

MONGOLICA-VI

Посвящается 150-летию
со дня рождения А. М. Позднеева

Составитель И. В. Кульганек



Санкт-Петербург

2003

УДК 951.93
ББК ТЗ(5Мо)

Ответственный редактор
С. Г. Кляшторный

Редакционная коллегия
Н. С. Яхонтова, С. Д. Дмитриев, И. В. Кульганек

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект 02-04-16155д

Mongolica-VI: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. — 160 с.

М 77

Сборник посвящен 150-летию со дня рождения видного российского монголоведа, профессора кафедры монгольской словесности восточного факультета Санкт-Петербургского Государственного Университета, а позже, в течение 20-ти лет, — директора Восточного института во Владивостоке, — Алексея Матвеевича Позднеева (1851—1920), оставившего большое научное наследие, подготовившего плеяду своих последователей монголоведов: историков, филологов, лингвистов, литературоведов.

В этом сборнике представлены статьи, главным образом петербургских и московских ученых, по проблемам, которые занимали А. М. Позднеева в разные этапы его научной деятельности.

В них развиты мысли, углублены гипотезы, предположения, наблюдения и выводы, высказанные ученым в своих трудах, посвященных истории, этнографии, религии монгольских народов.

«Монголика-6» имеет 4 раздела: «Источниковедение и историография», «Из рукописного наследия», «Литературоведение и фольклористика», «Из архива востоковедов», «Наши переводы».

Сборник статей рассчитан на специалистов-монголоведов, историков науки, культурологов и всех, интересующихся историей России и Центральной Азии.

Корректор — *А. Востоковедова*

Технический редактор — *М. В. Вялкина*. Выпускающий — *О. И. Трофимова*

Макет подготовлен издательством «Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Подписано в печать 20.05. 2003. Формат 60×90 1/8. Гарнитура основного текста «Times New Roman». Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 20 печ. л. Тираж 500 экз. Заказ № 1032

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval systems or transmitted in any form or by any means: electronic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing form of the publishing house.

ISBN 5-85803-250-8



9 785858 1032502

© Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН, 2003

© И. В. Кульганек, составление, 2003

© «Петербургское Востоковедение», 2003



Зарегистрированная торговая марка

Содержание

<i>И. В. Кульганек</i>	Предисловие	5
<u><i>Н. П. Шастина</i></u>	А. М. Позднеев. (Подготовка к печати, примечания <i>А. Г. Сазыкина</i>)	7
<i>В. Л. Успенский</i>	Монгольские, ойратские и тибетские рукописи и ксилографы, поступившие в Санкт-Петербургский университет от А. М. Позднеева	19
<i>И. В. Кульганек</i>	Фонд А. М. Позднеева в Архиве востоковедов при СПбФ ИВ РАН	24
<u><i>И. И. Йоршиш</i></u>	Важнейшие события жизни и деятельности А. М. Позднеева	26

Источниковедение и историография

<i>П. О. Рыкин</i>	Монгольская концепция родства как фактор отношений с русскими князьями: социальные практики и культурный контекст.	28
<i>Е. Н. Афонина</i>	К оценке политики тумэтского Алтан-хана (1507—1581)	39
<i>С. В. Дмитриев</i>	Атызы Йоллыг-тегин. Этнод из области тюрко-монгольской традиционной политической культуры	48
<i>В. Н. Митин</i>	Некоторые вопросы деятельности Монгольской комиссии АН СССР в 1941—1953 гг.	55
<i>А. Г. Юрченко</i>	Монгольская мужская прическа XIII века	63
<i>А. А. Бурыкин,</i> <i>О. Ю. Коробейникова</i>	Слова «калмык», «калмыцкий» в русском языке XVIII века	69

Из рукописного наследия

<i>А. Г. Сазыкин</i>	Ойратская версия «Манджушри нама сангити»	73
----------------------	---	----

Литературоведение и фольклористика

<i>Б. М. Нармаев</i>	Гесар и ад	82
<i>А. Д. Цендина</i>	Куда исчез Джамуха?	86
<i>Л. Г. Скородумова</i>	Особенности беллетризации в современной монгольской литературе	91
<i>В. К. Шивялова</i>	Два варианта монгольской народной охотничьей песни	94

Из архива востоковедов

	Письма В. А. Казакевича к В. Л. Котвичу (1925—1936 годы). (Подготовка к печати, предисловие и примечания <i>А. М. Решетова</i>)	96
<i>А. Г. Юрченко</i>	История изучения «Книги о Тартарах» Иоанна де Плано Карпини	114
<i>Я. П. Шишмарев</i>	Письма Я. П. Шишмарева к Н. М. Пржевальскую. (Подготовка к печати и примечания <i>А. И. Андреева</i>)	118
<i>С. А. Кондратьев</i>	Стихи о Монголии. (Предисловие <i>И. В. Кульганек</i>)	124

Наши переводы

<i>Л. Дашням</i>	Сон (рассказ), Четыре времени года и одно чувство (стихотворение). (Перевод с монгольского <i>Л. Скородумовой</i>)	135
<i>Д. Батбаяр</i>	Небо любимой (рассказ), прозаические миниатюры, афоризмы. (Перевод с монгольского <i>М. П. Петровой</i>)	137
	Монгольские народные песни. (Перевод с монгольского <i>И. В. Кульганек</i>)	142
<i>А. И. Андреев</i>	Открытие музея <i>П. К. Козлова</i>	144
	Рецензии	146

С. В. Дмитриев

Атызы Йоллыг-тегин. Этюд из области тюрко-монгольской традиционной политической культуры

Политическая история любой эпохи буквально перстрит загадками, которые с трудом поддаются осмыслению последующими поколениями. Не является в этом отношении исключением и история Центральной Азии времен эпохи древнетюркских каганатов, а также последующих, уже древнемонгольских времен. В этой статье мы рассмотрим один из таких загадочных сюжетов, в котором проявляется ряд элементов, требующих комплексного исследования со стороны разных наук, таких как лингвистика, история и этнография.

Рассматриваемый сюжет хронологически относится прежде всего ко времени так называемого Второго тюркского каганата, сведения о котором сохранились как в китайских исторических трудах, так и в собственно тюркских рунических текстах, в первую очередь в поминальных памятниках деятелей той эпохи — Кюль-тегина, Могилян и Тоньюкука.

Исторический фон нашего сюжета следующий. Кюль-тегин и Могилян (Бильге-каган) были сыновьями Кутлука (Гудулу-хана), который в 682 г. вывел тюрков из-под власти Китая. После смерти Кутлука, ввиду малолетства его детей, каганом стал его брат Мочжо (Капаган-каган), поставивший своего сына малым каганом-соправителем. После кончины Мочжо возмужавший Кюль-тегин, «великий воин», совершил переворот и возвел на престол своего брата Могиляна (Бильге-кагана).

После смерти Кюль-тегина и Бильге-кагана остались поминальные сооружения, выполненные китайскими мастерами, с надписями, которые фигурируют в науке под названием Малая и большая надписи Кюль-тегина (соответственно КТМ и КТБ). История открытия, публикации и изучения текстов этих памятников достаточно известна [2; 14; 18; 27; 28; 34; 40; 46 и др.], поэтому мы не будем на ней останавливаться. Здесь же основное наше внимание будет направлено на сюжет с появлением в надписях «имени» так называемого *Йоллыг-тегина*, чему посвящена довольно обширная литература, и таким образом, данная

тема для тюркологии является достаточно традиционной.

Имя это присутствует в конце Малой надписи Кюль-тегина, а также в дополнительных текстах, так называемых приписках, расположенных в углах рассматриваемых памятников: *Bultig bitigmä / atysu Jol(l)yg t(igin)* [КТМ, 13].

«Эту надпись писавший есть...» Далее у разных исследователей, переведивших текст, представлены свои варианты. При этом безусловным считается, что *Jol(l)yg* есть имя писавшего, относящегося к правящему каганскому роду — *Йоллыг-тегина*. Этимология же этого слова не была темой специального исследования.

Основная полемика в тюркологии по этому сюжету развернулась вокруг слова *atysu*. Как указал Н. Козьмин, так назвал себя сам Йоллыг-тегин. Большинство авторов [5; 6; 14; 17; 18; 25; 34; 40; 42] согласны с тем, что это слово указывает на какую-то степень родства, которую он декларирует по отношению к Кюль-тегину и Бильге-кагану. Уже В. В. Радлов попытался путем сопоставления уточнить, что это за степень, и пришел к выводу, что автор надписей их был племянник, сын сестры. П. М. Мелиоранский при первом переводе сначала ограничился неопределенным выражением «родственник» [27: 265, примеч. 1], а во втором остановился на версии «сын сестры» Кюль-тегина [28]. В. Томсен согласился с В. В. Радловым, что мы имеем дело с каким-то «агнатом» ханской семьи, вероятно племянником, или кузеном, или каким-либо сводным братом, или даже побочным братом. Но так как лицо, редактировавшее текст надписи, по его мнению, должно было быть человеком более пожилого возраста, чем сыновья младшего брата или сестры, то В. Томсен предлагал переводить *атысы* (*атызы*) как «двоюродный брат, кузен», оговариваясь, что это все-таки гипотеза. Однако позже В. Томсен склонился к версии В. В. Радлова и перевел это слово как «племянник», оставив, правда, в скобках знак вопроса [42; 17: 264].

Анализу личности *атызы Йоллыг-тегина* посвятил специальную статью Н. Козьмин [17]. В ней он, в частности, поддержал первоначальные сомнения В. Томсена в том, что в указанных местах речь шла о племяннике или племянниках. Исходя из того, что в силу малолетства наследников Кутлука за них должны были править опекуны, регенты, он считал ненормальным, когда престол захватывал дядя, младший брат отца. По предположению Н. Козьмина, рядом с молодыми царевичами должны были находиться *аталыки*, или *атабеки*, т. е. опекуны, воспитатели, которые имели значительный авторитет и влияние на своих воспитанников. «Таким воспитателем, титулованным дядькой, политическим руководителем орхонских принцев должен быть и Йоллыг-тегин, именно поэтому он был автором надписей, которые должны были являться изложением политического „кredo“ как его самого, так и руководимых им принцев...» По мнению Н. Козьмина, «Йоллыг-тегин является представителем той феодальной аристократии, которая тесно сливала свои интересы с интересами определенного княжеского дома, строила его благополучие и одновременно свое... После смерти Ельтерея он должен был вместе с его вдовой заняться и воспитанием принцев, и спасением оставшегося наследства, и сохранением самой жизни принцев от их решительного и воинственного дяди, захватившего престол» [17: 260—274].

А. Н. Бернштам, полемизируя, в частности, с гипотезой Н. Козьмина относительно того, что *Йоллыг-тегин* был *аталыком*, опекуном Кюль-тегина и Могиляня, утверждал, что термин «*атасы* все же обозначает определенное родство Йоллыг-тегина по отношению к умершему хану». Этимологически он разбивает этот термин на слово *ату* — ‘племянник’ плюс суффикс притяжательного местоимения второго лица *-су-*, что все вместе значит ‘племянник его’. «Термин „*ату*“... значит не только „племянник“, но может обозначать все „младшее потомство“, „родство“». По мнению А. Н. Бернштама, авторство одной из приписок принадлежит Ижаню, сыну Бельге-кагана. «Называя себя *atusу*, он указывает этим самым на свое ближайшее родство с ханом и Кюль-тегином...» [5: 215—216; см. также: 6: 34—35].

С. Е. Малов сначала перевел *atusу* как «внук» [25: 36], а позднее более общим понятием «родственник». К последней версии, как видно, склоняется в своей монографии «Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии» С. Г. Кляшторный [14: 64]. И. В. Стеблева предпочитает версию «племянник» [40: 14].

Как мы видим, в тюркологии утвердилось мнение, что при анализе данного термина надо исходить только из одного значения корня *ат*, а именно — значения о разной степени родства, что, видимо, в силу неясности действительного смысла всей анализируемой строки рунического текста вполне может не соответствовать действительности.

Нам представляется, что для уяснения текста необходимо подходить к его анализу комплексно, привлекая как материалы того же примерно времени, так и, за недостатком этого синхронного материала, более поздние. Для того, чтобы понять значение термина, в

данном случае надо отказаться от монополии одного направления исследования, поскольку эта линия оказалась достаточно «размыта», и попытаться несколько изменить семантический поиск.

Для уяснения ситуации в целом, сосредоточим свое внимание на имени персонажа. Как мне кажется, только А. Н. Бернштам подробно останавливается на анализе этого слова, тогда как большинство других исследователей ограничивалось констатацией того, что это имя некоего персонажа. По мнению А. Н. Бернштама, «имя» Йоллыг-тегин «является не именем, а скорее прозвищем, титулом. В самом деле, — пишет он далее, — первая часть „Йоллыг“ (*Jollyy*) буквально значит „дорожный“, „обладающий какой-то дорогой“, ибо здесь *Jol* — дорога и суффикс *lyr* (вероятно *lyu*. — С. Д.). Прозвище это, подобно турецкому слову *joldaş*, означает, вероятно, „попутчик“, „последователь“, „наследник“, где термин *Jol* означает „дорогу наследования“, а суффикс *lyu* — „владение, принадлежность к этой дороге“» [5: 216; 6: 34—35].

С такой трактовкой трудно согласиться, и прежде всего потому, что А. Н. Бернштам выбирает из ряда значений, связанных с рассматриваемым корнем, и акцентирует свое внимание на не совсем приемлемом, с нашей точки зрения, значении, а именно «дорога», забывая о том, что здесь возможна и другая трактовка, например, со счастьем. С. Г. Кляшторный, ссылаясь на «Древнетюркский словарь» дает вариант «удачливый» и предлагает одновременно версию для прочтения *Jollyy tegin* — «счастливый принц», «князь, обладающий счастьем» [15: 134, примеч. 72].

Для того, чтобы выяснить действительное, по нашему мнению, значение этого слова, необходимо обратиться к лексическому материалу. Термин *joliy* и его фонетический вариант *дзолик* неоднократно фиксируется в XX—начале XX в. Так, в уйгурском это слово фиксируется со значением «жертва» [35. Т. III, ч. 1: 433]; в монгольском языке фиксируется значение «выкуп, залог, вызволение, избавление» [16: 574, 614]. В контексте коммуникации между «тем» и «этим» мирами и в связи с той проблемой, в русле которой мы рассматриваем семантику этого корня, тема находит свое продолжение: *jolia* (монг.) «за тело свое, за самого себя» [16: 614]; *jolyka* (тюрк.) / *julyu bol* «жертвовать собой, приносить себя в жертву» [35. Т. III, ч. 1: 434; 13: 278]; *jolyknyr* (уйг.) «посылать кого-нибудь куда-нибудь, заставлять отправляться» [35. Т. III, ч. 1: 435]; *zoliy* (монг.) «выкуп, замена, откуп от наказания, штраф»; ~ *yaryaxi* (монг.) «откупаться, давать выкуп, выставлять замену»; ~ *tyr yaryysan kymyn* «ушедший из общины, отщепенец, изгой» [45: 497] и т. д.

В связи с выявляемым значением далее обратимся к этнографии. В материалах Г. Н. Потанина о монголах Ордоса находим следующий отрывок: «Когда заболел нойон и лекарства не помогают, он дает кому-нибудь человеку несколько сот (до 500) лан серебра, хорошую лошадь, самое лучшее одеяние, для пропитания самой отборной, вкусной пищи, рису, сахару, печений и высылает вон из хошуна; этот человек должен уехать как можно дальше и оставаться так, не возвращаясь, пока нойон не умрет. При изгнании его из хошуна ему намазывают лицо сажей... Этот изгнанник называется хунер дзолик. Бедные люди де-

лают куклу из глины, похожую на больного, надписывают на ней его имя, одевают ее в сходное платье и выбрасывают в степь. Это тоже хунер дзолик. Читкур (злой дух) обманывается, думая, что больной уже умер и выброшен, и оставляет больного. Если заболит Еджен-хан (китайский император) и для его выздоровления будет выслан такой же дзолик или гаргасын хун, и если он по истечении положенного срока вернется в страну, ему все позволено; он живет на полной свободе (дуар); ест, что хочет; берет спокойно чужое; если убьет кого, с него не взыскивается» [31: 134].

Этот обряд обманывания смерти чрезвычайно распространен в Центральной Азии [см., напр.: 38: 172—173] и описан неоднократно. У западных бурят он известен под названием *долё* [43. Т. I: 182, 453, 512; Т. II: 131, 2—3, 206—207]. По материалам М. Н. Хангалова, исполнялся он, когда человек сильно заболел. Если шаман, к которому обратились, скажет, что нужно совершить этот обряд, это означало, что вместо больного необходимо отдать какое-либо животное или другого человека. Если черный заяц примет замену, человек выздоровеет. *Долё* делали следующим образом: приглашали шамана, который делал выбор замены. Если в качестве замены выступало животное, то его приводили в дом, где лежал больной; перед тем как животное заколоть, его три раза подводили к больному, тот на него три раза плевал. Затем животное кололи, варили и сваренное бросали на улицу, а *хурай* (или, что одно и то же, *жулде*) — голову животного с дыхательным горлом и легкими, оставляли до выздоровления больного [43. Т. I: 512].

Отдать в *долё*, в том числе человека, можно было и без шамана. Если какой-нибудь человек был присужден заянами умереть и заболел, или даже до болезни, он мог отдать за себя другого человека, который за него и должен был умереть. Обычно в таких случаях говорили *долёхо*, т. е. отдать за себя другого человека или заместиться. В *долё* можно было отдать чужих людей или своих родных и даже своих детей. Но дающий человек все-таки должен был скоро умереть, потому что он откупился или заменился только на время. Заместиться он мог неоднократно, но лишь в редких случаях доживал до старости [43. Т. II: 207].

У бурят в качестве *долё* или *zolig* могла выступать кукла, сделанная из соломы или сена. На бумаге рисовали человеческое лицо и этот рисунок привязывали к голове куклы, на которую надевали одежду больного. Куклу помещали около человека, а затем сажали на коня или быка, полностью оседланных, и отвозили в степь, где одежду снимали, а куклу сжигали. Одежду, коня и седло шаман брал себе, плюс ему давали живую овцу [44: 66].

По материалам А. М. Позднеева, монголы в случае особенно тяжелой болезни совершали над больным, помимо других магических манипуляций, обряд, называемый *дзолик гаргаху*, сутью которого являлась замена его какой-либо другой личностью и выкуп его души у владыки смерти. Отсюда при совершении этого обряда был необходим другой человек, который должен был принять на себя или на которого должны были перенестись все грехи и болезни страждущего. Так как найти для этой цели человека было

трудно, то обычно делали фигурку из муки «в форме человека различной величины (от одной пяди до трех четвертей аршина)» и клали его рядом с больным, переноса на него все болезни страждущего и затем эту куклу или выбрасывали в степь, или спускали вниз по течению реки, или, наконец, сжигали. Богатым и владетельным князьям ламы обычно предлагали выставить в качестве *дзолика* одного из их данников. При совершении обряда на живого *дзолика* переносились все княжеские беды, а по окончании обряда его изгнали из хошуна и отправляли в число шабинаров того хутухты, из монастыря которого были приглашены ламы для совершения обряда. Шабинары, образованные таким образом, носили название *дзолик гаргахсан улус* или *барицанай улус*, т. е. «народ взятки». Во время болезни одного такого влиятельного человека со всех хошунов его аймака было собрано не менее десяти человек с каждого хошуна. Согласно правилам о *дзолике*, этим людям было приказано одеться в одежды больного, над всеми ими было совершено молебствование, затем их выгнали в лесистые и болотистые места с тем, чтобы они никогда уже не показывались в старых кочевьях. Только после смерти больного эти изгнанники получили право входить в Ургу, а до того времени они занимались охотой и звероловством. Пока их больной патрон был жив, они были избавлены от всех податей, но после его смерти стали давать дань, которую сразу отдавали богдо-хану. Эту дань считалось неблагоприятным расходовать на пищу или для нужд хутухты, и она шла на содержание шабинаров, находящихся в темницах, на подарки китайским властям или же сбывалась на сторону [33: 454—456].

Языческий обряд *дзолик гаргаху* у монголов проводился одновременно с ламаистским обрядом *мэнэйн цасал*, который совершался над каждым человеком периодически через каждые девять лет, т. е. на 9-м, 18-м, 27-м, 36-м и т. д. годах жизни. Цель обряда состояла в том, чтобы в течение последующих девяти лет жизнь человека не осложнялась никакими несчастьями. Для совершения обряда надо было взять землю девяти гор, песок со дна большой реки и землю с могилы, приготовить девять дощечек с изображением девяти эрликов, девять черных и девять белых камней. Лама делал из теста небольшие изображения человека и одевал в одежды, которые должен был по своему общественному положению носить тот, за счастье которого совершался обряд. Фигурка эта называлась опять-таки *дзолик* и должна была заменить данного человека. Подготавливая обряд, у левой стороны юрты стелили две овчины — белую и черную. На черную сажали человека, над которым совершали обряд, а впереди его ставили *дзолика*. От этой черной овчины по направлению к правой стене, в сторону сидящего ламы, расстилали белую кошму и поперек ее делали девять дорожек из собранной земли. У каждой дорожки ставили по одной дощечке с изображением эрлика. Обряд начинался чтением молитвы, основное содержание которой составляло изложение девяти главных причин смерти человека, с просьбой избавить человека, над которым совершался обряд, от каждой из этих причин. Окончив чтение каждого из отделов, лама бросал черный камешек в *дзолика*, прося, чтобы черная стрела смерти упала именно на него; потом бе-

лым камешком бросал в человека, произнося магическое изречение, которому приписывалась чудотворная сила сообщать человеку «белый луч жизни». По прочтении каждого такого заклинания, человек вставал с черной овчины, и перешагнув через одну из дорожек, произносил: «Я перешагнул через один перевал, ушел от одной смерти», — и так девять раз, пока не были пройдены все дорожки. Пройдя их, человек, над которым совершался обряд, поворачивался в правую сторону и, возвратившись к месту, откуда начались его действия, садился на белую овчину. Затем лама брал *дзолик* и, произнося заклинание, трижды оборачивал его против солнца над головой человека, над которым совершался обряд. Тот трижды плевал на фигурку. Затем *дзолик* выбрасывался в степь [33: 343, 426, 430—431].

Вместе с темой замещения мы выходим на проблему, называемую в науке проблемой двойника или заместителя, а вместе с ней — на целый пласт представлений. Основаны они на вере в возможность обмана судьбы, доли, духов, которые управляют судьбой, в возможность как-то с ними договориться. По представлению народов Центральной Азии, от этих духов зависит существование человека на «этом» свете. Болезнь, согласно их представлениям, есть результат злокозненных (с точки зрения человека) действий злых духов. Обман осуществляется в форме подмены человека, испытывающего злокозненные действия. Подмена производится в виде жертвы. По мнению С. Е. Малова, правда, несколько преувеличивавшему значение этого факта, переводение болезни в живые и мертвые предметы есть главный пункт туркестанского шаманства [23: 5]. В качестве такой подмены могут выступать не только человек или кукла, как мы это видели выше, но и некоторые предметы. Так, согласно уйгурским шаманским текстам, «если заболит правая сторона [головы], мы читаем [заговоры] к голове лошади, завернув [ее] в белый саван. Если заболит лоб, мы читаем к гнилому яйцу. Если заболит левая сторона [головы], мы читаем к голове собаки. Если заболит затылок, мы читаем к голове человека» [24: 316; 23: 5]. Как мы видели, заменой-вместилищем могут быть и животные. В тюркских языках такие животные часто обозначаются термином *ызык/ыдык*. Например, тувинцы посвящали в случае болезни главы семьи лошадей. В ходе этого обряда к гриве, хвосту и удилам лошади привязывали ленточки (*ыды*) и шелковые платки (*хадаки*), при этом шаман все время упрашивал *ыдык*-лошадь принять болезнь хозяина на себя. Затем *ыдык* отпускали в табун; если хозяин поправлялся, то только он мог ездить на этой лошади. Когда лошадь-*ыдык* умирала, с нее сдирали шкуру, оставляя в ней череп и кости ног, и в таком виде вывешивали на шесте головой на восток. Если же хозяин умирал, *ызык*-лошадь переходил к младшему сыну покойного [32: 364—365]. Интересно в этом плане, что одно из значений слова *ызыг* в шорском языке «ссылка, высылка» [21: 71], что особенно примечательно в русле нашего исследования.

В плане основной нашей темы интересен сюжет из истории периода ранней монгольской империи. Когда заболел Угедей-каган, шаманы стали гадать. «Ворожба показала, что жестоко неиствуют духи, владыки

Китадских земель и вод... Пробовали посредством гадания по внутренностям животных вопрошать духов, не желают ли они принять в качестве выкупа-дзолика — золота с серебром или скота и всякого съестного», но на эти предложения был получен отказ. «Когда же затем, посредством того же гадания, поставили вопрос, не примут ли духи в качестве выкупа родственника больного, то в это самое время хан открыл глаза и испросил воды». Это было истолковано как знак согласия на последнее предложение. Рядом из родственников оказался Толуй, младший брат Угедея, который и предложил себя в качестве *дзолика*. «Когда он так сказал, шаманы, произнеся заклинание, заговорили воду, а царевич Толуй выпил и говорит...: „опьянел я сразу! Поберегите же до тех пор, пока очнусь я, малых сирот своего младшего брата (т. е. его самого. — С. Д.) и вдову его Беруд, побереги до тех пор, пока я не приду в себя...“ И проговорив эти слова, он вышел вон. Дело же обстояло так, что в действительности кончины Толуя не последовало» [16: 192—193].

Последнее добавление вступает в противоречие с более поздними сведениями, которые изложены в труде официального историка Хулагуидов Рашид-ад-дина. В «Собрании летописей» этот сюжет представлен следующим образом: «Каан за несколько дней до этого (т. е. предполагаемой кончины Толуя. — С. Д.) заболел и стал отходить. Тулуй-хан пришел к его изголовью, а шаманы по их обычаю камлали и отмывали его болезнь в воде в деревянной чаше. Тулуй-хан от чрезмерной любви, которую он питал к брату, взял ту чашу и сказал с горячей мольбой: „Боже вечный! Ты всеведущ и знаешь, если [это] за грехи, то я [их] больше сделал... если же ты берешь к себе Угедей-каана за [его] доброту и доблесть, то я добрее и доблестнее. Прости его и вместо него позови меня к себе!“ И сказав эти слова, с горячей мольбой выпил ту воду, в которой отмывали болезнь. Угедей-каан получил исцеление, а [Тулуй-хан], испросив разрешение, отправился. Через несколько дней он заболел и скончался. Это общеизвестно, и супруга Тулуй-хана Соркуктани-беги постоянно говорила: „Тот, кто был мне желанным другом, ушел ради каана и пожертвовал собой за него“» [36. Т. II: 24]. В другом месте труда Рашид-ад-дина при изложении того же сюжета, Тулуй, обращаясь к боже, говорит: «вместо Угедей-каана, возьми меня, ему дай исцеление от этого недуга, а его недуг вложи в меня» [36. Т. II: 110].

В середине 1980-х гг. к этому сюжету обратилась Л. Л. Викторова. Исследуя каменные изображения древнемонгольской эпохи, она выявила одну статую, несколько отличающуюся от других. Это была фигура мужчины «в возрасте около 40 лет». По словам Л. Л. Викторовой, «из всей серии только эта статуя держит кубок в левой руке... все остальные, как принято и теперь, держат чаши или кубки только в правой руке. Очевидно, — по ее мнению, — модель статуи чем-то резко выделялась из всех Чингизидов XIII в., и это ее особое положение должно было быть увековечено в памяти потомства».

Л. Л. Викторова считает эту статую изображением Толуя, связывая его отличие с тем, что он был *дзоликом* Угедея. Превращению Толуя в *дзолика*, по мне-

нию Л. Л. Викторовой, предшествовала сложная интрига. Как известно, основными претендентами на престол после смерти Чингис-хана были Угедей и Тулуй, всегда сопровождавший отца в походах. Выбор пал на Угедея — и он получил титул и власть. Но основные вооруженные силы и собственно монгольские, а также священные земли, в том числе с родовыми кладбищами, отошли к Тулуу. На этой почве, полагает Л. Л. Викторова, и был возвращен скрытый конфликт, результатом чего стало, при удобном случае, удаление Тулуя и ограничение владений его наследников. Во время похода на юг с Угеем случилась болезнь, симптомы которой, по мнению исследовательницы, похожи на гипертонический криз на почве хронического алкоголизма. Обычным лечением в таких случаях мог быть массаж и микстура из отвара трав, но в данной ситуации окружающие Угедея лекари-шаманы истолковали болезнь якобы гневом местных духов, которые за излечение хагана требуют выкуп родным ему человеком. Был совершен обряд *золиг garгах*, Тулуй выпил приготовленную для него жидкость и затем отбыл из ставки Угедея и по дороге скончался. «Очевидно, — считает Л. Л. Викторова, — в жидкость был дан яд, который действует не сразу... Но и без этого судьба Тулуя была решена: смысл обряда в том, что золиг навсегда покидал своих родных и становился изгнанником». Внешний признак *дзолика*, повторим, исследовательница видит в том, что он держит чашу не в правой, а в левой руке [10: 15—18].

Предположение об интриге, на первый взгляд, не лишено оснований. Подтверждать же его, по всей вероятности, должен был бы Рашид-ад-дин, бывший в момент написания своего труда официальным историком персидских Хулагуидов, потомков Тулуя. Если существовал подобный конфликт между Угеем и Тулуем, то именно в его труде он высветился бы наиболее ярко. Однако Рашид-ад-дин сообщает прямо противоположное. Об отношениях в семье Чингис-хана он пишет, в частности, следующее: между Джучи и его братьями Чагатаем и Угеем «всегда были препирательства, ссоры и разногласия... а между ними и Тулуй-ханом и родами обеих сторон был обоюдно проторен путь единения и искренности. Они никогда [Тулуй-хана] не попрекали и считали его подлинным (в отличие от Джучи. — С. Д.) [сыном Чингис-хана]» [36. Т. II: 65]. Далее говорится, с другой стороны, о дружбе между Джучи и Тулуем и их родами [36. Т. II: 80, 81], о том, что Чагатай был в тесной дружбе только с Угеем и Тулуем [36. Т. II: 95] и т. д.

Таким образом, у Рашид-ад-дина мы не находим сведений о каких-либо трениях между Угеем и Тулуем. Также в его труде нет никаких намеков и подозрений об умышленном отравлении. Напротив, все данные говорят об особом, и чрезвычайно хорошем, благожелательном отношении Угедея к дому Тулуя и всем его сыновьям, которые после смерти отца находились с матерью при кагане. «Он их крайне любил и почитал и немедленно удовлетворял [все] их просьбы. Однажды Соркуктани-беги (жена Тулуя. — С. Д.) потребовала к себе одного из торговцев [каана]. [Каан] относительно этого проявил скардность. Соркуктани-беги заплакала и сказала: „За кого стал жертвой мой желанный, мой любимый? Ради кого он умер?“

Эти слова дошли до слуха каана и он сказал: „Право на Соркуктани-беги...“. Он попросил извинения и удовлетворил ее просьбу» [36. Т. II: 111].

В другом месте Рашид-ад-дин говорит о «крайней привязанности», которую Угедей питал к детям Тулуя. С женой последнего Соркуктани-беги он «совещался... о всех делах, не преступал принятого ею решения и не допускал [никаких] изменений в ее приказах; все зависимые от нее люди были отмечены особым покровительством и почетом...» [36. Т. II: 128].

Таким образом, отношение Угедея к семейству младшего брата было самым теплым, таким, каким оно и должно быть к семье человека, который пошел на жертву во имя самого, и справедливости ради с Угедея необходимо снять грех братоубийства, тем более, что именно дети Тулуя, используя свои преимущества права и вооруженных сил, в дальнейшем, после смерти Гуюка, правили империей как в центре, так и в Персии и в Китае — видимо, в числе прочих легитимизирующих потенциалов, здесь сказывался и факт священной жертвы Тулуя.

В описываемом сюжете привлекает цепь событий, которые, если сравнивать их с событиями времен древнетюркских каганатов, дают определенную пищу для размышления. С этой целью сведем интересные нас моменты в следующую таблицу:

1. Кюль-тегин — великий воин, в его распоряжении главные силы каганата.

2. Могильня (Бильге-кагана) на престол сажает Кюль-тегин, отказавшийся от власти в его пользу.

3. После смерти (?) Кюль-тегина появляется Йоллыг-тегин, персонаж, не фиксируемый больше нигде.

1. Тулуй — великий воин, у него по завещанию отца остались главные силы империи.

2. В ходе конфликта старших братьев претендентами на престол становятся младшие — Угедей и Тулуй; младший из них, Тулуй, отказывается от власти в пользу Угедея и самолично сажает его на престол.

3. Тулуй, когда Угедей заболел, становится *дзоликом* (изгнанником). Слово *тулуй/толи* букв. 'зеркало' изымается из монгольской лексики и заменяется тюркским эквивалентом.

[12: 44; 36. Т. I, ч. 2: 69].

Параллели, с моей точки зрения, просто удивительные и в силу этого навевающие мысль о том, что перед нами достаточно типичная ситуация, воспроизводившаяся, возможно, достаточно регулярно и воспринимавшаяся без излишнего драматизма. Можно с большой долей уверенности подозревать, что «имя» Йоллыг-тегин, фигурирующее в памятнике древнетюркского времени, является действительно своеобразным ритуальным титулом, имеющим то же значение, что и монгольский *дзолик*. Ограниченность всех предложенных в начале нашей статьи интерпретаций заключается в том, что имя, в данном случае Йоллыг-тегин, рассматривается с точки зрения современной трактовки имени в европейской культуре. Имя, как принято считать, — это знак, на основании которого индивидуализируется и определяется личность [37]. Но в традиционной культуре, в том числе культуре тюрко-монгольских народов, имя не так стабильно, оно изменяется в зависимости от конкретных обстоятельств. Начинаются эти изменения с самого рождения ребенка. Если в семье дети часто умирали, то очередного новорожденного могли, с целью отвращения

от него злых духов, назвать каким-нибудь противным, гадким именем. Наряду с ним могло существовать «тайное» имя, которое, по прошествии, можно сказать, «карантинного» периода, когда ребенок все же выживал, объявлялось во всеуслышание. Либо же происходил обряд действительного переименования ребенка.

Смена имен могла происходить при изменении возрастного, а следовательно, и социального статуса человека — если, например, ребенок переходил во «взрослую» возрастную категорию [20: 43Q]. Пока человек живет, имя его меняется неоднократно. У тюрков и монголов, по китайским известиям, «когда в душе возникает подозрение, что имя не предвещает благополучия, то меняют его» [19: 140]. Так, по сообщению Рашид-ад-дина, у Угедая сначала «было имя [пропуск в рукописи], но оно ему не нравилось. Затем его назвали Угедей, а значение этого слова „вознесение“» [35. Т. II: 8].

Часто считалось, что в ребенка входит дух предка, и надо было определить этого предка. Обычно в таких случаях назывался ряд имен, составляющих родовой именной фонд, и если при произнесении очередного имени ребенок, например, засмеется, то это считалось указанием на то, что в него вошел дух этого предка. Туркмены, если в ребенка «вошел» определенный дух, называли ребенка не по имени, а *кака* или *ака*, т. е. «папа», подчеркивая тем, что умерший возродился в данном ребенке [8: 211; 9: 288].

По достижении высоких социальных должностей, наряду с применяемыми с быту именами, исторические персонажи получали так называемые именатитулы, с которыми они чаще всего и входили с историей. Так, в 97 г. до н. э. хуннуский шаньюй перед смертью завещал, чтобы его сын «Восточный джукникнязь вступил на престол под наименованием Хулугушаньюя» [7: 74, 97—98]. В монгольское время Хубилай-каан наградил Баян Пиг-чжана и назвал его именем его деда — Сейидом Аджаллем [36. Т. II: 207]. Другой монгольский исторический персонаж, Чапар, принял имя своего отца Хайду после его смерти [3: 72]. При этом было широко распространено представление о том, что нельзя брать имена живущих, так как от этого может последовать несчастье [см., напр.: 30: 115]. С другой стороны, совокупность имен должна способствовать силе социального организма. Если какие-либо имена «не задействованы» среди ныне живущих, то это означает его ослабление. И это действительно так, потому что «свободные» имена являются показателем того, что численность носителей имен сокращается. Одновременно «приобретение» имени со стороны указывает на усиление социального организма и потому приветствуется. Так, Темучин (будущий Чингис-хан. — С. Д.) получил свое имя после победы отца над татарами и покорения их государя Темучина-Угэ [35. Т. I, кн. 2: 75]; внука Хубилая называли после победы над лидером восставших племен Ананда [36. Т. II: 154] и т. д. Таким образом, новые имена вошли в число именованного фонда «золотого рода» монголов. Именами обменивались при заключении равноправных союзов [см., напр.: 20: 242 и сл.]. По словам Г. Спенсера, «обладание именем человека равносильно обладанию чем-то, составляющим часть его существа, и дает обладателю власть наносить первому

вред; отсюда... обычай старательно скрывать свои имена. Следовательно, обмениваться именами значит устанавливать соучастие в существовании друг друга и в то же время наделять друг друга взаимной властью, а это выказывает значительное взаимное доверие» [39: 121].

Таким образом, в исторических текстах по прошествии многих сотен лет нередко бывает трудно определить действительный персонаж, о котором идет речь.

Исследовав контекст, в котором фигурирует термин *jolig/dzoliq*, мы видим, что здесь не может идти речь ни о «дороге наследования» (А. Н. Бернштам), ни о титуле «счастливый принц» (С. Г. Кляшторный). Темы пути, жертвы, счастья тесно связаны между собой на генетическом уровне. Аллюзии в ходе применения этих терминов относятся к области глубинной синонимии, и мы вправе ожидать, что и в этом случае она дает о себе знать. Судьба и дорога — это постоянные аллюзии в разных вариантах традиционной культуры. Человек проходит свой путь, который, как правило, ему заранее предначертан, его судьбой управляют. На этом пути удачи и тернии, черное и белое; и, вступив на черную полосу (например, смертельно заболел), человек хочет откупиться от судьбы или «духов», которые контролируют его жизнь, или же откупиться от них. В таком случае кто-то должен «перехватить» его судьбу, его долю, перейти его дорогу и таким образом стать тем, что мы называем словом «жертва». Мне кажется, что в данном случае, как и в ряде других, действительная, адекватная трактовка термина и образа, который он передает, имеет как узкое (и не одно, так как в разных контекстах высвечиваются разные оттенки и стороны понятия), так и широкое значение. Наиболее вероятно, что в данном месте древнетюркского текста необходимо читать обозначение человека, скрывающегося за «именем» Йоллыг-тегин и как «тегин, пошедший на жертву», и как «тегин, перехвативший судьбу», и как «тегин, пересекший дорогу» и т. д.

Теперь, после всего вышесказанного, можно вернуться к загадочному термину *atuyu* в Малой надписи Кюль-тегина. Как мы уже видели, данный термин не относится к категории прочитанных или адекватно понятых. И не прочитан он, вероятно, вследствие некорректности постановки и акцентированности основного вопроса. Исследователи правильно выделяют здесь корневую основу — *am*, имеющую, однако, несколько значений. Во-первых, это — «имя», «название», «хорошее имя», «слава», «известность» и т. д.; во-вторых, это — «жеребец», «верховая лошадь»; в-третьих — глагол «бросать», «кидать»; в-четвертых, «разбить», «разломать», и, наконец, в форме *ama* — «отец», «дед», «предок» [35. Т. I, ч. 1: 440—449].

В такой ситуации необходимо правильно выбрать правильное семантическое гнездо, исходя из которого и проанализировать термин. Практически все исследователи памятника, как мы уже видели, выбрали вариант со значением *ama* — «отец» и т. д., имея в виду уже готовую посылку с выделением из этого материала определенной степени родства, — и основная полемика развернулась как раз вокруг этого гнезда значений. Однако, как мне представляется, в контексте наших материалов более перспективным выглядит вариант с анализом термина в другом семан-

тическом гнезде — *at* 'имя', 'название' и т. д. Здесь мы имеем такое развитие: *ama/amta/ada* 'слава, известность', *ataalik/ataalig* 'имеющий знатное имя', *atly/atlik/ atliq/atlu/atmyz/atmyz/adly* и т. д. 'имеющий имя, известный' и, наконец, *atсыз* 'не имеющий имени, неизвестный' [35. Т. I, ч. 1: 452, 454, 456, 470—473]. Последняя форма наиболее близко подходит к выделенной на памятнике форме *atysy* (но будем, однако, иметь в виду и то, что сохранность памятника не очень хорошая и позволяет различные чтения текста), одновременно она наиболее соответствует контексту, который выделяется в нашей работе.

Если суммировать все вышесказанное, то необходимо внести радикальные коррективы в прочтение всей фразы, приведенной в Малой надписи памятника Кюль-тегина. В нашем понимании (в вариантах) она

должна звучать следующим образом: «не имеющий имени Йоллыг-тегин», «потерявший имя, ставший жертвой тегин», «перехвативший судьбу-дорогу, потерявший родовое имя тегин» и т. д.

Место этого тегина в системе персонажей и имен, фигурирующих в истории тюрков того времени, за недостаточностью материала остается гипотетичным. Однако я прихожу к, возможно, несколько парадоксальному выводу, что этим персонажем мог являться Кюль-тегин, несмотря на то, что речь в надписях идет вроде бы от имени Бильге-кагана. Такой вывод соответствует характеру материала и моделируемой нами ситуации, аналогичной, как представляется, поздним, относительно древнетюркского времени, монгольским материалам.

Литература

1. Аманжолов А. С. Материалы и исследования по истории древнетюркской письменности: Автореф. докторской дисс. Алма-Ата, 1975.
2. Бартольд В. В. Новые исследования об орхонских надписях // Журнал министерства народного просвещения. 1899. № 10.
3. Бартольд В. В. Сочинения. Т. II. Ч. I. М., 1963.
4. Батманов И. А. Язык енисейских памятников древнетюркской письменности. Фрунзе, 1959.
5. Бернштам А. Н. Новые работы Н. Козьмина о древнетюркском обществе // Проблемы истории докапиталистических обществ. М.; Л., 1935. № 1, 2.
6. Бернштам А. Н. Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрков VI—VIII веков. М.; Л., 1946.
7. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М.; Л., 1950.
8. Васильева Г. П. Туркмены-нохурли // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 1954. (Труды института этнографии АН СССР. Новая серия. Т. XXI).
9. Васильева Г. П. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М., 1969.
10. Викторова Л. Л. Ценный источник по истории монголов // V международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, сент., 1987). Доклады советской делегации. Ч. I: История, экономика. М., 1987.
11. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
12. Джисованни дель Плано Карпини. История Монгалов // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрика. Ред., вступ. ст. и примеч. Н. П. Шастинной. М., 1957.
13. Древнетюркский словарь. Л., 1969.
14. Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.
15. Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. М., 1981.
16. Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941.
17. Козьмин Н. Н. Классовое лицо «атыгзы» Йоллыг-тегина, автора орхонских памятников // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932: Сб. ст. Л., 1934.
18. Кононов А. Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VII—IX вв. Л., 1980.
19. «Краткие сведения о черных татарах» Пэн Да-я и Сюй Тина // Проблемы востоковедения. М., 1960. № 3.
20. Краулей Э. Мистическая роза. Исследование о первобытном браке. СПб., 1905.
21. Куррешко-Таннагашева Н. Н., Апонькин Ф. Я. Шорско-русский и русско-шорский словарь. Кемерово, 1993.
22. Лившиц В. А. О происхождении древнетюркской рунической письменности // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1980.
23. Малов С. Е. Шаманство у сартов Восточного Туркестана // Сборник музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. V, вып. 1. Пг., 1918.
24. Малов С. Е. Материалы по уйгурским наречиям Син-дзяна // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932: Сб. ст. Л., 1934.
25. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951.
26. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959.
27. Мелиоранский П. М. Об орхонских и енисейских надгробных памятниках // Журнал министерства народного просвещения. 1898. № 6.
28. Мелиоранский П. М. Памятник в честь Кюль-тегина. Записки Восточного отделения Русского Археологического общества. СПб., 1899. Т. XII.
29. Насилов Д. М. Некоторые замечания к прочтению енисейских памятных надписей // Письменные памятники Востока: Ист.-филолог. исслед. 1971. М., 1974.
30. Оразов А. Хозяйство и культура населения северо-западной Туркмении в конце XIX— начале XX в. Ашхабад, 1972.
31. Потанин Г. Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Путешествие... 1884—1886 г. Т. I. 1893.
32. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.
33. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства. 2-е изд. СПб., 1993.
34. Радлов В. В., Мелиоранский П. М. Древне-тюркские памятники в Кошо-Цайдаме. Сб. Трудов Орхорской экспедиции. Т. IV. СПб., 1897.
35. Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий: В 4 т., в 8 ч. 2-е изд. М., 1963.
36. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. I. Кн. 1, 2. М.; Л., 1952; Т. II. М.; Л., 1960.
37. Райнди Э. Имя и право // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970.
38. Сарат Чандра Дас. Путешествие в Тибет / Пер. с англ. Под ред. Вл. Котвича. СПб., 1904.
39. Спенсер Г. Сочинения. Т. II. Основания социологии. СПб., 1898.
40. Стеблева И. В. Поэтика древнетюркской литературы, ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976.
41. Тенишев Э. Р. У тюркских народов Китая: (Дневники 1956—1958 гг.). М., 1995.
42. Томсен В. Дешифровка орхонских и енисейских надписей / [Пер. с франц.] // Зап. вост. отд. Русского археологич. общества. Т. VIII. 1894.
43. Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Т. I. Улан-Удэ, 1958; Т. II. Улан-Удэ, 1959.
44. Хроника Вандана Юмсунова. 1875 г. // Летописи хоринских бурят / Пер. Н. Н. Поппе. М.; Л., 1940 (Труды Института востоковедения АН СССР. Т. XXXIII).
45. Черемисов К. М., Румянцев Г. Н. Монгольско-русский словарь (по современной прессе) / С предисл. Н. Н. Поппе. Л., 1937.
46. Щербак А. М. Енисейские рунические надписи: К истории открытия // Тюркологический сборник. 1970. М., 1970.