отсутствие в ней ссылок на Л.Н. Гумилева [Кузьмина, 2010: 29; Черных, 2009: 518]. Примечательно, что они не ссылались на совместную монографию С.Г. Кляшторного и Д.Г. Савинова, где в части Д.Г. Савинова ссылки на Л.Н. Гумилева имеются [Кляшторный, Савинов, 2005: 254, 256, 281–282]. Вероятно, С.Г. Кляшторный против этих ссылок не возражал, поскольку и до и после совместных с Т.И. Султановым и Д.Г. Савиновым монографий сам неоднократно на Л.Н. Гумилева ссылался, и не всегда полемически. Достаточно сказать, что знакомство автора этих строк с С.Г. Кляшторным произошло на открытии конференции, посвященной 100-летию Л.Н. Гумилева (2 октября 2012 г.). В сборнике конференции опубликована и статья С.Г. Кляшторного [Кляшторный, 2012].

Если, таким образом, для самого С.Г. Кляшторного личность Л.Н. Гумилева представляла интерес, то и мы имеем полное право

рассмотреть в ретроспективе историю взаимоотношений обоих ученых.

Нашими источниками помимо работ обоих авторов (включая опубликованную переписку Л.Н. Гумилева) стали материалы музея-квартиры Л.Н. Гумилева (г. Санкт-Петербург, ул. Коломенская, 1/15), а также личные сообщения С.Г. Кляшторного.

I. Знакомство

Л.Н. Гумилев (1912–1992) был старше С.Г. Кляшторного (1928–2014) на 16 лет и теоретически, если бы не известные обстоятельства биографии, мог бы стать даже его учителем подобно своему главному оппоненту А.Н. Бернштаму¹. Последний был старше Л.Н. Гумилева всего на два года, причем родились они в один день (1 октября). Разница в возрасте имела и такое следствие: в личном общении для С.Г. Кляшторного Л.Н. Гумилев всегда был «Львом Николаевичем», в то время как для Л.Н. Гумилева С.Г. Кляшторный так и остался «Сержей», хотя оба они обращались друг к другу на «вы».

По словам С.Г. Кляшторного, его знакомство с Л.Н. Гумилевым произошло в 1949 г., в ходе Саркельской экспедиции под руководством М.И. Артамонова. Гумилев к тому времени уже почти год как защитил кандидатскую диссертацию по истории первого тюркского каганата, за его спиной была целая серия арестов и один лагерный срок, а также фронтовая дорога, закончившаяся в Берлине. Всё это вкупе с фамилией не могло не вызывать интерес у наиболее любознательных студентов [Клейн, 2010: 63–64]. Гумилев предложил Кляшторному продолжить общение после экспедиции и прийти к нему осенью в Музей этнографии народов СССР, куда он смог устроиться после защиты диссертации. Однако по возвращении из экспедиции Л.Н. Гумилев был арестован, а вернулся в Ленинград лишь в мае 1956 г. [Люди и судьбы, 2003: 134].

II. Первые столкновения

Где и при каких обстоятельствах С.Г. Кляшторный мог впервые встретить Л.Н. Гумилева по его возвращении из лагеря?

¹ С.Г. Кляшторный не раз подчеркивал, что считает себя учеником А.Н. Бернштама. Ср.: «Нашим учителям, профессорам Ленинградского университета Александру Натановичу Бернштаму и Михаилу Илларионовичу Артамонову посвящаем» [Кляшторный, Савинов, 2005: 1]; «...я слушал только основные курсы — Артамонова Михаила Илларионовича, Пиотровского Бориса Борисовича, Бернштама Александра Натановича, моего учителя» [Кляшторный, 2013: 67].

Из переписки известно, что Гумилев с первых же дней на свободе пытался активно включиться в научную жизнь. 5 июня 1956 г. (судя по письму В.Н. Абросову от 6.06.1956) он читал доклад, на который среди прочих пришел А.Н. Бернштам: «В прениях он напал на меня, и опять получился Берсрам. Он обиделся и уехал не прощаясь. Нет, у него со мной не получается. Кроме него выступали молодые антропологи, очень умно и дельно. Мы поспорили и расстались друзьями» [Гумилев. Письма, 2008: 119].

Присутствовал ли Кляшторный на докладе Гумилева, неизвестно. Исключать этого нельзя, хотя в то время он еще не был сотрудником академического института. Да и Гумилев, что видно из письма, в качестве оппонента рассматривал тогда только А.Н. Бернштама. Тем не менее именно на открытых докладах Гумилева в Эрмитаже или в Географическом обществе происходили первые послелагерные его встречи с Кляшторным, о чем можно судить из рассказов последнего. К сожалению, С.Г. Кляшторный вспоминал о своих посещениях докладов Гумилева суммарно, точно не датируя их, но по называемой их тематике можно судить, что это были именно доклады конца 1950-х годов.

В частности, Кляшторный считал, что доклад Гумилева об эфталитах основан на домыслах, а не на исторических документах, поскольку Гумилев ссылался на то, что «кто-то что-то ему рассказал», а проверить такое невозможно. О докладе мы также узнаём из переписки Л.Н. Гумилева. В письме В.Н. Абросову от 1 декабря 1956 г. сообщается: «Я прочел доклад о происхождении эфталитов. Опроверг все существующие точки зрения... и сам не был опровергнут. Работу рекомендовали к печати. Думаю послать в „Вестник древней истории“» [Гумилев. Письма, 2008: 128].

Как видно, в письме угадывается намек на дискуссию, в которой, как считал Гумилев, он победил. Основания для этого, впрочем, у него были: в «Вестнике древней истории» была опубликована не одна, а две его статьи по эфталитской проблематике [Гумилев, 1959; 1967а]. Попробуем также предположить, что полемика в ходе доклада нашла свое отражение как в статье 1959 г., так и спустя три десятилетия в воспоминаниях. В статье Л.Н. Гумилев действительно упоминает своего информатора, а равно и рукопись, о которой тот сообщал: «Мой рассказчик, Алифбек Хийшалов, 44 лет, шугганец, получивший образование у исмаилитского пира, ссылался на рукописи, прочтенные им в юности. Одну из них мне посчастливилось обнаружить изданной — это Ta'rikh Nama-i-Narat» [Гумилев, 1959: 137]. Ссылка на опубликованную рукопись вполне проверяема, а вот туманность

ссылки на беседу в ходе самого доклада в 1956 г. была связана отнюдь не с желанием прикрыть свою «выдумку», а скорее с обстоятельствами встречи с этим «ученым эфталитом».

Открыто сообщать, что беседа проходила в лагере, только что освобожденный Л.Н. Гумилев, вероятно, опасался. И даже в конце 1980-х годов он формулировал это довольно-таки обтекаемо: «Не только ландшафты, но и люди привлекали внимание автора. *На великих сибирских стройках* (здесь и далее курсив наш. — А.С.) ему удалось познакомиться с представителями разных народов... Благодаря знанию таджикского языка автор подружился с персом, таджиками и даже с ученым *эфталитом* — памирцем, получившим двойное образование: он прошел обучение у исмаилитского „пира“ — старца, а потом курс в Сталинабадском педагогическом институте. Эти беседы позволили автору найти путь к решению *эфталитской проблемы*, отличающемуся от прежних гипотез радикально» [Гумилев, 1988: 204]².

Еще совсем молодой С.Г. Кляшторный мог тогда всех нюансов не понять, но в памяти сохранилась именно «неубедительность» доводов Гумилева. Имевшей лагерный опыт (Соловки) Н.В. Пигулевской ничего специально объяснять не пришлось [Люди и судьбы, 2003: 301]. Она дала высокую оценку рукописи Гумилева и рекомендовала ее к печати (машинопись за подписью Н.В. Пигулевской и датой «24 мая 1957 г.» хранится в музее-квартире Л.Н. Гумилева).

В цитате из воспоминаний мы выделили также фрагмент о знании Л.Н. Гумилевым таджикского языка. В востоковедной среде сложилось устойчивое мнение о том, что Л.Н. Гумилев, занимаясь историей Востока, не был именно по востоковедной квалификации подготовлен для таких занятий. Проще говоря, считается, что он не знал ни одного восточного языка. И действительно, по большей части в его работах содержатся ссылки на те или иные переводы восточных источников на русский или европейские языки. Сразу отметим, что хорошее знание Л.Н. Гумилевым французского языка С.Г. Кляшторный подтверждал, будучи однажды свидетелем разговора Гумилева по-французски. А вот что касается знания восточных языков, С.Г. Кляшторный полностью разделял изложенное мнение. В его памяти сохранилась

² Эфталитов Гумилев считал не тюрками и не монголами, а памирскими горацами, причем изначально не ираноязычными. Наименование их «белыми гуннами», по его мнению, произошло оттого, что и в состав хунну, и в состав эфталитов вошел один и тот же европеоидный субстрат — племена *ди*, жившие к западу от Ордоса, которых Гумилев отделял от жунов и динлинов [Гумилев, 1960: 249–250 (словарь этнонимов)].

беседа с Л.Н. Гумилевым как раз о знании фарси («таджикского»). Однажды Кляшторный спросил у Гумилева о том, на какой странице «Тути-наме» («Книги попугая»), по которой обычно начинали изучение фарси, он остановился, а тот, рассмеявшись, ответил: «На первой».

Однако имеется немало и обратных свидетельств о знании Гумилевым фарси. В качестве примера приведем опубликованный фрагмент статьи об эфталитах и сравним его с аналогичным местом в рукописи, которая начата еще в лагере [Гумилев, 1955]³.

Поэт Саади Бадахшанский
пишет

چشم کبود سرمه او این پنهان خوش است
 Не черни голубые глаза они и так хороши.
 Известно, что черноглазые народы считают
 голубые глаза уродством. Значит голубоглазья
 на Памире было так много, что голубо-
 глазые были нормой, а не исключением.

Поэт Саади Бадахшанский пишет: „Не черни голубые глаза, они и так хороши“. Известно, что черноглазые народы считают голубые глаза уродством. Значит, на Памире было так много голубоглазых, что это было нормой, а не исключением» [Гумилев, 1959: 138].

В этой долине побывал Насир Хосров
и посвятил ей двестишие, в котором
называет жителей: эфталиты с
блестящими сердцами (Сафар-наме)
روشن دلان یفتل

«В этой долине побывал Насир Хосров и посвятил ей двестишие, в котором называет жителей: эфталиты с блестящими сердцами (Сафар-наме)». (Фрагмент в печатную статью не вошел.)

³ Приводимые фрагменты входят в блок рукописи под названием «Загадочный народ». Лист с цитатой из Саади имеет номер 6, с цитатой из Насира Хосрова — номер 8.

Подобные вставки на фарси совершенно обычны для ранних рукописей Л.Н. Гумилева. Обратим внимание, что в приведенной выше цитате из воспоминаний среди своих лагерных знакомых Гумилев упоминает не только «эфталита», но и перса. Об этом персе подробнее рассказывает А.Ф. Савченко, сосед Гумилева по лагерному барачу: «Довольно долго его посещал... иранский юноша. Видимо, он очень страдал от чуждой обстановки... А тут он мог услышать родную речь... Лев же Николаевич с помощью юноши усовершенствовал свое знание фарси, слушал стихи иранских поэтов. Юноша прежде учился в Тегеранском университете...» [Савченко, 2006: 161].

Для более раннего периода (1946–1949) знание Гумилевым фарси подтверждают отзывы на его кандидатскую диссертацию («Подробная политическая история первого тюркского каганата. 546–659 гг.»). Выдающийся иранист И.П. Петрушевский отмечал: «Вкладом автора в науку является также Гл. IV, где автор, на основе хорошего использования имеющихся у Фиордоуси (так в оригинале. — А.С.) и других авторов фрагментов из „Хвадай-Намак“, доказывает, что победа Бахрама Чубина под Хератом в 589 г. была победой не над эфталитами, как думали Кристенсен и другие исследователи, а над тюрками...» [Петрушевский, 1947: 2]. Позже, в статье для «Советской исторической энциклопедии» И.П. Петрушевский сослался лишь на трех авторов: Н.В. Пигулевскую, Л.Н. Гумилева, А. Кристенсена [Петрушевский, 1962: 176].

Отзыв А.Ю. Якубовского прямо свидетельствует об использовании Гумилевым части источников в подлинниках: «Автор с большой тщательностью использовал разнообразные источники... Часть этих источников проработана автором в подлинниках, а другая — в хорошо проверенных переводах» [Якубовский, 1948: 1]⁴.

Таким образом, профессиональное владение Гумилевым по крайней мере фарси (конечно, на уровне историка-востоковеда, а не филолога) вряд ли подлежит сомнению. Высказывание же о прочтении только первой страницы «Тути-наме», вероятно, было просто шуткой.

Не знал Л.Н. Гумилев китайского языка. Именно это стало и до сих пор является наиболее весомым аргументом его критиков. В чем мог состоять источник конфликта китаистов с Гумилевым, видно из

⁴ Время написания отзыва можно установить по письмам Л.Н. Гумилева (от 9 и 13.06, 26.07.1948) Н.И. Варбанец из Пазырыкской экспедиции С.И. Руденко. В письмах Гумилев спрашивает, написал ли А.Ю. Якубовский отзыв. В письме от 13.07 упоминаются как уже имеющиеся отзывы М.И. Артамонова и И.П. Петрушевского. Письма не опубликованы.

примера аналогичной ситуации, в которую в те же 1950-е годы едва не попал Ж.-П. Ру: «Я поступил в Школу восточных языков, где познакомился с Луи Массиньоном, ставшим затем моим научным руководителем. Луи сказал, что Франция скоро потеряет свои колонии в Северной Африке и что вернутся многие люди, владеющие арабским в совершенстве. Поэтому он советовал мне предпочесть арабскому какой-нибудь другой язык, в изучении которого я мог бы более отличаться. Вот почему я начал изучать турецкий» [Roux J.-P., 2008]. У Гумилева подобного выбора не было, хотя он явно об этом задумывался. Так, перед самым освобождением из лагеря в письме Эмме Герштейн (от 26.04.1956) он сетовал: «Если бы можно было начать жизнь сначала, я учил бы китайский, а не персидский язык» [Герштейн, 2002: 540].

III. Открытое противостояние

Против первой опубликованной монографии Л.Н. Гумилева — «Хунну» выступили единым фронтом сотрудники Ленинградского отделения Института народов Азии (ЛО ИНА), под грифом которого, напомним, монография и вышла.

О содержании двух раундов дискуссии, проходивших в стенах Эрмитажа и ЛО ИНА, стало известно из научной печати [В Государственном Эрмитаже, 1962]. Выступление С.Г. Кляшторного в ходе эрмитажной сессии передано следующим образом: «С.Г. Кляшторный (ИНА) выразил удивление, что некоторые выступавшие считают необязательным хорошее знание источников, усматривая главное в создании концепций. Работа Л.Н. Гумилева написана прекрасным языком, но... это лишь хороший пересказ переводов Бичурина и Мак-Говерна... Между тем переводы Бичурина часто неверны и использовать их можно с большими оговорками. Кроме того, в них содержится весьма ограниченная часть сведений о хуннах — может быть $\frac{1}{10}$ или $\frac{1}{100}$ того, что имеется в китайских источниках. Поэтому К.В. Васильев (автор разгромной рецензии на „Хунну“. — А.С.) прав, говоря о совершенно недостаточной для серьезного исследования источниковедческой базе книги Л.Н. Гумилева, который не владеет современной методикой научного исследования, не может обратиться к оригинальному тексту... не знает литературы, относящейся к источниковедческим проблемам его темы. Любые взятые на выбор страницы полны многочисленных ошибок, которые автор бессилён исправить... Работа Л.Н. Гумилева носит научно-популярный характер, однако

автор несамостоятелен и повторяет ошибки своих предшественников» [В Государственном Эрмитаже, 1962: 206].

Это было, пожалуй, одно из самых суровых выступлений. Неудивительно, что свое заключительное слово Гумилев начал с разбора именно замечаний Кляшторного: «Л.Н. Гумилев, поблагодарив всех выступавших, ответил на ряд замечаний. Он не согласился с вариантами и толкованиями перевода, предложенного С.Г. Кляшторным, сказав, что каждый перевод можно подвергнуть критике, но это не значит, что вообще нельзя пользоваться переводами. Тон и приемы выступления С.Г. Кляшторного, по мнению Л.Н. Гумилева, — некорректны» [В Государственном Эрмитаже, 1962: 206].

Со стороны Кляшторного выступление на дискуссии по «Хунну» было несомненно вызовом. Напомним, в 1961 г. Кляшторный не имел ни одной опубликованной монографии, не имел и научной степени, тогда как Гумилев в промежутке между обсуждениями «Хунну» защитил докторскую диссертацию (26.11.1961). Как он сам полагал, эта парадоксальная в своей основе дискуссия (рукопись «Хунну» прошла все этапы рецензирования и обсуждения в том же ИВ АН — ИНА) и была направлена на то, чтобы не допустить защиты им докторской диссертации. Об этом свидетельствуют как синхронные событиям письма О.Н. Высотскому (от 4.09.1959) [Гумилев. Письма, 2008: 240] и В.Н. Абросову (от 16.09, 30.10, 5.12.1961) [Гумилев. Письма, 2008: 174–176], так и более поздние воспоминания [Гумилев, 2001: 10].

Мнение Гумилева косвенно подтверждается и свидетельством противоположной стороны. Вот как описывает Е.Д. Бертельс сложную поколенческую ситуацию в востоковедении в середине — второй половине 1950-х годов: «Решить проблему кадров в Ленинграде в ту пору было нелегко. В силу определенных исторических обстоятельств представителей среднего поколения почти не осталось, а единицы старшего поколения уже работали в других учреждениях. Из-за трудностей распределения востоковедов к 1956 г. в Ленинграде скопилось значительное количество выпускников Восточного факультета ЛГУ. Они стремились к научной работе, но вынуждены были работать не по специальности» [Азиатский музей, 1972: 70]. Но именно к 1956 г. в Ленинград вернулись выжившие в ходе репрессий представители того самого среднего поколения.

Решающую роль в том, кого предпочесть при наборе в институт, сыграла позиция тогдашнего директора ЛО ИВАН — академика И.А. Орбели. Он «решил пойти на известный риск — брать в отделение молодежь. Пусть она будет неопытна, без ученых степеней и зва-

ний, но будет обладать ценными качествами — молодостью и энтузиазмом. И.А. Орбели рассчитывал, что под руководством старших коллег молодые востоковеды в короткий срок овладеют знаниями, обретут опыт научной работы» [Азиатский музей, 1972: 71] (см. также [Дьяконов, 1995: 733–734]). Среди молодых сотрудников был и С.Г. Кляшторный.

В письмах Гумилева можно найти указание еще на одну важную причину враждебного восприятия «Хунну». Так, в письме О.Н. Высотскому (сводному брату) от 16 февраля 1958 г. Гумилев пишет: «Дело в том, что директор ИВАНа ненавидит директора Эрмитажа, и этого оказалось достаточно, чтобы отвергнуть мою книгу. На меня удручающе подействовало хамство и цинизм, с которым долг перед Наукой принесен в жертву личным, даже не интересам, а счетам» [Гумилев. Письма, 2008: 235]. Директором Эрмитажа был М.И. Артамонов, его же назначили ответственным редактором «Хунну». Случилось так, что на протяжении многих лет М.И. Артамонов шел по пятам И.А. Орбели, сменяя его на различных организационных должностях. Нет ничего удивительного в том, что личная неприязнь И.А. Орбели к М.И. Артамонову проецировалась и на его ученика, а удар по «Хунну», таким образом, был нацелен не только на автора книги, но и на ее редактора.

Без перечисленных обстоятельств невозможно понять суть противоречий между Л.Н. Гумилевым и С.Г. Кляшторным. Помимо каких-то личностных моментов, идущих, вероятно, еще от противостояния Л.Н. Гумилева и А.Н. Бернштама, к началу 1960-х годов на первое место вышли корпоративные интересы: сотрудники Института выступили против монографии, вышедшей под грифом их учреждения, в то время как ее автор и редактор представляли Эрмитаж. Важно при этом подчеркнуть, что не только в интервью 1980 — начала 1990-х годов, но и в синхронных событиям письмах Л.Н. Гумилев ни разу не высказал желания устроиться в тот или иной академический институт, а вот сетования на его неприятие, в том числе личностное, академическими востоковедами по тем же письмам просматриваются отчетливо.

IV. Развитие противостояния

Казалось бы, Ленинград начала 1960-х годов был достаточно велик, чтобы вместить сразу двух специалистов по истории древних тюркоязычных народов. Однако противостояние двух других петер-

буржцев-ленинградцев — В.В. Бартольда и Г.Е. Грумм-Гржимайло [Грумм-Гржимайло, 1947: 44–46, 64] — показывает, что ситуация эта не уникальна и совсем не нова. Примечательно, что по вопросу об этой полемике Л.Н. Гумилев и С.Г. Кляшторный ярко продемонстрировали различие своих методологических установок: Гумилев встал на сторону Грумм-Гржимайло [Гумилев, 1967: 96–97; 1976: 118], Кляшторный — Бартольда [Кляшторный, 1968: 11]. В какой-то мере полемика между Л.Н. Гумилевым и С.Г. Кляшторным в 1960-е годы была продолжением той. Причем полемическое поле (история древних тюрков) было создано именно критиками Гумилева: защищать докторскую диссертацию он собирался по хуннам, но их стараниями защищать пришлось по тюркам.

В составленном в 1954 г. в лагере завещании Л.Н. Гумилев называл рукопись «Хунну» своей «посмертной докторской диссертацией». Через несколько лет после освобождения он убедился, что по истории хунну защититься не удастся, поэтому он применил «хитрый обходной маневр»: критики «сосредоточились на первой книге, а я взял и втихомолку подготовил другую работу — „Древние тюрки“ и защитил ее» [Гумилев, 2001: 10].

Обсуждение диссертации проходило 9 мая 1961 г., а защита — 26 ноября 1961 г. На обоих мероприятиях присутствовал Кляшторный. Об эрмитажном обсуждении Гумилев сообщает в письме В.Н. Абросову (29.06.1961): «Моя диссертация обсуждалась 9 мая. 50 эрмитажных востоковедов и археологов дружно не явились на заседание, но из других учреждений пришло 25 человек, и обсуждение состоялось. Все прошло крайне благополучно...» [Гумилев. Письма, 2008: 172]. Среди востоковедов «из других учреждений» и был С.Г. Кляшторный, о чем вспоминала искусствовед Н.И. Казакевич: «Присутствовали и внеэрмитажные историки, один из них, по фамилии Кляшторный, особенно рьяно нападал на автора диссертации» [Казакевич, 2006: 209–210].

Итак, дважды в 1961 г. С.Г. Кляшторный выступал едва ли не самым активным критиком Гумилева. Тем интереснее, что среди выступавших на втором обсуждении «Хунну» (18.12.1961), уже в самом Институте народов Азии, имя С.Г. Кляшторного не значится. О защите диссертации та же Н.И. Казакевич свидетельствует: «Защита прошла триумфально в университете. Заметив среди публики Кляшторного, я... обратилась к нему „Что же вы не выступили?“ — „Не хотел портить ложкой дегтя бочку меда“» [Казакевич, 2006: 210]. Несмотря на язвительный ответ, факт налицо — С.Г. Кляшторный поступил

благороднее многих своих коллег, не помешав защите и не позволив себе критиковать автора в его отсутствие на втором обсуждении «Хунну» (Гумилев лежал в это время в больнице) [В Государственном Эрмитаже, 1962: 207; Гумилев. Письма, 2008: 178]. Впрочем, последнее не могло компенсировать прошлые обиды, а у Л.Н. Гумилева только за один 1961 год они, без сомнения, накопились.

Для понимания дальнейшей дискуссии важна стартовая дата ее нового этапа. В архиве Л.Н. Гумилева хранится оттиск статьи А.М. Щербака с публикацией и переводом Уланкомской надписи [Щербак, 1961]. Оттиск подписан: «Дорогому Льву Николаевичу на добрую память. [Подпись] 9/XII.61 г.». В этом же оттиске за статьей А.М. Щербака следует комментарий С.Г. Кляшторного с исторической интерпретацией того же памятника [Кляшторный, 1961]. За него-то Л.Н. Гумилев и ухватился. Подарок А.М. Щербака стал одновременно «подарком судьбы»: к 9 декабря 1961 г. прошло всего две недели с защиты Гумилевым диссертации, а через полторы недели должно было состояться второе обсуждение «Хунну». Так ли Гумилев воспринял бы эту публикацию, случись она годом раньше или позже, неизвестно, но несомненно, в той конкретной обстановке его полемический задор требовал скорейшей «сатисфакции» [Гумилев, 1963].

Что критический выпад Гумилева был ответом на все предшествующие нападки на него, видно из краткого сообщения о выходе статьи в письме В.Н. Абрсову (от 11.03.1963): «С востоковедами распря продолжается; см. „Сов<етская> археология“, 1963, № 1» [Гумилев. Письма, 2008: 189]. П.Н. Савицкий, с которым Л.Н. Гумилев состоял в переписке, дал заметке самую положительную оценку (письмо от 11.04.1963): «...я очень обрадовался получению оттиска Вашей работы по поводу Уланкомской надписи и сразу же, конечно, „проглотил“ ее. Ваша аргументация „против Кляшторного“ кажется мне неопровержимой» [Савицкий. Письма, 2010: 91].

Свой ответ С.Г. Кляшторный презентовал Гумилеву лично и снабдил дарственной надписью, идентичной той, что оставил А.М. Щербак двумя годами ранее: «Дорогому Льву Николаевичу на добрую память. Автор. 2.XI.63». Кляшторный гордился и многим рассказывал (в том числе и мне), что его ответ Гумилеву занял лишь неполных две страницы [Кляшторный, 1963], тогда как статья Гумилева — почти четыре. Уже из этого, казалось бы, малозначительного факта видно, какое значение С.Г. Кляшторный придавал полемике (причина понятна — Гумилев ударил именно по его узкой специализации). Об этом же можно судить не только по устным рассказам, но и по тому, что

свою интерпретацию Уланкомской надписи и ответ Гумилеву он переиздал [Кляшторный, 2003: 282–288], как и еще одну статью об уйгурской эпиграфике, в которой имеется такое заключение: «Надпись была датирована С.Г. Кляшторным 712 г., и эта дата в ходе оживленной дискуссии не была опровергнута»⁵ [Кляшторный, 2003: 412; 2010: 320].

Реакция Л.Н. Гумилева на ответ С.Г. Кляшторного видна из его письма В.Н. Абросову (октябрь 1963 г.): «И поговорить о научных проблемах не с кем. Все заняты только своими работами, упуская из виду целое, для чего все мелкие работы выполняются. Но даже при этом печатная статья находит отклик. Вот, например, Сережка (С.Г. Кляшторный. — А.С.) ответил на мою статью, да так, что я очень этим ответом доволен. Ничего, кроме неоправданных ссылок, сей муж изыскать не сумел» [Гумилев. Письма, 2008: 193].

А.М. Щербак в своей итоговой работе по тюркской рунике рассматривает интерпретации Л.Н. Гумилева и С.Г. Кляшторного как равные, не отдавая предпочтения ни той ни другой (хотя сам склоняется к датировке надписи первой половиной VIII в.). Одновременно он сетует, что этот уникальный памятник почему-то не привлек должного внимания исследователей [Щербак, 2001: 121]. Не пытаясь встать на чью-либо сторону в полемике, отметим, что такое странное невнимание к Уланкомской надписи связано как раз с проблемой ее датировки, которая, несмотря на уверенность С.Г. Кляшторного в нерушимости его доводов, не может считаться окончательно установленной.

Исходя из общих соображений о том, что уйгурское курсивное письмо сменяет тюркскую рунику, датировать надпись 712 годом парадоксально. Получается, она предшествует по времени основному корпусу орхоно-енисейских рунических памятников. Довод же против Гумилева, что до второй половины IX в. уйгуры продолжали пользоваться руникой [Кляшторный, 1963: 293], не проясняет, а только делает ситуацию более парадоксальной. Интересно, что в рамках полемики С.Г. Кляшторный определял надпись не как уйгурскую, а как собственно тюркскую, полагая, что курсив и руны с самого начала сосуществовали и соперничали между собой⁶. Позднее, опираясь

⁵ Затем следуют ссылки на свои и А.М. Щербака статьи и статью Л.Н. Гумилева.

⁶ Со ссылкой на С.Е. Малова С.Г. Кляшторный утверждал, что «тюркские племена Центральной Азии использовали согдийский („уйгурский“) курсив задолго до упомянутой Л.Н. Гумилевым даты». Ссылка была следующая: «С.Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. М.–Л., 1951, стр. 108, 425» [Кляшторный, 1963: 293].

на Луи Базена, он высказал предположение, что курсивное письмо и вовсе предшествовало рунике, а затем повторно сменило ее [Кляшторный, 2003: 361]. При этом Кляшторный сослался не на Уланкомскую надпись, а на перевод на тюркский язык «Нирвана-сутры», осуществленный во второй половине VI в. Опираясь на А. фон Габен, С.Г. Кляшторный утверждал, что в VI в. этот перевод мог быть выполнен только согдийским письмом [Кляшторный, Савинов, 2005: 160; 2010: 279], уточняя, что текст был записан именно на бумаге [Кляшторный, 2010: 298].

Здесь каждое гипотетическое предположение отталкивается от такого же предшествующего. На самом деле, никакого перевода «Нирвана-сутры» на древнетюркский не существует. Есть только свидетельство источника о приказе императора Северного Ци выполнить по просьбе тюркского кагана Тобо этот перевод [Кызласов, 1960: 73]. Был ли перевод выполнен, доказать без наличия самого текста невозможно, поэтому любые суждения на этот счет умозрительны. Одновременно те же самые источники сообщают об отсутствии у тюрков в VI в. письменности как таковой, и просто не обращать внимания на это свидетельство, наверное, неправильно [Кычанов, 2010: 132].

Как видно, не столько сама Уланкомская надпись, сколько полемика вокруг нее дала С.Г. Кляшторному толчок для целого направления в его научных исследованиях.

Примечательно, что для Уланкомской надписи С.Г. Кляшторный не нашел места также и в своих исторических исследованиях, даже при описании событий 711–712 гг., которые, по его мнению, надпись отражает [Кляшторный, 2003: 182–202; Кляшторный, Савинов, 2005: 103; Кляшторный, 2010: 218]. Оставаясь верным этой датировке, он впоследствии относил надпись к числу уйгурских, а не тюркских, замечая при этом, что следующая известная курсивная надпись датиров-

В переизданном варианте статьи ссылка стала выглядеть так: «Малов. Памятники» [Кляшторный, 2003: 287]. Дело в том, что на указанной странице (с. 108) С.Е. Малов датировал манихейскую молитву, написанную курсивным письмом на уйгурском языке, V веком, что, конечно, невероятно. На этот счет Л.Н. Гумилев заметил, что такая датировка противоречит всему ходу истории [Гумилев, 1967: 386]. Но на изменение позиции Кляшторного повлияло не мнение Гумилева, хотя оно логично, а исследование Л.В. Дмитриевой [Кляшторный, 2003: 400]. В том же, 1963 г. она писала: «...только тщательное изучение... особенностей памятника... даст основание для более точной и обоснованной датировки. Тем не менее ясно уже сейчас, что убедительных оснований для отнесения Хуастуанифт к V, VI или даже VII в. нет» [Дмитриева, 1963: 215]. Таким образом, отсылка к С.Е. Малову действительно оказалась неоправданной, но совсем ее устранить, не меняя основного текста, было нельзя.

ется только 780 г. [Кляшторный, 2010: 320]⁷. А именно к концу VIII в. Уланкомскую надпись отнес и Гумилев (А.М. Щербак в качестве самой поздней даты составления надписи называл даже начало IX в.).

В свою очередь, Л.Н. Гумилев в «Древних тюрках» ввел надпись в исторический контекст — китайско-уйгуро-тибетскую войну 90-х годов VIII в. [Гумилев, 1967: 413–414]. Однако и при описании событий 711 г. он использовал сведения надписи [Гумилев, 1967: 301]. При этом полемику в «Советской археологии» Л.Н. Гумилев больше не упоминал, ссылаясь лишь на первую публикацию надписи в «Эпиграфике Востока».

По-видимому, с одним доводом С.Г. Кляшторного Л.Н. Гумилев все-таки согласился. Первоначально Гумилев скептически отнесся к отождествлению Кляшторным топонима «Тюнлюг» со страной «Тендюк» из книги Марко Поло. Последнюю Гумилев помещал в Монголии, на Селенге [Гумилев, 1963: 296–297], тогда как Кляшторный — в Ордосе. Значительно позже Гумилев высказал уже близкое Кляшторному мнение: «О названии страны „Тендук“ есть много предположений. В данном случае, видимо, имеется в виду степь севернее Ордоса» [Гумилев, 1970: 227]⁸. Однако Гумилев так и не признал тождество «Тюнлюг = Тендюк». Цитируя Уланкомскую надпись, он поместил название этой страны знаком вопроса: «Я захватил Тибет, Тюнлюг [?], потом тюргошей у реки Болчу» [Гумилев, 1967: 416].

1961 · Э П И Г Р А Ф И К А В О С Т О К А · XIV

Дарственная надпись А.М. Щербака Л.Н. Гумилеву

⁷ Интересно, что самое раннее упоминание С.Г. Кляшторным Уланкомской надписи позволяет судить, что сначала он датировал ее поздним временем: «...к концу X в. она (руника. — А.С.) в Монголии не употреблялась, а в иных местах обитания древнетюркских племен была полностью вытеснена уйгурским курсивом». И далее в примечании: «Открытая в 1955 г. ... близ Уланкома каменная плита... свидетельствует, что руника уступила место уйгурскому курсиву также и в лапидарной графике» [Кляшторный, 1960: 174]. Схожая формулировка попала в монографию С.Г. Кляшторного, хотя вышла она уже после полемики с Л.Н. Гумилевым [Кляшторный, 1964: 50].

⁸ Впрочем, даже для эпохи Марко Поло помещение страны Тендюк на Селенге, как первоначально полагал Гумилев, допускали А. Кордые и П. Пельо [Cordier, 1920: 62].

Дорогому
Льву Николаевичу
на добрую память
2. XI. 63
А.С. Сараев

ПО ПОВОДУ ИНТЕРПРЕТАЦИИ УЛАНКОМСКОЙ НАДПИСИ
(Письмо в редакцию)

Дарственная надпись С.Г. Кляшторного Л.Н. Гумилеву
на ответе ему на его критику

По времени опубликование материалов дискуссии практически совпало с защитой С.Г. Кляшторным кандидатской диссертации. Ситуация тогда сложилась уникальная. Единственным доктором наук, защитившимся по истории древних тюрок, с конца 1962 г. (когда степень наконец была присвоена) был Л.Н. Гумилев. О его участии в обсуждении диссертации С.Г. Кляшторного мне ничего не известно. Однако выход монографии С.Г. Кляшторного, в основу которой лег текст кандидатской диссертации, мимо Гумилева не прошел. В письме В.Н. Абросову (июнь 1964 г.) сообщается: «Надо писать рецензию на новую книжку о тюрках, до того плохую, что даже рука не поднимается ее ругать» [Гумилев. Письма, 2008: 200]. Имя автора при этом не называется. Что речь шла о монографии Кляшторного, можно понять из следующего письма (26.07.1964): «Вот, вышла книжка Сережки Кляшторного: сплошной туман из наукообразных фраз и сносок без единого вывода. Сам автор говорит, что хорошо, если во всем мире его прочтут человек 50. Цифра завышена, но те, кто прочтут, плюнут и отойдут. Беда в том, что такие книги отбивают у читателей вкус к чтению научной литературы, и после этого и с хорошей книгой не пробьешься. Издатели не поверят, что это не муть» [Гумилев. Письма, 2008: 202–203].

По всей видимости, рецензия представляла собой не частную инициативу Гумилева, а была заказана редакцией журнала «Народы Азии

и Африки». Ее оценки мало отличаются от данных в частном письме, но, конечно, более сдержанны. Тем не менее рецензию разгромной назвать нельзя. Хотя Гумилев считал, что книга С.Г. Кляшторного плохо организована, отмечал спорные, на его взгляд, моменты, но нигде не поставил под сомнение квалификацию автора и вообще способность его к научным исследованиям [Гумилев, 1965: 179]; а именно последнее делали оппоненты Гумилева в ходе обсуждения «Хунну». Позволим себе предположить, не была ли откликом на рецензию Гумилева характеристика, данная монографии Кляшторного А.Н. Кононовым, ее ответственным редактором? Характеристика следующая: «Труд С.Г. Кляшторного... выдержавший проверку временем, является, как общепризнано, крупным достижением советской историографии древних тюрков» [Кононов, 1980: 53]. Ссылки при этом ни на какую критику нет, а упомянутый на той же странице Л.Н. Гумилев охарактеризован лишь как автор монографии о тюрках (причем положительно). Однако, кроме Гумилева, развернутой критики монографии С.Г. Кляшторного никто не давал⁹, а в характеристике А.Н. Кононова уж очень явно (в сравнении с характеристиками других работ в том же перечне) прослеживается стремление оправдать ее научную значимость, поэтому связь с рецензией вполне допустима.

В библиотеке музея-квартиры Л.Н. Гумилева хранится экземпляр монографии С.Г. Кляшторного с характерной дарственной надписью: «Глубокоуважаемому Льву Николаевичу без дискуссии от автора. Ленинград, 1964. С. Кляшторный». Вероятно, это не тот экземпляр, по которому писалась рецензия, поскольку книга не содержит никаких пометок или маргиналий, что для работы Гумилева с научной литературой нехарактерно. Скорее, это был примирительный жест со стороны С.Г. Кляшторного, наверняка знавшего о подготовке Гумилевым рецензии на его книгу.

⁹ Идущая в паре с рецензией Гумилева рецензия А.Ю. Заднепровского [Заднепровский, 1965], по риторике положительная, фактически представляет собой изложение собственных взглядов автора по ряду заинтересовавших его в монографии С.Г. Кляшторного вопросов, причем тех же (например, локализация Кангюя), за которые он критиковал тремя годами ранее Гумилева на обсуждении «Хунну» [В Государственном Эрмитаже, 1962: 209].

Гумилеву
Льву Николаевичу

Гумилеву

без дискуссии

of authors

Ленинград, 1964

С. Кляшторного

Дарственная надпись
С.Г. Кляшторного
Л.Н. Гумилеву на
монографии «Древне-
тюркские рунические
памятники как источник
по истории
Средней Азии»

V. Путь к примирению

Выход книги С.Г. Кляшторного создал для Гумилева неожиданную проблему.

Самое раннее упоминание рукописи Гумилева «Древние тюрки» относится еще к 1960 г., когда на нее сослался В.А. Лившиц [Лившиц, 1960: 100]. Значит, по крайней мере с 1959 г. она была доступна сотрудникам Института востоковедения. Однако выход в 1964 г. монографии С.Г. Кляшторного, по-видимому, поставил вопрос о целесообразности издания на ту же тему монографии Л.Н. Гумилева. С аналогичной проблемой столкнулся М.И. Артамонов, когда практически одновременный выход полуанонимной статьи в газете «Правда» и монографии Д.М. Данлопа в США задержал на целое десятилетие издание его капитальной «Истории хазар» [Плетнева, 2002: 16–17; Артамонов, 2002: 60, 62–63], ответственным редактором которой в итоге стал Л.Н. Гумилев. Пытаясь предупредить схожую ситуацию, Гумилев в письме в Главную редакцию восточной литературы издательства «Наука» на имя главного редактора О.К. Дрейера специально оговорил отличие своего исследования: «Считаю необходимым отметить, что моя книга отнюдь не дублирует только что вышедшую книгу С.Г. Кляшторного, равно как и новые французские работы Груссе

(1960) и Жиро (1961), ни по задачам, ни по характеру выполнения» [Гумилев. Письмо, 1964]. Хотя книга была принята издательством, вышла она лишь три года спустя.

Ни С.Г. Кляшторный, ни научное сообщество в целом на выход «Древних тюрков» в печати не отозвались, что Л.Н. Гумилева огорчало [Лавров, 2003: 228 (эпиграф)]. В то же время исследование, впервые закрывшее целый пласт истории Евразии, невозможно было проигнорировать. В качестве примера приведем необычную дарственную надпись африканиста Н.Б. Кочаковой на ее монографии «Города-государства йорубов» (М.: Наука, ГРВЛ, 1968): «С глубоким уважением автору „Хунну“ и „Древних тюрков“. 8/IV 68 г. Н. Кочакова». Очень быстро «Древние тюрки» попали во многие официальные обзоры, среди авторов которых был и С.Г. Кляшторный [Кляшторный, Ромодин, 1970: 162; Кононов, 1973: 628; Кляшторный, 1973: 632; БСЭ, 1977: 189 (стб. 541); Кононов, 1977: 415 (стб. 1230); Кляшторный, 1977: 416 (стб. 1236)].

Надо отметить, что и в своей первой монографии, еще до выхода «Древних тюрков», С.Г. Кляшторный ссылаясь на Гумилева, признавая его концепцию удельно-лествичной системы престолонаследия у тюрков [Кляшторный, 1964: 20]. Во втором издании монографии имеются ссылки уже и на «Древних тюрков», причем как полемические (о датировке надписи Кули-чору) [Кляшторный, 2003: 73], так и нейтрально-положительные (о стилистике орхонских надписей и датировке Онгинского памятника) [Кляшторный, 2003: 47, 80]. Хотя в поздних обобщающих монографиях С.Г. Кляшторного ссылок на Л.Н. Гумилева нет (в них дана лишь общая избранная библиография), вряд ли будет преувеличением предположить, что идеи Гумилева оказали известное влияние на концепцию кочевых империй С.Г. Кляшторного, а также на некоторые конкретно-исторические сюжеты. О последнем можно судить по статье, впервые опубликованной в 1986 г. [Кляшторный, 1986]. В ней среди прочих авторов анализируются и в общем принимаются взгляды Л.Н. Гумилева на социальное устройство хуннов [Кляшторный, 1986: 314–315] и тюрков [Кляшторный, 1986: 318–319]. По-видимому, следуя взглядам Гумилева [Гумилев, 1960: 240–248], С.Г. Кляшторный рассматривал проблему соотношения европейских и азиатских гуннов [Кляшторный, Савинов, 2005: 33–35, 37; Кляшторный, Султанов, 2009: 85–87, 89–90; Кляшторный, 2010: 130, 134–135]¹⁰.

¹⁰ Впервые текст «Гуннская держава на Востоке» опубликован С.Г. Кляшторным в 1980-е годы [История древнего мира, 1989: 243–254, 252]. Поскольку в издании отсутствуют сноски и библиография, в таком виде текст и вошел в поздние монографии.

С чем было связано такое очевидное потепление в отношении к Л.Н. Гумилеву? По словам Кляшторного, сказанным мне в личной беседе, когда Гумилев перешел от историко-востоковедных проблем к разработке теории этноса, исчез и сам предмет критики. Гумилев часто заходил к С.Г. Кляшторному в сектор, где они общались и пили чай. В числе проблем, которые они обсуждали при встречах уже в 1980-е годы, была хазарская. Как-то в конце 1980-х, по словам Кляшторного, они случайно встретились с Гумилевым в Москве. С.Г. Кляшторный сообщил о присылке ему новой публикации еврейско-хазарской переписки, осуществленной Н. Голбом и О. Прицаком, что очень заинтересовало Гумилева. В то время он готовил к изданию монографию «Древняя Русь и Великая степь», составной частью которой был раздел «Зигзаг истории», посвященный Хазарии и русско-хазарским отношениям. Гумилев просил С.Г. Кляшторного поскорее издать сведения об этой публикации по-русски¹¹.

Сохранилась видеозапись с рассказом о той же встрече уже Л.Н. Гумилева. В ходе публичной лекции он упомянул и о «киевском письме»: «В Киеве сидел хазарский наместник. Это удалось выяснить очень любопытно. Сам я не прочел этого текста, потому что он у нас библиографическая редкость. Но такой есть у нас Сергей Григорьевич Кляшторный, которому его дружок прислал из-за границы. Есть текст из каирской генизы, т.е. склада книг, в котором одно слово было написано непонятными буквами. Когда его к нам привезли, то наши прочли легко. Это был тюркский рунический алфавит, и слово означало „тудун“, а тудун — это, так сказать, военный начальник, военный губернатор, который сидел в Киеве» [Лекция Л.Н. Гумилева, 1990].

Последняя «встреча» С.Г. Кляшторного с Л.Н. Гумилевым состоялась на похоронах последнего.

В заключение процитируем фрагмент монографии Л.Н. Гумилева «Этногенез и биосфера Земли», не вошедший в итоговое издание книги. В нем как бы глазами инопланетных наблюдателей описываются узловыe моменты истории Евразии, и всякий раз инопланетяне делают неверный вывод из своих наблюдений¹². Эта метафора, как ни странно, отсылает еще к самым ранним дискуссиям с С.Г. Кляшторным (разумеется, предполагаемый читатель имен оппонентов знать не мог) и, вероятно, с другими коллегами, переключаясь также и с приведенной

¹¹ Русское издание Гумилеву увидеть не удалось, вышло оно только в 1997 г. [Голб, 1997].

¹² Переработанный текст был опубликован в виде статьи [Гумилев, 1988а], но опять же без интересующего нас фрагмента.

выше причиной прекращения дискуссии С.Г. Кляшторного с Л.Н. Гумилевым (переход последнего к исследованию проблем этноса):

«Этого инопланетянина я встретил на склоне большого бэровского бугра, в то время, когда искал там хазарские погребения... Сначала мне было страшновато... но потом мы разговорились, и он поведал мне много интересных соображений по истории хазар и их эпохи. Пусть не удивляется читатель. Тор (так в публикации. — А.С.) Хейердал тоже беседовал с аку-аку, так что прецедент есть. Долгое время я боялся публиковать перевод нашей беседы на русский язык, потому что у нас в Ленинграде живут востоковеды, которые потребовали бы у меня запись текста, имя автора и его факсимиле, а у меня ничего этого нет. <...> Вот я и молчал, чтобы меня не обвинили ни в мистификации, ни в мистике. А востоковеды это могут.

Но потом я осмелел. Думаю, ведь есть у нас люди, знающие, что такое „литературный прием“. И ведь не востоковеды же будут меня читать, потому что они не читают книг, а переводят тексты. А если они и прочтут мою книгу, то все равно обругают, так уж заведено. Вот я и решился, вспомнив отнюдь не инопланетное, а родное слово — авось, после чего написал предлагаемую ниже интерпретацию этнической истории и ее возможностей в уяснении причин этногенеза» [Гумилев, 1979: 31].

В конечном счете процитированный фрагмент представляет как бы резюме размышлений Л.Н. Гумилева о его взаимоотношениях с востоковедами в целом.

Список сокращений

БСЭ — Большая советская энциклопедия

СИЭ — Советская историческая энциклопедия

Документальные материалы музея-квартиры Л.Н. Гумилева
(г. Санкт-Петербург, ул. Коломенская, 1/15)

Гумилев, 1955 — *Гумилев Л.* Древняя история Серединной Азии. Интерлюдия.

Среди неясного и нерешенного. Ди и динлины. Февраль 1955. (Прежнее название «Опыт истории Хунну. Часть I. Глава II» зачеркнуто.)

Гумилев. Письмо, 1964 — *Гумилев Л.Н.* Письмо О.К. Дрейеру — директору Главной редакции восточной литературы издательства «Наука». — Рукопись, 1 л., дата: «20.VIII.1964».

Гумилев, 1979 — *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. Вып. 3. Возрасты этноса (№ 3735–79 Деп.). Л., 1979. — Депонированный текст докторской диссертации по географии.

- Петрушевский, 1947 — *Петрушевский И.П.* Отзыв о работе Л.Н. Гумилева «Политическая история первого Тюркского каганата в 546–657 гг.». — Машинопись, 5 л. На последнем листе указаны дата (24 октября 1947 г.), место (Ленинград) и подпись (доктор исторических наук И.П. Петрушевский).
- Пигулевская, 1957 — *Пигулевская Н.* Отзыв о работе Л.Н. Гумилева «Эфталиты и их соседи в IV в. н.э.». — Машинопись, 1 л. за подписью члена-корреспондента АН СССР Н. Пигулевской и с датой «24 мая 1957 г.».
- Якубовский, 1948 — *Якубовский А.Ю.* Краткий отзыв о работе Л.Н. Гумилева «История державы Ашина и народа тюркют». — Машинопись, 2 л., за подписью члена-корреспондента АН СССР А.Ю. Якубовского, без даты (лето 1948 г.).

Литература

- Азиатский музей, 1972 — Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972.
- Артамонов, 2002 — *Артамонов М.И.* История хазар. 2-е изд. СПб., 2002.
- БСЭ, 1977 — Большая советская энциклопедия. Т. 24, кн. II. СССР. М., 1977.
- В Государственном Эрмитаже, 1962 — В Государственном Эрмитаже и Ленинградском отделении Института народов Азии АН СССР // Вестник древней истории. 1962. № 3. С. 202–210.
- Герштейн, 2002 — *Герштейн Э.* Мемуары. М., 2002.
- Голб, 1997 — *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века. Москва–Иерусалим, 1997.
- Грумм-Гржимайло, 1947 — *Грумм-Гржимайло А.Г.* Дела и дни Григория Ефимовича Грумм-Гржимайло (путешественника и географа). М., 1947.
- Гумилев, 1959 — *Гумилев Л.Н.* Эфталиты и их соседи в IV в. // Вестник древней истории. 1959. № 1. С. 129–140.
- Гумилев, 1960 — *Гумилев Л.Н.* Хунну. М., 1960.
- Гумилев, 1963 — *Гумилев Л.Н.* По поводу интерпретации Уланкомской надписи // Советская археология. 1963. № 1. С. 295–298.
- Гумилев, 1965 — *Гумилев Л.Н.* [Рец. на:] С.Г. Кляшторный. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964 // Народы Азии и Африки. 1965. № 6. С. 175–179.
- Гумилев, 1967 — *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 1967.
- Гумилев, 1967а — *Гумилев Л.Н.* Эфталиты — горцы или степняки? // Вестник древней истории, 1967. № 3. С. 91–99.
- Гумилев, 1970 — *Гумилев Л. Н.* Поиски вымышленного царства. М., 1970.
- Гумилев, 1976 — *Гумилев Л.Н.* Г.Е. Грумм-Гржимайло и рождение науки об этногенезе // Природа. 1976. № 5. С. 112–121.
- Гумилев, 1988 — *Гумилев Л.Н.* Биография научной теории, или автонекролог // Знамя. 1988. № 4. С. 202–216.
- Гумилев, 1988а — *Гумилев Л.Н.* Этнос: мифы и реальность // Дружба народов. 1988. № 10. С. 218–231.
- Гумилев, 2001 — *Гумилев Л.Н.* Конец и вновь начало. М., 2001.

- Гумилев. Письма, 2008 — *Лев Николаевич Гумилев. Письма...* / Сост. Г.М. Прохоров. СПб., 2008.
- Дмитриева, 1963 — *Дмитриева Л.В.* Хуастуанифт (введение, текст, перевод) // Тюркологические исследования. М.; Л., 1963. С. 214–232.
- Дьяконов, 1995 — *Дьяконов И.М.* Книга воспоминаний. СПб., 1995.
- Заднепровский, 1965 — *Заднепровский Ю.А.* [Рец. на:] С.Г. Кляшторный. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964 // Народы Азии и Африки. 1965. № 6. С. 173–175.
- История древнего мира, 1989 — История древнего мира. Т. 3. Упадок древних обществ. Изд. 3-е, испр. и доп. М., 1989.
- Казакевич, 2006 — *Казакевич Н.И.* Фрагмент воспоминаний // «Живя в чужих словах...»: воспоминания о Л.Н. Гумилеве. СПб., 2006. С. 199–211.
- Клейн, 2010 — *Клейн Л.С.* Трудно быть Клейном: Автобиография в монологах и диалогах. СПб., 2010.
- Кляшторный, 1960 — *Кляшторный С.Г.* К вопросу о подлинности древнетюркской надписи с именем Чингиз-хана // Проблемы востоковедения. 1960. № 1. С. 173–175.
- Кляшторный, 1961 — *Кляшторный С.Г.* К историографической оценке Уланкомской надписи // Эпиграфика Востока. Т. XIV. М.; Л., 1961. С. 26–28.
- Кляшторный, 1963 — *Кляшторный С. Г.* По поводу интерпретации Уланкомской надписи // Советская археология. 1963. № 4. С. 292–293.
- Кляшторный, 1964 — *Кляшторный С.Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.
- Кляшторный, 1968 — *Кляшторный С.Г.* Предисловие // *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. V. М., 1968.
- Кляшторный, 1973 — *Кляшторный С.Г.* Тюркский каганат // СИЭ. Т. 14. Танах–Фелео. М., 1973. Стб. 631–632.
- Кляшторный, 1977 — *Кляшторный С.Г.* Тюркский каганат // БСЭ. Т. 26. Тихоходки–Ульяново. М., 1977. С. 416 (стб. 1235–1236).
- Кляшторный, 1986 — *Кляшторный С.Г.* Формы социальной зависимости в государствах кочевников Центральной Азии (конец I тыс. до н.э. — I тыс. н.э.) // Рабство в странах Востока в средние века. М., 1986. С. 312–339.
- Кляшторный, 2003 — *Кляшторный С.Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003.
- Кляшторный, 2010 — *Кляшторный С.Г.* Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей. СПб., 2010.
- Кляшторный, 2012 — *Кляшторный С.Г.* Геополитическое пространство и социальная структура древнетюркского мира // Научное наследие Л.Н. Гумилева: истоки, эволюция, проблемы восприятия. Материалы междунар. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения Л.Н. Гумилева. СПб., 2012. С. 201–205.
- Кляшторный, 2013 — *Кляшторный С.Г.* О славянах Среднего Поволжья и о коллегах-славистах // Средневековье. Великое переселение народов. Самара, 2013. С. 67–72.
- Кляшторный, Ромодин, 1970 — *Кляшторный С.Г., Ромодин В.А.* Изучение истории тюркских народов в АН СССР // Тюркологический сборник. 1970. М., 1970.

- Кляшторный, Савинов, 2005 — *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи древней Евразии. СПб., 2005.
- Кляшторный, Султанов, 2009 — *Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Государства и народы Евразийских степей: от древности к Новому времени. 3-е изд., испр. и доп. СПб., 2009.
- Кононов, 1973 — *Кононов А.Н.* Тюркология // СИЭ. Т. 14. Танах–Фелео. М., 1973. Стб. 626–630.
- Кононов, 1977 — *Кононов А.Н.* Тюркология // БСЭ. Т. 26. Тихоходки–Ульяново. М., 1977. С. 414–415 (стб. 1228–1233).
- Кононов, 1980 — *Кононов А.Н.* Грамматика языка тюркских рунических памятников VIII–IX вв. Л., 1980.
- Кузьмина, 2010 — *Кузьмина Е.Е.* А.Н. Бернштам и его место в истории Казахстана и Киргизии // Древние культуры Евразии. Материалы междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения А.Н. Бернштама. СПб., 2010.
- Кызласов, 1960 — *Кызласов Л.Р.* Тува в период тюркского каганата (VI–VIII вв.) // Вестник МГУ. Сер. IX. Исторические науки. 1960. № 1. С. 51–76.
- Кычанов, 2010 — *Кычанов Е.И.* История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). СПб., 2010.
- Лавров, 2003 — *Лавров С.Б.* Лев Гумилев: Судьба и идеи. М., 2003.
- Лекция Л.Н. Гумилева, 1990 — Лекция Л.Н. Гумилева в Радиевом институте в 1990 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=R9YJV0YRvIE> (дата обращения: 12.06.2018).
- Лившиц, 1960 — *Лившиц В. А.* Согдийский посол в Чаче // Советская этнография. 1960. № 2. С. 92–109.
- Люди и судьбы, 2003 — Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период (1917–1991). СПб., 2003.
- Петрушевский, 1962 — *Петрушевский И.П.* Бахрам Чубин // СИЭ. Т. 2. Баал–Вашингтон. М., 1962. Стб. 175–176.
- Плетнева, 2002 — *Плетнева С.А.* Предисловие ко второму изданию // *Артамонов М.И.* История хазар. 2-е изд. СПб., 2002.
- Савицкий. Письма, 2010 — Письма П.Н. Савицкого Л.Н. Гумилеву. 1963–1964 гг. // Геополитика и безопасность. 2010. № 1. С. 80–107.
- Савченко, 2006 — *Савченко А.Ф.* Семь лет рядом со Львом Гумилевым // «Живя в чужих словах...»: воспоминания о Л.Н. Гумилеве. СПб., 2006. С. 154–172.
- Черных, 2009 — *Черных Е.Н.* Степной пояс Евразии: Феномен кочевых культур. М., 2009.
- Щербак, 1961 — *Щербак А.М.* Надпись на древнеуйгурском языке из Монголии // Эпиграфика Востока. Т. XIV. М.; Л., 1961. С. 23–25.
- Щербак, 2001 — *Щербак А.М.* Тюркская руника. СПб., 2001.
- Cordier, 1920 — *Cordier H.* Ser Marco Polo. London, 1920.
- Roux J.-P., 2008 — Arts de l'Islam: un entretien avec Jean-Paul Roux [Электронный ресурс]. URL: <https://www.nonfiction.fr/article-847-arts-de-lislam-un-entretien-avec-jean-paul-roux.htm> (дата обращения: 25.05.2018).

Т.Д. СКРЫННИКОВА*

Значение двойных этнонимов в тюрко-монгольском мире

В статье рассматриваются идентификационные практики монголов периода формирования Монгольской империи. По отношению к общности, к которой принадлежал Чингис-хан, применялся парный этноним кият-борджигин. Детальное исследование позволяет говорить о том, что основными участниками борьбы за власть от Хабул-хана до установления Чингис-ханом династийного правления представителей своего рода были монголы (они же кияты) и тюрки (они же тайджиуты, нукузы или чонос и борджигин), точнее, возглавляемые этими этническими группами объединения, представлявшие собой полиэтничные сообщества. С одной стороны, подчеркивается единство (монгол-тайджиут или кият-борджигин) общности при лидерстве монголов, с другой, — часто не только первые, но и вторые выступают как самостоятельные субъекты политической практики.

Ключевые слова: Монгольская империя, правящая элита, кият-борджигин, монголы-тайджиуты.

DOI: 10.25882/v590-wf57

Несмотря на многовековой интерес к Монгольской империи и ее основателю — Чингис-хану, остается неотрафлексированным наименование правящего рода двойным этнонимом — кият-борджигин, которым обозначался правящий клан. Интерес представляет тот факт, что в «Тайной истории монголов» это обозначение не встречается, хотя исследователи активно пользуются им при описании Монгольской империи XIII в. И я хотела обратить внимание на понимание той общности, которая всеми привычно называется монголами. В иден-

* Татьяна Дмитриевна СКРЫННИКОВА — доктор исторических наук, профессор, зав. Отделом Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург); skryta999@mail.ru

тификационных практиках социально-политических образований в тюрко-монгольском мире нередко встречается употребление двойных этнонимов по отношению к обозначению кочевых сообществ. В свое время на это обратил внимание С.Г. Кляшторный, предложивший интерпретацию известного обозначения древних тюрков как *кёк тюрк*: «Упоминание в орхонских памятниках сочетания *кёк тюрк*, интерпретируемого как „кёки и тюрки“ (а не „голубые/синие тюрки“, как считалось прежде. — Т.С.), „ашина (хотано-сакская этимология слова со значением ‘синий’. — Т.С.) и тюрки“, позволяет констатировать присутствие в древнетюркских памятниках имени царского рода тюрков и возможное осознание ими, во всяком случае для почти легендарного времени первых каганов, двухсоставного характера тюркского племенного союза» [Кляшторный, Савинов, 1994: 14].

Можно говорить об архетипичности подобных идентификационных практик, отмеченных С.Г. Кляшторным, что подтверждает и опыт монгольских кочевников. Сложение кочевого ядра Монгольской империи характеризуется тем, что в процесс вовлекались народы разной этнической принадлежности, что привело к тому, что даже властная элита представляла собой полиэтническое сообщество и часто обозначается как целостность кият-борджигин.

Как я упоминала, двойной этноним кият-борджигин (двойная идентичность правящей элиты) совершенно не встречается в «Тайной истории монголов», это идентификационный маркер Рашид-ад-дина, настойчиво утверждавшего приоритет монголов во власти, и упоминается им этот парный этноним в связи с Есугэй-багатуром. Вспомним случаи упоминания Рашид-ад-дином двойного этнонима.

1. «...Несмотря на то, что Чингиз-хан, его предки и братья принадлежат, согласно вышеупомянутому [своему] авторитету, к племени кият, однако прозванием детей Есугэй-бахадур, который был отцом Чингиз-хана, стало Кият-Бурджигин; они — и кияты, и бурджигины» [Рашид-ад-дин, 1952а: 155].

2. «Третий сын был Есугэй-бахадур, который является отцом Чингиз-хана. [Племя] кият-бурджигин происходит из его потомства» [Рашид-ад-дин, 1952б: 48].

3. «...хотя они происходили из племени нирун-кият и чистого рода Алан-Гоа и появились на свет от прямого ее потомка в [шестом] колене, Кабул-хана, называют кият-бурджигин. Их происхождение таково: они народились от внука Кабул-хана, Есугэй-бахадур, отца Чингиз-хана» [Рашид-ад-дин, 1952а: 152–153].

Этническая принадлежность к борджигин не приписывается больше никому, кроме Есугэй-багатура, она просто не упоминается в других контекстах. Если первые два упоминания связаны с личностью Есугэй-багатура, то в третьем примере мы видим расшифровку его генеалогии. В дополнение к тому, что в нем происхождение кият-борджигин опять приписывается Есугэй-багатуру, во-первых, в качестве его предка указывается Кабул-хан; во-вторых, следует подчеркнуть, что их происхождение связывается с Алан-Гоа, т.е. учитывается матрилиатеральная система родства для общности кият.

Что же конструировалось в Монгольской империи парой маркеров *кият* и *борджигин*?

Поскольку целью источников было показать легитимность власти Чингис-хана и его потомков, то именно в его генеалогии, а не по линии старших потомков Бодончара, имплицитно указывается на связь с предками через воспроизведение этнонимов. В «Тайной истории монголов» этноним «киян» упоминается в пяти случаях: трижды в имени Монгэту-Киян, что означает «Киян — владыка (досл.: владеющий) монголов», т.е. клан киян лидирует в общности монголов. В кочевом обществе, где генеалогия является регулятором внутри- и межклановых отношений через ритуальную практику или брачные связи, эпоним часто заменяет имя. Так, в § 50 «Тайной истории монголов» перечисляются сыновья Бартан-багатура, из чего мы узнаем, что Монгэту-Киян был старшим братом Есугэй-багатура [Козин, 1941: 84], отца Чингис-хана, т.е. дядей последнего. В этом имени, на мой взгляд, соединены два равноуровневых таксона — монгол и кият. Если последний является отражением гентильного сознания (идентичности), то первый обозначает общность гетерогенного характера — этническую. В таблице, отражающей Бартан-багатура и его детей, под именем его старшего сына Мунгэду-Кияна написано: «Все кияты происходят из потомков этого Мунгэду-Кияна» [Рашид-ад-дин, 1952б: 49].

Единой упоминается с этнонимом киян Есугэй — Есугэй-Киян [Rachewiltz, 1972: 26], и еще раз этноним встречается в «Тайной истории монголов» в словосочетании *кият иргэн*, т.е. кияты (-*т* — показатель мн.ч.) или племя кият, связанном с именем Есугэя, который был харизмой этого племени (*kiyat irgen-ü sülder* [Rachewiltz, 1972: 25]). Одновременно Есугэй, как и его брат Монгэту-Киян, был монголом, т.е. назывался таковым.

Этноним «кият» становится ведущим в конструировании истинной монгольскости — «нируны, которых также называют киятами» [Рашид-ад-дин, 1952а: 78–79]. Рашид-ад-дин подчеркивал, что только

племена, которые принадлежат к нирунам, являются монгольскими: «Из-за [их] чрезвычайного величия и почетного положения другие тюркские роды, при [всем] различии их разрядов и названий, стали известны под их именем и все назывались татарами. И те различные роды полагали свое величие и достоинство в том, что себя относили к ним и стали известны под их именем, вроде того как в настоящее время, вследствие благоденствия Чингиз-хана и его рода, поскольку они суть монголы, — [разные] тюркские племена, подобно джалаирам, татарам, ойратам, онгутам, кераитам, найманам, тангутам и прочим, из которых каждое имело определенное имя и специальное прозвище, — все они из-за самовосхваления называют себя [тоже] монголами, несмотря на то, что в древности они не признавали этого имени. Их теперешние потомки, таким образом, воображают, что они уже издревле относятся к имени монголов и именуются [этим именем] — а это не так, ибо в древности монголы были [лишь] одним племенем из всей совокупности тюркских степных племен. Так как в отношении их была [проявлена] божественная милость в том смысле, что Чингиз-хан и его род происходит из племени монголов и от них возникло много ветвей, особенно со времени Алан-Гоа, около трехсот лет тому назад возникла многочисленная ветвь, племена которой называют нирун и которые сделались почтенны и возвеличены, — [то] все стали известны как племена монгольские, хотя в то время другие племена не называли монголами» [Рашид-ад-дин, 1952а: 102–103].

Уже после смерти Чингис-хана Джувейни писал в 1260 г.: «Монгольские племена и роды многочисленны; но самыми знаменитыми сегодня стали кияты, возвысившиеся над другими благодаря своему благородству и величию, вождями которых были предки и прародители Чингисхана и от которых он ведет свой род» [Чингисхан, 2004: 25].

Как видим, происхождение нирунов, к которым принадлежали кияты, и особенно последних, связывают с именем Алан-Гоа, о чем уже упоминалось выше. Партнером, от связи с которым у Алан-Гоа родились сыновья, положившие начало множеству потомков, был светло-русый человек, который проникал в ее юрту через дымник и покидал ее через дверь в виде желтого пса.

К какому клану этот человек-собака мог принадлежать? Из «Сборника летописей» Рашид-ад-дина известно о клане нукуз (*нукуз* — мн. ч. от *нохой* — «собака»). Как известно, синонимичность собаки и волка является достаточно распространенным архетипом традиционной культуры: семантическая взаимозаменяемость образов собаки и вол-

ка, хорошо известная по этнографическим данным и фольклору, делает принципиальной жесткую идентификацию «сакрального животного». В символике волчьих мужских союзов широко представлены сюжеты о покровительстве мужским союзам собаки-волка, об уподоблении их членов волкам или псам. Волк в качестве первопредка или героя является довольно распространенным архетипом традиционной культуры не только на востоке Евразии. К тому же довольно часто волка обозначают только определением «серый», что отсылает нас к значению этнонима «борджигин».

Следует обратить внимание на лексему *бор*, общую для имени мифического прародителя Бортэ Чино и этнонима борджигин. Данная лексема является одним из вариантов слова алтайской языковой семьи: *бор/боро* = «серый» по-тюркски и по-монгольски, где вариант *боро* — *буру/ml* может означать волка [Севортян, 1978: 171–173, 193]. «Можно, по-видимому, условно говорить о „смешении“ двух лексических основ: бор „мел“ и бор „серый цвет“, боз „серый“, „беловатый“, „отливающий белым“. О „смешении“ говорят также сами формы: бора/боро и аналогичные им в составе форм для боз „серый“» [Севортян, 1978: 193]. «У лексемы боз–бор–боро широкий ареал, который охватывает все алтайские языки, по мнению же В.И. Абаева, она восходит к старому субстратному евразийскому слову» [Севортян, 1978: 173]. Примеры, приведенные здесь же составителем словаря, демонстрируют взаимозаменяемость слов [Севортян, 1978: 171–173].

Брачные партнеры-мужчины маркируются рядом этнонимов, одним из которых был борджигин, где *бор* означает «волк». В свою очередь, этноним борджигин встречается в «Тайной истории монголов» трижды: дважды в имени Борджигидай-Мэргэн [Rachewiltz 1972: 13] — эпониме, который означает «Мэргэн — владыка (досл.: который владеет) борджигинов»; и один раз этноним борджигин упоминается в связи с Бодончаром, который называется «владыкой родов, составляющих общность борджигин» (монг. *Bodoncar borjigin oboqtan bolba* [Rachewiltz 1972: 20]). Но нельзя не вспомнить, что женой Борджигидай-Мэргэна была Монголджин-Гоа. Поскольку здесь отмечается брачная связь кланов борджигин и монгол, а браки в монгольской средневековой среде были экзогамными, то можно констатировать невозможность включения клана борджигин в монгольское племя. Напротив, это две разные группы. Если сторона женщин маркируется именем «монгол» и сопутствующими ему этнонимами, то брачные партнеры мужчины — рядом других этнонимов, семантический ряд которых можно расширить.

Согласно «Тайной истории монголов» (§ 57), в интронизации Ху-тула-хагана участвовали монголы и тайджиуты. Значение последнего этнонима, произошедшего от *тайчи/тойчи*, в тюркских языках известно: в алтайском героическом эпосе имя героя звучит как Ак-Тойчи (Белый Волк). Можно также вспомнить часто упоминаемое Рашид ад-динном генетическое родство тайджиут–нукуз–чино, что демонстрирует синонимичность собаки и волка. Рашид-ад-дин упоминает род «чинос, который называют также нукуз» (Рашид-ад-дин, 1956а: 78). Идентичность тайджиутов моделируется другими кодами: сведения о нукуз содержатся в разделе о тайджиутах; в одном случае говорится, что племя чинос из племени тайджиут, в другом — что они (чино) являются предками племени тайджиут (Рашид-ад-дин, 1956а: 88, 155–156, 183–184). Можно с большой долей уверенности говорить о предках Чингис-хана по мужской линии, обозначенных в источниках разными кодами (Бортэ-Чино — борджигин — нукуз/нохай — чино — тайджиут = волк/собака), маркировавшими идентичность широкой общности на тюркских языках. Именно поэтому мы можем определить этническую идентичность этих групп как тюрков. Безусловно, эти значения этнонимов позволяют предполагать включенность групп в общность, моделируемую авторами средневековых текстов рядом: борджигин–тайджиут–нукуз–чино, что также воспроизводит пары: тайджиут — монгол = нукуз — кият = борджигин — монгол/кият = мужское — женское = желтая собака — Алан-Гоа = Бортэ-Чино — Гоа-Марал = Борджигидай — Монголджин-Гоа, т.е. архетип сохраняется во всех парах.

И последнее. Следует обратить внимание на имена первопредков — Бортэ-Чино и Гоа-Марал, где первая часть передает наименование животного на родном языке, тогда как вторая — на языке брачного партнера: Бортэ — «волк» в тюркских языках, Чино — в монгольских, тогда как Гоа — «олениха» в монгольском (тунгусо-маньчжурских) [Крадин, Скрынникова, 2006: 187]. Соответственно, Бортэ-Чино означает Волк-Волк, а Гоа-Марал — Олениха-Маралуха, причем составная часть имени — Гоа — маркирует жен-монголок, что нашло отражение и в следующих именах: Борджигидай-Мэргэн — Монголджин-Гоа, Желтый пес — Алан-Гоа.

Таким образом, мы можем говорить о том, что в генеалогии как в «Тайной истории монголов», так и в «Сборнике летописей», подчеркиваются две взаимобрачующиеся группы, выраженные разными кодами: по мужской линии отмечается связь с волком/собакой (Бортэ-Чино — борджигин — чино — нукуз/нохой — тайджиут), а по женской — с маралухой (Гоа-Марал — нирун — кият — монгол).

На мой взгляд, парный этноним кият-борджигин несет в себе тот же смысл, что и монголы-тайджиуты в интронизации Хабул-хана: маркирует общность, лидерство в которой принадлежит первому члену пары, т.е. монголам, киятам. Можно с большой долей уверенности утверждать, что этнонимы «кият» и «борджигин», так же как «монгол» и «тайджиут» выступают как обозначение воинского союза, которому присуща амбивалентность: с одной стороны, подчеркивается единство (монгол-тайджиут или кият-борджигин) общности при лидерстве монголов, с другой — часто не только первые, но и вторые выступают как самостоятельные субъекты политической практики.

Литература

- Кляшторный, Савинов, 1994 — *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи Евразии. СПб., 1994.
- Козин, 1941 — *Козин С.А.* Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941.
- Крадин, Скрынникова, 2006 — *Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д.* Империя Чингисхана. М., 2006.
- Рашид-ад-дин, 1952а — *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.; Л., 1952.
- Рашид-ад-дин, 1952б — *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2. М.; Л., 1952.
- Севортян, 1978 — *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на букву Б. М., 1978.
- Чингисхан, 2004 — Чингисхан. История Завоевателя Мира, записанная Ала-ад-Дином Ата-Меликом Джувейни / Пер. с англ. Е.Е. Харитоновой. М., 2004.
- Rachewiltz, 1972 — *Rachewiltz Igor de.* Index to The Secret History of the Mongols. Bloomington, 1972.

И.В. СОКОЛОВСКИЙ, Д.В. САПРЫНСКАЯ*

Касимовское ханство и фигура Ураз-Мухаммеда

Касимовское ханство было одним из субъектов, административной единицей Московского княжества, а затем царства. В этом ханстве не было единой ханской династии, ханов скорее «назначали». Более того, ханы находились на кормлении и были подданными Московского великого князя, а позже — царя. Большой интерес представляет личность одного из ханов, правившего в Касимове с 1600 по 1610 г. Им был некто Ураз-Мухаммед (Ураз-Магмет), родственник казахского хана Тевеккеля. После своего пленения Ураз-Мухаммед поступает на службу к царю Фёдору Иоанновичу, есть упоминания, что в 1590 г. он был в войске царя, совершавшего поход против шведов. Фёдор Иоаннович выделяет ему во владение город Касимов. В статье рассматривается деятельность казахского султана, сыгравшего одну из ключевых ролей в истории России периода смутного времени.

Ключевые слова: Касимовское ханство, Ураз-Мухаммед (Ураз-Магмет), царь Фёдор Иоаннович, смутное время.

DOI: 10.25882/17e3-jk15

В 1452 г. «Касим получил от великаго князя Московскаго Городец (городок Мещерский) на берегу реки Оки в Рязанской области. В действительности этого пожалования, хотя и нет на него прямых доказательств, сомневаться нельзя. В пользу его говорят: и нынешнее название Городца, переименованного (если не при самом Касиме, то вскоре

* Иван Викторович СОКОЛОВСКИЙ — магистр Центра европейских исследований Ягеллонского университета (Краков, Польша); ote.kadjueshi@gmail.com;

Дарья Викторовна САПРЫНСКАЯ — магистр Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; saprinskayadv@gmail.com

после него) в честь царевича в Касимов, и народное предание, живо сохранившееся досель в памяти жителей города из татар, и наконец, как увидим ниже некоторые имеющиеся косвенные письменные указания. Пожалование же Касиму Городца положило начало образованию внутри самой земли Русской удельного татарского ханства, которое состояло в прямой зависимости от наших государей, поддерживалось более двухсот лет» [Вельяминов-Зернов, 1864а: 26].

Касим, или Касым, по версии Вельяминова-Зернова, прибыл на службу к Василию Второму из Орды в 1446 г. Существуют также две другие версии, касающиеся теорий создания ханства на территории, принадлежащей Москве.

Согласно первой версии, высказанной М.Г. Худяковым и Б.Р. Рахимзяновым, городок Мещерский был передан Касиму, сыну одного из крупных акторов на ордынском пространстве после смерти Эдиге, хана Улуг-Мухаммеда, по мирному договору, заключенному между Улуг-Мухаммедом и Василием Вторым после поражения последнего в битве при Суздале 7 июля 1445 г. [Рахимзянов, 2016: 49–50]. Касим сидел в Городке Мещерском в качестве «наблюдателя» за сбором налогов [Худяков, 1991: 27–28].

Согласно второй, высказанной А.А. Заминым, Касим действительно в 1446 г. прибыл на службу к Василию Второму, но изначально получил в управление город Звенигород. Звенигород, однако, вскоре был передан в управление Василию Ярославичу, а Касим, в свою очередь, получил в управление Городок Мещерский [Вельяминов-Зернов, 1864b: 171].

Касимовское ханство не было ханством в его классическом понимании. Скорее это был один из субъектов, административных единиц Московского княжества, а затем царства. В этом ханстве не было единой ханской династии, ханов скорее «назначали», они, ханы, находились на кормлении [Рахимзянов, 2009: 57] и были подданными Московского великого князя, а позже — царя¹.

Назначение той или иной династии было обусловлено прежде всего внешнеполитической обстановкой. Так, во время противостояния Москвы и Большой Орды союзником Москвы выступал крымский хан Менгли-Гирей. Общим врагом Московского великого княжества и Бахчисарая выступал Казимир IV, под покровительство которого

¹ Тут же приводится следующая цитата из новгородской летописи: «Чему еси привёл татар на Русскую землю, и города дал еси им, и волости подавал еси в кормление? А татар любишь и речь их паче меры, а крестьян томишь паче меры без милости, и злато и серебро и имение даёшь татаром» [Рахимзянов, 2009: 57].

в Киев бежали братья хана Нур-Даулет и Айдар. Менгли-Гирей попросил Ивана III переместить их в Москву. Осенью 1479 г. сыновья Хаджи-Гирея прибыли в Москву, и великий князь в 1486 г. пожаловал Нур-Даулету Касимовский юрт и Каширу, создавая таким образом угрозу Менгли-Гирею, союзнические отношения с которым потеряли свою актуальность после поражения хана Ахмата [Рахимзянов, 2016: 61–62].

Для Москвы существование Касимовского ханства было выгодным, так как оно на ранних этапах служило своего рода «буферной зоной» между Москвой и Казанью до ее падения в 1552 г., а затем — в качестве возможного основания для миграции Джучидов с постордынского пространства в Московию [Почекаев, 2017: 60–61]. Таким образом, для Москвы Касимовское ханство стало тем же, чем для Франции (Франконии) стало герцогство Нормандия, отданное в управление норманнам [Рахимзянов, 2009: 62].

В ряду сменявших друг друга ханов большой интерес вызывает один, правивший в Касимове с 1600 по 1610 г. Им был некто Ураз-Мухаммед (Ураз-Магмет, Уразмагмет, Урмамет, Бурмаметь или Ораз-Мухаммад), родственник (по всей видимости, племянник, как его называют в русских летописях²) казахского хана Тевеккеля.

В 1588 г., во время колонизации Сибири воевода Чулков берет в плен хана Сеид-Ахмеда, одного из противников хана Кучума, владевшего городом Сибирью. Вот как этот момент описывается в летописях: «По немногих же днях князь Сейдяк изыде из града Сибири, с ним же царевич Казачей Орды Салтан, да царя Кучюма думный Карача с ним же воинских людей 500 человек; доидоша же до места иже именуется „Княжей-Луг“ и начаша пушати ястребы за птицами. Увидевше же сих из града Тобольска воевода Данило Чюлков и воинстии люди и, посоветовав, отпустиша ко князю Сейдяку посланников и повел говорити им князю Сейдяку, чтобы он приехал во град советовати о миру: ещё бо тогда сушу ему яко ехидно дышающе на православных христиан и не покоряющеся, но яко змии ухапители хотя... совет потребова с царевичем и Салтаном и с Карачею и абие, совету бывшу, поиде князь Сейдяк и с ним царевич Салтан и Карача, с ними же воинских людей, по их повелению, поиде сто человек... воевода и воин-

² Так, перед отправкой к Тевеккелю посольства Вельямина Степанова от лица Фёдора Ивановича было составлено поручение Ураз-Мухаммеду о составлении доверительного письма, в котором были следующие слова: «*Посылаем мы с Москвы в Казатцкую Орду к дяде твоему к Тевекелю-царю Вельямина Степанова*» [История Казахстана в русских источниках, 2005: 196].

стии людие, яко зло мыслящие на них князь Сейдяк и прочии, хотят их смерти предати — и помаав рукою воевода Данило Чюлков, воинсти же людие начаша побити поганых» [Вельяминов-Зернов, 1864b: 99–101].

Упомянутый в этом отрывке казахский султан, по мнению Вельяминова-Зернова, это и есть Ураз-Мухаммед, сын Ондана [Султанов, 2001: 193], племянник Тевеккеля.

После своего пленения Ураз-Мухаммед поступает на службу к царю Фёдору Иоанновичу. Есть упоминания о том, что в 1590 г. Ураз-Мухаммед был в войске царя, совершавшего поход против шведов: «В сторожевом полку: царевич Ураз-Магмет Ондонович, да воеводы князь Михайло Самсонович Туренин, да князь Лука Осипович Сщербатой» [Вельяминов-Зернов, 1864b: 103].

Следующее упоминание об Ураз-Мухаммеде встречается уже в связи с событиями 1594 г. Существует запись разговора между Ураз-Мухаммедом и Кул-Мухаммедом, посланным ханом Тевеккелем для ведения переговоров с Москвой касательно военной помощи в борьбе с ханом Абдаллахом [Темиргалиев, 2013: 12] (также существует версия, что переговоры велись с целью получения протектората от Москвы³ [История Казахстана, 2010: 404]). «И генваря в 20 день царевич Урусмагмет приказывал г диаку к Василию Щелкалову, чтоб государя доложил, чтоб, гоударь пожаловал поволит, ещо быть у него Казатцкие орды послу одному Кулмагаметю, и он расспросил его про братю свою его на родине» [Казахско-русские отношения, 1961: 3].

Нужно также отметить, что в том же, 1594 г. Ураз-Мухаммедом была написана грамота Федору Иоанновичу с благодарностью за то, что он, царь, «пожаловал... меня, холопа свое, и раб своих бабушку и матушку, и тетушку, и сестер своим государьевым жалованием для нашия с ними нужи сто рублѣв денег» [Казахско-русские отношения, 1961: 5].

Следующее упоминание об Ураз-Мухаммеде также встречается в документе, связанном с дипломатической перепиской. Его упоминает в своей грамоте Федор Иоаннович. Дело в том, что хан Тевеккель просил отпустить домой, в «Казатцкою орду» Ураз-Мухаммеда, на что Федор Иоаннович ответил: «...чтоб нам к вам вашего брата Урасмагмета царевича велети отпустити, а вы к нам из братья или из детей

³ Кроме того, существует письмо Тевеккелю от Ураз-Мухаммеда, в котором он призывает об установлении дружбы с Федором Ивановичем: «... тем бы (присылкой сына Хусейна и племянника Ибрагима) еси государеву цареву величеству дружбу свою показал и другу бы еси его другом был, а против царьского величества недруга стоял бы еси» [История Казахстана в русских источниках, 2005: 206].

царевича в заклад пришлётё, и вы б, похотя к себе нашего царьского больного и совершенного жалования, прислали к нам ты, Тевеккель царь, сына своего Усеина-царевича» [Казахско-русские отношения, 1961: 9].

Таким образом, можно видеть, что для казахско-русских дипломатических отношений в конце XVI — начале XVII в. значимую роль сыграл именно Ураз-Мухаммед.

В 1600 г., предположительно в апреле, Борис Годунов выделяет Ураз-Мухаммеду во владение город Касимов [Султанов, 2017: 327]. Это тем более интересно, что заметна практика выдачи московским царем ярлыка султану. Связано это предположительно с тем, что Годунов хотел повысить таким образом свой авторитет, издавая ярлык, дарующий высокое ханское (царское) звание [Почекаев, 2012: 240]. Вот как церемония возведения на ханство описана в труде Кадыр-Али-бека из рода джалаир, предположительно того самого думного карачи, попавшего в Московию вместе с Ураз-Мухаммедом после пленения воеводой Чулковым [Усманов, 1972: 41–42], в «Джами аттаварих»: «Лета 1000, в год мыши, 10-го числа благословенного месяца зиль-хиддже в четверг⁴, совершён был обряд возведения на ханство Ураз-Мухаммед-хана, сына Ондан-султана. Все от малого до великого, Русские и Татары, присутствовали при этом торжестве. Толпа народа была огромная. Муллы данишменды, хафизы, бики, мурзы, словом все мусульмане собрались в каменной мечети, построенной Шейх-Али-ханом. Внесли и разостлали золотую кошму. При этом находился, по указу Бориса Фёдоровича, и сын боярский. Тогда из старого ещё юрта Буляк-сеид начал провозглашать хотбу. Затем четыре человека, взявшись за четыре конца золотой кошмы, подняли на ней хана» [Вельяминов-Зернов, 1864b: 402–404].

В этот период Ураз-Мухаммед, кроме всего прочего, был отправлен «оберегать границу Крымскую» [Вельяминов-Зернов, 1864b: 451]. В 1601 г., после своего прибытия в Москву Ураз-Мухаммед присутствовал при отправлении посла Речи Посполитой — Льва Сапеги⁵.

⁴ Вельяминов-Зернов, однако, подвергает сомнению приведенную в тексте датировку. По его мнению реальная дата возведения на престол — 15-е рамазана 1008 года Хиджры (20 марта 1600 г.). Ошибка, по мнению Вельяминова-Зернова, была допущена переписчиком, однако М.А. Усманов высказывал предположение, что Кадыр-Али-бек намеренно «запутывал следы» исходя из своих личных интересов.

⁵ В период нахождения в лагере Лжедмитрия II Ураз-Мухаммед состоял в переписке с Сапегой, поэтому представляется возможным предположить, что знакомство завязалось еще в 1601 г.

Во время смуты Ураз-Мухаммед, по всей видимости, не вмешивался в политические перипетии во время правления Лжедмитрия I, хотя тот выдал касимовскому хану жалованную грамоту, подтверждавшую аналогичную, выданную Ураз-Мухаммеду Федором Ивановичем в 1587 г. «...не велели с них никаких наших податей иметь, ни ямских охотников, ни к зеленому делу, ни посошенного, ни острожные ни городовые поделки, ни иных никаких доходов имати не велели, и жалованная грамота им о том дана, и нам бы их пожаловати велети ту жалованную грамоту переписать на наше царское имя» [Вельяминов-Зернов, 1864b: 455–456]. Кроме того, вот как описывается позиция Ураз-Мухаммеда в это время Авраамием Палицыным: «Такоже и Борисом поставленный Касимовской Царь к Тушинскому ложному Царю приложися, и с Польскими людьми, и с Рускими изменники везде ратоваху» [Палицын, 1822: 46]. Но как только на престол взошел второй самозванец, он «открыто принял его сторону». Ураз-Мухаммед жил в Тушинском лагере вместе с самозванцем, после же его побега он, как и многие другие представители тушинского лагеря, отправился под Смоленск к Сигизмунду III: «Московиты, которые были при нем в Тушине, отправились к королю, все бояре... среди которых Заруцкий и царь Касимовский» [Niemcewicz, 1839: 259]. Однако вскоре Ураз-Мухаммед покинул лагерь короля и отправился в Калугу. В 1610 г. по ложному обвинению в измене, которое составил его сын, Ураз-Мухаммед был убит во время охоты, а тело его выкинуто в Оку [Вельяминов-Зернов, 1864b: 470].

Однако убийство не прошло даром для самозванца: некто князь Петр Урусович, сын мурзы Йан-Арслана, крещеный ногай, решил отомстить за смерть хана, и когда Лжедмитрий выехал гулять близ Калуги, «князь Петр пустился за ним вслед с многочисленной толпою вооруженных, нагнал его за версту от Калуги и отрубил ему голову» [Султанов, 2001: 199–200]. Есть, однако, и другая версия, приведенная Палицыным: «Петр урусов сын Нагайской по своему злomu обычаю мечом погуби вышепомянутого Касимовскаго царя, вору же Тушинскому той враг Христианский зело любим бяше» [Палицын, 1822: 241].

Так казахский султан сыграл одну из важных ролей в истории России Смутного времени.

Литература

- Алтайбек, Иванов, 2014 — *Алтайбек С., Иванов Г.* Казахстан–Россия: Тернистый путь к современной интеграции. Хронологическое собрание. 1731–2013 гг. Алматы, 2014.
- Вельяминов-Зернов, 1864а — *Вельяминов-Зернов В.В.* Исследование о Касимовских царях и царевичах. Ч. 1. СПб., 1864.
- Вельяминов-Зернов, 1864б — *Вельяминов-Зернов В.В.* Исследование о Касимовских царях и царевичах. Ч. 2. СПб., 1864.
- Зимин, 1991 — *Зимин А.А.* Витязь на распутье. М., 1991.
- История Казахстана, 2010 — История Казахстана (с древнейших времен до наших дней). В 5 т. Т. 2. Алматы: Атамур, 2010.
- История Казахстана, 2005 — История Казахстана в русских источниках. Т. 1. Посольские материалы Русского государства (XV–XVII вв.). Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
- Казахско-русские отношения, 1961 — Казахско-русские отношения в XVI–XVIII веках: сборник документов и материалов. Алматы, 1961.
- Палицын, 1822 — *Палицын А.* Сказание об осаде Троицкого монастыря от поляков и Литвы; и о бывших потом в России мятежах, сочиненное одного же Троицкого монастыря келарем Авраамием Палицыным. М.: Синодальная типография, 1822.
- Почекаев, 2017 — *Почекаев Р.Ю.* Из вассалов в сюзерены. Российское государство и наследники Золотой Орды. СПб.: Евразия, 2017.
- Почекаев, 2012 — *Почекаев Р.Ю.* Москва и ее тюрко-монгольские вассалы в эпоху Смуты: правовые аспекты взаимоотношений // Труды исторического факультета Санкт-Петербургского университета. 2012. № 10. С. 239–243.
- Рахимзянов, 2009 — *Рахимзянов Б.Р.* Касимовское ханство (1445–1552 гг.). Очерки истории. Казань, 2009.
- Рахимзянов, 2016 — *Рахимзянов Б.Р.* Москва и татарский мир: сотрудничество и противостояние в эпоху перемен. XV–XVI вв. СПб.: Евразия, 2016.
- Султанов, 2001 — *Султанов Т.И.* Поднятые на белой кошме. Потомки Чингизхана. Алматы: Дайк-Пресс, 2001.
- Султанов, 2017 — *Султанов Т.И.* Чингиз-хан и Чингизиды. Судьба и власть. СПб.: Евразия, 2017.
- Темирғалиев, 2013 — *Темирғалиев Р.Д.* Казахи и Россия. М.: Междунар. отношения, 2013.
- Усманов, 1972 — *Усманов М.А.* Татарские исторические источники XVII–XVIII вв. Казань: Изд-во Казанского университета, 1972.
- Худяков, 1991 — *Худяков М.Г.* Очерки по истории Казанского ханства. М., 1991.
- Niemcewicz, 1839 — *Niemcewicz J.U.* Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce T. II. w Lipsku, nakł. i drukiem Breitkopfa i Haertela, 1839.

М.Ю. СУЛАЙМОНОВ*

Роль Хафиза Хорезми в развитии тюркоязычной поэзии

Узбекский поэт Абдулрахим Хафиз Хорезми жил во второй половине XIV – первой половине XV в., когда в литературе Средней Азии господствующее положение занимал персидско-таджикский язык. Анализ его поэтического наследия открывает новую страницу в истории узбекской классической литературы. В художественном отношении стихотворения Хафиза Хорезми, особенно газели, могут считаться лучшими образцами узбекской поэзии ее раннего периода. Образы и рифмы Хафиза Хорезми свидетельствуют о высоком мастерстве поэта; язык его прост, близок в народному и изобилует хорезмийскими диалектизмами.

Ключевые слова: узбекская поэзия, газели, Абдулрахим Хафиз Хорезми, суфизм, хорезмийские диалектизмы.

DOI: 10.25882/hm6g-p989

Узбекский поэт Абдулрахим Хафиз Хорезми жил во второй половине XIV — первой половине XV в., когда в литературе Средней Азии господствующее положение занимал персидско-таджикский язык. Об этом поэте узнали совсем недавно, в 1975 г., благодаря найденному в хранилище музея Саларджанг в г. Хайдарабате сборнику стихов *Диван* (инв. № 4298). Данная рукопись объемом 586 стр. (последние листы были утеряны), судя по почерку, бумаге и чернилам, была написана в Ширазе в первой четверти XV в. и содержит 9 касыд, 3 таржибанда, 1 таркиббанд, 1 мухаммас, 1 марсия, 1052 газели, 2 мустазада, 81 китъа, 12 рубаи. В целом поэтическое наследие Хафиза Хорезми насчитывает 18 032 бейта, 32 064 мисры (полустуший).

* Муминжон Юсубжонович СУЛАЙМОНОВ — кандидат филологических наук, доцент Наманганского государственного университета (Наманган, Узбекистан); msulaymon62@mail.ru

Настоящее имя Хафиза Хорезми можно установить благодаря подписи в 6 персидских и 199 узбекских газелях в *Диване*, в которых автор подписался своим именем — Рахим или Абдуррахим. Как отметил Х. Сулейман, Рахим или Абдуррахим могло быть именем поэта, еще не выбравшего себе точного псевдонима [Хорезми, 1981: 1–6].

Хос ўз кулига лутф этиб раҳм қилса ёр,
Муҳлис қадимий қул анга Абдуррахим эрур.

[Хоразмий, 1981а: 121]

Сжался, друг дорогой, над безгласным рабом —
Тебе верным слугой станет Абдуррахим.

[Хорезми, 1981: 22]¹

Поэтическое наследие Хафиза Хорезми открывает новую страницу в истории узбекской классической литературы. Будучи патриотом и горячим поборником родного языка и литературы, поэт, по всей вероятности, хотел стать достойным преемником великого поэта Хафиза Ширази и дать своему народу литературу на родном языке:

Шерозий туркларга элтунг бу шеърнимким,
Сурдум бу тавр узра Ҳофиз бикин каломе.

[Хорезми, 1981б: 232]

Дайте тюркам из Ширази этот стих взамен наказа,
Ладный стих моего сказа — как Хафиза слог чеканный.

[Хорезми, 1981: 105].

Ҳофизни кўрунг ушбу замон турк тилинда, (турк)
Гар кечди эса форсада ул Ҳофиз Шероз.

[Хоразмий, 1981а: 251]

Ты петь Хафиза попроси лишь на наречье турок,
Хафиз Ширазский на фарси пропел иное слово!

[Хорезми, 1981: 3]

Сведения из исторических сочинений позволяют заключить, что в конце XIV — начале XV в. поэзия на тюркском языке развивалась в отношении как тематики, так и формы. Связано это было, безуслов-

¹ На русский язык стихи перевел Сергей Иванов. Не всегда эти переводы можно назвать удачными.

но, с приходом к власти Темуридов: правители и сами не чуждались художественного творчества, создавая все необходимые условия для творчества и поощряя талантливых людей.

Алишер Навои в своем произведении «Муҳокамат ул-луғатайн» («Обсуждение двух языков»), рассуждая о возникновении поэзии на тюркском языке, отметил следующее: «А когда держава перешла от арабских и персидских султанов к тюркским ханам, то после Хулагу-хана — от времени несравненного султана Тимура Курагана и вплоть до правления царственного сына его Шахруха — стали появляться поэты, писавшие на тюркском языке. А от потомков и сыновей этого благословенного произошли высокодаровитые султаны: поэты Саккаки, Якыни, Хайдар Хорезми, Атаи, Мукими, Амири, Гадои и другие» [Навои, 1970: 135].

Именно благодаря сборнику Хафиза Хорезми мы узнаем, что во время правления второго сына правителя Ширази, мирзы Шахруха, т.е. младшего брата Мирзо Улугбека Султана Ибрагима (1414–1435), художественному творчеству уделялось такое же большое внимание, как и при всех Темуридах, и что в его дворце даже были поэты, писавшие на тюркском языке.

О том, что в XV в. на родине поэтов, в Ширазе, существовала поэзия на тюркском языке и поощрялись тюркскоязычные поэты, мы можем узнать из следующих строк хорезмского Хафиза:

Гулистон юзли, эй соқий, санинг ишқинг манга жондур.
Ичали боданиким, даври Иброҳими Султондур...

О кравчий, мною ты любим — жизнью вся душа полна,
Ведь нынче правит Ибрагим, и нужно нам испить вина.

[Хорезми, 1980: 16]

Саню хамд этадур яратқан биру борингға,
Ўшул султон замонинда бу Ҳофизким ғазалхондур.

[Хоразмий, 1980: 17]

Всему, что создано вокруг, Хафиз возносит пахвалу, —
Звучит его газелей звук в сии благие времена.

[Хорезми, 1980: 17]

О биографии и творческой деятельности Хафиза Хорезми мы можем узнать благодаря единственному известному нам источнику — сборнику рукописей поэта. В шестой и седьмой касыдах из сборника Хафиза Хорезми также приведены псевдоним и нисба поэта:

Вилоёту каромату карам ўзиндин издаю,
Бўлудур Ҳофизи Хоразмий жони била Кирмоний.

[Хоразмий, 1980:100]

Зовусь Хафизом Хорезми я, возглашающий хвалу
Тому, кто властен над людьми, — да будет мною он хвалим!

[Хорезми, 1980: 119]

Из приведенных выше строк касыд видно, что псевдоним поэта был Хафиз, а нисба — Хорезми. Следует заметить, что нисба Хорезми упоминается только здесь и больше нигде не использовалась: во всех остальных случаях упоминается лишь псевдоним Хафиз. Но он не только писал, что родился в Хорезме, но и неоднократно упоминал о своей известности на родине:

Тенг бўла билмас эди Ҳофиз била Хоразмда,
Туркий айта тирилур бўлса бу дамда Санжарий

[Хоразмий, 1980: 80]

Никто в Хоразме не сравнится с Хафизом, спевшим тюркский стих,
Смог бы Санджари вновь явиться — тот сложил бы стих иной!

[Хорезми, 1980: 103]

Ҳофизга наво тегмаса Хоразмда, андин
Қилғай эди оҳанги Ҳижоз ила Сипаҳон.

[Хоразмий. 1980: 62]

И если на хорезмский лад Хафиз не сможет петь,
В его напеве прозвучат Хиджаз да Исфахан.

[Хорезми, 1980: 78]

Хафиз Хорезми с большим уважением относился к Хафизу Ширази, приняв его имя в качестве псевдонима. Возможно, и его желание посетить Шираз было обусловлено не только тем, что он желал избежать критики поэзии Абдурахима, но и стремлением встретиться с поэтом, которого он почитал своим учителем. Однако нет никакой информации о том, что два поэта встречались. В тюркской поэзии не все могли претендовать на то, чтобы быть похожими на Хафиза. Даже «Султан достояния газелей» Алишер Навои, выражая свои мысли об учителях, с большим уважением отзывался о Хафизе Ширази.

Кроме Хафиза Ширази, к которому Хафиз Хорезми испытывал уважение, следует отметить и другого поэта — Камола Хужандиу, которого он многократно возвеличивал:

Туркий ғазалда топди Ҳофиз Камол таврин,
Чун бор хусн ичинда дилдорининг камоли.

[Хоразмий, 1980: 84]

Лишь потому сей тюркский стих Хафиз сложил, как сам Камаль,
Что в нем он совершенств твоих коснулся — красоты твоей.

[Хорезми, 1980: 108]

Некоторые сравнительно точные выводы о жизни тюркоязычного хорезмского Хафиза и времени выпуска его *Дивана* мы можем узнать только из одной из марсий в его сборнике. По мнению Х. Сулеймана, открывшего *Диван*, эта марсия отличается от остальных его стихов [Хорезми, 1981: 10]. Как известно из данного стихотворения, поэт был жив в 1435 г., когда умер правитель Ширази Султан Ибрагим, поскольку поэт написал марсию, посвященную его памяти, из 93 бейтов (186 полустуший). Каждая часть марсии по форме напоминает газель из 9 бейтов, при этом седьмая часть состоит из 12 бейтов, а восьмая — из 11 бейтов. Несомненно, что поэт, считавший себя «писателем газелей времен Султана Ибрагима», написал марсию в соответствии с традицией своего времени. Преувеличенные уподобления в марсии тоже соответствуют признакам этого жанра.

Как писал Х. Сулейман, эта марсия была переписана другим подчерком и добавлена в сборник позже, тогда как рукопись *Дивана* может быть автографом. К такому выводу ученого привел тот факт, что в очень многих строках рукописи встречаются поправки, т.е. текст рукописи редактировалась, что мог делать лишь сам автор [Хорезми, 1981а: 3–15].

Следовательно, можно прийти к выводу, что сборник поэта редактировался до 1435 г. Следует также отметить, что марсия поэта была напечатана в *Диване* Хафиза Хорезми, изданном турецким ученым Режепом Топарлиом в 1998 г. в Анкаре [Harezimli, 1998: 121]. Р. Топарли издал *Диван* поэта почти в полном виде, приложив к изданию факсимиле рукописи.

В последнем бейте марсии Хафиз Хорезми использует псевдоним и просит у Бога принять его молитвы:

Мустажоб айлаб Ҳофизнинг дуосин, эй Карим,
Раҳматингдан бер улуш сансан чу Раҳмону Раҳим².

[Жураев, 2015: 21]

Марсия Хафиза Хорезми является первым образцом в истории узбекской литературы, созданным до Навои. Но ни в одно из стихотворных изданий поэта марсия памяти правителя Шираза Султана Ибрагима не вошла. Поэтому исследователь А. Ганиева написала в недавно опубликованном исследовании под названием «Марсии Алишера Навои»: «...в прочитанных нами источниках не встретили ни одного образца марсии в рукописях до эпохи Алишера Навои» [Ганиева, 2011: 12]. Аналогичную точку зрения высказал Э. Рустамов в монографии «Узбекская поэзия в первой половине XV века»: «Сочиняли ли узбекские поэты XV в. марсия (элегии) — неизвестно. До нас дошла лишь элегия Алишера Навои, написанная на персидском языке и посвященная памяти Абдуррахмана Джамии. Элегия Навои написана весьма своеобразно — в форме таркиббанд...» [Рустамов, 1963: 75]. Это утверждение Э. Рустамова основывается на том, что ему был неизвестен *Диван* Хафиза Хорезми, поскольку монография ученого была издана до обнаружения стихов поэта.

И лишь в 2016 г. литературовед Дж. Джураев (Жураев) в статье «Первая марсия в узбекской литературе», напечатанной в журнале «Шарқ юлдузи» («Звезда Востока»), исследовал это произведение, широко раскрыл просветительскую работу Султана Ибрагима в Ширазе и опубликовал текст марсии [Жураев, 2015: 10–21].

Из следующей таблицы мы можем видеть, что Хафиз Хорезми был предшественником Алишера Навои, создав первые образцы таких жанров в тюркской поэзии, как таржеъбанд, таркиббанд, мустазод, мухаммас, марсия.

Хафиз Хорезми является наряду с Лутфи, Атаи и Саккаки ярким представителем узбекской поэзии. Связанный с идеологией суфизма, как и большинство поэтов того периода, он примыкал к прогрессивному пантеистическому направлению суфийского учения и был, как Хафиз Ширази, Абдуррахман Джамии и Алишер Навои, поборником гуманистических и просветительских тенденций. В художественном отношении стихотворения Хафиза Хорезми, особенно газели, могут считаться лучшими образцами узбекской поэзии раннего периода. Образы и рифмы Хафиза Хорезми свидетельствуют о высоком ма-

² Букв.: Господи, услышь молитву Хафиза

И пошли от щедрот твоих милостыни, о милосердный!

стерстве поэта, язык его прост, близок к народному и изобилует хорезмийскими диалектизмами.

№	Жанр	Мавляна Атайи	Мавляна Лутфи	Мавляна Саккаки	Хафиз Хорезми	Мавляна Гадои
1	Газель	260	335	56	1052	232
2	Рубаи		46		12	
4	Строфа		9		31	5
5	Туюк		17		–	
6	Таржеъбанд				3	
7	Таркиббанд				1	
8	Касыда			10	9	
9	Фард		27			
10	Мустазод				2	
11	Мухаммас				1	
12	Марсия				1	

Литература

- Ганиева, 2011 — *Ганиева А.* Навоий марсиялари. Ташкент: Академнашр, 2011.
- Жураев, 2015 — *Жураев Ж.* Ўзбек адабиётдаги илк марсия // Шарк юлдузи. 2015. № 6. С. 10–21.
- Навои, 1970 — *Навои Алишер.* Сочинения в 10 томах. Т. 10. Ташкент: Фан, 1970.
- Навоий — *Навоий Алишер.* Мухокамат ул-луғатайн [Электронный ресурс]. URL: <http://n.ziyouz.com/kutubxona/category/86-uzbekskaya-klassicheskaya-literatura>
- Рустамов, 1965 — *Рустамов Э.* Узбекская поэзия в первой половине XV века. М., 1965.
- Файзиев, 1991 — *Файзиев Тургун.* Темурийлар такдири // Мулокот. 1991. № 6. Б. 72–74.
- Сулаймон, 1981 — *Сулаймон Х.* Ҳофиз Хоразмий. Девон. 1-китоб. Сўз боши. Ташкент, 1981. С. 3–15.
- Хоразмий, 1980 — Хоразмий Ҳофиз шеърятидан. Ташкент: Ўз КПКМ нашрети, 1980.
- Хоразмий, 1981a — *Хоразмий Ҳофиз.* Девон. 1 кит. Ташкент: Ўз КПКМ нашрети, 1981.
- Хоразмий, 1981b — *Хоразмий Ҳофиз.* Девон. 2 кит. Ташкент: Ўз КПКМ нашрети, 1981.
- Хорезми, 1981 — *Хорезми Хафиз.* Избранное. Ташкент. Изд-во ЦК КП Узбекистана, 1981 (Избранная лирика Востока).

Narezimli, 1998 — Narezimli Hafiz'in divani. Ankara: Turk Dil Kurumi, 1998.

В.В. ТИШИН*

К датировке енисейской рунической надписи Бегре (Е 11)¹

Анализируя содержание древнетюркской рунической письменности, автор отмечает два важных момента, позволяющих предположить ее датировку. Он отмечает две возможности сопоставить меморианта и имя его начальника с персонажами китайских летописей. Во-первых, это министр (*сян*) *Апа (А-бо 阿播), во-вторых, должность самого меморианта можно видеть в имени кыргызского посла к танскому двору в 866 г., которым выступал некий генерал (*цзянцзюнь*) Ичжи-лянь-цзи 乙支連幾. Анализируя текст памятника, автор получил дополнительные доводы в пользу возможности датировки письменного памятника Бегре (Е 11) второй половиной IX в.

Ключевые слова: древнетюркская руника, памятник Бегре, табгачский хан, этноним *jäti pöri*, телеуы, сагайцы, уйгуры.

DOI: 10.25882/jeab-3170

Обнаруженная в северо-восточной части Тувы стела Бегре (Е 11), не имеющая тамги, мемориантом которой выступает человек по имени Тёр Апа, имеющий должность *ičräki*², содержит упоминание о его

* Владимир Владимирович ТИШИН — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Центральной Азии Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ); tihij-511@mail.ru

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Правительства Российской Федерации 14.W03.31.0016 «Динамика народов и империй в истории Внутренней Азии».

² Ср. у Д.Д. Васильева чтение *törü apa* и *ič erki* соответственно [Vasilyev, 1991: 122, 125; 2011: 903; Васильев, 2004: 175].

участии в походе «на табгачского хана» в возрасте 15 лет, что дало повод С.Г. Кляшторному связать содержание надписи с событиями 842–843 гг. [Кляшторный, 2006: 346]. Стела располагалась с восточной стороны от кургана [Беликова, 2014: 140–141 (рис. 68), 291], который Л.Р. Кызласов датировал на основе археологического материала второй половиной IX — X в. [Кызласов, 1983: 161 (рис. 6: 1, 2), 162–163; Беликова, 2014: 212–213], хотя сам склонялся к концу X в. [Кызласов, 1960а: 102, 119; Кызласов, 1965а: 46] и трактовал сообщение надписи как взятие в Китай меморианта на воспитание [Кызласов, 1960б: 74–75] (ср.: [Vasilyev, 1991: 122, 125; 2011: 903; Васильев, 2004: 175]). В свое время А.Н. Бернштам вслед за В.В. Радловым [Radloff, 1895: 301–302] рассматривал сообщение как указание на посольство и датировал надпись второй половиной VII в. [Бернштам, 1946: 167–168]. И.В. Кормушин, который вначале считал, что мемориантом является некий анонимный *ичрэки* лица по имени Тёр Апа [Кормушин, 1997: 273, 274], впоследствии отказался от этого мнения [Кормушин, 2008: 102]. На основе собственных представлений о древнетюркской рунической палеографии исследований он относит ее к «наиболее поздней эпитафийной енисейской рунике» [Кормушин, 2008: 42] (ср.: [Кормушин, 1997: 270]). По мнению И.В. Кормушина, некоторые сентенции сближают памятник с Абаканской надписью (Е 48) [Кормушин, 1997: 274]. Э. Айдын считает, что Тёр Апа — это сам мемориант, и не видит здесь далее упоминания названия титула/должности [Yıldırım, Aydın, Alimov, 2013: 45] (см. также [Aydın, 2009: 104]). Э. Айдын пишет о возможности участия меморианта в подавлении восстания Ань Лу-шаня 安祿山 в 756–757 гг. [Aydın, 2012: 165–166].

Наше внимание привлекло упоминание в китайских источниках, повествующих о событиях середины IX в., связанных с енисейскими кыргызами, двух исторических персонажей: (1) **А-бо** 阿播 (< **apa*) — министр (*сян* 相, букв. ‘канцлер, регент; министр; царский советник’), в 848 г. совершивший масштабный поход на *ши-вэй* 室韋 [Малявкин, 1974: 30, 31, 108 (прим. 109)]; (2) **И-чжи-лянь-цзи** 乙支連幾 — кыргызский посол к танскому двору в 866 г., названный в «Тан хуэй яо» 唐會要 генералом (*цзянцзюнь* 將軍). Видимо, здесь *ičräki* — должность [Clauson, 1972: 31; Кормушин, 1997: 127; 2008: 300–302], хотя в данном случае есть некоторые проблемы с транскрипцией [Drompp, 1999: 395–396 (note 37)]: *и-чжи-лянь-цзи* 乙支連幾 *yǐ-zhī-lián-jǐ* < ран. ср.-кит. **ʒit-teiǎ/tei-lian-kjǐ*’, позд. ср.-кит. **ʒit-tʂi-lian-ki*´ [Pulleyblank, 1991: 367, 404, 190, 141], < **ičrānki*, что может рассматриваться как искаженное **ičräki*.

Упоминание имен/титолов обоих персонажей предоставляет заманчивую возможность отождествить меморианта (*ičräki*) со вторым, и если мы читаем имя его начальника (*tör apa*)³, то и его с первым из указанных выше персонажей китайских летописей. Если же мы принимаем чтение *tör apa ičräki* как наименование одного персонажа, то обе идентификации также не противоречат друг другу.

Так или иначе, в надписи (Е 11, стк. 10 по С.Е. Малову и Э. Айдыну, стк. 4 по И.В. Кормушину) говорится, что мемориант убил неких «семь волков» (*jeti böri*), но не убивал *барсов* и *кёкмеков* [Кормушин, 1997: 270–276; 2008: 102–104; Кляшторный, 2006: 346; Şirin User, 2007: 53; Aydın, 2009: 108; 2016: 18, 32; Yıldırım, Aydın, Alimov, 2013: 45]⁴, т.е. оленей или ланей. К такой трактовке склоняется большинство тюркологов [Бернштам, 1946: 162; Малов, 1959: 33; Древнетюркский словарь, 1969: 313; Clauson, 1972: 711–712; Tekin, 2003: 248] (ср.: [Orkun, 1994: 485]), хотя Э. Айдын теперь считает, что речь идет о ‘stag’ или ‘Sibirya panteri’ [Aydın, 2016: 18, 32; Yıldırım, Aydın, Alimov, 2013: 46]. И.В. Кормушин оставляет слово без перевода, сомневаясь, что предложенный выше перевод уместен, так как речь, по его мнению, должна идти о табуированном животном [Кормушин, 1997: 275; 2008: 206, 310]. Предположение А.Н. Бернштама о том, что при упоминании *jeti böri* речь здесь шла не об охоте, а видимо, о каких-то племенах, связанных с культом волка [Бернштам, 1946: 162–163], отчасти может быть подтверждено тем, что термин *jämi nöri* сохранился у одного из сёков телеутов в качестве этнонима [Потапов, 1969: 85–86; 1972: 156–157], а название *кёк нүүр* имеет одно из подразделений сагайского сёбка *чими нүүр*, сформировавшихся в среде телеутов с правобережья р. Томь и некоторой части шорцев [Потапов, 1972: 163–164; Бутанаев, 1993: 245]⁵.

Мы не беремся здесь решать вопрос о тотемизме, зоолатрии или каких-либо других явлениях, которые могли оказать влияние на наименование племенных подразделений, отметив лишь то, что этнонимы, связанные с названиями животных и птиц у тюркских народов — широко известное явление [Németh, 1971; 1991: 65–71, 273–274].

³ Если это, конечно, не должно быть чтение *törpä* [Radloff, 1895: 302, 359; Древнетюркский словарь, 1969: 581].

⁴ В тексте: *jeti böri ölürdim barışy kökmäkig ölürmädim* ‘семь волков [я] убил. Барса [и] кёкмәков (?) [я] не убивал’.

⁵ В алтайской эпической традиции известен сюжет о семи волках [Vámbéry, 1879: 126; Ögel, 1993: 50, 312, 313, 316].

Если связать все эти наименования животных с племенными единицами и в то же время принять предлагаемую на основе разных критериев датировку стелы Бегре, то, исходя из сообщения, что мемориант умер в 77 лет, т.е. в первые годы Х в., получится, что в период второй половины IX в. в долине Енисея имела место некая борьба племенных группировок: с одной стороны, «волки», которые предположительно могут быть связаны с кругом уйгурских племен, учитывая легенду об их происхождении от волка [Ögel, 1993: 43–44] и наличие «волчьих знамен» [Mackerras, 1972: 17, 57]; с другой — «барсы» с территории Хакасии. Тогда ни Кара Барс надписи Эль-бажы (Е 68), ни Эльчи/Элич Чор Кюч Барс и Тозбай Кюч Барс Кюлюг из Чаа-хольских надписей (Е 14; Е 17) не имели к ним отношения.

Литература

- Беликова, 2014 — *Беликова О.Б.* Последняя экспедиция А.В. Адрианова: Тува, 1915–1916 гг.: Археологические исследования (источниковедческий аспект). Томск, 2014.
- Бернштам, 1946 — *Бернштам А.Н.* Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI–VIII вв. Восточно-тюркский каганат и кыргызы. М.; Л., 1946 (Труды Ин-та востоковедения. Т. XLV).
- Бутанаев, 1993 — *Бутанаев В.Я.* Происхождение и расселение хакасских сеоков // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии / Отв. ред. Б.В. Зориктуев. Новосибирск, 1993. С. 235–263.
- Васильев, 2004 — *Васильев Д.Д.* Персоналии древнетюркских эпитафий: возможности источниковедческого анализа // Источниковедение Кыргызстана: с древности до конца XIX в. / Отв. ред. В.М. Плоских. 2-е изд., доп. Бишкек, 2004. С. 174–177.
- Древнетюркский словарь, 1969 — *Древнетюркский словарь* / под ред. В.М. Наделяева, Д.М. Насилова, Э.Р. Тенишева, А.М. Щербака. Л., 1969.
- Кляшторный, 2006 — *Кляшторный С.Г.* Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб., 2006.
- Кормушин, 1997 — *Кормушин И.В.* Тюркские енисейские эпитафии. Тексты и исследования. М., 1997.
- Кормушин, 2008 — *Кормушин И.В.* Тюркские енисейские эпитафии: грамматика, текстология. М., 2008.
- Кызласов, 1960а — *Кызласов Л.П.* Новая датировка памятников енисейской письменности // Советская археология. 1960. № 3. С. 93–120.
- Кызласов, 1960б — *Кызласов Л.П.* О южных границах государств древних хакасов в IX–XII вв. // Известия Хакасского НИИЯЛИ. Вып. VIII. 1960. С. 56–77.
- Кызласов, 1965 — *Кызласов Л.П.* О датировке памятников енисейской письменности // Советская археология. 1965. № 3. С. 38–49.

- Кызласов, 1983 — *Кызласов Л.П.* Курганы тюркятской культуры в Туве (по материалам раскопок 1915–1929 гг.) // Советская археология. 1983. № 3. С. 153–170.
- Малов, 1959 — *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959.
- Потапов, 1969 — *Потапов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. Историко-этнографический очерк. Л., 1969.
- Потапов, 1972 — *Потапов Л.П.* Тюльберы енисейских рунических надписей // Тюркологический сборник. 1971. Памяти В. В. Радлова / ред. кол.: А.Н. Кононов (отв. ред.), С.Г. Кляшторный, Ю.А. Петросян, С.С. Цельникер. М., 1972. С. 145–166.
- Aydın, 2009 — *Aydın E.* S. Gerard Clauson'un Etimolojik Sözlüğünde Yenisey Yazıtlarıyla İlgili Veriler // *Turkish Studies*. Vol. 4/4. Sözlük Özel Sayısı — Dr. Yücel Dağlı Anısına. 2009. P. 93–118.
- Aydın, 2012 — *Aydın E.* Yenisey Yazıtları Nasıl Tarihlendirilebilir? // *Turkish Studies*. Vol. 7/2. 2012. S. 161–168.
- Aydın, 2016 — *Aydın E.* Yenisey Yazıtlarında Geçen Unvanlar ve Unvan Niteleyicileri // *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*. Cilt. 59. Sayı 2. 2016. S. 5–26.
- Clauson, 1972 — *Clauson G.* An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford, 1972.
- Drompp, 1999 — *Drompp M.R.* Breaking the Orkhon Tradition: Kirghiz Adherence to the Yenisei Region after A. D. 840 // *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 119. № 3. 1999. P. 390–403.
- Mackerras, 1972 — *Mackerras C.* The Uighur Empire according to the T'ang Dynastic Histories. A Study in Sino-Uighur Relations 744–840. 2nd ed. Canberra, 1972.
- Németh, 1971 — *Németh J.* Noms ethniques turcs d'origine totémistique // *Studia Turcica* / ed. L. Ligeti. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971. P. 349–359.
- Németh, 1991 — *Németh Gy.* A honfoglaló Magyarság kialakulása / közzéteszi B. Árpád. Második, bővített és átdolgozott kiadás. Budapest, 1991.
- Orkun, 1994 — *Orkun H.N.* Eski Türk yazıtları. 3. bk. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994. 963 s.
- Ögel, 1993 — *Ögel B.* Türk mitolojisi (Kaynakları ve açılmaları ile destanlar). 2. bk. I. Cilt. Ankara, 1993.
- Pulleyblank, 1991 — *Pulleyblank E.G.* A Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin. Vancouver, 1991.
- Radloff, 1895 — *Radloff W.* Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei. III. Lief. St. Petersburg, 1895.
- Şirin User, 2007 — *Şirin User H.* Runik Harfli Türk Yazıtlarında *Av* // *Dil Araştırmaları*. Cilt: 1. Sayı: 1. 2007. S. 49–59.
- Tekin, 2003 — *Tekin T.* Orhon Türkçesi Grameri. 2. bk. İstanbul, 2003.
- Vámbéry, 1879 — *Vámbéry H.* Die primitive Cultur des Turko-Tatarischen Volkes auf Grund Sprachlicher Forschungen. Leipzig, 1879.
- Vasilyev, 1991 — *Vasilyev D.D.* Turcic Runic Inscriptions on Monuments of South Siberia // *Foundations of Empire: Archaeology and Art of the Eurasian Steppes* /

- Ed. by G. Seaman. Los Angeles, 1991 (Proceedings of the Soviet-American Academic Symposia in Conjunction with the Museum Exhibitions "Nomads: Masters of the Eurasian Steppe". Vol. 3). P. 117–126.
- Vasilyev, 2011 — *Vasilyev D.D.* Güney Sibirya'daki Göktürk Runik Yazıtlarında Adları Geçen Kişilerin. Hayatları ve Kahramanlıkları Hakkındaki. Tarihi Bilgiler // "Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl" konulu III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu. 26–29 Mayıs 2010. (Bildiri kitabı) / Ed. Ü. Çelik Şavk. 2. Cilt. Ankara, 2011. S. 901–910.
- Yıldırım, Aydın, Alimov, 2013 — *Yıldırım F., Aydın E., Alimov R.* Yenisey–Kırgızistan Yazıtları ve Irk Bitig. Ankara, 2013.

Н.М. ТУКЕШЕВА*

Парадигма власти в тюркском обществе (VI–XI вв.)

Политико-правовая система в древнетюркском обществе была представлена нормами *төрү*, которые включали понятие обычая, власти, закона. Термин *төрү* передает триаду «обычай–власть–закон», где доминирует «обычай». Обычай в понимании тюркского народа — это архаичные законы предков, нарушение которых ведет к распаду кочевой общины, рода, племенной структуры. Автор приходит к заключению, что политическая власть и представление о государственности стали неотъемлемой частью системы норм *törü/möry*, которая выполняла регулятивную функцию в жизнедеятельности тюркского социума, и видит в этом закономерный процесс правового оформления политической власти, стремившегося легитимировать свой статус в кочевом обществе через традиционную систему ценностей и норм.

Ключевые слова: тюркские каганы, власть, политико-правовая система, нормы *törü (möry)*, закон, политические институты, государственность.

DOI: 10.25882/1vjg-2328

В работах С.Г. Кляшторного впервые делается попытка обратить внимание на особую роль тюркских каганов в обществе. По мнению ученого, основу власти тюркских каганов составляло триединое понятие «народ–государство–закон» [Кляшторный, Султанов, 1992; 2004]. В данной статье предпринимается попытка раскрыть сущность данной парадигмы.

* Назгуль Мукатаевна ТУКЕШЕВА — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра истории и археологии Западно-Казахстанской области (Уральск, Казахстан); nztuk@mail.ru

Народ в древнетюркском обществе обозначался понятиями *bodun*, *el*. Необходимо уточнить, что под *bodun* подразумевают социум, т.е. общество в целом. Что касается категории *el*, то этим понятием обозначалась родо-племенная структура. По мнению С.Г. Кляшторного, скорее всего, подразумевалось общество в целом. Более того, здесь заложена идея, что без *el* невозможно создать государство и государственную власть — *il төрүг*. Известный исследователь С. Аманжолов отметил, что под термином *төрүг* необходимо понимать именно государственную власть [Орхонские надписи, 2001: 131, 133]. В источниках словосочетанием *il төрүг* обозначается государственная или высшая политическая власть.

Третий элемент парадигмы власти — закон в древнетюркском обществе был представлен нормами *törü*, которые включали понятие обычая, традиции. В исторической литературе определение *törü* как обычного права кочевых тюркских народов является распространенным. Так, С.Г. Агаджанов на основе тюркских дидактических сочинений XI в. «Кутатгу билиг» Юсуфа Баласагуни и «Диван лугат ат-тюрк» Махмуда ал-Кашгари определяет *törü* как обычное право. Он приходит к выводу, что на нем основаны распоряжения бека, хана, нормы поведения в обществе и частной жизни [Агаджанов, 1991: 264]. По мнению В.В. Трепавлова, *törü* является сводом норм обычного права, регламентирующим отношения внутри и вне социума, «сферой компетенции монарха» [Трепавлов, 1993: 39–41]. Как утверждает Ш.М. Мустафаев, в поэме «Кутатгу билиг» гарантом справедливости в обществе является безусловное и беспристрастное применение норм *törü* [Айдаров, 1971: 12, 18–19].

Следовательно, происхождение данной категории имеет непосредственную связь с народом. Обратим внимание на данные текстов источников: *төрүң* — «твой закон, твой обычай» (КТб, 22), *төрүмиз* — «наши законы, обычаи» (КТб, 22), *түрк төрүсүн* — «тюркские установления», *апам төрүсүнчә* — «установления моих предков» [Айдаров, 1993: 103, 158]. Эти термины наглядно демонстрируют, что в понимании тюркского народа *төрү* были архаичными законами предков, согласно которым жили тюрки. Возможно, их нарушение вело в сознании древних тюрков к определенной социальной дисгармонии, за которой следовал распад кочевой общины, родо-племенной структуры. Нормы *törü* регулировали практически все сферы жизнедеятельности тюркского общества: социальную, морально-этическую, военную, правовую. В частности, *törü* регулировали отношения между родами и племенами вплоть до распределения пищи на пиру [Фа-

заллах Рашид ад дин, 1991: 67]. Кун-хан (правил после Огуз-кагана) соблюдал *törü* следующим образом: «...чтоб достоинство, путь, имя и прозвание каждого в отдельности были определены и утверждены и каждому (дан) какой-нибудь знак и тамга... во избежание от кого бы то ни было ссоры и сопротивления одного к другим; дети и последующие потомки их да ведают каждый свое имя, прозвание и свой путь, чтоб было это причиной прочности государства и вечного существования доброго имени их» (из «Истории монголов» в переводе Н. Березина; цит. по [Бернштам, 1951: 65]). Из источника следует, что законы правителя были направлены на регулирование общественных отношений с целью избегания конфликтов между кочевыми общинами. Правитель определяет название родов, маршруты кочевий, родовую собственность, тем самым устанавливая порядок в кочевом обществе.

Вместе с тем в древнетюркских текстах можно отметить и другое значение слова «закон», переданное той же категорией *törü/möry*, когда она означает не обычай, а государственный закон. К примеру: «*möryz* — закон(ы), *mörysün* (*törsün*) — законы (для) тюркского народа, *mörynin* — твои законы, *mörüsü* — законы государства (КТб, 22), *mörysünche* — по закону (КТб, 13), *mörüjin* — по законам» [Айдаров, 1993: 103, 158]. Возникает правомерный вопрос: древние тюрки не разграничивали обычное право и государственные законы или же использовали одну и ту же категорию для обозначения двух понятий? С нашей точки зрения, традиционность номадного государства не могла не повлиять и на ее правовую систему и, соответственно, политическую систему государственного управления. Оформление *il möryz* — власти кагана — должно было быть основано на *törü*, т.е. на непререкаемых общепринятых нормах кочевого общества. Основываясь на обычаях традиционного кочевого общества, высшая каганская власть создает законы для организации *il*, т.е. государства. Соблюдать законы *törü* необходимо в рамках *äl*: «Пусть будут установлены государство [и] законы (*äl törü*)» [Стеблева, 1971: 249]. Законы, созданные каганом на основе *törü*, приобретают статус государственных законов *äl törü*. Более того верховная власть берет на себя функцию хранителей норм *törü*, которую выполняли традиционные лидеры в лице старейшин родов или беков (биев) как знатоки обычного права. «...народ, упразднивший свои тюркские установления, он /каган-отец/ создал /вновь/ и обучил законам предков — Түрік төрүсін ычғынмыс будунығ ечүм апам төрүсінче йаратмыс бошғұрмыс (КТб, 13)» [Айдаров, 1993: 213]; «Когда их (воинов. — Н.Т.) стало семьсот, то [мой

отец] привел в порядок по установлениям моего предка (*mürk mörjü-sün*) народ, державший себя так, как бы он сам по себе составлял (отдельные) племенные союзы и считал сам себя ханом...» [Орхонские надписи, 2001: 38].

Так, каган и его правящий род становятся политическим и правовым центром тюркского общества. Они сами олицетворяются с *törü* — высшим законом, верховной властью, верхней ступенью социальной структуры.

Словосочетания *el törü* или *il төрүг* передают значения «власть над страной и народом» или «быть на самом верху страны и общества». Термин *төрүг* необходимо понимать как государственную власть в лице кагана. Каган объединил законом *törü* племена в одно политическое объединение, называемое в тюркском обществе словом *äl*. Сам каган становится при создании *äl* носителем верховной власти *төрүг*: «Мой отец — каган, приобретаю таким образом государство и власть, отлетел /умер/ — Қаным каған анча іліг төрүг қазғанып (КТб, 15)» [Айдаров, 1993: 214]. В данном тексте словосочетание *іліг төрүг* указывает на природу происхождения власти, которая является народной по характеру или в буквальном смысле означает «власть над народом». Действительно, создание государства невозможно без народа и народных установлений. Иначе говоря, верховная государственная власть, вобравшая в себя традиционную, военную и политическую власть, воплощает в себе Высший Закон — *törü*.

В памятнике Кюль-тегину используется выражение «Будуның ілін төрусін тута бірміс — Они установили законы для тюркского народа (КТб, 1)» [Айдаров, 1993: 61]. В данном тексте выражение *тута бірміс* подразумевает незыблемость традиций, обычного права кочевого тюркского социума в условиях создания государства, формирования государственной власти. В значении «власть» термин преобразуется в *төрүг* [Айдаров, 1993: 25]. В памятнике хану Могилянну встречается выражение *ақыр төрүг* — «крепкая власть» или «могущественная власть» [Орхонские надписи, 2001: 35, 98, 102]. Отсюда следует, что в древнетюркском обществе организацией *il төрүг* занимались каганы как политические лидеры, на что указывает производная форма — *төрүде*, т.е. быть центром, стоять над народом, обладать верховной властью. Необходимо отметить, что Г.Е. Айдаров предложил перевести этот термин как «царство» (т.е. трон): «/А/ на царство сел каганом мой дядя — Ол төрүде үзе ечим каған олурты (КТб, 16)» [Айдаров, 1993: 214]. Иначе говоря, дядя стал каганом, став во главе (на самомверху) общественной и политической структуры тюркско-

го общества. Форма *tör törädä* — «на самом верху» встречается и в надписях Хакасии [Кормушин, 1997: 287]. На обладание верховной властью может указывать термин *möpülyk*, который, по сути, является производным от *törü*. В переводе А.М. Щербака *möpülyk* имеет значения «власть, управление, обладание властью» [Щербак, 1959: 86]. При этом он ссылается на словарь В.В. Радлова, где древнетюркское слово *möpü* переведено как «власть князя, правительственная власть» [Радлов, 1905: 79]. Суффикс *lyk* здесь указывает на обладание *törü*. Им становится каган, имеющий статус верховного правителя и обладающий верховной властью. Необходимо учесть, что корень *tör* имеет самостоятельную смысловую нагрузку — «ценность, значение, почетное место» [Радлов, 1890: 14]. Следовательно, *törü* означает высшую ценность. Принимая во внимание приведенные аргументы, необходимо заключить, что термин *törü* свидетельствует о статусе обычного права в системе регулятивных общественных норм и узаконивает статус кагана как лидера в традиционной родо-племенной и политической структуре тюркского общества.

Из указанных значений понятия *törü* в источниках значение «закон» отмечается в случаях непосредственной связи с каганской властью и созданием государственного порядка: «Так они царствовали... Устанавливая порядок среди голубых тюрков, не имевших до того господина, ни организации по стрелам. Они были мудрые каганы... устанавливали законы (*meryg imic*)» [Айдаров, 1993: 12]. В данном тексте выражение *meryg imic* указывает на кагана как на создателя государственных законов. В приведенном выше выражении «Будунын ілің төрусін тута бірміс» [Айдаров, 1993: 61] законы, исходящие от государственной власти, преподносятся как основанные на *törü*. На наш взгляд, так через традиционную систему общественных норм проводилась легитимация власти политического лидера. Необходимость политико-правового оформления политической власти требовало внедрения ее в традиционную систему ценностей тюркского общества. В древнетюркских надписях указывается, что только государство способно сохранить народ в единстве: «(7) Мой весь народ, будь тверд. Законы (*möpücy*) государства не разрушай (не отсылай)» [Малов, 1952: 26]. Или: «(7) Мой народ, будь тверд, не отступайся от законов государства (*el törüsü!*)» [Кормушин, 1997: 237]. Как видно из текста, власть, основанная на обычаях, способна созидать общественный порядок только при условии поддержки со стороны тюркского народа.

Исследователи древнетюркских надписей переводят *törü* и как «установления». Если закон относят к сфере деятельности государст-

венной власти, то установления называются тюркскими или законами предков. Установления каганы поддерживают, в соответствии с ними устраивают, приводят в порядок государство и народ. Обратим внимание на данные источников: «Сев (на царство), они поддерживали и устраивали племенной союз и установления тюркского народа (*türk buduñı ilin tuta birmic*) [Орхонские надписи, 2001: 10, 74, 83]; «Держа государство, они осуществляли /его/ установления... (КТБ, 3)» [Айдаров, 1993: 209]. Из приведенных источников становится ясным, что закон тюркского кагана состоит из собственно обычного права — установлений предков и собственно изданных правителем законов, связанных непосредственно с государственным управлением. Это прямое указание на существование правовых актов государственного уровня.

Универсальность *törü* дала возможность обосновать необходимость таких политических институтов, как каганство и каганат. *Törü* (закон) служило обоснованием и организационно-правовой основой для *mörüg/mörug* — политической власти. Часто используемое выражение «он (каган) поддерживал племенной союз и укреплял власть (*älig tutun mörüg ämiiu*)» подразумевало роль *törü* в государственном устройстве. Несомненно, *törü* служило для правового оформления власти кагана и в целом закрепляло властные отношения в тюркском социуме.

Целый ряд словосочетаний подтверждают единство понятий «обычай–закон–власть (государство)»: *mörü öñdi urul* — «устанавливаться»; *mörü gıl* — «поступать справедливо, проявлять справедливость»; *törü ur* — «устанавливать законы»; *el törü* — «власть (букв.: племенная организация и законы)»; *törüliüg* определяет «сведущего в законах, знающего порядок, справедливого»; *törüliüg toquluy* — «справедливый, соблюдающий закон»; глагольная форма *törüüt/törät* — «создавать, творить» [ДТС, 1969: 17, 169, 580–582]. В другой транскрипции в аналогичном значении *toyrı* — «правдивый, справедливый, верный», *toyrulux* — «правосудие, правдивость, правда, справедливость» [Абдуллин, 1983: 18, 42].

Итак, термин *törü* — это обычай, закон, обязательный для всех; это и суд, судебное решение, принятое на основе норм обычного права; это и титул, определяющий верховную власть; это и рождение, определяющее начало жизни [Радлов, 1905: 6, 79, 1249–1251].

Если система морально-этических ценностей кочевого тюркского общества обеспечивала сохранность традиционных социальных отношений кочевников, генетически связанных с адаптацией людей к

жизни в условиях степи и со скотоводческим в своих основах натуральным хозяйством, то *töprü* выполняло регулятивную и контролирующую функцию не только в качестве норм нравственности, но и определяло общественно-политические связи. На наш взгляд, *töprü* сложилось в процессе социальной самоорганизации, на основе длительного опыта выживания кочевников и стало исторически сложившимся ценностно-нормативным комплексом, направленным на сохранение целостности общественного устройства древнетюркского общества, традиционного образа жизни и порядка управления. Восприятие государства как части этого порядка формируется в конкретно-исторических условиях оформления политической системы как каганская власть и каганат.

Таким образом, решающая роль *törü* в системе нравственных и правовых воззрений тюркского общества несомненна. Политическая власть в процессе оформления государственной структуры в форме кочевой державы не могла игнорировать традиционную систему, стремясь гармонично стать ее основным элементом, претендующим на такой же высокий статус. Так, власть кагана и каганат стали неотъемлемой частью системы норм *törü* и, более того, стали с ней отождествляться. Государственная власть приобрела в тюркском обществе высокий политический и общественный статус. В этом мы видим закономерный процесс правового оформления политической власти, стремившегося легитимировать свой статус в кочевом обществе через традиционную систему ценностей и норм.

Создание государства и обладание *möryg* были одновременно протекающими процессами. Поэтому необходимо понимать под термином *möryg* верховную политическую власть. Каган объединял посредством *törü* племена в одно политическое объединение *äl*, передаваемое в текстах источников выражением *ilig тутун möpüg immic* (КТб, 3) [Орхонские надписи, 2001: 75]. Создание *äl* невозможно без *el* — народа, *törü* — народных установлений и *möpüg/möryg* — верховной власти.

Несомненно, *törü* послужило правовым оформлением власти кагана и в целом закрепляло властные отношения в тюркском социуме. Верховный правитель становился первым ревностным исполнителем норм *törü* и на его основе обязан был установить высший закон, высшую справедливость.

Таким образом, парадигму власти в древнетюркском обществе составляло триединое понятие «народ–государство–закон», что в текстах источников передавалось категориями *el — il möryg — törü*.

Оформление политической власти как института каганской власти и такой государственной формы, как каганат, происходило с учетом традиционной системы политико-правовых и нравственных норм *törü/möry*.

Литература

- Абдуллин, 1983 — *Абдуллин И.А.* Социально-политическая терминология языка армяно-кыпчакских памятников (тюркский пласт) // Историко-лингвистический анализ старописьменных памятников. Казань: ИЯЛИ АН СССР, 1983. С. 43–49.
- Агаджанов, 1991 — *Агаджанов С.Г.* Государство сельджукидов и Средняя Азия в X–XII вв. М.: Наука, 1991. 308 с.
- Айдаров, 1971 — *Айдаров Г.Е.* Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII в. Алма-Ата: Наука, 1971. 379 с.
- Айдаров, 1993 — *Айдаров Г.* Язык памятника Кюль-тегину VIII в. Алматы: Гылым, 1993. 280 с.
- Бернштам, 1951 — *Бернштам А.Н.* Очерк истории гуннов. Ч. 1. Л.: ЛГУ, 1951. 256 с.
- Древнетюркский словарь, 1969 — *Древнетюркский словарь*. Л.: Наука, 1969. 676 с.
- Кляшторный, Султанов, 1992 — *Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Казахстан. Летопись трех тысячелетий. Алма-Ата: Рауан, 1992. 374 с.
- Кляшторный, Султанов, 2004 — *Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Государства и народы Евразийских степей. 2-е изд. СПб.: Наука; Петербургское Востоковедение, 2004. 362 с.
- Кормушин, 1997 — *Кормушин И.В.* Тюркские енисейские эпитафии. Тексты и исследования. М.: Наука, 1997. 302 с.
- КТБ — Кудатку-Билик. Факсимиле уйгурской рукописи имп. б-ки в Вене / Изд. В.В. Радловым. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1890. 200 с.
- Малов, 1951 — *Малов С.Е.* Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. 116 с.
- Орхонские надписи, 2001 — *Орхонские надписи*. Кюль-тегин. Бильге-каган. Тоньюкук. Семей: МКА, 2001. 256 с.
- Радлов, 1905 — *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1905. 98 с.
- Стеблева, 1971 — *Стеблева И.В.* Развитие тюркских поэтических форм в XI веке. М.: Наука, 1971. 300 с.
- Терновая, 1998 — *Терновая Г.А.* Образы искусства как источник по мировоззрению городского населения Южного Казахстана и Семиречья VI–XII вв. (по материалам археологии). Дисс. ... канд. ист. наук. Алматы, 1998. 309 с.
- Трепавлов, 1993 — *Трепавлов В.В.* Государственный строй Монгольской империи XIII в.: Проблема исторической преемственности. М.: Вост. лит., 1993. 168 с.
- Фазаллах Рашид ад дин, 1987 — *Фазаллах Рашид ад дин*. Огуз-наме / Пер. с перс., предисл., наимен., примеч., указ. Р.М. Шукюровой. Баку: Элм, 1987. 128 с.
- Щербак, 1959 — *Щербак А.М.* Огуз-наме. Мухаббат наме. Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности. М.: Вост. лит., 1959. 172 с.

И.А. ФУКАЛОВ*

Сакральная специфика власти у верховных правителей федерации кимаков

Автор исследует историю сложению кимакской федерации, в которую первоначально входило семь племен. Он отмечает эволюцию сакрализации титула: из *шада* — наместника, правящего своими племенами, после падения каганата уйгуров, правитель кимаков берет титул *ябгу*, затем *ябгу* (*жабгу*) кимаков берет себе титул *каган*. *Хакан* наследовал власть — а значит и ее сакральный статус. Основным оставался культ Неба-Тенгри, крайне важным фактом является упоминание о культе огня у кимаков и роли кагана в нем: каган кимаков выступает как первосвященник Религиозный фон сакрализации власти у кимаков сохранялся от предков — те же обрядовые нормы, гипотетически должен был сохраниться обряд инициации и интронизации кагана как верховного правителя федерации крупных племен.

Ключевые слова: сакральность, кимаки, титул *шад-тутук*, семь племен, власть, культ Неба-Тенгри.

DOI: 10.25882/m2aw-ec44

Государственность кимаков и сакральная специфика их верховных правителей по сей день остаются малоизученным аспектом истории евразийского степного пояса во времена раннего средневековья. Кимаки являются одним из видных тюркских этносов средневековья. Им принадлежала большая территория от Верхней Оби до Нижней Волги и от низовий Сырдарьи до сибирской тайги в период с IX по XI в. Однако они довольно слабо изучены, в основном из-за того, что письменные памятники, где они описывают себя сами, пока не обнаружены. Китайские источники также не проливают достаточно света на кочевое государство-федерацию кимакских племен. Все, что нам из-

* Иван Алексеевич ФУКАЛОВ — кандидат исторических наук, и.о. доцента Бишкекской финансово-экономической академии (Бишкек, Кыргызстан); fukalov1988@mail.ru

вестно о них, дошло через сочинения средневековых арабо-персидских путешественников.

До сих пор ведутся споры о точном происхождении кимаков и составе их племен и родов. Распространенные в Верхнем Прииртышье в эпоху раннего средневековья погребения с конем Д.Г. Савинов считает принадлежащими йемекам, которых он отождествляет с кимаками. По его мнению, йемеки были потомками одного из телесских племен — яньмо [Савинов, 1994: 95]. Г.Е. Грумм-Гржимайло считал это племя — янь-мань или янь-мэ — одним из телесских племен, населявших Тянь-Шань [Грумм-Гржимайло, 1926: 256, 269]. С.М. Ахинжанов полагал, что йемеки, или яньмо, были «исконно тюркским» племенем, которое жило в верховьях Иртыша с VII в. [Ахинжанов, 1989: 89]. Поэтому погребения с конем и оградки с изваяниями в Верхнем Прииртышье Ю.С. Худяков связывает с культурой древних тюрков Западно-Тюркского каганата [Худяков, 2007: 91]. Это позволяет нам прийти к заключению, что кимакский союз родов и племен происходил из западных тюрков, следовательно, от них пошло наследование титулатуры правителей.

Изначально, в период Западно-Тюркского каганата глава федерации кимакских племен носил титул *шад-тутук*. Это титул главы племени, который не нес особого сакрального статуса, однако неоднократно встречается в письменных памятниках. По свидетельству Махмуда Кашгари, у народа каи (т.е. кимаков), так же как у татар, был «свой язык» и в то же время они хорошо владели тюркской речью. Из исторических сведений известно, что племя каи, или си (хи), последовательно входило в состав каганатов, возглавляемых древними тюрками, сеяньто и уйгурами [Ахинжанов, 1989: 113–114]. Можно отметить параллели с кыргызами, которые также входили в состав данных кочевых государств, с одной стороны, сохраняя титулатуру собственных правителей, с другой — заимствуя или получая титулы от каганов тюрков или уйгуров. Кимакская федерация сложилась в IX в., и в нее первоначально входило семь племен: имак (йемек), ими (эймюр), байандур, татар, ланиказ, аджлад и кыпчак [Савинов, 1984: 103–104]. Не исключено, что именно во время сложения этого степного образования, состоявшего из семи племен, появилась в степи поговорка «У змеи семь голов», приведенная Махмудом Кашгарским в фундаментальном труде «Родословная тюрков» [Kâşgarlı Mahmud, 1992: 48]. Федерация была непостоянной: титул правителя *шад-тутук* гарантировал надзор, но никак не прямое управление массой кочевников, которые, судя по всему, были еще и разноязычными.

Чтобы выяснить сакральный статус правителя с титулом *шад*, обратимся к легенде, упоминаемой Д.Г. Савиновым. Генеалогическая легенда кимаков, записанная в середине XI в. персидским историком Гардизи и известная в переводе В.В. Бартольда, является уникальным источником по этнокультурной истории народов Южной Сибири, Средней Азии и Казахстана. Историческая достоверность отдельных, изложенных в ней сюжетов уже отмечалась в литературе, однако в целом информативные возможности этого памятника еще далеко не исчерпаны.

Композиционно легенда четко делится на три части, отражающие последовательные этапы сложения кимако-кипчакского объединения: появление на Иртыше после междоусобиц легендарного прародителя по имени Шад; приход семи «родственников» или предков-эпонимов, связанный с уничтожением «народа», в который они раньше входили; расселение «по горам» и образование семи племен, «названных по имени семи человек». Вполне возможно, что *шад* у ранних кимаков по происхождению был родственным правящему роду Ашина, но прямых доказательств тому нет. Однако в Западно-Тюркском каганате титул *шад* носили принцы и он имел сакральную формулу, восходящую к правящему роду [Савинов, 1992: 27].

Первый этап связан с формированием основ кимако-кыпчакского объединения, имевшего место в среде западных телеских племен. Ситуация, вызвавшая появление Шада на Иртыше, близко напоминает события, связанные с распадом одного из наиболее крупных телеских племен середины VII в. — каганата Сеяньто в 645 г. (династийная борьба, убийство старшего брата) [Савинов, 1992: 28]. Здесь, как мы видим, Шад уже стал не только титулом, но и именем собственным — обрел сакральную функцию. Убийство старшего брата, обретение титула-имени — это свидетельство формирования наследной и при этом сакральной фиксации власти, закрепленной титулом.

Второй этап связан с падением Уйгурского каганата в 840 г. и широким расселением входивших в него племен. Среди предков-эпонимов кимаков названы племена, бывшие ранее в составе Уйгурского каганата (например, байандуры-байаты и ими-эймюры). У ал-Масуди (середина X в.) упоминается сложный этноним «кимако-югур» для выходцев из Уйгурского каганата в составе государства кимаков. Возможно, при этом были покорены кипчаки. По «Худуд ал-Алам» (середина XI в.), «кыпчаки более дикие, чем кимаки. Их царь назначается кимаками». Через более чем 150 лет статус *шада* позволяет назначать правителей подчиненным племенам. Имеются основания предполагать, что на Иртыш переселилась и какая-то часть самих уйгуров.

Сведения об этом сохранились у Абуль-Гази (XVII в.), заимствовавшего их у Рашид ад-Дина (начало XIII в.) [Кумеков, 1972: 81–92]. Известно, что ранняя монгольская культурная традиция была тесно связана с уйгурской. О. Прицак указывает, что происходило смешение тюркской и монгольской общностей, с примесью уйгурской. Момент истории был крайне сложен — утверждалось кыргызское великодержавие, которое уничтожало уйгурские институты власти [Pritsak, 1951: 13–14]. Судя по археологическим данным, к этому времени относится расцвет культуры прииртышских кимаков. В числе прочих здесь появляются погребения со шкурой коня, которые в Центральной Азии считаются уйгурскими [Pritsa, 1951: 29].

Третий этап связан с расселением кимако-кыпчакских племен «по горам», которое должно было привести к ассимиляции местного населения и образованию ряда самостоятельных владений, каковыми были упоминаемые в «Худуд ал-Алам» области Андар-аз-Кыфчак и Йагсун-Йасу, население которых обладало смешанными культурными традициями. С этой же точки зрения следует оценивать зафиксированные письменными источниками этнографические особенности кимаков, представляющие культуру различных этносов в составе кимакской федерации [Кумеков, 1972: 118–119]. Титул *шад* «кочевал» вместе с самой общностью кимакской федерации, и благодаря тяжелой борьбе за выживание в эпоху изменения всех границ и становления новых государств в Центральной Азии он обрел у кимаков сакральное значение. Легенды укрепляли статус сакральности титула *шад*, который из обычного обозначения наместника стал титулом «царя», по утверждению Гардизи.

Уйгурский каганат играл роль главного законодателя в VIII — начале IX в., но его политика подавления подчиненных этносов и племен не пошла ему на пользу. Енисейские кыргызы нанесли по нему страшный удар в 820 г., и каганат распался навсегда. После распада Уйгурского каганата в 840 г. часть подчиненных ему племен вошла в состав кимакского племенного союза, и глава кимаков принял титул *жабгу* (*ябгу*). С момента ослабления кыргызского великодержавия, а также из-за удаленности ставки карлукского *джабгу* в конце IX — начале X в. кимакский предводитель принял официальный титул *хакан* (*каган*), и с этого времени в арабских источниках появляется первое упоминание о государстве кимаков — Кимакском каганате [Кумеков, 1972: 120]. Кимакская федерация быстро набирала силу и даже представляла угрозу кыргызам, на что косвенно указывают арабские источники.

Титул *байгу*, который приводит Б. Кумеков, отражает сочленение двух титулатур: тотемной и старотюркской [Кумеков, 1972: 121–123]. Нам стоит лишь отметить эволюцию сакрализации титула: *шад* — наместник, правящий своими племенами, правитель кимаков, после падения каганата уйгуров принимает титул *ябгу*, как бы показывая, что они, кимаки, равны по власти и силе своим южным противникам — карлукам. Очевидно, «управители»-ханы находились в вассальной зависимости от *кагана*, у них, в свою очередь, были вассалы, получавшие от них земельные наделы, из числа богатой родовой аристократии. Гардизи очень определенно говорит об имущественной неоднородности кимаков, а ал-Идриси подчеркивал, что «только знатные носят одежду из красного и желтого шелка» [Golden, 1992: 180].

Социальное неравенство было явным, и это отмечали арабские географы: правитель был отделен не только сакральным статусом, но и имущественной границей. Лишь в момент ослабления сильных противников кыргызов и карлуков *ябгу* (*жабгу*) кимаков берет себе титул *каган*, который наследовал власть, а значит и ее сакральный статус [Pritsak, 1951: 60]. Управители племен являлись в то же время и военными вождями, что повторяло структуру наместничества у тюркских и Уйгурского каганатов. Однако государственный аппарат был меньше и являлся бледной копией былого тюркского могущества. *Каган* назначал царей из местной племенной элиты, своеобразных «вассалов», при этом его власть оставалась главнейшей и несла на себе сакральный отпечаток [Кляшторный, 2005: 171].

Основным оставался культ Неба-Тенгри, однако часть кимаков заимствовали от уйгуров манихейство, а от южных соседей проникал ислам. Крайне важным фактом является упоминание о культе огня у кимаков и роли *кагана* в нем. *Каган* кимаков выступает как первосвященник, определяя по цвету огня, что необходимо делать в будущем. Религиозный фон сакрализации власти у кимаков сохранялся от предков: гипотетически должен был сохраниться обряд инициации и интронизации *кагана* как верховного правителя федерации крупных племен. Это косвенно подтверждается сообщением ал-Хорезми, который так комментирует тюркскую титулатуру: «Хакан — это хан ханов, то есть предводитель предводителей, подобно тому как персы говорят шаханшах» [Кумеков, 1972: 116].

Сохранили кимаки и тюркскую традицию установления балбалов. Изваяния, воздвигаемые у курганов-святилищ, сооруженных в виде квадратных оградок из битого камня и щебня, являются самой харак-

терной и яркой чертой культуры кимаков. Статуи представляли собой простые неровные стелы, нередко без всякой детализировки фигур. Лица у них прочерчены глубокими врезными линиями, часто «сердечками». Женские статуи отличались от мужских изображениями круглых «грудей». Сооружение небольших святилищ-оградок, посвященных предкам, со статуей (или статуями) внутри стало отличительной особенностью кипчаков с конца IX в. До них (в VI–IX вв.) аналогичные святилища со статуями умерших воинов и многочисленными отходящими от оградок балбалами (вереницами камней, символизирующими убитых умершим предком врагов) ставились тюрками [Плетнева, 1974: 161].

Каган кимаков стал действительным и легитимным, т.е. способным назначать и определять племенную знать. При таком небольшом количестве нарративных источников возможно лишь констатировать заимствование кимаками сакральных компонентов верховной власти у прежних «властителей» евразийского пояса степей — древних тюрков и уйгуров. После падения Кимакского каганата его традиции в сакрализации верховной власти наследовали кипчаки.

Литература

- Ахинжанов, 1989 — *Ахинжанов С.М.* Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата: Наука, 1989. 292 с.
- Грумм-Гржимайло, 1926 — *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 2. Л., 1926. 896 с.
- Кумекоев, 1972 — *Кумекоев Б.Е.* Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата: Наука, 1972. 156 с.
- Кляшторный, 2005 — *Кляшторный С.Г.* Степные империи: рождение, триумф, гибель // *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи древней Евразии. СПб.: Филол. факультет СПбГУ, 2005. 346 с.
- Плетнева, 1974 — *Плетнева С.А.* Половецкие каменные изваяния. М., 1974 (Свод археологических источников. Вып. Е4-02). 200 с.
- Савинов, 1992 — *Савинов Д.Г.* К исторической оценке генеалогической легенды кимаков // Краткое содержание докладов Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений. 1990–1991. СПб., 1992. С. 27–29.
- Савинов, 1994 — *Савинов Д.Г.* Государства и культурогенез на территории Южной Сибири в эпоху раннего средневековья. Кемерово, 1994. 214 с.
- Худяков, 2007 — *Худяков Ю.С.* Золотая волчья голова на боевых знаменах: Оружие и войны древних тюрков в степях Евразии. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. 192 с.

-
- Drompp, 1991 — *Drompp M.R.* Supernumerary Sovereigns: Superfluity and Mutability in the Elite Power Structure of the Early Turks (Tu-jue) // *Rulers from the Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery. Vol. 2. Nomads: Masters of the Eurasian Steppe.* Los Angeles: Ethnographics Press, 1991.
- Golden, 1992 — *Golden P.B.* An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East. Wiesbaden: Harrassowitz, 1992. 484 s.
- Pritsak, 1951 — *Pritsak O.* Von den Karluk zu de Karachaniden. Munchen, 1951.
- Kasgarli, 1992 — *Kâşgarli Mahmud.* Divanü Lûgat-it-Türk. Cilt I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1992. 530 b.

А.Г. ЮРЧЕНКО*

Последняя загадка «Codex Cumanicus»: изображение попугая

Автор выявляет на основе анализа исторических контекстов таких источников, как средневековые морские карты (портоланы) и шелковые ткани с эмблемами и именами правителей, значение единственного рисунка (изображения попугая) в рукописи «Codex Cumanicus» и предлагает следующую гипотезу. Современник событий, египетский историк Ибн Фадлаллах ал-‘Умари прославляет доблести мамлюков, основную массу которых составляли кипчакские рабы. Для ал-‘Умари они были истинным войском Аллаха и их победы над монголами, были исполнением воли Аллаха. Вероятно, в образе попугая кристаллизуется идея избранности мамлюкской династии на служение высшим целям. Попугай — одна из тридцати птиц мистического авиариума суфиев. В мистической поэме «Беседы птиц» Аттара попугай — одна из птиц, совершающих путешествие к Абсолюту. На деле же неизвестно, каким путем произошла перекодировка мистического символа в геральдический знак. Попугай египетского султана, кыпчака по происхождению, вошел в «Codex Cumanicus» как эмблема этого правителя.

Ключевые слова: «Codex Cumanicus», изображение попугая, средневековые морские карты, Ибн Баттута, знак власти, мистический авиариум суфиев.

DOI: 10.25882/js1k-9c03

Письменный памятник «Codex Cumanicus» исследовали выдающиеся лингвисты и тюркологи: Геза Куун, С.Е. Малов, А.Н. Самойлович, А.Н. Кононов, А.Н. Гаркавец, В. Дримба и В. Стоянов [Куун, 1880; Малов, 1930: 347–374; Самойлович, 2000: 175–180; Кононов, 1982; Гаркавец, 2007; Drimba, 2000; Стоянов, 2003: 481–505]. В кратком описании рукописи я опираюсь на результаты их трудов.

* Александр Григорьевич ЮРЧЕНКО — независимый исследователь (Санкт-Петербург); safir88@gmail.com

Сборник «Codex Cumanicus», составленный итальянскими и немецкими миссионерами и торговцами, состоит из двух частей. Первая часть после вступления на латинском языке содержит трехязычный латинско-персидско-кыпчакский словарь. Слова расположены в три колонки в алфавитном порядке. В первой колонке 1560 слов, но не все из них переведены на персидский и кыпчакский языки. Далее дан такой же трехязычный словарь, состоящий из 1120 слов, которые объединены в семантические группы и включают названия дней недели, месяцев, животных, растений, минералов, тканей, политических титулов и т.д. Эта часть Кодекса получила в науке название «итальянская».

Вторая часть произведения, написанная двумя разными почерками, содержит куманско-немецкий словарь. В нее включены прозаические и стихотворные христианские тексты на кыпчакском языке, латинские тексты с кыпчакским переводом и кыпчакские тексты с латинским переводом. Здесь же представлена коллекция кыпчакских загадок [Гаркавец, 2006; Golden, 1992: 33–63]. Эта часть сборника была названа «немецкая». Л. Лигети же назвал первую часть Книгой переводчика, а вторую — Книгой миссионеров.

Считается, что первая часть была создана генуэзцами, чьей торговой факторией в Крыму была Каффа. Каффский купец Антонио де Финале оставил памятную запись со своим именем на обороте л. 78: «Iste liber est de Antonio de Finale qui manet apud / Qui scripsit scribat semper cum Domino vivat / Vivat in celis Antonius in nomine felix / Qui me furatur malla morte non vidatur non». Судя же по содержанию «немецкой» части, ее авторами были францисканцы, занимавшиеся миссионерством в кыпчакской среде. Скорее всего, немецкие миссионеры, соединив обе части, отредактировали первую, сделав некоторые поправки в куманской колонке словаря.

Полное название произведения: «Alfabetum Persicum, Comanicum et Latinum Anonymi scriptum Anno 1303. Die 11 Julii». Дату 11 июня 1303 г. Д.А. Расовский считал днем окончания работы переписчика рукописи [Расовский, 1929: 191–214; ср.: Дашкевич, 1985: 72–83]. Рукопись объемом в 82 л. хранится в библиотеке собора св. Марка Евангелиста в Венеции (Biblioteca ad templum Divi Marci Venetiarum, Venezia, Mss. latini, Fondo antico, Collocazione 1597, Codex DXLIX / № 549). Рукопись была подарена библиотеке поэтом Франческо Петраркой в 1362 г.

Время возникновения Кодекса обычно очерчивают периодом между 11 июля 1303 г. (по иному прочтению — 1330 г.) и 1362 г. Изуче-

ние бумаги Кодекса по формату и водяным знакам позволило установить, что тетради 1 и 2 написаны на бумаге «Realle», а третья — на бумаге «Recute» тех разновидностей, которые появились в Италии около 1310 г. Некоторые же знаки указывают на сорта бумаги, производившиеся в Болонье около 1330 г. [Гаркавец, 2006: 68].

По мнению А.Н. Гаркавца, место изначального появления латинско-персидско-куманского словаря не ясно совершенно (это может быть и Крым, и Сарай, и Венгрия), а что касается места окончательного формирования Кодекса, то наиболее вероятной следует считать Каффу [Гаркавец, 2006: 69]. В середине XIV в. в Каффе и других городах на территории Золотой Орды — Солхате, Керчи, Сарае, Вичине упоминаются францисканские обитатели [Мальшев, 2006: 183–189; Еманов, 1996: 124–128]. В дунайской дельте было несколько портов, значимых для купечества Каффы. Это прежде всего Вичина [Brătianu, 1935; Годорова, 1981: 224–228].

В письме францисканцев из Каффы от 15 мая 1323 г., адресованном генеральному капитулу ордена миноритов и кардиналам папской курии в Авиньоне, говорится о том, как миссионеры преодолевают языковые трудности проповеди среди кочевников: «И на полученную милостыню покупаем детей обоих полов, выставленных на продажу. Неторопливо обучаем их вере и письму, образовывая из мальчиков духовников. Из них некоторые уже стали братьями и превосходными проповедниками, поскольку они лучше знают язык, а мы его только осваиваем» [Хаутала, 2014: 98–99]. Комментируя эти сведения, Р. Хаутала указывает на документ, учитывавший расходы апостольской камеры, где под 1318 г. упоминается покупка двух мальчиков «из Тартарии», привезенных в Авиньон для обучения христианской доктрине с целью отправить их обратно для проповеди католичества среди кочевников [Хаутала, 2014: 99, прим. 55].

Определимся с целями и задачами исследования.

Предмет исследования: изображение попугая в «Codex Cumanicus» (л. 58; «немецкая» часть Кодекса, где представлены фрагменты из Библии. Куманские загадки начинаются с л. 60). Это единственный рисунок в рукописи. Фигура птицы выглядит реалистично. Ни в словарных, ни в литургических текстах Кодекса попугаи не упоминаются. Подписи под рисунком не имеется, равно как и иных указаний, оправдывающих появление попугая в рукописи. При таких условиях загадка выглядит нерешаемой. Собственно, по этой причине изображение попугая в «Codex Cumanicus» не воспринималось исследователями как научная проблема.

Задача исследования: выявить иные исторические артефакты, на которых представлена фигура попугая в «кыпчакском» контексте, и уже на этой основе найти решение загадки. Так, например, в Каталонском атласе 1375 г. изображен правитель Египта. С тех пор как в 1250 г. власть в Египте захватили воины-рабы (*мамлюки*), государством управляли султаны, имевшие кыпчакское происхождение. На миниатюре у султана в руке зеленый попугай, которого он угощает кусочком сахара. В обоих случаях (в Кодексе и в атласе) не разъясняется, почему выбрана именно эта птица. Загадку царской птицы помогут раскрыть средневековые шелковые ткани с геральдическим изображением попугаев, на крыльях которых имеется круговая надпись, прославляющая мамлюкского султана. Попугаи на шелках — это эмблемы, которые можно рассматривать как символы власти кыпчакской гвардии в Египте.

Цель исследования: разъяснить причину появления рисунка попугая в «Codex Cumanicus» и найти исходное значение рисунка. Тексты суфийских поэм о полете тридцати птиц к божественному престолу раскроют мистическую сущность этого символа.

Славу мамлюкам в мусульманском мире принесла победа над монголами при Айн-Джалуте в 1260 г. Эта же победа вызвала кристаллизацию политической эмблемы. Ключевой же вопрос заключается в следующем: можем ли мы проецировать успехи кыпчакского оружия, и соответственно их суфийские эмблемы, на представления кыпчаков Золотой Орды о славе соплеменников, что и проявилось, на мой взгляд, в изображении попугая в «Codex Cumanicus»? Если бы в Кодексе появились геральдические попугаи, скопированные с египетских шелковых тканей, то ответ был бы положительным. В Кодексе же мы видим реалистичный рисунок попугая, а не эмблему. Собственно, в этом и заключена загадка. На самом деле загадок две, и я предлагаю их объединить: почему султан держит в руках живую птицу, когда ритуал предписывает предметные символы власти; и почему в Кодексе тот же самый живой попугай?

Для дальнейших размышлений требуется сделать два допущения. Первое: рисунок попугая в Кодексе не является произвольным и случайным. Он наделен смыслом, причем высоким. Перед нами знак, имеющий прозрачное содержание, загадка, в которую включен ответ.

Далее, в Кодексе используются четыре языка: латинский, немецкий, персидский и кыпчакский, за которыми стоят три культуры (христианская, мусульманская и тюркская). В контексте какой из трех культур следует рассматривать изображение попугая? Напрашивается первая,

поскольку в Кодекс включены переводы христианских текстов на кыпчакский язык. Но это будет поверхностное решение. Что можно серьезного сказать об образе попугая в христианско-кыпчакском диалоге? Ничего. Поэтому делаем второе допущение: попугай — значимая фигура политической мифологии за пределами кыпчакского мира. Она сконструирована суфийскими учеными для кыпчакской гвардии, управлявшей Египтом. Иными словами, попугая следует рассматривать в контексте кыпчакской культуры, ставшей мировым явлением.

Гипотеза: реалистичное изображение попугая в «Codex Cumanicus» и в Каталонском атласе 1375 г. (птица в руках султана) является одной и той же мистической фигурой суфийского авиариума. Это печать избранности мамлюкских правителей Египта, знак победоносного мусульманского воинства, каким стали кыпчаки в Египте. Буквально (для непосвященных) символ выглядит как живая птица, а в мистическом аспекте — это метафора истинных защитников веры, которым покровительствует Аллах. Все, что далее будет сказано о попугае в руках мамлюкского султана, в равной мере относится и к попугаю из «Codex Cumanicus».

Попугай египетского султана

В Каталонском атласе 1375 г. картографа Крескеса Авраама правитель Египта, мамлюкский султан, изображен с зеленым попугаем в руках; два других попугая шествуют вдоль Нила (см. факсимильное издание [Der Katalanische Weltatlas, 1977: tafel 4]; [Юрченко, 2010: 57–97]). Под изображением уточняющая надпись: *Aquest soldà de Babilònia és gran e poderós entre los altres de aquesta regió* ‘Султан Вавилона — самый великий и могущественный среди других [правителей] этой области’. Если на карте коронованные особы держат в руках знаки власти (скипетры, жезлы, мечи, щиты, золотые шары) либо, как ильхан Персии и царь Дели, вообще без инсигний, то египетский султан кормит сахаром ручного попугая. Фигура попугая заимствована Крескесом с морской карты (*портолана*) Ангелино Дульцера (1339), где, однако, отсутствует изображение правителя Египта (карта хранится: Bibliothèque Nationale, Paris. BnF, n° Res 08 Ge B 696. Издание: [Les Portulans, 1984: Tav. 7]. Тем не менее карта Ангелино Дульцера дает основания говорить о том, что тема попугая оформилась в Египте задолго до 1339 г. и нашла отражение на европейских картах на полвека раньше, чем она зафиксирована в Каталонском атласе 1375 г. К первой половине XIV в. исследователи относят создание окончательной версии «Codex Cumanicus».

Миниатюры Каталонского атласа дают пищу для размышлений. Так, в атласе над египетской Александрией развевается флаг с желтым полотнищем, на котором в черном круге видна белая фигура льва. Это флаг с гербом мамлюкского султана Байбарса ал-Бундукдари (1260–1277). В коллекции Эрмитажа хранится стеклянная ваза, украшенная росписью цветными эмальями: по стенке, с наружной стороны шесть медальонов, в которых попеременно на красном и голубом фоне белой эмалью изображен лев — герб султана Байбарса. Ниже идет полоса, содержащая арабскую надпись с титулатурой султана [Веселовский, 1899: 29, рис. 154; Золотая Орда, 2005: 92, 238, кат. 713]. М.Г. Крамаровский полагает, что изделия из стекла с эмальями, в их числе и ваза с гербом султана Байбарса, были предметом торговли с Египтом. По мнению Л.Э. Голубева, эта находка не может быть свидетельством импорта или военным трофеем [Голубев, 2002: 142–146]. Изображение султанского герба в виде льва встречается и на других предметах из стекла [Atil, 1981: 128. № 46]. Байбарс, воин-кыпчак, проданный в свое время в рабство, сделал карьеру в профессиональной гвардии. Возвйдя после переворота на трон, Байбарс взялся за организацию государства по военному принципу. Эффективность его оборонительных мер (включавших службу срочной доставки сообщений) в разных гарнизонах вызывала восхищение. Он закупал большие партии новых кыпчакских рабов для своей личной армии [Ходжсон, 2013: 837–838]. В Каталонском атласе от Испании до Китая изображены семнадцать правителей, и только двое из них — ильхан и египетский султан — без указания личного имени. В таком случае здесь представлен обобщенный образ мамлюкских султанов, власть которых символизирует попугай.

Марокканский путешественник Ибн Баттута (1304–1368) причисляет египетского султана ан-Насира ад-дина Мухаммада (1309–1340) к семи великим царям мира и говорит о нем в превосходной степени: «Повелитель правоверных, тень Аллаха на земле его, представитель победоносной рати, которая не перестанет вступаться за истину до наступления [рокового] часа — да подкрепит Аллах дело его и возвеличит победу его! — султан Египта и Сирии» [Сборник материалов, 2005: 217]. Под защитой мамлюков находились священные города мусульман Мекка и Медина.

И в Каталонском атласе воинственный и властный правитель Египта изображен как правоверный мусульманин. На нем почетный халат, на голове чалма. Его босые ноги символизируют смирение. В руках у него попугай, а не оружие. Так в чем же секрет победоносности султана? Ответ заключен в «попугае».

К числу великих царей мира Ибн Баттута относит и Гийас ад-дина Мухаммада, султана Дели (1325–1351) из династии Туглуков. Этот мусульманский правитель остановил экспансию монголов в Индию. Его титул сопровождается лакаб *гийас ад-дин* ‘спаситель веры’. В Каталонском атласе султан сидит на «подушке власти», на его голове золотая корона, правая рука поднята в выразительном жесте. В поясняющей надписи сказано: это великий султан, могущественный и очень богатый; у него семьсот слонов и сто тысяч всадников в дополнение к бесчисленным пешим воинам. На двух концах мусульманского мира тюркские династии успешно противостояли монголам.

Следует ли рассматривать птицу в руке египетского султана как знак царской власти? Скорее всего, да. В качестве аргумента или предметного доказательства выступают шелковые ткани XIV в., на которых вышиты попугаи и имя египетского султана. Иными словами, документируется символическая связь между правителем и птицей. Это и есть искомый «кыпчакский» контекст, который прольет свет на содержание рисунка попугая в «Codex Cumanicus». Очевидно, что картограф Крескес Авраам или его информатор знали нечто большее о представлениях египетских ученых о власти, даруемой Аллахом, нежели можно было почерпнуть из рисунков на престижных шелках или стеклянных вазах, которыми обменивались дворы. Речь идет о малоизученной практике тиражирования политических символов.

Не будем упускать из виду, что время составления Кодекса было эпохой расцвета геральдики. Как справедливо отметил А.П. Черных, «для человека XIII–XV вв. геральдика в культуре социальных отношений была настолько естественным, необходимым и безусловным явлением, что казалась одной из вечно присущих социальной организации общества черт» [Черных, 2002: 240]. Геральдическими были фигуры попугаев на шелках, тогда как попугай в Кодексе и атласе — иносказание.

Искусствовед Н.Н. Соболев полагал, что в XIV в. в Китае под монгольским управлением было широко развито производство экспортных тканей для мусульманских стран. Ткани изготавливали применительно ко вкусам, а иногда и по специальным заказам клиентов. «Таковы китайские шелковые ткани, найденные в сарацинских погребениях в Египте, вместе с мусульманскими копиями, датируемыми именем мамлюкского султана Насира, умершего в 1340 году. <...> В китайских парчах, затканых позолоченными ремешками и изготовлявшихся специально для мусульманского рынка, наблюдается соединение китайского стиля с арабскими мотивами и эмблемами,

а иногда даже с соответствующими надписями. На черно-золотой парче с попугаями, в круглых клеймах на плечах птиц куфическими буквами изображено: на одном „Мухаммад“, на другом — „Слава нашему султану, государю справедливому, мудрому Насир-ад-дину“. Современник султана, мамлюкский историк Абу-л-Фида, как очевидец, сообщает, что в 1343 г. монгольское посольство привезло Насир-ад-дину в числе прочих даров 700 кусков парчи с приведенными выше надписями» [Соболев, 1934: 182–183].

В этих сведениях почти все неверно. Так, дата, приводимая Н.Н. Соболевым, ошибочна, поскольку известно, что историк Абу-л-Фида умер в 1331 г., а султан Насир-ад-дин умер в 1340 г. Посольство ильхана Абу Саида было отправлено к мамлюкскому султану в 1323 г. Ошибочным было и утверждение Н.Н. Соболева о том, что монгольское посольство привезло в Египет шелка с надписями, прославляющими мамлюкского султана.

З.В. Доде публикует два перевода (с латинского и арабского) фрагмента сочинения Абу-л-Фиды, из которых следует, что часть подаренных ильханом тканей была украшена именем и титулом мамлюкского султана [Доде, 2014: 53]. Это неверный перевод. На тканях, присланных ильханом, могло быть только имя ильхана, но не имя его заклятого врага, мамлюкского султана. К тому же слово «насир» — это не имя, а почетное определение («победоносный»). Поэтому золототканый шелк с парными попугаями, на чьих крыльях выткана надпись, прославляющая султана, мог принадлежать любому из пяти мамлюкских султанов, именовавшихся «победоносными». Последнее означало их победу над ильханами. Подарочный же текстиль, упоминаемый в сочинении Абу-л-Фиды, не имеет никакого отношения к шелковой ткани с изображением царских птиц правителей Египта.

Тем не менее три фрагмента шелка с попугаями, о котором пишет Н.Н. Соболев, существуют. Они хранятся в сокровищницах церковей Богоматери в Данциге [Aus dem Danziger Paramentenschatz, 1958: 11, cat. 1] и Любеке [Wardwell, 1989: 152, fig. 19]. Ткань из Берлинского музея Kunstgewerbemuseum первоначально также связана с сокровищницей церкви Богоматери в Берлине [La Seta, 1994: Cat. 109]. Исследователи датируют этот образец серединой XIV в., но по-разному определяют место его изготовления: Китай, Персия или Центральная Азия [Доде, 2014: 51–52].

С искусствоведческой точки зрения попугаи на шелках — это декоративные элементы. Декоративными элементами искусствоведы полагают и попугаев с надписью на крылах, тогда как это политический

знак. Неразличение их говорит об исторической слепоте. Никто из исследователей тканей не принял во внимание изображение мамлюкского султана с попугаем в руке в Каталонском атласе 1375 г. и рисунок попугая в «Codex Cumanicus». Сопоставление двух независимых артефактов, а именно миниатюры из атласа и шелка с попугаями, на чьих крылах выткана надпись, прославляющая султана, указывает на то, что попугай является политической эмблемой мамлюкских султанов. На рынке текстиля присутствовали образцы тканей с попугаями (без каких-либо надписей на крылах). Они-то и были использованы в Египте как форма, которую наполнили новым содержанием (выткан надпись на крылах). Так, фигура птицы из области ремесла и искусства перешла в область политической мифологии. Попугай, несущий имя султана, символизирует избранность мамлюкских султанов (равно как и попугай, которого держит в руке султан). Принимая этот вывод, мы на шаг приближаемся к пониманию рисунка попугая в «Codex Cumanicus». К слову, новая находка в могильнике Ногоон Гозгор I (Монголия) шелковой ткани с изображением попугаев (без каких-либо надписей), несомненно, расширяет географию использования дорогих тканей и демонстрирует универсальный характер монгольской имперской культуры, но к нашей теме прямого отношения не имеет [Харинский и др., 2018: 110–114].

С какой целью изготавливались шелка с декларативными фигурами? Трудно представить, чтобы золототканый текстиль с государственной символикой могли выставить в торговой лавке. Скорее всего, такие ткани раздавались при дворе на праздничных церемониях либо вручались иноземным послам, т.е. использовались для легитимации власти. На это указывает и содержание надписи. Для иллюстрации сошлюсь на эпизод из «Летописи царств и царей» каирского шейха Ибн ал-Фурата (ум. 1404), когда мамлюкский султан ал-Мансур Сайф-аддин Калаун (1280–1290) отправил с посольством в Золотую Орду подарки: «200 кусков великолепной, лучшей белой александрийской материи с шитой каймой, из них 100 кусков с золотой каймой, [содержавшей] титулы султана, и 100 — с шелковой каймой, [содержавшей] также титулы [султана]» [Сборник материалов, 2005: 266].

Как видим, ткани с султанской титулатурой предназначались для правителей с равным статусом. В дипломатической переписке египетского двора ханы Золотой Орды именовались «цари». В коллекции Эрмитажа есть фрагмент заказного узорчатого шелка с именем мамлюкского султана Мухаммада ибн Калауна, правившего Египтом с перерывами, в 1294–1340 гг. Вокруг сердцевины цветка лотоса, в лепест-

ках вытканы две надписи: «Слава господину нашему султану, *ал-малику ан-насиру* [„царю победоносному“]»; «Помощник мира и веры Мухаммад ибн Калаун». Ткань поступила в коллекцию из Египта, но считается изделием китайских мастеров, выполнивших заказ на экспорт [Странствия Ибн Баттуты, 2015: 150–151, кат. № 50]; С. Б. Певзнер предлагает другую атрибуцию [Певзнер, 2015: 38–44]. На ткани есть лотосы, но нет попугаев, необходимость в которых отпала. Мухаммад ибн Калаун своей династией вытеснил режим мамлюков.

Почему в свое время выбор египетского двора пал на попугая? Следует ли здесь видеть реальную птицу или речь идет о метафоре, мистическом образе? От Индии до Персии попугай воспринимался как царский символ. Этого обстоятельства недостаточно, чтобы образец красноречия и мудрости превратился в фигуру, указывающую на то, что правящая группа обрела высшее покровительство. Миниатюра, где изображен султан с попугаем, который лакомится сахаром, заключает в себе историческую загадку (загадку для нынешних исследователей, но не для автора карты), поскольку отсутствует текст-посредник, разъясняющий суть дела. В наших материалах между миниатюрой и эмблемой на шелке отсутствует звено, пролившее бы свет на символы власти правителей Египта. Определенно можно говорить о двух аспектах. Образ птицы манифестировал особый статус египетского султана, и это послание было адресовано вовне. И второе, появление графического изображения, с учетом общеизвестного запрета на изображение живых существ, указывает на разрыв традиции и кризис казавшейся незыблемой картины мира. Идеологему с попугаем придумали не мамлюки, а мусульманские ученые при дворе. На участие двух групп указывает следующее обстоятельство.

Налицо инверсия: на ткани имя султана покоится на крылах птицы, на карте, наоборот, султан держит птицу. Очевидно, что образ на ткани ближе к искомой идее победоносного воинства Аллаха. Тогда как на миниатюре представлена некая интуиция, прозревающая за внешними вещами высшую реальность, как, например, в трактате Ибн Сины «Послание о птицах» [Ибн Сина, 1981: 140–143]. Образ попугая — это иносказание.

Вероятно, в образе попугая кристаллизуется идея избранности мамлюкской династии на служение высшим целям. Попугай — одна из тридцати птиц мистического авиариума суфиев. В «Поэме о скрытом смысле» Джалал-ад-дина Руми рассказывается о том, как попугай, запертый в клетке, получив тайный знак от попугая, обитающего в Индии, смог вырваться на свободу. Это суфийская притча о душе,

заклоченной в телесную клетку и скорбящей о своей небесной родине; она принимает совет души, свободной от телесных уз, и обретает свободу [Джалал-ад-дин Руми, 2007: 128–129]. У Руми есть строки, частично раскрывающие смысл миниатюры в атласе. Попугай, грызущий сахар, — образ мистика, растворяющегося в Боге, где попугай — Бог, а сахар — мистик («Диван-и Шамс-и Табризи»). Здесь мы приблизились к пределу интерпретаций. Вопрос о связи между султаном и попугаем оказывается мнимым. В суфийской картине мира «султан» означает «военную силу», а «попугай» — Аллаха, дарующего ей мощь и победу. Это победа Аллаха над Тенгри, Корана над Ясой Чингис-хана, о чем с нескрываемым торжеством напишет Ибн Фадлаллах ал-‘Умари, прославляя кыпчакское оружие в битве при Айн-Джалуте. На шелках образ попугая, несущего на своих крыльях имя мамлюкского султана, — это Аллах, наделяющий своего избранника сокрушающей мощью, знаком чего стала победа мамлюков над монголами.

Неслучайно и зеленое оперение попугая. В мистической поэме «Мантик ат-тайр» («Разговоры птиц») иранского поэта Аттара (ум. ок. 1229) попугай — одна из птиц, совершающих путешествие к Абсолюту. В поэме говорится, что у попугая — зеленые перья, делающие его подобным пророку мусульманской традиции, бессмертному Хызру, носящему зеленые одежды. Тридцать птиц Аттара, охваченных стремлением найти Симурга, своего царя, — прежде всего персонализации свойств и состояний души. Когда они проходят «семь долин» (семь стадий духовного совершенствования) и прибывают во дворец Симурга, им не удастся его увидеть, ибо Симург лишь символ божества, подобного зеркалу [Бертельс, 1997: 121–122]. В «Тутинаме» («Книга попугая») персидский автор начала XIV в. Зийа-ад-дин Нахшаби, обращаясь к пророку Мухаммаду, называет его «попугаем цветника совершенства» [Зийа-ад-дин Нахшаби, 1979: 17].

Выяснение скрытого смысла метафоры требует преодоления буквального понимания текста. Исторические методы здесь бессильны, а трудности не заканчиваются. Парадокс в том, что мистическая идея обрела форму и превратилась в государственную эмблему (попугай как символ избранности мамлюков). Остановимся на этом подробнее. И обратимся к аспектам, казалось бы, далеким от заявленной темы, а именно к триаде мамлюки–ислам–монголы.

Война Монгольской империи с Багдадским халифатом ввергла мусульманский мир в хаос. Падение Багдада зимой 1258 г. было воспринято как разрушение сакрального центра. Захват Египта монголами был вопросом времени. И тут произошло нечто неожиданное. Мам-

люки под командованием султана Кутуза и эмира Байбарса выиграли сражение с монголами при Айн-Джалуте [Гальперин, 2008: 385–400]. На самом деле мамлюки разбили монгольский отряд, прикрывавший отступление главного войска. Неожиданным выглядело возвращение монголов в Иран. Египет спасло случайное событие: смерть великого хана Мунке, воевавшего в Китае. Известие о смерти Мунке остановило военные акции монголов на Ближнем Востоке. По мнению востоковеда Дж. Флетчера, «кончина степного самодержца, как знали все монголы, не являлась чем-то принципиально незначимым. Классической структурой степной империи была структура, настолько тесно связанная с личностью правителя, что, когда он умирал, возникала реальная опасность распада империи» [Флетчер, 2004: 247]. Такова же точка зрения Г.Е. Грумм-Гржимайло: «Кончины императоров всегда останавливали военные действия монголов, где бы они ни происходили, так как князья должны были спешить на курултай для избрания нового хана» [Грумм-Гржимайло, 1994: 102].

Монгольский взгляд на ситуацию озвучен устами правителя Египта, Кутуза, в хронике событий ильханского историка Рашид-ад-дина. Кутуз объяснял прекращение военных действий в Сирии и возвращение Хулагу в Ахлат известием о смерти Менгу-хана: «Хулагу-хан с огромной ратью устремился из Турана в Иран, и ни одна душа из халифов, султанов и меликов не нашла силы сопротивляться. Завоевав все страны, он дошел до Дамаска, и ежели бы к нему не подоспело известие о кончине брата, то и Миср (Египет) тоже был бы присоединен к прочим странам» [Рашид-ад-дин, 1946: 51].

Как оценивали ситуацию мамлюки, мы не знаем, но знаем мысли их идеологов. Рациональному объяснению Рашид-ад-дина противостоит мистическое объяснение, найденное египетскими историками. Так, Ибн Фадлаллах ал-'Умари прославляет доблести египетских мамлюков, основную массу которых составляли кыпчакские рабы. Для ал-'Умари они были истинным войском Аллаха и их победы над монголами были исполнением воли Аллаха. Ал-'Умари пишет о чудесах Пророка. Реальная политика обретает мистическое измерение. Здесь следует искать ключ к иносказательной эмблеме попугая. Приведу текст полностью.

«Тюрки этих стран, говорю я, [один] из лучших родов тюркских по своей добросовестности, храбрости, избеганию обмана, совершенству своих станов, красоте фигур и благородству своих характеров. Из них [состоит] большая часть войска Египетского, ибо от них [происходят] султаны и эмиры его [Египта], с тех пор как ал-Малик ас-Салих

Наджм ад-дин Аййуб, сын [ал-Малик] ал-Камила, стал усердно покупать кыпчакских невольников. Потом господство перешло к ним. Цари из них чувствовали склонность к своим родичам и хлопотали об усилении числа их, так что Египет заселился и стал охраняемым ими со всех сторон. Из них были светила государевой свиты, председатели собраний, предводители войск и вельможи земли его [Египта]. Мусульманство прославляет их подвиги в защиту веры, и они за дело Аллахово воевали со своими родичами и соплеменниками, причем не отклоняло их [от этого дела] сострадание [к соплеменникам] и не останавливало их в деле Аллаховом хуление порицателей. Достаточно указать на первую победу, [одержанную ими] в сражении при 'Айн Джалуте, когда выступил ал-Малик ал-Музаффар Кутуз, владыка Египта, в 658 году (1260 г.) да разбил при 'Айн Джалуте войска Хулаку, и Хулаку ушел от Халеба вспять. Войско египетское исполнило то, что были не в силах сделать цари [разных] стран земли, несмотря на усилия султана Джалал-ад-дина Мухаммада, сына Хорезмшаха, — да смилуется над ним Аллах! — [сражавшегося] до самой смерти своей, а [ведь] войско египетское по отношению к войскам Джалалийским было не что иное, как точка [в отношении] к кругу, как глоток [в отношении] к морю. Да, Аллах поддерживает своей помощью кого он захочет, и „как часто малая рать побеждала великую с соизволения Аллаха; Аллах [заодно] с твердыми“¹. Это [одно] из чудес пророческих, и этим исполнилось изречение его [Пророка] — да будет над ним благословение Аллаха и мир! — „одна рать из моего народа не перестанет одерживать верх над теми, кто враждует против нее, до дня воскресения; не повредят ей те, которые покинут ее, так что настанет день повеления Аллаха (т.е. светопреставление), а она все будет в том же положении (т.е. несокрушенной). О! Это рать западная“. Слова „О! Это рать западная“ прибавлены в некоторых редакциях, но такая редакция неверна. По смыслу своему, [впрочем], она верна, потому что эта рать [мамлюки Египетские] и есть, очевидно, та победоносная рать, которую имел в виду и разумел Пророк в своем изречении, потому что над татарами никто, кроме нее, не одерживал верха. Благодаря этой победе победа над татарами стала постоянной, а одержана она была именно ими [мамлюками], не кем-нибудь другим, хотя и было тогда много царей мусульманских и велико их рвение к священной войне. Этим разом поддержан был дух ислама, и уцелел остаток веры. Не будь этого, распался бы народ истинной

¹ Коран. 2: 250.

религии, расшатались бы столпы веры, пробрались бы всадники поклонников солнца до крайних пределов Запада, и рухнули бы все горные хребты земли» [Сборник материалов, 2005: 172–173].

Ал-‘Умари с предельной ясностью представил войско мамлюков воинством Аллаха, чьи подвиги были предсказаны Пророком. Победа дарована мамлюкам высшей силой. Оставалось полшага для оформления мистического концепта в символ власти. После битвы при Айн-Джалуте можно говорить о начале кристаллизации знака.

Для уяснения смысла миниатюры Каталонского атласа, равно как и шелковых тканей с попугаями и славословием султана, необходим широкий исторический контекст. Панорамная картина ал-‘Умари задает истинный масштаб событий. Защищая себя, мамлюки защищали ислам. Ключ в словах: «Аллах поддерживает своей помощью кого он захочет». Пророчество об избранности мамлюкской династии должно было обрести материальный символ. Вследствие не очень ясных причин таким символом стал попугай — одна из тридцати птиц мистического авиариума суфиев. Вероятно, мы соприкасаемся с религиозно-политическим феноменом легитимации власти лидеров из военной гвардии тюркских невольников мусульманской общиной, исполненной мистических ожиданий. Эта мифологема имела широкую известность и нашла отражение на Каталонском атласе в фигуре правителя Египта с попугаем в руке.

Все мамлюкские султаны были выходцами из профессиональной гвардии. Этнически в массе своей они были кыпчаками из причерноморских степей. У мамлюков была сложная иерархическая система, на вершине которой находились личные мамлюки самого султана. Статус невольника представлял важное условие подъема по ступенькам этой иерархии власти, поскольку свободные люди, включая и сыновей бывших мамлюков, занимали в армии только низшие посты. Самодержавие султана ограничивали главные эмиры и бюрократический аппарат, а о неустойчивости власти султаната свидетельствуют быстрая смена правителей и троекратный приход к власти одного султана, как это было с ан-Насиром Мухаммадом ибн Калауном. Мамлюки продолжали суннитскую политику Айюбидов; этим почти наверняка объясняется то, что они сохраняли в Каире ветвь прозябавших в праздности аббасидских халифов [Босворт, 1971: 101–102]. Формально султаны получали свою власть из рук халифа. В свою очередь, халиф считался наместником посланника Бога. Учреждение халифата в Каире имело целью придать законность правлению мамлюков и было моральным оружием в борьбе с крестоносцами и мон-

голами. Кроме того, халифы по-прежнему, как и в Багдаде, возглавляли особые рыцарские ордена (*футувва*).

После падения Багдада в 1258 г. и насильственной гибели всей семьи халифа в мусульманском мире выросли мистические ожидания. Джамал ал-Карши, мусульманский историк и филолог, написавший свое сочинение при дворе чагатайского хана Хайду (ум. 1301), в главе об аббасидских халифах опускает все подробности гибели последнего повелителя правоверных. Монголы в этом рассказе вообще не упоминаются. Халиф и столица мусульманского мира погибли, потому что от них отвернулся Аллах. Тем самым историческое событие переходит в разряд вечности. Писать о разрушительной силе монголов придворный филолог не мог. Дело в том, что и в Иране, и в Мавераннахре в это время правили представители золотого рода Чингис-хана. О харизматической силе этого рода и небесном мандате Чингис-хана Джамал ал-Карши также не говорит ни слова. Крушение Багдада он описывает на языке метафор, невольно обозначая космический характер той силы, что уничтожила сакральный статус мусульманского Центра Мира [Джамал ал-Карши, 2005: 79–80]. Пожалуй, не найти более надежного свидетельства кризиса религиозной идентичности мусульманской общины.

В 1264 г. к Берке, правителю Улуса Джучи, отправилось посольство египетского султана Байбарса, которое привезло ему раззолоченный свиток с родословной халифа. Среди великолепных подарков (одежд, молитвенных ковров, мечей, копий, светильников) были и живые попугаи [Сборник материалов, 2005: 72–73].

Подведем итог.

1. Подтвердилась гипотеза о том, что реалистичное изображение попугая в «Codex Cumanicus» и в Каталонском атласе 1375 г. (птица в руках султана) является одной и той же мистической фигурой суфийского авиариума. Это знак того, что мамлюкские правители Египта находятся под покровительством Аллаха. Для того чтобы раскрыть последнюю загадку «Codex Cumanicus», понадобилось собрать пазл из нескольких элементов, что оказалось равнозначно реконструкции религиозного феномена легитимации мамлюков в Египте.

Попугай в руках египетского султана на миниатюре Каталонского атласа вовсе не птица. В образе попугая кристаллизуется идея избранности мамлюкской династии на служение высшим целям. Следовательно, и фигуры попугаев на шелках — это не птицы, а символ божества, наделяющего твердостью малую рать перед лицом тьмы.

И на странице «Codex Cumanicus» попугай — это мистический знак, указывающий на то, что мамлюки Египта — победоносное воинство Аллаха. Для непосвященных эмблема династии — попугай. Суфий же здесь видит иное. Душа (попугай), пройдя семь стадий духовного совершенствования (полет стаи тридцати птиц в поисках царя), освобождается от своего индивидуального Я, чтобы слиться с божественным светом.

2. Поскольку попугай на рисунке в Кодексе — это птица из арсенала суфийских притч, то ее изображение не предполагало текстового пояснения. Смысл образа был известен посвященному. Геральдические же фигуры попугаев на шелках выполняют функции государственных символов. Такие ткани использовались как дипломатические подарки. Надпись на крылах птиц, прославляющая султана, была просто необходима. Попугай в Кодексе и попугаи на престижных шелках — знаки из разных сфер. Можно говорить о перекодировке мистического символа в геральдический знак.

3. Благодаря дипломатическим контактам между Египтом и Улусом Джучи эмблема попугая получила широкую известность. Каким образом она попала на страницу Кодекса? Скорее всего, немецкие францисканцы привлекли для работы над словарем и проверки переводов крещеного кипчака. Это обстоятельство не могло стать препятствием интересу к мистической фигуре. Для автора рисунка в Кодексе важно, что его соплеменники творят историю, став одной из самых активных политических сил. Кыпчаки, проигравшие монголам в родных степях, вернули себе славу победителей. Победа же дарована высшими силами. Эти мистические переживания и отражает рисунок.

Рисунок попугая в Кодексе предваряет раздел с кыпчакскими загадками. Он сам является загадкой, но не из области фольклора, а загадкой из высшей области. В Кодексе на л. 59 имеется афоризм для проповеди, по содержанию близкий к суфийским представлениям: «Если бы прах был в тысячу раз светлее солнца, по сравнению со светом Бога это всё равно тьма» [Гаркавец, 2006: 14].

Литература

- Бертельс, 1997 — *Бертельс А.Е.* Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. М., 1997.
- Босворт, 1971 — *Босворт К.Э.* Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. М., 1971.

- Веселовский, 1899 — *Веселовский Н.И.* Раскопки группы курганов у станицы Белореченской // Отчет Имп. археологической комиссии за 1896 год. СПб., 1899.
- Гальперин, 2008 — *Гальперин Ч.Дж.* Кыпчакский фактор: ильханы, мамлюки и Айн-Джалут // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 6. Золотоордынское время. Сб. науч. работ. Донецк, 2008.
- Гаркавец, 2006 — *Гаркавец А.Н.* Codex Cumanicus: Половецкие молитвы, гимны и загадки XIII–XIV вв. М., 2006.
- Гаркавец, 2007 — *Гаркавец А.Н.* Кыпчакское письменное наследие. Т. II. Памятники духовной культуры караимов, куманов-половцев и армяно-кыпчаков. Алматы, 2007.
- Голубев, 2002 — *Голубев Л.Э.* Мамлюкские гербы из Прикубанья // Историко-археологический альманах. Вып. 8. Армавир; М., 2002.
- Грум-Гржимайло, 1994 — *Грум-Гржимайло Г.Е.* Джучиды. Золотая Орда // «Арабски» истории. Кн. 1. Русский взгляд. М., 1994.
- Дашкевич, 1985 — *Дашкевич Я.Р.* Codex Cumanicus: вопросы возникновения // Вопросы языкознания. М., 1985. № 4.
- Джалал-ад-дин Руми, 2007 — *Джалал-ад-дин Мухаммад Руми.* Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар / Пер. с перс. под ред. А.А. Хисматулина. СПб., 2007.
- Джамал ал-Карши, 2005 — *Джамал ал-Карши.* Ал-Мулхакат би-с-сурах / Введение, пер. с арабо-персидского, коммент., текст, факсимиле Ш.Х. Вохидова, Б.Б. Аминова. Алматы, 2005 (История Казахстана в персидских источниках. Т. I).
- Доде, 2014 — *Доде З.В.* «Халат власти» и «пояс покорности»: почетная одежда монгольской элиты (опыт семантической реконструкции или размышления над мозаикой) // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 13. Золотоордынское время. Сб. науч. трудов. Донецк, 2014.
- Еманов, 1996 — *Еманов А.Г.* «In bosca inimicorum nostrorum»: Каффская кустодия ордена миноритов // Тюменский исторический сборник: Материалы науч. конф., посвящ. 50-летию ист. фак. ТГУ. Тюмень, 1996.
- Зийа-ад-дин Нахшаби, 1979 — *Зийа-ад-дин Нахшаби.* Тути-наме («Книга попугая») / Пер. с перс. Е.Э. Бертельса. М., 1979.
- Золотая Орда, 2005 — Золотая Орда. История и культура. Автор концепции выставки М.Г. Крамаровский. СПб., 2005.
- Ибн Сина, 1981 — *Ибн Сина.* Послание о птицах // *Шидфар Б.Я.* Ибн Сина. М., 1981.
- Кононов, 1982 — *Кононов А.Н.* История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. 2-е изд. Л., 1982.
- Малов, 1930 — *Малов С.Е.* К истории и критике «Codex Cumanicus» // Известия АН СССР. Сер. VII. Отд-ние гуманитарных наук. 1930. № 5.
- Мальшев, 2006 — *Мальшев А.Б.* Сообщение анонимного минорита о миссионерских пунктах францисканцев в Золотой Орде в XIV в. // Археология Восточно-Европейской степи. Вып. 4. Саратов, 2006.
- Певзнер, 2015 — *Певзнер С.Б.* Художественные ткани средневекового Египта в собрании Государственного Эрмитажа. М., 2015.

- Расовский, 1929 — *Расовский Д.А.* К вопросу о происхождении Codex Cumanicus // Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый институтом имени Н.П. Кондакова. Seminarium Kondakovianum. Recueil d'études. Archéologie. Histoire de l'art. Etudes byzantines. Т. 3. Прага, 1929.
- Рашид-ад-дин, 1946 — *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. III / Пер. с перс. А.К. Арендса под ред. А.А. Ромаскевича, Е.Э. Бертельса и А.Ю. Якубовского. М.; Л., 1946.
- Самойлович, 2000 — *Самойлович А.Н.* К истории и критике Codex Cumanicus // *Самойлович А.Н.* Избранные труды о Крыме. Симферополь, 2000.
- Сборник материалов, 2005 — Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из арабских сочинений, собранные В.Г. Тизенгаузеном. Перераб. и доп. изд. Алматы, 2005 (История Казахстана в арабских источниках. Т. I).
- Соболев, 1934 — *Соболев Н.Н.* Очерки по истории украшения тканей. М., 1934.
- Стоянов, 2003 — *Стоянов В.* Codex Cumanicus: история изучения // Материалы по истории, археологии и этнографии Таврии. Вып. X. Симферополь, 2003.
- Странствия Ибн Баттуты, 2015 — «Подарок созерцающим». Странствия Ибн Баттуты. Каталог выставки в Государственном Эрмитаже. СПб., 2015.
- Тодорова, 1981 — *Тодорова Е.* Вичина, Килия и Ликостомо // Български средновековни градове и крепости. Т. 1: Градове и крепости по Дунав и Черно море. Варна, 1981.
- Флетчер, 2004 — *Флетчер Дж.* Средневековые монголы: экологические и социальные перспективы // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.
- Харинский и др., 2018 — *Харинский А.В., Эрдэнэбаатар Д., Портнягин М.А., Оргилбаяр С., Кичигин Д.Е.* Женские погребения XIII–XIV вв. могильника Ногоон Гозгор I в Северном Прихубсугулье // Известия Лаборатории древних технологий. Иркутск, 2018. Т. 14. № 2. С. 93–120.
- Хаутала, 2014 — *Хаутала Р.* Два письма францисканцев из Крыма 1323 года: латинский текст, русский перевод и комментарии // Золотоордынская цивилизация. Казань, 2014. № 7.
- Ходжсон, 2013 — *Ходжсон М.Дж.С.* История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней. М., 2013.
- Черных, 2002 — *Черных А.П.* Реальные проблемы воображаемой геральдики // Восточная Европа в древности и средневековье. Мнимые реальности в античной и средневековой историографии. XIV чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. Москва, 17–19 апреля 2002 г. М., 2002.
- Юрченко, 2010 — *Юрченко А.Г.* Каталонский атлас 1375 года: коды и символы // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 8. Золотоордынское время. Сб. науч. работ. Донецк, 2010.
- Atil, 1981 — *Atil E.* Renaissance of Islam: Art of the Mamluks. Washington, 1981.
- Aus dem Danziger Paramentenschatz, 1958 — Aus dem Danziger Paramentenschatz und dem Schatz der Schwarzhäupter zu Riga. Nürnberg, 1958.
- Brătianu, 1935 — *Brătianu G.* Recherches sur Vicina et Cetatea Alba. Cluj, 1935.
- Der Katalanische Weltatlas, 1977 — Der Katalanische Weltatlas von Jahre 1375 nach dem in der Bibliothèque Nationale, Paris, verwahrten Original farbig wiedergege-

- ben Mit einer Einführung und Übersetzungen von H.-Ch. Freiesleben. Stuttgart, 1977.
- Drimba, 2000 — *Drimba V.* Codex Cumanicus / Édition diplomatique avec fac-similés. Bucarest, 2000.
- Golden, 1992 — *Golden P.* The Codex Cumanicus // Central Asian monuments / Ed. by H.B. Paksoy. İstanbul, 1992.
- Kuun, 1880 — *Kuun G.* Codex Cumanicus Bibliothecae ad Templum Divi Marci Venetiarum. Budapestini, 1880.
- La Seta, 1994 — La Seta e la sua via Catalogo della Mostra. Ideazione e cura di M.T. Lucidi. Roma, 1994.
- Les Portulans, 1984 — *M. de La Roncière, Mollat du Jourdin M.* Les Portulans, cartes marines du XIIIe au XVIIe siècle. Fribourg, 1984.
- Wardwell, 1989 — *Wardwell A.* Pannitartarici: Eastern Islamic Silks Woven With Gold and Silver (13th and 14th centuries) // Islamic Art. III. 1988–1989. New York, 1989.

Научное издание

Тюрко-монгольский мир:
история и культура

Материалы международной научной конференции,
посвященной 90-летию со дня рождения
С.Г. Кляшторного

*Утверждено к печати
Институтом восточных рукописей РАН*

Технический редактор *О.В. Волкова*
Корректор *Н.Н. Щигорева*
Компьютерная верстка *М.П. Горшенкова*

Подписано к печати 05.04.2019
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 15,0. Усл. кр.-отт. 15,3. Уч.-изд. л. 14,5
Тираж 500 экз. Зак. №

ФГУП «Издательство «Наука»
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90
E-mail: secret@naukaran.com
www.naukaran.com

ОП Издательская фирма «Восточная литература»
119049, Москва, Мароновский пер., 26
www.vostlit.ru

Отпечатано в ФГУП «Издательство «Наука»
(Типография «Наука»)
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6