

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ТЮРКОЛОГИЧЕСКИЙ  
СБОРНИК  
1977



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
МОСКВА 1981

С. Г. Кляшторный

## МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ В ДРЕВНЕТЮРКСКИХ ПАМЯТНИКАХ

Центральноазиатская мифология, впервые осознанная в своем единстве Г. Н. Потаниным, долгое время оставалась предметом весьма обобщенных суждений и малодостоверных оценок из-за скудости надежно фиксированных текстов, а также крайней неравномерности их регионально-хронологического расположения. Лишь в недавнее время, при более тщательном учете имеющихся свидетельств и на ином методологическом уровне, были выявлены действительные исторические взаимосвязи фольклорных традиций народов Центральной Азии<sup>1</sup>.

Немаловажным, хотя и частным случаем письменной фиксации мифологических сюжетов в древней Центральной Азии являются некоторые, к сожалению очень небольшие, части текстов древнетюркских рунических памятников VIII—X вв. Ценность этих свидетельств не подлежит сомнению, несмотря на то что жанровые особенности памятников исключали последовательное и полное изложение какой-либо мифологической фабулы. Однако образ мышления и стиль повествования побуждали создателей памятников к намекам и упоминаниям, за которыми скрывались общеизвестные в той среде представления, верования, идеологические конфликты. Выявление и расшифровка таких глухих ссылок затруднительны, а зачастую и малонадежны. Попытки использования с этой целью описаний шаманских ритуалов и соответствующих им представлений, отраженных в дореволюционном фольклоре тюркских народов Сибири и Средней Азии, хотя и заманчивы, но не всегда правомерны. Прямое использование этнографических свидетельств, не корректируемое на диахроническом уровне,

---

<sup>1</sup> С. Ю. Неклюдов. Исторические взаимосвязи тюрко-монгольских фольклорных традиций и проблема восточных влияний в европейском эпосе. — Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974, с. 192—274; он же. Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязей) — см. наст. изд., с. 183—202.

вступает в противоречие с явно реархаизирующей направленностью развития примитивных религиозных систем, сохранившихся на периферии зоны активного воздействия великих религий.

После работ Ж.-П. Ру<sup>2</sup>, Л. П. Потапова<sup>3</sup>, И. В. Стеблевой<sup>4</sup>, С. М. Абрамзона<sup>5</sup> возможности сопоставительного изучения сведений орхонских надписей и этнографических материалов XIX — начала XX в. почти исчерпаны. Главными результатами проделанных исследований стали общее описание религии орхонских тюрков VIII в. и выявление ее культурно-исторических связей с традиционными верованиями позднейших тюркских племен и народностей. Степень полноты достигнутых результатов оценивается исследователями по-разному. Так, Ж.-П. Ру считает, что исследователю оказался доступным лишь царский культ орхонских тюрков, а собственно народная религия (т. е. племенные и родовые культы) осталась неизвестной<sup>6</sup>. Решительно оспаривает это мнение Л. П. Потапов, полагающий, что почитание основных божеств — Тенгри, Умай, Йер-Суб — было распространено во всех группах и слоях древнетюркского общества<sup>7</sup>. Не удовлетворила Л. П. Потапова и попытка реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы, предложенная И. В. Стеблевой<sup>8</sup>.

Ниже мы рассмотрим проблемы, касающиеся «орхонского» пантеона, лишь в связи с предполагаемой сюжетной схемой древнетюркской мифологии. Попытки создания такого рода сюжетной схемы на основе свидетельств рунических памятников еще не предпринимались, что сдерживающим образом сказывается на изучении историко-культурного наследия и, в частности, субстратных компонентов фольклорно-мифологической традиции тюркских народов восточноазиатского ареала.

<sup>2</sup> J.-P. Roux. L'origine céleste de la souveraineté dans les inscriptions paléo-turques de Mongolie et de Sibérie. — *Studies in the History of Religions*. Leyde, 1959, с. 231—241; он же. Tängri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques. — *RHR*. Т. 149. 1956, № 1, с. 49—82; № 2, с. 197—230; Т. 150. 1957, № 1, с. 27—54; № 2, с. 173—212; он же. La religion des Turcs de l'Orkhon des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles. — *RHR*. Т. 161. 1962, № 1, с. 1—24; № 2, с. 199—231.

<sup>3</sup> Л. П. Потапов. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных. — *ТС-1972*. М., 1973, с. 265—286; он же. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов. — *Этнография народов Алтая и Западной Сибири*. Новосибирск, 1978, с. 50—64.

<sup>4</sup> И. В. Стеблева. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. — *ТС-1971*. М., 1972, с. 213—226.

<sup>5</sup> С. М. Абрамзон. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971, с. 275—339.

<sup>6</sup> J.-P. Roux. La religion, с. 7—8.

<sup>7</sup> Л. П. Потапов. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства. — *Этнография народов Алтая и Западной Сибири*. Новосибирск, 1978, с. 4—5.

<sup>8</sup> Там же.

В памятниках рунического письма наряду с верованиями и мифами собственно тюрков нашли отражение аналогичные представления енисейских кыргызов и огузских (уйгурских) племен Монголии и Восточного Туркестана. Полное совпадение пантеона во всех доступных проверке случаях позволяет рассматривать исследуемое на материале всей группы рунических памятников явление как достаточно гомогенное, а источники, его характеризующие, — в единстве, выходящем за границы общности письма и языка. Естественны несовпадения мифологем, касающихся этногонии и генеалогии различных племен, часто даже внутри одного племенного союза<sup>9</sup>. Впрочем, этногонические мифы нашли очень слабое отражение в надписях и до некоторой степени известны лишь в изложении иноземных источников, синхронных древнетюркским памятникам.

Сведения иноземных наблюдателей, имевших прямые или опосредованные контакты с тюрками, часто уникальны, но возможности их использования ограничены недостаточной определенностью, а зачастую и тенденциозностью изложения, так как в сообщениях воспроизводится совершенно чуждый наблюдателю мир, с трудом адаптируемый в рамках иных концепций. При создании сюжетной схемы древнетюркской мифологии в какой-то мере неизбежно использование сообщений иноземных информаторов, но в настоящей статье, на начальном этапе разработки схемы, оно крайне ограничено.

Мы не разделяем уверенности Ж.-П. Ру<sup>10</sup> в закономерности безоговорочного привлечения для характеристики древнетюркской религии текстов и наблюдений, отделенных друг от друга веками и тысячелетиями, относящихся к разным этническим общностям, жившим в различных условиях и находившихся на разных ступенях культурно-хозяйственной деятельности и социального развития. Достигаемая при этом полнота картины, к сожалению, не исключает сомнений в ее адекватности. Вместе с тем достаточно генерализованные параллели вполне оправданны, как, например, в случаях описания диахронически разделенных шаманских ритуалов и мировоззрения, генетическая общность которых представляется безусловной<sup>11</sup>.

Несмотря на очевидную неполноту, приводимая ниже схема обладает достаточными классифицирующими моментами для по-

---

<sup>9</sup> Ср., например, совершенно различные варианты древнеуйгурского генеалогического мифа, правомерно отнесенные Ж.-П. Ру к разным племенам, входившим в уйгурскую конфедерацию (см.: J.-P. Roux. Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques. P., 1966, с. 364—366).

<sup>10</sup> J.-P. Roux. La religion, с. 1.

<sup>11</sup> Мы не касаемся здесь сложной проблемы древнетюркского шаманизма, подробно освещенной в работах Ж.-П. Ру и Л. П. Потапова; однако нельзя не отметить древнейшие истоки этого религиозного института.

становки вопроса о ее корреляции с иными мифотворческими системами. Представляется возможным выделить шесть мифологических сюжетов, соотнесенных с тремя мифотворческими циклами.

### 01. К о с м о г о н и я и к о с м о л о г и я .

0.01. Миф о сотворении и устройстве мира.

0.001. Миф о космической катастрофе.

### 02. П а н т е о н и с о ц и у м .

0.02. Мифы о богах и божественных силах.

0.002. Миф о божественном сотворении государства и небесном рождении каганов.

### 03. Э т н о г о н и я и г е н е а л о г и я .

0.03. Миф о происхождении племен *тюрк*.

0.003. Мифы о первопредках — культурных героях.

Миф о сотворении мира изложен в начальных строках надписей в честь Кюль-тегина и Бильге-кагана (КТБ, 1; БК, 2—3) не как самостоятельный сюжет, а только как напоминание общеизвестного в древнетюркской среде текста: «Когда было сотворено вверху голубое небо, а внизу бурая земля, между [ними] обоими были сотворены сыны человеческие». Акт сотворения лишен здесь каких-либо каузальных связей и не содержит намеков на демиурга и предшествующее состояние (хаос?). Косвенным указанием на существование у тюрков представления о творце является сообщение Феофилакта Симокатты (VII в.), что тюрки «поклоняются тому, кто создал небо и землю»<sup>12</sup>. Однако, по мнению Ж.-П. Ру, это свидетельство является, скорее всего, «эхом» собственных убеждений Феофилакта Симокатты; сама же идея о сотворении мира верховным существом начинает утверждаться среди «алтайских» народов лишь в монгольскую эпоху<sup>13</sup>.

Устройство мира представлялось создателям рунических памятников предельно простым: голубой свод неба прикрывает обитаемый мир, т. е. «бурюю землю», как «крыша». Именно это сравнение употребляют авторы двух наскальных надписей на береговых утесах по р. Тубе (приток Енисея). Одна из них, так называемый «второй памятник с р. Тубы» (МЭПТ, № 36), может быть прочтена с некоторыми уточнениями в последних двух строках:

(2) teŋrim öčük bizke [bol]

(3) Idil jerim a beŋgü bol

<sup>12</sup> Феофилакт Симокатта. История. М., 1957, с. 161.

<sup>13</sup> J. P. Roux. Notes additionnelles à Täŋgrī, le Ciel-Dieu des peuples altaïques. — RHR. T. 154. 1958, № 1, с. 43.

- (2) О мое Небо, да будь крышей над нами!  
 (3) О моя страна Идиль, вечно существуй!<sup>14</sup>

Обязательными атрибутами неба — «крыши» — были каждодневно рождающиеся солнце и луна, так или иначе связанные с земной жизнью. В эпитафийной формуле енисейских памятников часто содержатся слова: «на голубом небе солнце и луну я утратил!» (МЭПТ, № 10, 11, 44, 45). О культе «рождающегося солнца» свидетельствует и солярная система ориентации орхонских тюрков, для которых основным, передним, направлением было направление «вперед, в сторону, где рождается солнце» (КТм, 2)<sup>15</sup>. Двери каганского шатра были открыты на восток «из благоговения к стране солнечного восхождения»<sup>16</sup>. Немаловажным свидетельством о древнетюркской картине мира являются строки из письма Ышбара-кагана (Шаболио) суйскому императору, написанные в 585 г. и воспроизведенные в хронике: людей, как пишет Ышбара-каган, «укрывает небо, носит земля, освещает семь планет». Совершенно аналогичное упоминание «неба, которое всех укрывает, земли, которая всех носит», содержится и в письме Киминь (Кижинь)-кагана (600 г.)<sup>17</sup>.

Небо как часть космоса, именуемое в рунических текстах *kök tēri*, имеет в синхронных древнетюркских памятниках иных систем обозначения *kök* (МК, 1, 421: *kök čuγusy* 'небесная сфера'), *kök qaluq*, *qaluq* 'воздух', 'небесный свод', 'ближнее небо' (от глагольной основы *qalu-* 'подниматься, взлетать'; поэтому основное значение термина связано с ближним небом, куда взлетают птицы, ср. *qaluq qušlaru* 'птицы небесные' у Ахмеда Югнеки, XIII в.)<sup>18</sup>. Известный разброс значений позволяет предположить, что уже в древнетюркское время сложилось представление о нескольких небесных сферах или, по крайней мере, о двух — «высоком небе» и «ближнем небе».

<sup>14</sup> Подробнее см.: С. Г. Кляшторный. Руническая эпиграфика Южной Сибири. Наскальные надписи Тепсея и Турана. — СТ. 1976, № 1, с. 69.

<sup>15</sup> См. также: А. Н. Кононов. Способы и термины определения стран света у тюркских народов. — ТС-1974. М., 1978, с. 73.

<sup>16</sup> Н. Я. Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.—Л., 1950, с. 230.

<sup>17</sup> Liu Ma-tsaï. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken. Bd 1—2. Wiesbaden, 1958: Bd 1, с. 52, 60; Bd 2, с. 528. Полный титул этого кагана восстанавливает А. Бомбачи: Ellig Külüg, Šad Baga Ƴšbara-kagan (А. Вомбаси. On the Ancient Turkish Title «Šad». Gururajamanjarika. Napoli, 1974, с. 191). В Бугутской надписи он именуется Нивар-каганом (С. Г. Кляшторный, В. А. Лившиц. Открытие и изучение древнетюркских и согдийских эпиграфических памятников Центральной Азии. — Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978, с. 55—56).

<sup>18</sup> ДТС, с. 312, 411—412; К л о с о н, 620, 708—709; Д е р ф е р, II, 577—585; III, 640—641.

Земля представлялась создателям текстов четырехугольным (квадратным) пространством, населенным по краям народами, враждебными тюркам. Для обозначения границ мира в рунике последовательно употреблялся термин *buluŋ* 'угол': *tört buluŋ qor jaŋu egmis* «[все народы, жившие по] четырем углам [света], были [им, т. е. тюркским каганам] врагами» (КТБ, 2, ср. БК, 24). В памятниках уйгурского письма наряду с термином *buluŋ* для обозначения стран света употреблялось слово *juŋaŋ* 'сторона', 'направление': *buluŋ juŋaŋ barça bütürü qarardu* (Suv., 617) «углы и страны света все стали совершенно мрачными» (МПДП, с. 183). Ышбара-каган упоминает в письме «четыре моря», лежащие за пределами обитаемой суши, т. е. окружающий землю абсолютный предел мира<sup>19</sup>. Возможно, именно таким пределом мыслилось море, упоминаемое как крайний предел тюркских походов на восток (юго-восток) (Тон 19, КТм, 3). Центром мира была «священная Отюкенская чернь», населенная тюрками, резиденция тюркских каганов, откуда они ходили походами «вперед», «назад», «направо» и «налево» для покорения «четырех : углов света»<sup>20</sup>.

Горизонтальная космологическая модель мира, представленного в виде четырехугольного плоского пространства, окруженного морями, вряд ли имманентна в собственно тюркской мифологии, как, впрочем, и описанный памятниками космогенез<sup>21</sup>. Эта модель, известная в Центральной Азии и Сибири<sup>22</sup>, имела самое широкое распространение в примитивных и развитых обществах древности и исторически недавнего прошлого<sup>23</sup>. Ее отражение в надписях — одно из свидетельств многообразия культурных связей древнетюркского общества.

Вместе с описанием макрокосма в надписях существует иная горизонтальная картина мира, излагающая ситуационное (маршрутное) описание ландшафта с его орографией, без указания границ ойкумены. Универсальным обозначением в схеме описания является сочетание *йер суб* 'земля-вода' (или *йер* 'земля'), выступающее в памятниках как общее (оппозиция «голубому небу»), сакрализованное (см. ниже) и терминологическое понятие. В пределах ландшафтной схемы *йер суб* воспринимается как плоскость,

<sup>19</sup> Li u Ma u - t s a i. Die chinesischen Nachrichten. Bd 1, с. 52.

<sup>20</sup> О соответствии направлений и стран света см.: А. Н. Кононов. Способы и термины, с. 74.

<sup>21</sup> О бытовании в различных культурах подобного космогонического мифа см.: M. E l i a d e. The Myth of Eternal Return. N. Y., 1954 (Bollingen Series. Т. 46).

<sup>22</sup> О северных пределах распространения «четырехугольной» модели мира см.: Г. М. Василевич. Эвенки. Л., 1969, с. 210.

<sup>23</sup> Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. М., 1976, с. 215; см. также: Каталог гор и морей (Шань хай цзин). Предисл., пер. и коммент. Э. М. Яншиной. М., 1977, с. 13.

обязательно атрибутируемая вертикалью — сакрализованной горной вершиной (*ыдук баш*) или целой горной системой (*ыдук Отюкен йыш* 'священная Отюкенская чернь'; *Кёгмен йер суб* 'Кёгменская страна').

С ландшафтным описанием непосредственно соотнесена третья, этнополитическая картина мира, маркированная этно- и, изредка, антропонимией («страна Капаган-кагана и народа тюрков-сиров», «Уйгурская земля», «страна народа аз»). Эта картина отражает неразрывную предметно-чувственную связь людских сообществ, организованных по генетическому принципу, с их «собственной землей». В этнополитической схеме пространство надделено эмоционально активными свойствами: оно может быть враждебным или спасительным в зависимости от того, «свое» оно или «чужое», оно является единственно пригодным или совершенно непригодным для того или иного племени; оно не только сакрализуется, но и определяется как племенное божество («священная Земля-Вода тюрков», КТб, 10—11) — и тем самым вводится в мифологию<sup>24</sup>.

Миф о космической катастрофе в памятниках Орхона представлен намеками, в постулируемой связи между неурядицами среди людей и потрясениями в окружающем мире. Всякое нарушение мирового порядка влечет за собой потрясения в государстве: *teŋri jer bulŋaqun üčün jaŋu boltu* (КТб, 44; БК, 29—30) 'так как небо и земля пришли в смятение, он (народ токуз-огузов) стал нам врагом'. Еще худшие последствия, гибель государства, могут повлечь за собой два события — мятеж бегов и народа или бедствие, когда небо «давит», а земля «разверзается» (КТб, 22). Здесь мятеж приравнен к космической катастрофе, представление о которой выражено традиционной формулой мифологического повествования.

Более полный вариант мифа о космической катастрофе или один из подобных мифов содержится в древнетюркской «Книге гаданий» (XV, 20—22), где говорится, что тогда «наверху была мгла, внизу был прах», звери, птицы и сыны человеческие «сбивались с пути». Такое состояние длилось три года и прекратилось «по милости Неба», из чего следует, что сама катастрофа представлялась небесной карой. Отметим, что здесь, как и в повествовании о сотворении мира, люди названы *kiši oŋu* 'сыны человеческие'. Это редко встречающееся в текстах выражение, по всей вероятности, может быть расценено как архаичное и терминологически шаблонное для стиля космогонического мифа<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> См. также: С. Г. К л я ш т о р н ы й. Представления древних тюрков о пространстве. — ППиПИКНВ. 1975, ч. 1, с. 29—30.

<sup>25</sup> Об общем архаизме языка рунических памятников см.: Э. Р. Т е н и ш е в. О наддиалектном характере языка тюркских рунических памятников. — Turcologica. К семидесятилетию академика А. Н. Кононова. Л.,

Мифы о богах и божественных силах представлены в памятниках крайне ограниченно; чаще всего упоминается имя божества с указанием на его действия или в связи с определенной ситуацией. В текстах орхонских стел названы лишь три божества — Тенгри, Умай, Ыдук Йер-Суб. Явное выделение Тенгри и универсализм его функций побуждают некоторых исследователей к оценке древнетюркской религии как особой, близкой к монотеизму веры, которую можно обозначить термином «тенгриизм», оговаривая, впрочем, наличие в ней более древних напластований. Так, по мнению Г. Дёрфера, «древнетюркская религия может быть разделена на три слоя: тотемистический, шаманистический и, *sit venia verbo*, тенгриистический» (Дёрфер, II, 580).

В орхонских памятниках нет намеков на специфические функции или сферу власти упоминаемых там божеств, нет прямых указаний на признаки, классифицирующие пантеон. И. В. Стеблева предприняла попытку соотнести древнетюркские божества между собой, расположив их по «уровням»: высший уровень — Тенгри, следующий уровень — Умай, третий уровень — Йер-Суб, четвертый уровень — культ предков. Отношения между объектами первого и второго, первого и третьего уровней — «верх—низ», «небо — земля»<sup>26</sup>. Достаточно доказательно здесь лишь помещение Тенгри во главу пантеона<sup>27</sup>.

Между тем в сибирско-центральноазиатской религиозной мифологии существовала своя органично присущая ей система классификации пантеона, определяющая ее теологию и эсхатологию. В основе этой системы лежит трихотомическое деление макрокосма на Верхний, Средний и Нижний миры, между которыми распределены все живые существа, все боги и духи. Трихотомическая концепция дополняла существовавшие горизонтальные модели мира вертикальной моделью, и ее создание отнесено теперь к глубочайшей древности — в эпоху верхнего палеолита Сибири<sup>28</sup>. Еще в недавнем прошлом представление о трех мирах было известно у тюркских, монгольских и тунгусских народов, оно достаточно полно описано в этнографических работах<sup>29</sup>.

---

1976, с. 165. Выражение «сыны человеческие» там же (с. 167) отнесено к «поэтическим формулам».

<sup>26</sup> И. В. Стеблева. К реконструкции, с. 213—217.

<sup>27</sup> См. цитированные работы Ж.-П. Ру и Л. П. Потапова.

<sup>28</sup> Б. А. Фролов. Палеолитическое искусство и мифология. — У истоков творчества. Новосибирск, 1978, с. 114. О трихотомической структуре космоса в сравнительной мифологии см.: Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа, с. 207—208.

<sup>29</sup> См., например: А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924 (СМАЭ. Т. 4. 2), с. 1—16; Л. Э. Каруновская. Представления алтайцев о вселенной. (Материалы к алтайскому шаманству). — СЭ. 1935, № 4—5, с. 160—183; Н. А. Алексеев. Традиционные религиозные верования якутов в XIX—начале XX в. Новосибирск, 1975, с. 111—128;

Рунические тексты не содержат прямых указаний на концепцию «трех миров» у тюрков VI—X вв. Если противопоставление неба и земли позволяет с относительной уверенностью предположить существование в древнетюркской мифологии двух групп божественных сил, то все же отсутствие упоминаний Нижнего мира заставляет искать другие указания для проверки гипотезы о связи древнетюркских религиозных воззрений с интересующей нас трехчленной моделью мира. Таким указанием могло бы стать выявление в древнетюркских текстах наиболее важного и яркого персонажа Нижнего мира, его владыки — Эрклига (монгольская форма Эрлик-каган была позже воспринята тюркскими языками Сибири, см.: К л о с о н, 224).

Владыка преисподней (*tamu* < согд. *tmw'* 'ад') древнетюркских буддийских переводных текстов VIII—X вв., Эрклиг-хан, выступает здесь, в отличие от других главных божеств, в тюркском лексическом обличье, не являющемся калькированным переводом иноязычного термина<sup>30</sup>. Однако этого факта было бы достаточно для утверждения, что Эрклиг присутствует и в собственно древнетюркской мифологии. Однако возможности поиска Эрклига в древнетюркских рунических памятниках отнюдь не безнадёжны.

Самой ранней фиксацией этого мрачного божества пока может считаться упоминание его имени и функций в восьмой строке первого памятника Алтын-кёля; этот текст является эпитафией кыргызского кагана Ынанчу Алп Бильге (Барс-бега, ср. КТБ, 20) и достаточно точно датируется 711—712 гг. «Нас было четверо высородных, — повествует от имени покойного автор эпитафии, — Эрклиг разлучил нас. Увы!»<sup>31</sup> Эрклиг, похитив душу кагана, разлучил его с братьями. Наряду с Эрклигом здесь упомянуто другое божество ада, дух внезапной (скорой?) смерти Бюрт и «его младшая братия». Еще одно упоминание Эрклига в памятнике Ихе-Асхета (VIII в.), к сожалению, не может быть интерпретировано, так как надпись повреждена<sup>32</sup>.

Вновь упомянут Эрклиг лишь в памятнике, созданном через два столетия после стелы с Золотого озера, — в своеобразной

Г. М. В а с и л е в и ч. Эвенки, с. 210—256; И. А. М а н ж и г е е в. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины, с. 52.

<sup>30</sup> Ср., например, в 25-й строке фрагмента Т II V 36 из Яр-хото: *erklig qan-nuɣ jarlyqu argulaju turur evinde* 'приказ Эрклиг-хана будет сеять раздор в твоём доме' (W. V a n g, A. v. G a b a i n. Türkische Turfan-Texte. I. — SPAW. 1929, с. 246). Прообразом Эрклига в буддизме являлся индийский Яма (см.: A. v. G a b a i n. Alttürkische Grammatik. 3. Aufl. Wiesbaden, 1974, с. 325).

<sup>31</sup> С. Г. К л я ш т о р н ы й. Стелы Золотого озера. — Turcologica. К семидесятилетию акад. А. Н. Кононова. Л., 1976, с. 261—264.

<sup>32</sup> Ср.: С. Е. М а л о в. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.—Л., 1959, с. 46.

«энциклопедии» древнетюркских верований и суеверий, «Книге гаданий» (*Ырк битиг*), которую правильнее было бы назвать «Книгой притч»<sup>33</sup>.

Это уникальное произведение древнетюркской словесности было записано руническим письмом на китайской бумаге в марте 930 г. одним из младших клириков манихейской обители Великого облака со слов его наставника для военачальника Ит-Ачука, старшего брата писца<sup>34</sup>.

Рукопись, обнаруженная А. Стейном в знаменитой пещерной библиотеке Дуньхуана<sup>35</sup>, замурованной в конце X в., ныне хранится в Британском музее (Or 8212). Впервые она была издана В. Томсеном<sup>36</sup>. Его издание, к сожалению без факсимильного воспроизведения всего текста, до настоящего времени остается единственно приемлемым для изучения памятника, так как, совмещая транслитерацию с транскрипцией и фиксируя пунктуационный знак-разделитель, В. Томсен в то же время сохранил все описки и ошибки писца (переписчика?), частично оговорив их. В новых изданиях транслитерация либо недостаточно последовательна (О р к у н II, 73—91), либо вовсе игнорируется (МПДП, 80—92), несмотря на признанную условность многих мест транскрипционного текста.

*Ырк битиг* по-прежнему считается одним из труднейших для понимания древнетюркских текстов. Перевод почти каждой из шестидесяти пяти притч, содержащихся в ней, представляет немалую сложность, а во многих случаях и по сей час остается предположительным.

Опыт критического анализа существующих чтений и переводов предпринят Дж. Клосоном<sup>37</sup>. Поправки к чтению и переводу отдельных притч сделаны С. Тезджаном (притча L)<sup>38</sup>, Ж.-П. Ру (притча V)<sup>39</sup>, Дж. Гамильтоном (колофон, притчи

<sup>33</sup> О слове *yrg* и его этимологии см.: W. B a n g, A. v. G a b a i n. *Türkische Turfan-Texte*. I, с. 242—243. Там же (с. 241—242) о двух других восточно-туркестанских находках того же жанра, относящихся, однако, к древнеуйгурской переводной литературе.

<sup>34</sup> J. H a m i l t o n. *Le colophon de l'Irk bitig*. — *Turcica*. T. 7. 1975, с. 7—19.

<sup>35</sup> Л. И. Ч у г у е в с к и й. *Дуньхуановедение*. — ППВ-1968. М., 1970, с. 241—259.

<sup>36</sup> V. T h o m s e n. *Dr. M. A. Stein's Manuscripts in Turkish 'Runic' Script from Miran and Tun-huang*. — *Samlede Afhandlingen*. T. 3. København, 1922, с. 226—254. Ниже во всех неговоренных случаях цитаты приводятся по этому изданию.

<sup>37</sup> G. C l a u s o n. *Notes in the «Irk Bitig»*. — *UAI*. Bd 33. 1961, H. 3—4, с. 218—225.

<sup>38</sup> S. T e z s a n. *Tonyukuk yazıtında birkaç düzeltme*. — *TDAY*. 1975—1976. Ankara, 1976, с. 177—178.

<sup>39</sup> J.-P. R o u x. *À propos des osselets de Gengis Khan*. — *Tractata Altaica*. Wiesbaden, 1976, с. 175—178.

XVI, XL) <sup>40</sup> и М. Эрдалем (альтернативные чтения отдельных слов по всему тексту <sup>41</sup>. И. В. Стеблева наряду со стилистической и литературоведческой оценкой текста воспроизводит транскрипцию и дает перевод памятника, основываясь на издании С. Е. Малова (с учетом чтения и перевода Х. Оркуна), но со своей строфической разбивкой каждой притчи, призванной подтвердить ее мнение о стихотворной форме произведения <sup>42</sup>.

Исследователи памятника единодушно указывают на его теснейшую связь с «орхонской» культурной традицией, проявившуюся не только в «шаманском» (по выражению С. Е. Малова) содержании, но также и в языке и композиционно-стилистических особенностях «Книги». В то время как А. фон Габэн отмечает воздействие манихейской и даже христианской литературы на формальные элементы текста <sup>43</sup>, И. В. Стеблева видит некоторое, весьма общее, влияние манихейских идей также и на содержание памятника, проявившееся в противопоставлении добра и зла <sup>44</sup>. Дж. Гамильтон, напротив, полагает, что прототипом древнетюркской «Книги гаданий» были популярные на территории Восточного Туркестана в VIII—IX вв. тибетские (resp. индийские) наставления о приметах и поверьях, содержащие сентенции того же типа, что *Ырк битиг* <sup>45</sup>. Так или иначе, в «Книге» собраны притчи, распространенные в древнетюркской среде и отражающие простонародные поверья.

Имя Эрклига упомянуто в «Книге» трижды (притчи XII, LV, LXV) и во всех трех случаях осталось не опознанным издателями памятника. Наибольший интерес представляет первое из этих упоминаний:

(XII) (e)r: (a)bqa: b(a)rmyš: taγda; q(a)ml(a)myš <sup>46</sup> t(e)ŋride: (e)rk-l(i)g: tir: anča: bilinl(e)r: j(a)b(y)z: ol

Перевод С. Е. Малова: «Говорят: Муж пошел на охоту. В горах он колдовал (молился): в небе полновластный! Так знайте — это дурно!»

<sup>40</sup> J. Hamilton. Le colophon; о н же. Sur deux présages de l'Irk bitig. — Quand le crible était dans le paille. . . Hommage à Pertev Naili Boratav. P., 1977, с. 247—254.

<sup>41</sup> M. Erdal. Irk Bitig üzerine yeni notlar. — TDAY. 1977. Ankara, 1978, с. 87—119.

<sup>42</sup> И. В. Стеблева. Древнетюркская Книга гаданий как произведение поэзии. — История, культура, языки народов Востока, М., 1970, с. 150—177. О композиции и литературной форме «Книги гаданий» см. также: И. В. Стеблева. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976, с. 115—126.

<sup>43</sup> A. v. Gabaïn. Die alttürkische Literatur. — PhTF. Т. 2, с. 215—216.

<sup>44</sup> И. В. Стеблева. К реконструкции, с. 222—223.

<sup>45</sup> J. Hamilton. Le colophon, с. 9—10. Ср. также: A. Arlotta. Old Turkic Oracle Books. — «Monumenta Serica». Vol. 29. 1970—1971, с. 685—696.

<sup>46</sup> Так у С. Е. Малова и Дж. Глосона, У. В. Томсена, Х. Оркуна и И. В. Стеблевой: q(a)m(y)lmyš, что делает перевод малоубедительным.

Явное противоречие между сентенцией («это дурно») и содержанием моления заставило Дж. Клосона предложить весьма натянутый перевод: «. . . в горах он совершал магические действия и [провозгласил свою] независимость от небес»<sup>47</sup>. Между тем алогичность переводов связана со стремлением перевести по буквальному значению собственное имя божества.

Предлагаемый нами перевод: «Рассказывают: муж-воин отправился на охоту. В горах он камлал, [говоря]: Эрклиг — небесный (бог)! (букв.: Эрклиг на небе!). Так знайте — это грешно!»

За грех здесь почитается отнесение Эрклига, владыки подземного мира, к божествам Верхнего мира, а сама притча ясно указывает на противопоставление Верхнего и Нижнего миров в религиозно-этическом плане.

В притче LV трудность понимания связана, как отметил Дж. Клосон<sup>48</sup>, с прочтением двух слов: *törät-* и *jitiglig*. Первое слово, *törät-* 'создавать', С. Е. Малов читает как *türt-* ('натирать', 'намазывать' — ДТС, 599), толкуя это слово как «убеждать» (у В. Томсена — «подстрекать»), что семантически неоправданно. Слово *jitiglig* (в сочетании *aty jitiglig*) С. Е. Малов толкует как «лошадь в парадной сбруе» (со ссылкой на чагат. *jetek* < перс. *jadaq*), что малоубедительно<sup>49</sup>. Между тем у Махмуда Кашгарского (III, 18) *jitig* ~ *jetik* 'умный', 'знающий', 'зрелый'; *jetik er* 'зрелый мужчина' (ДТС, 259). Слово *at* в этом контексте означает не «конь», а «имя», «репутация», «слава» (ср. *at kü* «слава»; *aty kötrülmiš* «прославленный» — ДТС, 65).

Приведем перевод С. Е. Малова (от которого перевод И. В. Стеблевой отличается лишь стилистически):

«Говорят: сын героя-мужа отправился в военный поход. Говорят, что находящиеся на поле сражения ораторы убеждают: если [воин] вернется домой, то сам придет прославленным и радостным, а лошадь его будет ведомой стреманными под уздцы [парадной верховой лошадей]. Так знайте — это очень хорошо».

Уточненное чтение текста позволяет предложить следующую транскрипцию и перевод, весьма отличающийся от цитированных выше:

(a)lp: (e)r: oγly: süke: b(a)rmyš: sü: jirinte: (e)rklig: s(a)bčy: tör(e)tmiš: tir: (e)biγ(e)rü: k(e)ls(e)r: özi: at(a)nmyš: ögr(ü)nčülüg: (a)ty: jetiglig: k(e)lir: tir: (a)nča: biliγ(e)ri (a)nyγ: (e)dgü:

«Рассказывают: сын героя-воина пошел в поход. На поле боя Эрклиг сделал [его своим] посланцем. И говорят: когда он возвращается домой, то сам он приходит знаменитым и радостным со славою [мужа], достигшего зрелости. Так знайте — это очень хорошо!»

<sup>47</sup> G. Cl a u s o n. Notes, c. 220.

<sup>48</sup> Там же, с. 224.

<sup>49</sup> Там же.

Смысл сентенции предельно прост — лишь приняв участие в бою и проявив воинскую доблесть, юноша получает право зваться мужчиною. Герой притчи поразил на поле боя столь много врагов, что назван посланцем владыки преисподней. Здесь фиксируется глухой отзвук древнейшего обычая инициаций, отделявшего возрастную группу подростков — юношей от взрослых воинов и охотников.

В притче LXV слово «erklig» упомянуто в заключительной сентенции: (a)nč(i)p: (a)lqu: k(e)ntü: ülügi: (e)rklig: ol:, переведенной В. Томсенем так: «Итак, каждый является хозяином своей судьбы».

С некоторыми стилистическими отличиями этот перевод повторяют Х. Оркун, И. В. Стеблева, Дж. Клосон; близкий перевод находим в ДТС (с. 625, статья ülüg): «все властны [распоряжаться] своей долей» (ср. также: ДТС, с. 301, статья alqu). Иначе переводит С. Е. Малов: «Так могущественна различная судьба каждого!» (МПДП, с. 91). Перевод С. Е. Малова, несомненно, ближе к древнетюркской концепции судьбы (доли, рока), обозначенной термином «ülüg».

Именно судьба предрешает успех или гибель героев древнетюркских памятников, и эта судьба связана с волеизъявлением божественных сил. Рассказывая о своих заслугах перед тюрками, Бильге-каган так объясняет их причины: *teŋri jarlyqazu qutym bar ücün ülügüm bar ücün ölteci bodunuy tirigrü igi(d)tim* 'по соизволению Неба, так как я обладал [божественной] благодатью и [предназначенной] судьбой, я возродил к жизни готовый погибнуть народ!' (КТб, 29). Всесилие судьбы, предназначение звучит и в строках эпитафии Кули-чора, заключающих повествование о его гибели: *ülüg anča ermiş erinč* 'судьба его, надо думать, была такова!' (КЧ 23; ср. К л о с о н, 142).

Поэтому наиболее адекватным в контексте *Бирк битиг* и в связи с концептуальным значением термина *ülüg* представляется следующий перевод:

«А участь всех и каждого [в руках] Эркинга! (букв.: есть Эркинг, т. е. загробный мир)».

Одной из самых важных для понимания древнетюркской мифологии является в *Бирк битиг* притча XIX. Приведем в транскрипции ее начало: *aq: (a)t: q(a)rš(y)syn: üč: boluŋta: t(a)lup(a)n: (a)ŋ(a)nqa: ötügke: ydmuš tir.*

В переводе С. Е. Малова, принятом Дж. Клосоном с оговоркой, что рассказ в целом непонятен<sup>50</sup>, вся притча такова: «Белый конь, выбрав из трех перерождений (?) своего противника (?), направил к покаянию и мольбе. Не бойся! Хорошенько молись. Не ужасайся! Хорошенько умоляй! Так знай: это хорошо!»

<sup>50</sup> G. C l a u s o n. Notes, с. 221.

Рассказ действительно непонятен и находится в противоречии со всеми притчами о животных, содержащимися в *Брк битиг*.

Вероятнее всего причиной кажущейся нелепости текста здесь является орфографическая небрежность писца; младший клирик не всегда соблюдал орфографические правила и допускал в письме немало ошибок, что отмечено (и частично исправлено) В. Томсоном и Дж. Клосоном<sup>51</sup>. По принятой в рунике орфографической манере, в то время как инициальные и медиальные гласные *a/e* обозначались на письме факультативно, любой финальный гласный в орфографически отработанных текстах чаще всего был выражен графически. Однако в рукописи *Брк битиг* наиболее частой ошибкой писца как раз являются немотивированные пропуски и замены знаков (ср., например, в двадцатой притче, стк. 31: *odʒur* вместо несомненного здесь *odʒur(u)*<sup>52</sup>. Поэтому наряду с чтением *aq:* (a)t возможно и чтение *aq:* (a)t(a).

Маловероятна предложенная С. Е. Маловым (со знаком вопроса) трактовка термина «*boluʒ*» как «перерождение». Этот буддийский термин часто встречается в текстах из Восточного Туркестана, но он всегда передается словом *azun* ~ *aʒun* (согд. \*ʒwn) (ДТС, 73, 74). Поэтому предпочтительнее иное толкование слова, более оправданное словообразовательной функцией аффикса *-ʒ/-g* «место бытия, существования», т. е. «мир» (< *bol-* 'быть, существовать'; ср. *bolmaq* 'становление', 'бытие', 'существование' — ДТС, с. 112). С учетом предлагаемых толкований перевод приобретает большую ясность:

«Рассказывают: белый отец, выбрав в трех мирах своих противников (по вере?), принудил их к покаянию и молитве, [приговаривая] „Не бойся! Молись хорошенько! Не страшись! Умоляй хорошенько!“ (Так) рассказывают, и знай — это хорошо!»

Упомянутый здесь «белый отец» не может быть никем иным, как одним из «чистых» священнослужителей (*aryʒ dintar*), «совершенных» (*tükällig*) и «избранных» (*adynčy*), т. е. высших иерархов манихейской общины<sup>53</sup>, одетых согласно уставу в белое одеяние и белую митру<sup>54</sup>. Поименование «отец» обыденно в тюркской манихейке для этого круга лиц; ср., например: *adynčyʒ*

<sup>51</sup> Дж. Клосон полагал, что значительное число ошибок и непоследовательностей в рукописи свидетельствует о том, что имеющийся экземпляр является копией, а не авторским оригиналом. См.: G. Clouston, Notes, с. 218—219.

<sup>52</sup> V. Thomson. Dr. M. A. Stein's Manuscripts, с. 239.

<sup>53</sup> Ср., например, терминологию манихейской покаянной молитвы: Л. В. Дмитриев а. Хуастуанифт (Введение, текст, перевод). — Тюркологические исследования. М.—Л., 1963, с. 217—228; Y. P. Asmusen. Huastvanift. Studies in Manichaeism. Copenhagen, 1965, с. 167—237.

<sup>54</sup> M. Maillard. Les religions de salut occidentales. — L'Asie Centrale. Histoire et civilisation. P., 1977.

uduq qaḡumuz 'наши избранные святые отцы'<sup>55</sup>; ajaḡluḡ atluḡ qaḡum taḡi buḡḡanum 'О мой почитаемый и именитый отец-проповедник Мани!'<sup>56</sup>. Древнетюркское qaḡ 'отец' в восточнотюркестанской уйгурике встречается, как правило, лишь в ранних манихейских текстах VIII—IX вв., а позднее было вытеснено синонимичным ata<sup>57</sup>.

В притче, таким образом, содержится своего рода повествование о «борьбе за веру» в самых высших сферах языческого мира древних тюрков, о манихейской миссии, перенесенной в Верхний, Средний и Нижний миры, населенные шаманскими духами и божествами, о подчинении и обращении к новой вере их обитателей — противников религии Мани. Известно, что манихейство охотно включало в свой пантеон «обратившиеся» местные божества, воспринимая вместе с тем и связанные с ними представления. В самом манихействе не существовало понятия «трех миров», его теология и эсхатология базировались на других принципах, главными из которых были «две основы» и «три эпохи», нашедшие терминологическое выражение в древнетюркской лексике (iki jyltyz, üč öd — МПДП, 118, 122).

Таким образом, можно с полной определенностью констатировать, что в древнетюркских рунических текстах неоднократно упоминается владыка Нижнего мира, мира мертвых, Эрклиг, «разлучающий» людей и посылающий «вестников смерти» в мир живых людей. Именно Эрклиг, определяя долю каждого, обрывает жизнь и забирает душу. Тем самым независимо от толкования термина boluḡ в «Книге гаданий» представляются достаточно оправданными: а) включение трихотомического деления мира в реконструируемую нами религиозную мифологию древних тюрков и б) классификация древнетюркского пантеона по принципу, присущему самой древнетюркской мифотворческой идеологии.

Верховным божеством древнетюркского пантеона является Тенгри (Небо), божество Верхнего мира. В отличие от неба — части космоса, оно никогда не именуется kök («голубое небо», «небо») или qaḡuḡ («небесный свод», «ближнее небо»). Именно Тенгри, иногда вкупе с другими божествами, распоряжается всем происходящим в мире и, прежде всего, предопределяет судьбы людей: Тенгри «распределяет сроки (жизни)» (КТБ, 50); однако при этом рождением «сынов человеческих» ведаёт Умай, а их смертью — Эрклиг; Тенгри дарует каганам мудрость и власть, дарует каганов народу, наказывает согрешивших против каганов и даже, «прика-

<sup>55</sup> W. B a n g, A. v. G a b a i n. Türkische Turfan-Texte. III. — «Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung», Bd 2. Lpz., 1972, с. 202.

<sup>56</sup> Там же, с. 184.

<sup>57</sup> A. v. G a b a i n. Das Leben im uigurischen Königreich von Qoḡo 850—1250). Wiesbaden, 1973, с. 72.

зывает кагану (jarlyqa-), решает государственные и военные дела<sup>58</sup>. Согдоязычная Бугутская надпись, эпитафия одного из сподвижников Таспар-кагана (ум. в 581 г.), упоминает о постоянных вопросах кагана, обращенных к богу (богам?) при решении государственных дел<sup>59</sup>. Тенгри неявно антропоморфизован — он наделен некоторыми человеческими чувствами, выражает свою волю словесно, но свои решения осуществляет не прямым воздействием, а через агентов — «природных агентов» и людей. Более явно персонифицировано Небо в мифологии западнотюркских племен Хазарского каганата. Описывая события 80-х годов VII в. — крещение албанским епископом Израэлем части хазар<sup>60</sup>, — армянский автор Моисей Каганкатвацци называет главным богом северокавказских хазар Тенгри-хана, которого представляют как «чудовищного громадного героя», «дикого исполина», посвящают ему высокие деревья и приносят в жертву коней<sup>61</sup>. Аналогичные черты почитания Неба наблюдатели отмечали и у восточных тюрков: ежегодно весной на реке Тамир в центре Монголии тюркские каганы совершали жертвоприношение (заклание лошадей и овец) божеству Небу<sup>62</sup>. А Махмуд Кашгарский, правоверный мусульманин, сокрушается о тюрках-«неверных», которые называют словом «Тенгри» «высокие горы» и «большие деревья» (МК, III, 418). Именно на высокой горе совершали моления «духу неба» восточнотюркские каганы и «народ»<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> Подробнее см.: J.-P. Roux. L'origine céleste; он же. Tängri; R. Giraud. L'empire des Turcs célestes. P., 1960, с. 102—107.

<sup>59</sup> С. Г. Кляшторный, В. А. Лившиц. Согдийская надпись из Бугута. — «Страны и народы Востока». Вып. 10. М., 1971, с. 140.

<sup>60</sup> М. И. Артамонов (История хазар. Л., 1962, с. 184) относит дагестанских гуннов, вассалов хазарского кагана, к болгарским племенам (савирам, барсилам). С. А. Плетнева (Хазары. М., 1976, с. 33—34) называет их савирами. По мнению К. Цегледи, северокавказские гунны были последним остатком гуннской державы Аттилы (выступление при обсуждении доклада «Древнетюркская мифология», прочитанного автором этих строк 23.XI.1978 в «Обществе Кёрёши Чома» в Будапеште).

<sup>61</sup> История агван Моисея Каганкатвацци, писателя X в. Пер. с армянского К. Патканьяна. СПб., 1861, с. 193—194, 197—198, 200—202; The History of the Caucasian Albanians by Movses Dasxuranci. Transl. by C. J. F. Dowsett. L., 1961 (London Orient Series. Vol. 8), с. 160—168. О дате посольства епископа Израэля (682 г.) см.: С. Т. Еремян. Может Каланкатуйский о посольстве албанского князя Вараз-Трдата к хазарскому хакану Алп-Илитверу. — ЗИВАН. Т. 7. Л., 1939, с. 129—155; V. Minorsky. A New Book on the Khazars. — Oriens. T. 11. 1958. P. 2, с. 125—126.

<sup>62</sup> P. Pelliot. Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale. — TP. Vol. 26, 1929, с. 214—216; Liu Matsai. Die chinesischen Nachrichten. Bd 1, с. 10; Bd 2, с. 500—501.

<sup>63</sup> P. Pelliot. Neuf notes, с. 213. Детальные совпадения ритуального характера показывают, что албанский епископ и китайский информатор повествуют об одной и той же религии, об одном и том же культе, сохранившемся как в Центральной Азии, так и у западнотюркских племен и носившем черты глубокой (гуннской) древности.

Другим божеством была Умай, богиня плодородия и покровительница новорожденных, олицетворяющая женское начало. Христианский наблюдатель, албанский епископ Исраэль, именно ее, по всей видимости, именует Афродитой, когда упоминает жрецов этой богини у западных тюрков VII в.<sup>64</sup> В древнеуйгурских текстах X в. она названа *edgölüg Uma-qatun* «благодетельная Ума-царица» и включена в буддийско-тюркский пантеон<sup>65</sup>. Вместе с Тенгри она покровительствует воинам. Так же как каган подобен по своему образу Тенгри (*tenriken*), его супруга-царица подобна Умай (*Umajteg ögim qatun* 'моя мать-царица, подобная Умай', КТБ, 34). Здесь содержится явное указание на миф о божественной супружеской чете — Тенгри и Умай, земной ипостасью которой и является царская чета в мире людей<sup>66</sup>. Возможным иконографическим воплощением этого мифа является сцена, изображенная на Кудыргинском валуне, где тюркские воины поклоняются чудовищно громадной и грозной личине (Тенгрихан), женщине в трехрогом головном уборе и богатом наряде (Умай) и их отпрыску<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> История агван, с. 202.

<sup>65</sup> F. W. K. Müller. *Uigurica*. II (Fr. T. III. M. 225, 4—5). — АРАУ. 1910. № 3, с. 53. Ср. неточное замечание Л. П. Потапова: «В памятниках уйгурской письменности Умай как божество уже не встречается» (Умай — божество древних тюрков, с. 279, примеч. 55).

<sup>66</sup> Осмысление связей внутри пантеона как кровнородственных (ср., например: «Бюрт и его братия» в надписи Алтын-кёля) или супружеских характерно для мифологического мышления. См., например: Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа, с. 199—201, 207.

<sup>67</sup> Об изучении и интерпретации изображений на Кудыргинском валуне см.: Г. В. Длужная в с к а я. Еще раз о Кудыргинском валуне (К вопросу об иконографии Умай у древних тюрков). — ТС-1974. М., 1978, с. 230—237. О типологии и генетических связях древнетюркских трехрогих головных уборов см.: Е. Есин. *Bedük Börk. The Iconography of Turkish Honorific Headgears*. — Proceedings of the IX-th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference. Naples, 1970, с. 94—104. Возможной иконографической аналогией «кудыргинской Умай» является изображение женской головы в трехрогом головном уборе на обломке каменной плиты, найденное в 1969 г. в Южном Казахстане близ оз. Бийликүль; см.: А. Г. Медоев. Гравюры на скалах. Сары-Арка, Мангышлак. Ч. 1. А.-А., 1979, табл. 57; С. М. Ахинжанов. Об этнической принадлежности каменных изваяний в «трехрогих» головных уборах из Семиречья. — Археологические памятники Казахстана. А.-А., 1978, с. 65—79. Древнетюркские женские изваяния в трехрогих коронах выделены В. П. Мокрыниным (О женских каменных изваяниях Тянь-Шаня и их этнической принадлежности. — Археологические памятники Прииссыккуля. Фрунзе, 1975, с. 113—119).

Представляется также важным замечание С. В. Иванова о существовании у различных тюркских племен архаических представлений о «великой созидательной и жизненной силе, пребывающей на небе». «Эта жизненная сила и была, видимо, олицетворена позже в образе Умай в связи с процессом антропоморфизации различных явлений природы. Обращает на себя внимание, что Умай вооружена луком и стрелой, которой она поражает злых духов, угрожающих жизни и здоровью людей, а может быть, и жилищу» (С. В. Иванов. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979, с. 68).

Главным божеством Среднего мира была «священная Земля-Вода» (*yduq jer sub*). В орхонских надписях это божество нигде не упомянуто обособленно, но вместе с Тенгри и Умай (или только с Тенгри) оно покровительствует тюркам и наказывает согрешивших. В енисейских надписях герой эпитафии, ушедший в Нижний мир, вместе с атрибутами Верхнего мира — солнцем и луной, от которых он «удалился» и которыми «не наслаждался», называет также «мою Землю-Воду» (*jerim subum*), т. е. Средний мир, покинутый им (МЭПТ, № 11, с. 31; № 45, с. 81). По сообщениям иноземных авторов, божество Земли у тюрков было объектом особого культа. Так, Феофилакт Симокатта пишет, что тюрки «поют гимны земле»<sup>68</sup>. Моисей Каганкатвацци упоминает хазарских «чародеев», «призывающих землю», жертвоприношения земле и воде<sup>69</sup>. В китайских источниках священная гора, почитаемая тюрками VI в., названа «богом земли»<sup>70</sup>. Культ священных вершин был частью общего культа Земли-Воды у древнетюркских племен<sup>71</sup>.

Наиболее трудным является объяснение функций и места в пантеоне двух божеств, упомянутых в *Брк битиг*: *ala atlyγ jol tenri*<sup>72</sup> (притча II) и *qara (atlyγ) jol tenri* (притча XLVIII). В буквальном переводе «бог путей на пегом коне» и «бог путей на вороном коне». Последнее обычно переводится как «черный бог путей» или «бог черного пути», но более вероятно допустить здесь пропуск слова «atlyγ», так как полная модель имени представлена в притче II. Перевод «бог судеб» (МПДП, с. 85) не обоснован аналогиями. Дж. Клосон<sup>73</sup> предлагает чтение *jul tenri* 'бог ручья', что, однако, мало соответствует подвижности обоих божеств, не локализованных в каком-либо определенном месте, их связи с конем. Между тем Моисей Каганкатвацци прямо называет

<sup>68</sup> Феофилакт Симокатта. История, с. 161.

<sup>69</sup> История агван, с. 193—194.

<sup>70</sup> Liu Mau-t'ai. Die chinesischen Nachrichten, Bd 1, с. 10.

<sup>71</sup> П. Пельо полагал, что божество Земли персонифицируется в древнетюркском божестве Отокеенской черни, которое в свою очередь идентично Этюген, богине Земли у монголов (P. Pelliot. Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale. — TP. Vol. 26, 1929, с. 218—219). Развивая ту же гипотезу, Э. Лот-Фальк отождествила Этюген с Умай (E. Lot-Falk. A propos d'Ätügän, déesse mongole de la Terre. — RHR. T. 149, 1956, с. 168). Тождество древнетюркского божества Земли и Умай предположил Р. Жиро (R. Giraud. L'empire des Turcs Célestes. P. 1960, с. 106—107).

<sup>72</sup> Ср., однако: А. Вомабаши. Qutlug Bolzun! A Contribution to the History of the Concept of «Fortune» Among the Turks. P. 2. — UAJ. Vol. 38, 1966, с. 19; автор, основываясь на семантике монгольского *dzol* 'счастье, успех', якутского *džol* 'счастье', а также на возможном толковании встречающихся в древнетюркских текстах парных сочетаний *ed jol* 'изобилие и счастье', *at jol* 'слава и счастье', *atlyγ jolluγ* 'знаменитый и счастливый' (ср. ДТС, с. 67: 'удачливый'), полагает возможным толковать *jol tenri* как «божество счастья». Ср. также: *jolluγ tegin* (КТм, 13) 'счастливый принц'; 'князь, обладающий счастьем'.

<sup>73</sup> G. Clason, Notes, с. 223.

среди других божеств западных тюрков VII в. и «неких богов путей»<sup>74</sup>, что решает вопрос о правильности буквального перевода обоих названий в *Брк битиг*. По наблюдению Л. П. Потапова, «шаманский образ божества дорог или путей, едущего на пегом коне, сохранялся у телеутов до начала XX в. под названием *йер йол пайана* 'божество земных дорог (или путей)', причем вместо *пайана* нередко фигурирует в его названии термин *тенгере*»<sup>75</sup>.

Еще одно упоминание *йол тенгри* содержится в древнетибетском памятнике. Распространенным жанром добуддийской тибетской литературы являются тексты, описывающие шаманские ритуалы, и «книги гаданий». В одной из тибетских гадательных книг, обнаруженной в той же дуньхуанской пещере Тысячи будд, что и *Брк битиг*, сохранился фрагмент версии «Каталога княжеств» — полулегендарного списка земель и правителей древнего Тибета и его соседей; в их числе названы «восемь северных земель»<sup>76</sup>. Столица тех «северных земель» — замок Шу-балык (тиб. *Šu-ba-ba-leg*), где почитают «бога тюрков» (тиб. *Drugu'i-lha*) Йол-тенгри (тиб. *Yol-tan-ge* ~ *Yol-ten-ge*). Там правят князь Иркин (тиб. *Hir-kin*) и Таркан (тиб. *Dar-kan*); их советники — Тюргенш (тиб. *Dur-gyuus*) и Амача (тиб. *A-ma-ča'*); их слуги — Черный тюрк (тиб. *Nag-drug*) и Амача<sup>77</sup>.

Несколько строк, сохранивших скорее эпическую, чем историческую традицию, тем не менее доносят до нас и отзвуки реальной этнополитической обстановки в тюркском Притяньшанье VIII—IX вв. Город и крепость Шу близ Баласагуна упоминает Махмуд Кашгарский, относя основание крепости к временам Зу-л-Карнейна (Александра Македонского), когда «города и страны вроде Тараза, Испиджаба и Баласагуна и прочих не были построены, все они построены позже»<sup>78</sup>. Титул *иркин* носили вожди племен, составлявших в VII—VIII вв. западное крыло «десятистрельного народа» (*on oq bodun*), т. е. тюркских племен Западнотюркского каганата<sup>79</sup>. Титул *таркан* был одним из выс-

<sup>74</sup> История агван, с. 194.

<sup>75</sup> Л. П. П о т а п о в. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая. — Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977, с. 175.

<sup>76</sup> M. L a l o u. Catalogue de principautés du Tibet ancien. — J.A. T. 253. Fasc. 2, 1965, с. 192.

<sup>77</sup> Там же; G. U r a y. The Old Tibetan Sources of the History of Central Asia Up to 751 A. D.: a Survey. — Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia. Ed. by J. Harmatta. Budapest, 1979, с. 299—300.

<sup>78</sup> С. В о л и н. Сведения арабских источников IX—XVI вв. о долине реки Талас и смежных районах. — Труды Института истории, археологии и этнографии АН КазССР. Т. 8. А.-А., 1960, с. 85.

<sup>79</sup> E. C h a v a n n e s. Documents sur les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux. St.-Pbg., 1903 (СТОЭ. Т. 6), с. 27—28.

ших в военно-административной иерархии тюркских каганатов. Титул *амача* носили царские советники в древних государствах Восточного Туркестана<sup>80</sup>. Персонифицированный этноним *тюр-геш* позволяет датировать тибетскую запись временем не ранее VIII в. Упоминание *йол тенгри* как главного бога западных тюрков могло бы стать поводом для пересмотра иерархического статуса этого божества, если бы представления тибетского автора о «северных землях» не были столь смутными. Все же можно отметить, что для иноземного наблюдателя образ *йол тенгри* был непосредственно связан с государственным культом тюрков.

Судя по функциям обоих *йол тенгри* в *Ырк битиг*, одно из которых дает человеку *кут* («божественную» благодать, душу), а другое восстанавливает и «устраивает» государство (эль), они скорее всего посланцы небесного божества (Тенгри), непосредственные исполнители его воли. Рунические надписи дают много примеров того, что именно Тенгри ниспосылал благодать или «приказывал» и побуждал к созданию и воссозданию государства (*эля*) тюрков; само государство именуется в енисейской рунике *tenri el* 'божественный эль' (МЭПТ, № 1, с. 12; № 3, с. 17). В случае правильности предполагаемой трактовки *йол тенгри* являются младшими божествами, младшими родичами Тенгри, которые, выполняя его волю, постоянно находятся в пути и связывают Верхний и Средний миры, так же как каганы, обращаясь к Небу с вопросами и мольбами (ср., например, цитированную выше Бугутскую надпись), осуществляют «обратную связь» Среднего мира с Верхним.

На шаманские функции каганов, лично общающихся с Небом, обратил внимание М. Мори<sup>81</sup>.

Мифы о божественном сотворении государства и небесном рождении каганов, о небесном звере — первопредке династии или племени подробно исследованы Ж.-П. Ру<sup>82</sup>. В дополнение к изложенному там отметим позднее происхождение мифов о небоподобных и неборожденных тюркских каганах. Они возникают не ранее VI в. в уже сложившемся древнетюркском государстве и тесно связаны с мифом о происхождении тюркского эля. Согласно этому позднему мифу, именно Тенгри создал его около 535 г.; о пятидесятилетней давности события упоминает уже цитированное письмо тюркского Ышбара-кагана суйскому императору (585 г.)<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> G. U g a y. The Old Tibetan Sources, с. 301.

<sup>81</sup> M. M o r i. Historical Studies of the Ancient Turkic Peoples. Tokyo, 1967, с. 3—5.

<sup>82</sup> J.-P. R o u x. L'origine céleste, с. 231—241; о н ж е. Faune et flore sacrée, с. 227—406.

<sup>83</sup> Аналогичный процесс сложения «политизированной» мифологии можно проследить в ту же эпоху и в соседнем с каганатом Тибете; см.: A. M a c d o n a l d. Une lecture des Pelliot tibetain 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290:

Орхонские надписи постоянно декларируют небесное происхождение каганского рода. Вместе с представлением о Тенгри и Умай как божественной чете, которая покровительствует каганскому роду, этот поздний мифологический цикл носил явственный отпечаток его рождения в классовом обществе и являлся несомненной частью государственного культа Тюркского каганата. Отдельные составные части этого культа: ежегодные жертвоприношения в «пещере предков», где в роли первосвященника выступал сам каган<sup>84</sup>, почитание умерших предков-каганов, освящение каганских погребальных комплексов и каганских стел — все это упомянуто в рунических текстах или в сообщениях иноземных наблюдателей.

Мы не останавливаемся здесь на уже исследованных нами тюркских генеалогических мифах, включающих и повествование о «культурных героях-первопредках» (таков был Надулу-шад, принесший тюркам огонь; сам основатель рода, Ашина, отличавшийся «великими способностями») <sup>85</sup>.

Итак, несмотря на фрагментарность сообщений рунических памятников, все они свидетельствуют о сложной и развитой мифологии древнетюркских племен, содержащей как весьма архаичные (тотемные генеалогические и космогонические мифы), так и сравнительно молодые пласты, формирование которых завершилось в древнетюркских государствах, с их четко выраженным элитарным и сакрализованным характером публичной власти.

### СИГЛЫ ПАМЯТНИКОВ

БКб — памятник Бильге-кагану (большая надпись)  
 КТб — памятник Кюль-тегину (большая надпись)  
 КТм — памятник Кюль-тегину (малая надпись)  
 КЧ — памятник Кули-чору  
 Тон — памятник Тоньюкуку

### ПРОЧИЕ СОКРАЩЕНИЯ

МЕПТ — С. Е. Малов. Енисейская письменность тюрков. М.—Л., 1962.  
 МПДП — С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.—Л., 1951.

essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sron-bcan ngam-po. — Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Labou. P., 1971, с. 166—189.

<sup>84</sup> P. P e l l i o t. Neuf notes, с. 212.

<sup>85</sup> С. Г. К л я ш т о р н ы й. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964, с. 103—114; он же. Проблемы ранней истории племени тюрк (ашина). — Новое в советской археологии (Памяти С. В. Киселева). М., 1965, с. 278—281. В источниковедческом аспекте этот сюжет затронут турецким ученым Б. Огелем. См.: В. Ö g e l. Türk mitolojisi. Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar. Cilt 1. Ankara, 1971, с. 18—29.

- Севортян — Э. В. Севортян. Этимологический словарь тюркских языков. (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М., 1974.
- Дёрфер — G. Doerfer. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Bd 1—3. Wiesbaden. 1963—1967 (Bd 1—1963; Bd 2—1965; Bd 3—1967).
- Клосон — G. Clason. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Ох., 1972.
- МК — M a h m u d a l - K a ş g a r î, Divanü lûgat-it-türk. Çeviren B. Atalay. Cilt 1—3. Ankara, 1939—1941.
- Оркун — H. N. Orkun. Eski türk yazıtları. Cilt 1—4. İstanbul, 1936—1941.