



ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
ИМЕНИ Р. Б. СУЛЕЙМЕНОВА
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

Ю. А. Зуев

Ранние тюрки:
очерки истории
и идеологии

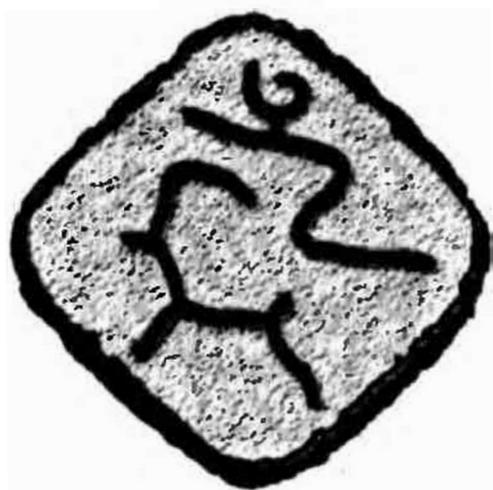
Алматы "Дайк-Пресс" 2002



INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES
BY THE NAME OF R. B. SULEIMENOV
MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE
REPUBLIC OF KAZAKHSTAN



Yu. A. Zuyev
Early Turks
essays of History
and Ideology



Almaty "Daik-Press" 2002

“КАЗАХСТАН И СТРАНЫ ВОСТОКА”



СОДЕРЖАНИЕ

От автора	5
Раздел I. Юэчжи. Усунь. Канцзюй	13
Юэчжи	20
Абзойа (Яньцай)	48
Урбе-кыпчак	63
Канцзюй	90
Канцзюй на востоке	102
Кимеки Внутренней Монголии	110
Кимеки на Иртыше. Общность	126
Хэйчэцзы	136
Тюрешы и Канг	143
Согдак, Кюнгю, Тарбан	157
Раздел II. О тюркском манихействе	179
Кыргызы	236
Байар	256
Приложения	262
Китайские известия о Суйабе	262
Древнетюркская социальная терминология в китайском тексте VIII века	278
“Джāми` ат-таварих” Рашид ад-Дйна как источник по ранней истории джалаирав	291
Сиглы памятников	298
Список сокращений	299
Библиография	301
Түйін	333

Зуев Ю. А.

З 93 Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. — Алматы: Дайк-Пресс, 2002. — 338 с. + вкл. 12 с.

ISBN 9985-441-52-9

Ранние тюрки — это история последовательной трансформации этнических массивов (юэчжи-“тохарского” и иранско—тюркско—монгольского) от последних столетий до н. э., средневековья и вплоть до нового времени.

На материале книги можно проследить как, видоизменяясь, “передавались по наследству” элементы космогонических представлений и культурных традиций этих народов.

Известный ученый-синолог, знаток многих восточных языков, предлагает не просто повествование, а богатое “приключениями мысли” путешествие-реконструкцию во времени, пространстве и названиях древних кочевых племен.

Не только ученые, но и внимательные читатели будут щедро одарены тем, что всю жизнь скупуплезно собиралось и накапливалось автором.

З 0503020000
00(05)-02

ББК 63.3(2)

**ББК 63.3(2)
З-93**

MAIN

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ
“КАЗАХСТАНСКИЕ ВОСТОКОВЕДНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ”:**

**И. Н. Тасмагамбетов (председатель)
М. Х. Абусентова (зам. председателя), Ю. Г. Баранова,
Б. А. Казгулов, Б. Е. Кумеков, К. Т. Талипов
(Казахстан);
Р. Г. Мукминова (Узбекистан);
С. Г. Кляшторный (Россия);
А. М. Хазанов (США);
Винсент Фурньо (Франция)**

З $\frac{0503020000}{00(05)-01}$

ББК 63.3(2)

ISBN 9985-441-52-9

**© Зуев Ю. А., 2002
© Издательство “Дайк-Пресс”,
оформление, 2002**

ОТ АВТОРА

В исторической науке бытовало и достаточно широко существует в наши дни пришедшее из древней мифологической традиции представление о происхождении народа во времена рождения его генеалогического первопредка.

Такое представление ущербно во многих отношениях прежде всего потому, что всегда создавалось и культивировалось господствующей (династической) группой и отражало в лучшем случае его собственный генеалогический миф, который порой не имеет никакого отношения к предшествовавшей истории подвластного народа или племени. Примеров тому множество.

В известной версии монгольского генеалогического мифа, сохранившейся в труде Рашид ад-Дина “Джами ат-таварих” и отражающей раннюю историю династии киян (кият) Чингизхана, целиком присутствует заключительный этап истории огузских кимеков-киянов долины реки Аргунь на восточных склонах Большого Хингана, идеологическая традиция которых восходит к юэчжийской.

Идеологические общности относятся к разряду “великих консервативных сил”. Они менее динамичны, нежели этнические, не тождественны им и могут сохраняться даже при смене этноязыкового пласта. Последнее обстоятельство – характерная черта истории народов Центральной Азии и всего евразийского региона. Подавляющее большинство ранних племенных объединений Центральной Азии было полиэтничным. Верховное положение крупного господствующего племени в рамках таких объединений делало его язык престижным: на нем отдавались распоряжения, проводились ежегодные собрания “для подсчета людей и скота” и т. д. В принципе, это был язык межплеменного общения. Его роль значительно усиливалась в случае завоевания такого объединения пришлым коллективом, что само по себе создает ситуацию, наиболее благоприятствующую активизации этого процесса. Зато возможен и другой исход: ассимиляция местным этноязыковым субстратом пришлого суперстрата, давшего новое имя и завоеванному народу, и его языку.

Связанные с этим исторические парадоксы встречаются довольно часто. Примерно в III в. до н. э. правительница большого восточно-иранского племени юэчжи присоединила к числу своих владений жившее в верховьях реки Хуанхэ племя дася (тохар). С этих пор “царицынское” племя юэчжи стало называться *да-юэчжи* (“большие юэчжи”), а дася-тохары – *сяо-юэчжи* (“малые юэчжи”). Вместе они назывались просто юэчжи. Ученый и переводчик V столетия монах Кумараджива при переводе буддийских текстов на китайский язык слово *тохар* переводил китайским *юэчжи*. В середине II в. до н. э. юэчжи становятся главной силой так называемого “штурма Бактрии”. В свою очередь, античные авторы сообщают, что завоевателями Бактрии были племена асиев и тохаров. Бактрия же стала называться страной Дася, т. е. Тохаристаном, а язык жителей этой страны стал называться “тохарским”. В связи с этим известный ориенталист, датский ученый Стэн Конов одну из своих работ даже назвал “Был ли “тохарский” язык действительно тохарским?”. Добавим

что тохары киданьского государства на территории Маньчжурии говорили на протомонгольском языке, средневековые тохары (дюгер) будущей Туркмении говорили по-отузски, а тохары (дитор) Северного Кавказа изъяснялись по-алански. Между тем их идеологические традиции во многом оставались сходными.

О преемственности идеологических традиций и пойдет речь в этой книге.

В китайских записях древнетюркских генеалогических преданий представлена предшествовавшая история династийного племени ашина (хот.-сак. -asseinā "синий", "голубой"), ставшего династийным в Первом и Втором тюркских каганатах. Ни название династийного племени, ни имена исторических основателей Тюркского каганата – Бумын и Эштеми – тюркскими не являются.

Много лет я старался объяснить это явление табуацией собственно тюркских сакральных имен и стремлением заменить их иноязычными эквивалентами. Это внешне благополучное умозрительное заключение было опубликовано не раз; оно не вызвало ни печатных, ни устных нареканий, но конкретного ему подтверждения обнаружить в письменных источниках пока не удалось.

"Чистых" этносов не бывает. В этом убеждает обращение к ранней истории многих народов.

Подобные сюжеты широко известны. Французы получили свое название от имени германского племени франков. Основатели Русского государства скандинавы-варяги (норманы) создали династию Рюриковичей в Киеве и дали восточным славянам скандинавское название Русь. Не миновало такой судьбы и Срединное государство (Чжун го), известное, например, под некитайскими названиями Табгач и Китай (протомонгольское, киданьское). Для Срединного государства, роль которого в истории мировой культуры вообще, и народов Евразии в частности общеизвестна, это явление характерно особенно.

Обратим внимание на влияние иноземного фактора в истории Китая. Основателями и династами государства Чжоу (XI в.

до н. э. – 256 г. до н. э.) в Китае считаются иноземные племена; династия Хань (Ранняя Чжао, 304–328 гг.) была основана северным кочевым племенем сюнну; династию Поздняя Чжао (319–325 гг.) основали племена цянцзюй, имеющие отношение к среднеазиатскому Кангу; династия государства Западная Цинь (388–431 гг.) была сяньбийской (их речь – прототюркской и протомонгольской); а основателями династии и государства Раннее Янь (333–370 гг.) были выходцы из племени мужун (из Приамурья и Маньчжурии). Они же были династами в государствах Западное Янь (384–394 гг.) и Южное Янь (398–410 гг.). Государство Южное Лян (397–414 гг.) основали сяньбийцы из племени туфа (“косоплеты”, коса которых считалась лестницей на Небо), а государство Ся (407–431 гг.) – сюнну; династами государства Дай (Северное Вэй, 386–530 гг.) были сяньбийцы-тоба (табгач); династия Северная Ци (550–577 гг.) была бохайской (племена Приморья); династия государства Позднее Тан (923–956 гг.) была представлена тюрками-шато (западные племена чигили); государство Ляо (907–1125 гг.) было киданьским (кытайским), Цзинь (1115–1234 гг.) – чжурдженским. Династия Юань (1260–1404 гг.) была монгольской, а Цин (1644–1911 гг.) – маньчжурской.

Свидетельства подобного рода имеют несомненную устно-историографическую (например, родословие-шежре) и литературную ценность, они уникальны, но служить единственным ориентиром в этнологических исследованиях не могут. В большей мере они важны для изучения процесса становления государственности в разных областях Центральной Азии.

В этнологических изысканиях существует и применяется ряд других методик. К сожалению, каждая из них несовершенна; не разработана и методология историко-этнологической науки в целом.

Прежние марксистские определения наиболее значимых категорий оказались несостоятельными и потому отвергнуты, а новые еще не сформулированы. Они необходимы для понимания такого многосложного в историческом, этногенетическом и эколого-

географическом планах массиве, как *Центральная Азия*. Неразрывно связанные между собой понятия – политогенез, этногенез, культурогенез, идеогенез – далеко не всегда наполнены конкретным содержанием и обязательными критериями. Неясно, в чем причины сходства (вплоть до терминологического) разноязычных мифологических систем, разделенных в пространстве и времени? До какого хронологического потолка действует инерция идеологической преемственности? Где же проходит грань между стадильностью исторического процесса и конвергентностью?

Даже на толщину этих вопросов невозможно ответить в рамках одной, пусть даже самой умной книги, так как имеющийся письменный материал ничтожно мал или по разным причинам недоступен.

В древних летописях и произведениях порой встречаются внешне вроде бы никчемные фразы и сообщения, не имеющие прямого отношения к тексту и не представляющие никакой ценности. Но беспощадная цензура тысячелетий через свое строгое сито не пропускает ничего малозначительного. Приведу пример. Махмуд Кашгарский передает имевший хождение в его время (XI в.) рассказ о дождевой туче за Ходжентской рекой, пролившей потоки воды на землю и грязи, которая оказалась непроходимой для войска Александра Македонского. Легендарный воитель воскликнул в недоумении: “Что это за грязь? Мы никак не можем выбраться из нее!” – и приказал возвести здесь строение, в котором поселились чигили. При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что это – мнемоническая закодированная информация о первом этапе распространения манихейской религии в тюркском мире. Возносясь к Свету (стране богов), праведная душа манихейца омывается в дождевой туче, смывает весь земной грех, который вместе с дождем падает на землю и образует грязь. Грязь-материя, смешение Света и Мрака и есть та субстанция, из которой порождается земной человек, а “строение” – это “школа”-молельня юных послушников-манихеев.

Изложить в доступной мне логической последовательности часть такого материала я попытался в предлагаемых очерках.

В качестве субстратного (исходного) выбран доступный по письменным источникам (в основном китайским, систематическое изложение исторических известий о наиболее древних народах на севере и западе от Великой китайской стены собраны именно в них) исторический материал о племенных объединениях-“государствах” Юэчжи, Усунь и Канцзюй, который сосредоточен в I разделе книги.

Как обнаружилось в ходе ряда лет исследования, юэчжи и усунь не два разных объединения-“государства”, а изначально одно, с двумя разноэтничными половинами и с двумя противопоставленными частями единого космоидеологического комплекса “Солнце-Луна”. Это было гинекократическое государство лунного рода юэчжи (ути, ати, аси), основанное на материнской форме семейной общины и соответствующего принципа наследования, в том числе династического. Кризис этой формы и вызвал выделение усуней (асманов), с формой семьи переходной к патриархальной. Это “братская семья” с принципом наследования “старший брат – младший брат (по линии матери) – племянник (по женской же линии, сын старшего брата)”, т. е. принципом совмещения в наследовании мужской и женской линий.

Более подробная характеристика этой формы семьи дана в параграфе “Согдак, Кюнгю, Тарбан”, где говорится, в частности, что острый ее кризис, вызванный попыткой перехода к чисто патриархальному (каганскому) моноправлению, породил гражданскую войну в Восточнотюркском каганате в начале VIII в. Это и было главной причиной создания разнопозиционных по своему содержанию и направленности больших древнетюркских рунических надписей Монголии.

Построение текста и содержание очерков объясняется идеей явной *идеологической преемственности*; она прослеживается со времен первых письменных известий о племенах юэчжи и канцзюй (II в. до н. э.). Очерки о племенах или объединениях – идеологи-

ческих воспреемниках – ограничиваются задачей выяснения идеогенеза как важнейшей части культуругенеза, их нельзя считать этногенетическими. Это лишь материал для таковых.

Основные персонажи юэчжийской мифологии (с частичным сохранением имен) встречены в пантеоне Яньцай (Абзойа), кыпчаков, тюрков-огузов и тюрков-аштаков. Сделана попытка реконструкции объединения-“государства” Канцзюй (Кангха, Кюнцю, Канг и др.), вероятными идеологическими наследниками которого выступили кангиты, ханга-киши, азкиши, имеки, канглы. Субстратной этнополитической основой Тюргешского каганата являлась юэчжи-канцзюйская. Это было новое государство, а не продолжение истории Западнотюркского каганата.

Такое построение материала – не по политическому, этническому или иному признаку, а лишь по принципу идеологической преемственности – не самоцель и не погоня за оригинальностью, а способ установить ее каналы от последних веков до нашей эры и вплоть до нового времени.

Второй раздел очерков назван “О тюркском манихействе”, я рассматриваю его как опыт системного изложения материала о внедрении и распространении этой мировой “религии Света” в тюркской Степи VI–X вв. Сравнительная легкость и безболезненность восприятия этого вероучения в значительной мере объясняется тем немаловажным обстоятельством, что оно принимало в свою доктрину все рациональное в содержании местных культов. В ряде случаев она обеспечивалась формальным совпадением местного культа с религиозным. Например, юэчжийские по происхождению представления о Луне, Млечном пути (Древе жизни) и Драконе имели соблазнительное для вывода об их идентичности манихейским символам сходство.

На первых порах его проповедниками были торговые согдийцы, главные функционеры на Великом торговом пути, многочисленные дороги которого пронизывали весь континент, вплоть до берегов Тихого океана. Торговля способствовала религиозной проповеди, а последняя становилась верной помощницей торгов-

ли. Принятие манихейства верхушкой большинства тюркских племен означало их приобщение к хозяйственным и культурным связям в масштабах континента.

Некоторые положения книги были опубликованы; они замечены в научной и периодической печати.

В процессе работы над очерками большую помощь в подборе необходимой литературы по теме, в работе над текстом и в написании некоторых его разделов оказала мне научный сотрудник Института востоковедения НАН К. У. Торланбаева.

Высококвалифицированное деловое участие в подготовке рукописи к печати принимали работники издательства "Дайк-Пресс"

Инициативная роль в написании очерков принадлежит директору Института востоковедения НАН, профессору М. Х. Абусеитовой, без активного содействия которой они бы не смогли увидеть свет.

Пользуясь случаем, приношу всем искреннюю благодарность и признательность. Особенно благодарен я буду читателю, который, взяв в руки эту небольшую книгу, прочтет ее до последней страницы и при этом не подумает, что зря потерял время.

Техническое замечание. В основу данной книги легли известия, содержащиеся в китайских письменных источниках. Индексом С в книге обозначен Большой китайско-русский словарь по русской графической системе в четырех томах, составленный коллективом китаистов под руководством и редакцией профессора И. М. Ошанина, изданный в Москве в 1983–1984 гг. Следующие за ним цифры – номера словарных гнезд. За ними следует транскрипция современного звучания иероглифов по данному словарю. Латинскими буквами в скобках приведено их же среднекитайское звучание по Karlgren B. *Grammata Serica Recensa*. Reprinted from the Museum of Far Eastern Antiquities, Bulletin 29. Stockholm, 1957.

ЮЭЧЖИ, УСУНЬ, КАНЦЗЮЙ

До конца III в. до н. э. доминирующей силой в восточной части Евразии было объединение-“государство” кочевых и полукочевых племен под главенством племени юэчжи. Границы этого объединения можно очертить лишь условно. Судя по глухим свидетельствам более позднего времени, его юго-восточными пределами было левобережье реки Хуанхэ от верховьев до поворота северной излучины на юг. Дальше граница шла на север, охватывая западный и восточный склоны Большого Хингана. На его северной оконечности она поворачивала на запад – от Северной Монголии и Южного Прибайкалья на Саяно-Алтайское нагорье. В его состав входили племена разного происхождения, различного этноязыкового и антропологического облика и неодинакового культурно-хозяйственного состояния. Коренными территориями самих юэчжи были земли от гор Наньшань – на юге, до Алтая – на севере.

Память о юэчжи на Алтае сохранилась в виде группы больших Пазырыкских курганов, богатейший погребальный инвентарь которых вот уже несколько десятилетий остается предметом

исследования ученых разных специальностей. Хронологически первые из них датируются V в. до н. э. Появление юэчжи в этом регионе, по данным лингвистики, относится ко времени не позже VII–VI вв. до н. э. Другие ученые, считая их тохарами и судя по архаичности многих элементов в языке памятников тохарской письменности (конец I тыс. н. э.) в Восточном Туркестане, склонны относить начало их передвижения из Передней Азии на восток ко II тыс. до н. э. Их присутствием объясняется качественное и резкое изменение в искусстве эпохи бронзы и внедрение колесного транспорта в самом Китае в эпоху Инь (XIII–XI вв. до н. э.). Этим же объясняется появление в Китае культа иноземной богини Си-ван-му “Матери-царицы Запада”, обитавшей на вершинах гор Куньлунь.

Юэчжи-пазырыкцы были преимущественно европеоидами по антропологическому типу (рис. 1). Представители центральноазиатских монголоидов составляли меньшинство. Представителями монголоидного расового типа считались сюнну, племена которых начинали консолидироваться и угрожать границам Китая, оставаясь при этом в политической зависимости от юэчжи. Неизвестно, в чем именно выражалась эта зависимость. Летопись сообщает лишь о системе заложников от зависимых племен при орде юэчжиинского правителя. Таким заложником был Маодунь, сын первого правителя сюннуских племен Тоуманя. Летописец так объясняет причину отправки Маодуня к юэчжи: Тоумань-шаньюй не хотел, чтобы его сын Маодунь наследовал ему и владел тронном верховного правителя-шаньюя. Наследником он хотел видеть другого сына и от другой его супруги, которую любил. Чтобы избавиться от притязаний Маодуня на трон, он отправляет его к юэчжи и сразу объявляет им войну, в уверенности, что сын-претендент будет там убит. Во время сражения Маодунь возвращается к сюнну, убивает отца и объявляет себя шаньюем [Сьма Цянь, гл. 110, с. 1032–1033, л. 76-8а; Таскин, 1968, с. 38]. О нападении Тоуманя на юэчжи сказано только в этом тексте, но его могло и не быть. Кроме того, известно, что для создания видимой легитимности своего права на

трон, Маодунь после убийства отца женился “на матерях”, т. е. женах Тоуманя [Сыма Цянь, гл. 99, с. 965, л. 4а]. Вызывает сомнение причинная обусловленность череды поступков, годная больше для бродячего сюжета, чем для летописной оценки этих событий. Но суть их заключается в том, что сын не имел права наследовать непосредственно отцу в принятии верховного престола. “У хуннов, – писал Н. Я. Бичурин, – престол передавался более родным братьям и племянникам от родных братьев” [Бичурин, I, с. 99, прим. 2].

В 201 г. до н. э. Маодунь-шаньюй после одержанных побед над “восточными варварами” (дунху) решил лишь “напасть на западе на юэчжи и прогнать их”. При Маодуне сюнну небывало усилились, покорили всех “северных варваров”, а на юге образовали государство, “равное по силе Срединному государству”. Через 25 лет (176 г. до н. э.) Маодунь горделиво сообщил императору Хань: “...Благодаря милости Неба командиры и воины были в хорошем состоянии, а кони сильны, что позволило мне уничтожить юэчжи, которые были истреблены или сдались. Я усмирил [также] Лоулань, Усунь, Хуцзе и 26 других соседних владений, которые все стали принадлежать сюнну” [Сыма Цянь, гл. 110, с. 1035–1036, л. 13б–14а; Таскин, 1968, с. 43]. Через 127 лет (49 г. до н. э.) эта победа была приписана Лаошану в летописном описании заключения клятвенного договора между сюнну и Хань: “Используя как чашу череп правителя юэчжи, разбитого Лаошан-шаньюем, они выпили вино в знак заключения договора, скрепленного кровью” [Бань Гу, гл. 94б, с. 1131, л. 6а-б; Таскин, 1973, с. 38].

Конская узда юэчжийского воина из Пазырыка украшалась подвесками с изображением поверженных врагов – монголоидов сюнну (рис. 2). Теперь сюнну из черепа убитого юэчжийского предводителя пили клятвенное вино, смешанное золотой ложкой с кровью жертвенного белого коня [Кляшторный, Савинов, 1998, с. 169–171]. Это был удар, после которого об “империи” Юэчжи не могло быть речи.

Вероятно, трагическое поражение тех лет и следует считать причиной массового перемещения юэчжийских племен на запад. Но переселение не было тотальным. Значительная часть юэчжи как коренных мест, так и юэчжи северного пояса осталась на прежних местах, но по отношению к ним этноним юэчжи больше не упоминается.

Для сюнну разгром и покорение кочевого соседа означали не занятие новой территории, а единовременный акт грабежа (прежде всего скота и женщин) и установление даннических отношений, с включением побежденного войска в свой состав, присутствие побежденного властителя на ежегодных съездах, где велся “подсчет людей и скота”, принятие политонима сюнну. Последнее обстоятельство могло послужить надежным щитом в случае внешней опасности, но порой является барьером для современного исследователя, готового принять за сюннуские все этнокультурные комплексы от Хингана до Наньшаня. Приведем показательный пример. В 7 г. до н. э. при императорском дворе созрел план: под надуманным предлогом “выравнивания границ” изъять у сюнну благодатные юэчжийские земли с центром в Чжанье. Шаньюй ответил: “На упомянутых землях живет [караульный] правитель Оуто из племени *вэнь* (хвар), я же не знаю ни о их расположении, ни о том, что они производят. Позвольте отправить гонца узнать об этом”. Получив нужные сведения он сказал ханьцам: “Я узнал от [караульного] правителя Оуто из племени *вэнь* (хвар), что все сюннуские (!; юэчжийские) князья, живущие на западе, при изготовлении юрт и повозок пользуются лесом с гор, лежащих в этих землях, к тому же это земли его прежних отцов, и он не смеет лишаться их” [Бань Гу, гл. 94б, с. 1134, л. 136–435, л. 14а; ср. Таскин, 1973, с. 46].

Цитированные строки дают достаточное представление о рамках зависимостных отношений. В этом конкретном случае они ограничены понятием *оуто*, означающим обязанность быть “караулом” и барьером на пограничном рубеже, принимать

авангардное участие в военных операциях сюзерена. В глазах шаньюев юэчжи были и остались “малым государством на западной границе сюнну”

Чжан Цянь. Объединение сюнну было главной военной опасностью для империи Хань, и императорский двор настойчиво искал союзника для борьбы с ним. Потенциальными союзниками в этой борьбе он считал юэчжи. Посланный с целью заключить с ними союз, Чжан Цянь вышел из местности Лунси на восточной оконечности провинции Ганьсу, но направился он не на запад, а на север. Верховный правитель Цзюньчэньшаньюи, допрашивая тут же взятого в плен ханьского посла, сказал ему: “Юэчжи находятся от нас на севере. Как же может Хань направлять [через нашу страну посла]? Если бы мы вознамерились послать гонца к Юэ (на крайнем юге по отношению к Хань), то разве Хань разрешила бы это нам?” [Бань Гу, гл. 61, с. 749, л. 16; Крюков, 1988, с. 240]. Разумеется, это – китайская интерпретация допроса, изложенная самим Чжан Цянем, но смысл ее однозначен: он шел на север.

Чжан Цянь пробыл в плену 10 лет. Он натурализовался, женился и имел сына, но не забыл о цели своего путешествия и сохранил посольский бунчук. При случае он бежал и смог продолжить путь, начатый десятилетие назад. Его путь пролегал Северной дорогой через перевал Терекдаван в Ферганскую долину (кит. Давань, Даюань), далее в Кангху (кит. Канцзюй) и, наконец, в Бактрию, где в это время уже обитали бежавшие юэчжи. Об их предшествовавшей истории он уже имел представление, полученное во время своего пребывания у сюнну. Эти знания отражали сюннуское видение прошлого, видение победителя. Вернувшись через двенадцать-тринадцать лет на родину, он подробно рассказал обо всем увиденном и о нежелании среднеазиатских юэчжи выступать против сюнну. О государстве Усунь, которое было в стороне от маршрута путешествия, он рассказал: “Живя среди сюнну, Ваш слуга слышал, что царя усуней именуют Хуньмо. Отец Хуньмо, по имени Наньдоу-ми вначале жил

совместно с большими юэчжи между горами Цилянъ и Дуньхуаном, они составляли малое государство. Большие юэчжи напали и убили Наньдоу-ми и захватили его земли, а его народ бежал к сюнну. Его сын Хуньмо только что родился, и наставник Буцзю-сихоу бежал с младенцем на руках. Он положил его в траву и отправился искать пищу. Вернувшись, он увидел, что волчица кормит [младенца] молоком, а ворон с мясом в клюве летает рядом. Решив, что это бог, он взял его и вернулся к сюнну. Шаньюй полюбил и воспитал [Хуньмо]. Когда же [Хуньмо] возмужал, он отдал ему народ отца и отправил возглавлять войска. [Хуньмо] несколько раз имел успех. В это время большие юэчжи, уже разбитые [войсками] сюнну, напали на западе на царя [народа] сэ (сак), который бежал на юг и переселился в дальние края. Юэчжи стали жить на его землях. Хуньмо был в расцвете сил и сам испросил у шаньюя разрешения отомстить за своего отца. И тогда на западе он напал и разбил больших юэчжи. Большие юэчжи снова бежали на запад и переселились на земли Дася. Хуньмо захватил его народ и обосновался там, [после чего] его войско усилилось. А когда шаньюй умер, он не захотел более служить династии [шаньюев] сюнну. Сюнну отправили войско на усуней, но оно не имело успеха: считая его богом, войско удалилось. Ныне шаньюй испытывает новые трудности в отношениях с Хань, а [прежние] земли Хуньмо пусты. Варвары мечтают о возвращении на прежние земли и к тому же охочи до ханьских товаров. Если, использовав такое время, щедро одарить усуней, то склоним их переселиться на восток для проживания на прежних землях Хуньмо. [После этого] пошлем принцессу и установим братские отношения. Станем держать их, и они будут слушаться. Этим мы отрубим правую руку (т. е. Правое крыло, Западный край) сюнну” [Бань Гу, гл. 61, с. 750, л. 4а-б; Крюков, 1988, с. 232, 227–228].

Текст Жизнеописания Чжан Цяня является основным для характеристики самого раннего этапа юэчжи-усуньских отношений. Именно это Жизнеописание, помещенное в 61 гл. “Истории династии Хань”, послужило основой для реконструкции утрачен-

ного вскоре после смерти Сыма Цзяня Повествования о Давани в “Исторических записках” [Крюков, 1988, с. 229–230]. Реконструкция утраченного текста была произведена с погрешностями и некоторыми изменениями, меняющими смысл. Например, слова “большие юэчжи напали и убили Наньдоу-ми” изменены: “сюнну напали и убили его отца” [Сыма Цзянь, гл. 123, с. 1140, л. 96]. Эта замена, как будет показано, совершенно искажает картину внутренних отношений в лунно-солнечном правлении государства юэчжи и усуней. Читатель, не имеющий доступа к китайскому оригиналу, вынужден ограничиваться искаженным текстом [см. Бичурин, II, с. 155] и думает, что речь идет о нападении сюнну на усуней. Слова “Отец Хуньмо по имени Наньдоу-ми в начале (или: “изначально”, “по корню”; *кит.* бэнь) жил вместе с большими юэчжи между горами Цилянью и Дуньхуаном, они составляли малое государство” изменены до неузнаваемости: “Отец [этого] Хуньмо был [предводителем] малого государства на Западной границе сюнну” (ср. Бичурин: “Отец сего Гуньмо имел небольшое владение на западных хуннских пределах”). Слова “Буцзю-сихоу бежал с младенцем на руках. Он положил его в траву и пошел искать пищу. Вернувшись, он увидел, что волчица кормит [младенца] молоком, а ворон с мясом в клюве летает рядом” изменены: “Хуньмо бросили в поле. Ворон летал над ним с мясом в клюве, волчица кормила его молоком” (ср. Бичурин: “Гуньмо, только что родившийся, брошен был в поле. Птицы склевывали насекомых с его тела; волчица приходила кормить его своим молоком”)

Есть явная погрешность и в самом тексте предания, происходящая от самого сюннского источника информации. Военным действиям обескровленных усуней, единственный оставшийся представитель которых был воспитан при ставке шаньюя, приписывается преувеличенно большая роль в событиях, кардинально изменивших этнополитическую карту огромного региона. Исследовавший этот рассказ Д. Шинор пишет: “Изучение истории усуней преподносит, видимо, больше проблем, чем решений” [Sinog, 1982, с. 239]. Тем не менее, рассказ Чжан Цзяня мож-

но считать ценным и единственным источником неханьского происхождения для изучения столь темного периода истории Центральной Азии.

Юэчжи

Китайская транскрипция С5845, 11435 юэчжи (<*ngiwat-tie) передает звучание иноязычного термина *uti/oti/*ati. Она имеет и смысловую нагрузку. Иероглиф С5845 юэ значит “Луна, женская сила Инь, жена, царица”. Термин юэчжи значит “род Луны”. Такое понимание иероглифов транскрипции юэчжи подтверждается постоянным эпитетом “Луна” (санскр. sandra, sanda; ир. mah) в имени царя государства юэчжи-кушанов Канишка [Maenchen-Helfen, 1945, с. 80]. Одна из более ранних транскрипций – С4056, 11435 нючжи (<ngju-tie<*uti~*oti) “род быка”, т. е. “род двурогой (нарождающейся) луны, месяца”. Такая трактовка оправдана словами из иранского “Вендидад” (гл. XXI): “Взойди, вознесись, *месяц*, – ты, который порождаешь *быка!*” Обозначением части этого племени в северо-восточном углу Ордоса и к северо-востоку от него было юйчжи (<ngjou-tie <*uti) “род нефрита/яшмы”, символа Луны. Эти иероглифические варианты отражают звучание *uti* и содержат информацию о главной этнографической черте самого племени: это “род Луны”, т. е. Женщины-Царицы. Встречающееся в источниках название Юэчжи го значит не только “государство Юэчжи”, но и “государство Женщины-Царицы”, гинекократическое государство. В этом свете показательны слова летописца: “Когда царь больших юэчжи был убит хусцами (сюнну, 176 г.), царицей стала его супруга. Она покорила Дася (Бактрию) и властвовала над ней” [Бань Гу, гл. 61, с. 749, л. 16–2а].

Как сказано выше, коренные земли юэчжи находились “между горами Цилян и Дуньхуаном”. “Округа Лянчжоу, Ганьчжоу, Сучжоу, Гуачжоу, Шачжоу и другие – это земли государства Юэчжи”, – поясняется в одном из комментариев [Сыма Цянь, гл. 123, с. 1136, л. 1а]. На их юго-восточной границе

находилась область С8414, 10754 Дася (<*da-ya). Иероглиф С10754 в топониме мог отражать *haga* [Герценберг, 1981, с. 237], поэтому допустима реконструкция чтения *dahara*. Это название и было перенесено впоследствии на завоеванную племенами юэчжи Бактрию, Тохаристан (Дася).

В X в. на этих территориях было создано тангутское государство Си Ся, мыслившееся как обновленное государство древних дася. Оно так и называлось: Бо Гао Дася го “Белое и Высокое государство Дася (Тохар)” [Кычанов, 1968, с. 54–55]. Следовательно, в транскрипции Дася правомерно видеть исходное Тохар. Птолемей (VI, 16; здесь и ниже используется по: Stevenson, 1932) в описании торгового пути упоминает племя тагур и город Тогара на окончании торгового пути в страну серов [Рерих, 1963, с. 121–122], возможно, тождественный уезду Дася [Бань Гу, гл. 286, с. 406, л. (а)]. Он находился на одноименной реке, притоке Таохэ, впадающей в Хуанхэ. Эта область вошла в состав государства Юэчжи [Лю Имоу, 1924; Хуан Вэньби, 1950]. На востоке это нашло отражение в упоминаемом в той же части труда Птолемея этнониме-биноме *ottorocoga* (<*ot+torcoga; ср. хот.-сак. *Taudakaga*; тиб. *Thod-kar*). Отражая процесс передвижения юэчжи на запад, в главе XII (Согдиана. Седьмая карта Азии), он в северной части отдела Яксарта (согласно С. П. Толстову, это Кувандаря, левый приток Сырдарьи) помещает племя *ятти* и тахор (*tachon*), а в главе XI (Бактриана. Седьмая карта Азии) “тохары (*tochari*) – большой народ” (кит. Дася). Вопрос о тождестве бактрийских дася-тохар выяснен Г. Халоуном [Haloun, 1937, с. 290].

Страбон (XI, VII, 21) писал, что Бактрия была завоевана племенами асиев, пасианов (надо: асиев, или асианов), тохоров и сакараулов (надо: сакарауков), вторгшихся со стороны Яксарта. Помпей Трог (I в. до н. э.) в выписках Юстина (I в. н. э.) завоевателями Бактрии и Согдианы называет са(ка)рауков и асианов, принадлежавших к скифским племенам. Асианы были “царями тохаров” (*reges Thosagogum Asiani*) [по: Умняков, 1940, с. 182–183]. Скифский (т. е. иранский) термин *asian* находит

соответствие в *atian* Плиния, знавшего также племя аттакоров (*attacori*) на западе от фунов и фокаров [Пьянков, 1988, с. 192].

За консультацией о правомерности чередования *-t-// -s-* в словах *asian/atian* пишущий эти строки обратился в свое время к проф. В. И. Абаеву. В любезно присланном ответе (письмо от 18.01.59 г.) В. И. Абаев писал: “В осетинском иранскому *s* отвечает *t*: *forot* “топор” (ир. **parasu-*), *rotop* “веревка” (ир. **gasana* и *talm*, название дерева (ир. **salmi-*). Стало быть, чередование *as-//at-* для древнеиранского периода вполне допустимо и закономерны”. Это позволяет считать равнозначными термины *ot-/at-/as-/asi*, а в *atian/asian* видеть форму множественного числа от *ati*, *asi*. Китайское обозначение *юэчжи* соответствовало *uttorocora/attocar*, оно было общим для асиев и тохар востока и запада.

Обращает на себя внимание бытование термина *аз* в тюркешское время. Тамга в виде лука Э (символ нарождающейся луны) отмечена на монетах, найденных при раскопках в Чуйской долине [Кызласов, 1960, с. 196, 209]. Точно такое же изображение имеет тамга кыргызских племен *азык* и *бугу* (“бык”). Она называлась *жаа-тамга* “лук-тамга” [Абрамзон, 1971, с. 39].

Прямых известий о системе наследования престола, отражающей состояние семьи и общины в объединении *юэчжи*, не имеется. Есть лишь сообщение, что у малых *юэчжи* названия племен даются по именам матерей [Фань Е, гл. 87, с. 1305, л. 396]. Однако постоянное присутствие “рода Солнца-Ворона” в династийном соправлении говорит о том, что семейная община перестала быть чисто матриархальной, она находилась в первой фазе переходного (к патриархальному) периода, когда во главе ее стояла матрона (царица), а ее супругом был не “олимпийский герой” со стороны, а представитель твердо установленного отцовского (солнечно-царского) рода. С большой степенью предположительности такое состояние общины можно определить как “сестринская”, при которой наследование ведется по линии “матрона – младшая сестра – племянница (дочь матро-

ны)” с обязательным участием традиционного отцовского рода по той же схеме, но на втором плане. Эта схема воссоздана как некоторое “антиподобие” следующей и более документированной фазы, которую автор этих строк (вслед за Ю. В. Бромлеем) называет “братской семьей”, непосредственной предшественницей семьи патриархальной, о чем будет говориться ниже. Развитие производительных сил и все возрастающая (особенно военная) роль мужчины в обществе и семье привели к тому, что отцовскому роду стали тесны рамки гинекократической структуры. Конфликт был неизбежен. Как можно думать, его результатом и явилось убийство *Наньдоу-ми* и выделение асманов (усунь). И неизвестно, надо ли относить к числу простых совпадений тот факт, что в том же иероглифическом написании в “Хань шу” названо государство *Наньдоу* на реке Гилгит (приток Инда в Северном Пакистане), граничившее на западе с большими юэчжи Бактрии [Бань Гу, гл. 96а, с. 1160, л. 10а; Малавкин, 1989, с. 95–96, 294].

Усунь – современное произношение знаков С7696, 4412, которые на рубеже эр звучали *aŋ-sməp < *asman. *Асман* – слово иранское и значит “небо”. В летописи содержится и китайский перевод этого термина. В 107 г. до н. э. ханьский император отправил в страну *Усунь* (*Асман*) принцессу замуж за усуньского владетеля. Она была юна, а владетель стар годами. Они виделись раз-два в год, ей было скучно, и она сочинила песню, начинавшуюся словами: “Выдали меня родственники в страну Неба (Тянь)” [Бань Гу, гл. 96б, с. 1167, л. 3а]. И второй случай. Усуньских коней (*усунь ма*) в Китае называли небесными конями (*тянь ма*) [Сыма Цянь, гл. 123, с. 1142, л. 12а; Лидай, I, с. 42]. Птолемей (177 г.) знал племя с таким названием (*asman*). В его время оно находилось к востоку от Ра-Волги (VI, 14).

Иероглифическая этимология знаков *у-сунь* значит “потомки Ворона”, на что обратил внимание П. Даффина [Daffina, 1969, с. 145, прим. 6]. Здесь этот персонаж важен: мифологический образ Ворона далек от обывательского. В древней Индии Во-

рон считался старшим братом Орла-Гаруды. История его такова. В чреве одного из богов (называются разные имена) несколько тысяч лет вызревали два птичьих зародыша. Тогда была вечная ночь, а день только собирались создавать. Один из зародышей страстно мечтал встретить первый восход солнца и умолял бога выпустить его из чрева, хотя до рождения оставалась еще тысяча лет. И бог смилостивился. А тот вылетел недоразвитым, и в лучах утреннего восходящего солнца его оперение казалось красным. Его так и называли: Аруна, что значит *Красный*. Это был Ворон. Он стал возницей в колеснице Солнца, и символом утренней зари. А другой зародыш вышел вовремя, через тысячу лет после Ворона, и сразу отправился искать кровавую пищу. Это был Орел, ему дали имя Гаруда. Он стал царем птиц как Индра – царь всех богов [Эрман, Темкин, 1957, с. 54–56, 209].

В древнем Китае Ворон У или Чи-у (“Красный ворон”) был олицетворением солнца. Согласно древнейшим мифам, некогда на Небе было десять солнц, и жара стояла испепеляющая. Чтобы избавиться от нее, позвали Охотника. Охотник Хоу-и вышел на площадь, натянул лук и выпустил белую стрелу в огненный шар на Небе. Мгновение – и этот шар лопнул и полетел вниз, рассыпая вокруг себя золотые перья. Что-то сверкающее упало на землю. Люди подбежали и увидели огромного Золотого ворона, пронзенного стрелой. Это и было одно из солнц [Юань Кэ, 1987, с. 143; Яншина, 1984, с. 43]. У палеоазиатских народов Амура, индейцев Северной Америки, у чукчей, якутов и др. он был связан со светом и огнем [Мелетинский, 1992, с. 245–247]. Миф о связи Ворона с Солнцем был известен крымским татарам. “Ворон, такой большой, что когда он летает, бывает затмение солнца, женится на младшей дочери царя. Когда ее младшему брату понадобилось отыскать дочь Солнца, Ворон собрал своих подвластных птиц, и одна из них помогла царевичу отыскать дочь Солнца” [Потанин, 1894, с. 725; Дыренкова, 1929, с. 125]. В документах XVII–XVIII вв.

отмечается существование в Шории волости Кызыл Карга – “Красный Ворон”. Сеок кызыл карга существовал среди шорцев. Часть его в свое время ушла в долины Еси и Теи, разделившись на сеоки суг-карга (водные карга) и таг-карга (горные карга). При разделении они, однако, со спором распределяли между собой перья не ворона, а орла [Потапов, 1969, с. 132; Кимеев, 1986, с. 48]. Показателен также эпизод из монгольской летописи, в котором конгратский Дай-Сэчэн обращается к своему свату кият-борджигину Эсукею: “Нынешнюю ночь приснилось мне, будто я в виде кречета держу ворона, изображающего знак (сульдэ) рода Киот (Кият), из фамилии Борджигин” [Гомбоев, 1858, с. 124; Абрамзон, 1971, с. 356].

В 647 г. западнотюркский каган из племени ашина преподнес танскому императору свой символ – Золотую птицу. “Это был Ворон. Они вырезали из дерева пернатое существо и покрыли его золотом” [Ван Циньжо, гл. 970, с. 1140, л. 12а]. Прилет в Китай неких птиц, похожих на ворон, предвещал нашествие тюрков. Эту птицу презрительно называли копыткой (*Syrhapta pagadoxus*) или “тюркской пташкой”. Но статья о ней в энциклопедии “Тай-пин гуан цзи” называется “Большой Ворон” [Ли Фан, гл. 139, с. 1005]. Очевидно, за житейским обозначением скрывалась символика совсем иного порядка.

Все царские огузы считали себя потомками мифической птицы Тулу/Дулу в эпосе “Китаб-и дэдэм Коркут” [Бартольд, 1962]. “Золотой (каганский) род древнетюркского династийного племени ашина (<хот.-сак. *aṣṣejnā* “голубой”, “синий”) назывался шар-дулы (<ср.-перс. *zarr dūli* “Золотая птица Дули”, “Золотой/Красный Ворон”). Из этого рода был принц Кюль-Тегин. В налобной части головного убора его скульптурного изваяния в урочище Хушо-Цайдам (Северная Монголия) изображена птица с рапростертыми крыльями, похожая на орла [Шер, 1966, с. 19; Hayashi, 1996, с. 264; ср. Ермоленко, 1998, с. 96]. Вряд ли будет ошибкой считать этого орла олицетворением Ворона-Солнца. Название *кызыл карга* отложилось и в тюркской

топонимике. После прибытия в Куча (СУАР КНР) экспедиция М. М. Березовского в 1905 г. направилась в местность Кызыл-карга, где ею были обнаружены древние рукописи [Литвинский, 1988, с. 32, прим.].

В усуньском мифе отцом Солнце-бога Хуньмо был Наньдоуми, убитый юэчжами. Хуньмо родился уже без отца и был оставлен в степи. Со времени написания “Исторических записок” Сыма Цяня этот сюжет стал широко известен. Он использовался учеными той поры как историческая параллель для доказательства божественной сущности предка чжоусцев Хоуцзи, родившегося без отца, при помощи божественного вмешательства. Используя для этого “сюннуфильскую” версию Сыма Цяня, философ Ван Чун (27–97 гг.) писал (в переводе Э. М. Яншиной): “Вана (вождя) внуков воронов (усунь) прозвали Куньмо. Сюнну напали и убили его отца, мать родила Куньмо. Бросила его в степи, вороны носили ему в клювах мясо, чтобы накормить его. Вождь племени удивился этому и, решив, что он бог, взял его и вырастил... Хоуцзи не должен был быть брошенным, поэтому и лошади не топтали его, а птицы своими крыльями прикрывали его. Куньмо не должен был умереть, поэтому вороны носили ему мясо и кормили его” [Яншина, 1984, с. 81–82].

Роль волчицы здесь ясна. Это владыка плодородия и земли-воды, Дракон в образе волчицы. Те же функции выполняет волчица-драконтинна в тюркском генеалогическом мифе. Важно, что Ворон-Солнце кормит его мясом, то есть *плотью тотема*. Иными словами сам Хуньмо является земным воплощением бога Солнца. Так воспринимается и само имя. Иероглифы С11918, 8428 хунь-мо (<уэп-тâк), при регулярной передаче транскрипционным финальным -п иноземных звуков -п, а также -г, -л, восходят к обозначению *hvaḡ-baḡ и соответствуют иранскому hvaḡ baḡ “Солнце-бог”. Современники знали и помнили о божественной сущности Хуньмо. Помимо заключения наставника, решившего, что младенец есть бог, таковым же, по тексту “Ис-

торических записок”, считал его и предводитель сюнну [Сыма Цянь, гл. 123, с. 1140, л. 9б]. Однажды конница сюнну была отправлена на войну с усунями. Но ратники отказались сражаться и “удалились” на том основании, что усуньское войско возглавлял сам бог (шэнь) Хуньмо [Бань Гу, гл. 61, с. 750, л. 4а].

Считается, что западными районами проживания усуней была долина реке Или. На западе они граничили с государством Канцзюй (долина реки Сырдарья). При этом не учитываются некоторые обстоятельства. В источнике сообщается, что между странами Усунь и Канцзюй существовало государство Ушаньму, бывшее в брачных связях с предводителями сюнну: “Ушаньму было малое государство между Усунь и Канцзюй” [Бань Гу, гл. 94а, с. 1127, л. 37б; Бичурин, I, с. 85]. На севере от Усунь существовало государство Иле, которое намеревался атаковать Чжичжи-шаньюй [Бань Гу, гл. 70, с. 85, л. 82]. Оно существовало, по крайней мере, до IV–V вв. (см. ниже § Яньцай). В китайских летописях так именовалась река Или [Маявкин, 1989, указатель]. При описаниях же страны Усунь река Или не упоминается. На северо-западе (надо “на северо-востоке”?) от Усунь располагалось государство Юебань (Урпен, Орпен) [Ли Яньшоу, гл. 97, с. 1292, л. 14б–15а; Бичурин, II, с. 258–259]. Топонимическим следом этого государства в начале VIII в. было название местности Орпен или Орпюн. Вероятно, восточной частью этой страны была местность Урбюн (Тува). Здесь произошло сражение восточных тюрков с отрядами народа чиков, населявших территорию современной Тувы. Словом, вопрос о локализации государства западных усуней до сих пор остается нерешенным. Источниковеды согласно соотносят его с территорией Джунгарии [см.: Крюков, 1988, с. 235; там же историография вопроса].

В процитированном рассказе четко обозначено местожительство живших “совместно с большими юэчжи” усуней/асманов “между горами Цилян и Дуньхуан”. Горы Цилян – это хребет

Рихтгофена. Может быть, имеют право считаться доказательными слова из “Исторических записок”, поставленные вместо выражения “прежние земли Хуньмо пустуют” в версии Бань Гу: “а прежние земли (князя) Хунье пустуют” [Сыма Цянь, гл. 123, с. 1141, л. 10а]. Речь идет о юэчжийских землях, захваченных и вошедших в состав сюнну, и о юэчжийских князьях Хунье и Сюту на службе у сюнну. В сражении с войсками Хань они потеряли несколько десятков тысяч убитыми, и шаньюй вызвал обоих в ставку, чтобы казнить их. Князья в ставку не поехали, а казни предпочли подданство Хань. Но в последний момент Сюту передумал, и Хунье убил его. Хунье со своим племенем ушел в ханьские пределы, где ему “на кормление” было пожаловано 10 тысяч дворов [Бань Гу, гл. 17, с. 146, л. 4б]. Племя хунье в середине II в. до н. э. кочевало в средней части провинции Ганьсу, где ханьцы позднее создали округа Чжанье и Цзюцюань. Название племени и имя князя С4324, 3588 хунь-е (<уиэп-па <*хвагна, хвагана) соответствует названию скифов хаурана и городу Хаурана в Заимавской Скифии по “Географии” Птолемея (VI, 15, 3–4). Хвагана китайского источника – это иранский символ царской удачи *hvaḡaṇah*, эманации солнца – *hvaḡ* [Dushesne-Guillemain, 1962, с. 203–204]. С большой долей вероятности можно предположить, что племя хунье (хварана) было племенем жреца-хранителя царского фарна. Именно сюда, в центральные земли юэчжи и призывали вернуться усуньского (асманского) Хвар-бага (Хуньмо).

Князь Сюту и его племя кочевали восточнее племени хунье (хварана), в районе древнего округа и современного уезда Увэй провинции Ганьсу [Shiratori, 1930]; транскрипция С8851, 2643 сю-ту (<xiəu-da <*худа) восходит к иранскому термину *xuda* “бог”. В описании упомянутого трагического эпизода, когда ханьские войска под руководством Хо Цюйбина в 121 г. до н. э. убили и взяли в плен несколько десятков тысяч сюнну (юэчжи под флагом сюнну!), говорится, что было захвачено (отлитое из золота или покрытое золотом) изображение золотого человека (цзинь жэнь), перед которым князь Сюту (Худа), “совершал

жертвоприношение Небу” [Бань Гу, гл. 94а, с. 1118, л. 20а–б; Бичурин, I, с. 65]. Известна история его сына, получившего фамилию Цзинь – “Золотой” и имя Жиди, прошедшего путь от конюха до ближайшего лица императора. В скульптурной группе императорского рода У имелось и его изображение [Chavannes, 1893, с. 26–27]. Возможно, племена хунье (hvaḡəna; hvaḡ-baḡ) и сюту (xuda) и составляли солнечную фракцию государства. Неясно, о том или совсем о другом “Золотом человеке” идет речь в следующем сообщении. В 31 г. до н. э. Ханьский двор через своего наместника пожаловал (вернул?) усуням *Золотого человека* [Бань Гу, гл. 96б, с. 1169, л. 7б; Кюннер, 1961, с. 91]. Подобное изображение найдено в районе города Иссык Алма-Атинской области и приобрело теперь мировую известность. Его идеологическая значимость показана в монографическом исследовании А. К. Акишева, охарактеризовавшего его как “космократора и демиурга, война в виде антропоморфного Космоса” [Акишев, 1984, с. 82]. Через 250 лет (примерно в 177 г.) это племя упоминается Птолемеем (VI, 15, 3) рядом со скифами-хауранами под названием скифы-хаты.

Материал письменных источников не позволяет сколько-нибудь определенно судить о форме семьи и общины в обществе асманов (усуней), хотя сам факт их выхода из гинекократического государства может служить указанием на перемены в этой области. Они не могли быть результатом одноразового акта, каким была сама откочевка. В этом смысле показательна фигура Буцзю-сихоу, который в генеалогическом мифе *забирает* новорожденного, беспокоится о его *пропитании* и *возвращается* к сюнну (в данном случае это несомненно юэчжи в составе сюнну). И никто ему не мешает. Значит, он, “отец-опекун” (кит. фу-фу), обладает правом забрать новорожденного. Таким правом владеет *только единоутробный брат матери, дядя по материнской линии, как бы сама мать в мужском образе* в период перехода от материнско-правовой семьи к патриархальной. В этнографии это явление называется авункулат (от лат. Avunculos “дядя”). Наряду

с теоретическим осмыслением этого явления [Леви-Строс, 1985, с. 41–47; Мировоззрение, 1989, с. 40–46], имеются его разработки на конкретном этнографическом материале [Косвен, 1948]. На этом этапе мужчина уже не поселяется в доме своей жены, а напротив – берет ее в свой дом (“замуж”). Матрилокальное брачное поселение сменяется патрилокальным. Но при этом жена и ее дети сохраняют свою принадлежность прежней материнской семье и роду. В это время материнскую семью возглавляет уже мужчина, отец или брат женщины, выданной в чужую семью/род. В такой системе фактическим отцом ребенка является дядя с материнской стороны, а не кровный родитель. И если мать остается в мужнином доме, ее дети (сыновья) “возвращаются домой”. Кровный отец и его сородичи обязаны отдать ребенка его дяде, “вернуть” в свою семью. Этот порядок М. О. Косвен назвал “возвращением детей”.

Первое в литературе сообщение об авункулате принадлежит Тациту (*Germania*, VIII, 18–20). Ф. Энгельс по этому поводу писал: “Решающее значение имеет одно место у Тацита, где говорится, что брат матери смотрит на своего племянника как на сына, некоторые даже считают, что кровные узы, связывающие дядю с материнской стороны и племянника, более священными и тесными, чем связь между отцом и сыном, так что, когда потребуют заложников, сын сестры признается большей гарантией, чем собственный сын человека, которого хотят связать поручительством. Здесь мы имеем пережиток рода, организованного по материнскому праву, следовательно первоначального” [Энгельс, 1975, с. 152]. Племянники были всеправны и пользовались исключительными привилегиями в семье дяди по материнской линии. Реликты этого обычая известны и сейчас. Согласно казахскому обычному праву, они до трех раз могли брать у родственников матери любые ценности [Аргынбаев, 1975, с. 35]. В прошлом быту кыргызов племянник по матери на пиршестве у дяди или бабушки мог взять любого коня из его табуна, получить любое угощение. Сохранилась даже пословица

“Лучше пусть придут семь волков, чем один племянник (по линии матери)” [Покровская, 1961, с. 52–53].

Новорожденного “бога-Солнца” Хуньмо “возвращает домой” Буцзю-сихоу. Слово С5651, 8697 сихоу (<*xjər-g`u) – титул. Иероглиф С8697 хоу (<g`u) этой транскрипции в древнекитайском языке означал наследственный титул знати *второго* из пяти высших классов. Ф. Хирт удачно сопоставил транскрипцию сихоу (<*xjər-g`u) с титулом javugō (~javugō) на юэчжикушанских монетах из Кабулистана и jabuи древнетюркских памятников [Hirth, 1899, с. 48–50]. Этот титул прежде всего юэчжийский или, по мнению известного ученого, “истинно тохарский”. В 11 г. до н. э. в ханьском плену оказался сюннуподданный юэчжиец, занимавший у сюнну должность “канцлера” (сян) и имевший титул сихоу (йабгу). Через 4 года он вернулся к шаньюю. Тот дал ему прежнюю должность “второго [после шаньюя] лица в государстве” и сохранил титул сихоу (йабгу). Носитель этого высокого титула не входил в династийную структуру собственно сюнну, которая детально зафиксирована в источниках и хорошо известна. Возможно, он был представителем многочисленной юэчжийской диаспоры-автономии в объединении сюнну. Эта история наводит на мысль, что представителем таковой же был Буцзю-сихоу в государстве Асман (Усунь).

Слово С6492, 12983 буцзю (<*rwo-dz`jog) может соответствовать титулу bhožaka (Вhožaka) на эфталитских монетах Забулистана. Божака, или Великий Божака – одно из имен великого солнечного бога у саков Индии, означающее “спаситель”, “избавитель” [Chirchman, 1948, с. 44–46].

Предположение о существовании юэчжийской диаспоры-автономии в государстве Асман имеет основания. Во-первых, это прямое указание летописца, что в государстве “живут племена (чжун) сэ (сак) и больших юэчжей” [Бань Гу, гл. 96б, с. 116б, л. 16]. Забегая вперед, скажем, что это были юэчжийские сакральные символы и области Куйан (кит. Цзюйянь, “Млечный

путь”) и Акас/Акаса (кит. Эши; местожительство царицы Луны). Общеизвестно, что при массовых переселениях кочевые племена уносили с собой имена богов, а прежние названия сакральных областей прилагали к новым объектам. Области С4297, 11347 Цзюйянь (Куян) и С14521, 6579 Эши (Акаса) оказываются и в стране Усунь (Асман). Они записаны иными иероглифами, чем стандартная запись эдзинагольских, и этим самым подчеркивается их различное местонахождение, но эпизод, в котором эти имена появляются, опять связан с персоной царицы. Опасаясь фронтального наступления ханьских войск, шаньюй в 73 г. до н. э. отправляет к усуньскому правителю посланника с требованием передать ему выданную за правителя ханьскую принцессу, чтобы ее присутствием при ставке оградить себя от опасности и при этом лишиться враждебных усуней помощи со стороны Хань. Принцесса категорически отказывается и просит императора предпринять военные шаги. В ответ сюнну захватывают усуньские области Цзюйянь и Эши [Бань Гу, гл. 96б, с. 68, л. 4а; гл. 94а, с. 1125, л. 33б]. Теперь становится понятней, куда именно возвращался канцлер-юэчжиец Буцзю-сихоу (Божака-йабгу) с новорожденным богом на руках.

Возможно, продолжением темы престолонаследования и типа семьи можно считать строки о том, что у Хуньмо было *десять* (с лишним) сыновей. Сообщение о “десяти сыновьях” правителя – это указание на существование *десятичной системы* как основы военно-административной структуры государства. “Средний сын – Великий Лу, – говорится далее, – был крепкого (характера). Он был хорошим военачальником, возглавлял войско в 10 тысяч [с лишком] всадников и жил отдельно. Старший брат Великого Лу был наследником престола, а у наследника престола был сын Цэньцзоу. Наследник престола [перед смертью] говорил Хуньмо: “Обязательно объяви Цэньцзоу [вместо меня] наследником престола!” Хуньмо из жалости [к умирающему] согласился. Великий Лу разгневался. Он собрал своих старших и младших братьев, поднял народ к мятежу и намеревался

напасть на Цэньцзоу. Тогда Хуньмо выделил Цэньцзоу 10 тыс. [с лишком] всадников и приказал ему жить отдельно. Сам Хуньмо также имел 10 тысяч [с лишком] всадников для собственной охраны. Государство разделилось на три части. Общая власть принадлежала Хуньмо” [Бань Гу, гл. 96б, с. 1167, л. 2а; ср. Кюннер, 1961, с. 76].

Триальное членение характерно для государства кочевников. Оно основано на военном принципе наступления левым и правым крыльями/флангами во главе с центром и подобного же построения во время проведения многоколлективных облавных охот. В каждом крыле представители закрепленных за ним племен располагались строго иерархически, в зависимости от места, занимаемого ими в традиционной структуре. У сюнну левое (восточное) крыло считалось привилегированным: из него был наследник престола, здесь находилась резиденция царицы. Таковым же был десятиплеменный Западнотюркский каганат в VII в., располагавшийся “на землях прежнего государства Усунь (Асман)” или “на прежних усуньских землях”. Костяк каганата составляли десять тюркских племен, по пять в каждом крыле. Первым в списке племен левого (восточного) крыла названо племя улуг-ок/ук, находившееся в брачных отношениях с каганами из западной ветви “небесно-голубого” по происхождению племени ашина. Социально-должностной термин улуг (кит. Хулу <уо-luk <uluу “великий”, “старший”) встречается у представителей племени ашидэ (<*aštaq; см. раздел II) во Втором тюркском каганате. Это было племя канцлера-соправителя и царицы-катун, супруги кагана из племени ашина. Наследовать каганский престол мог только ашинец по отцу и аштакец по матери. Престолонаследование происходило согласно установлениям так называемой “братской семьи” по линии “старший брат – младший брат – племянник (сын старшего брата)” с непременным участием царицынских аштаков на каждой ступени этой последовательности. Царице и канцлеру принадлежал решающий голос при избрании кагана, проводившемся в соот-

ветствии с нормами “братской семьи”. Аштаки олицетворяли землю и народ государства. За носителями звания *улуг* закреплялась должность “канцлера”, “везира”, “старейшины государства” и в более позднее время. В полном архаики тексте “Родословной туркмен” (XVII в.) говорится, например, что “правителем государства” (иль улугы) был мифический Диб Бакуй, сын Амулджа-хана [Кононов, 1958, с. 39, стк. 151]. Сын старейшины (улуг) и аксакала уйгуров Эркиль-ходжа был везиром Кюн-хана (“Солнце-хана”): “Кюн-хан сделал его везиром и до самой своей смерти поступал по его словам” [Там же, с. 49, стк. 473–474].

Привлекаемый источник позволяет выявить элементы означенной схемы в государстве Усунь (Асман). Прямое указание на триальность предполагает наличие левого (восточного и престижного) крыла, центра (руководящего начала) и правого (западного, в основном, сыновьего и военного) крыла. В обеих летописях зарегистрированы левый (восточный) и правый (западный) военачальники и другие подобные должности-звания [Лидай, I, с. 408, 414; Кюнер, 1961, с. 73]. Вторым после верховного правителя лицом назван канцлер (сян) Великий Лу. Древнекитайское звучание иероглифа C9509 Лу (<luk~*luk) можно рассматривать как неполную транскрипцию уже знакомого тюркского термина *uluγ* “великий”, “старший”. Примеры именно такой неполной передачи данного слова встречаются в других китайских текстах [Hamilton, 1955, с. 85, 158–159]. Предшествующее слово *да* “Великий” (в сочетании *да лу* “Великий Лу”) является, таким образом, переводом-калькой тюркского *улуг*.

Западнотюркский *улуг* был главой племени *улуг-ок/ук*, брачащегося с каганским “небесно-голубым” племенем *ашина*. Племя *улуг-ок* было первым среди пяти племен левого крыла каганата. Усуньский Великий Лу (Великий Улуг) назван средним из десяти “сыновей”. В связи с однотипностью и распространенностью общей схемы, совпадаемостью ее основных звеньев, позволительно заключить, что усуньский Улуг был представи-

телем пятисоставного левого крыла, а его племя находилось в брачных отношениях с “небесным” племенем асманского правителя, оно было *царицынским* и *тюркоязычным*.

Отступление. Необходимо отметить, что в китайских и иных письменных источниках о соседних народах сохранилась их лексика, главным образом, военнополитического и историко-культурного круга, необыкновенная мобильность и всепроникаемость которой хорошо известны и в наши дни. Если древний термин реконструирован в соответствии с историко-фонетическими закономерностями развития языка, на котором написан памятник (в данном случае китайский) о иноязычном народе, племени или человеке, то это далеко не всегда может служить гарантией в определении языка его носителей. “Все знают и обращают внимание, – писал Иордан, – насколько в обычае племен принимать имена: у римлян – македонские, у греков – римские, у сарматов – германские. Готы же преимущественно заимствуют имена гуннские” [Иордан, 1960, с. 77]. Поэтому исследования о языке юэчжи и усунь, выполненные столетие и даже полвека назад на уровне развития науки того времени и без учета сопутствующего материала, нельзя считать основополагающими в определении их языка, хотя было бы несправедливо отвергать содержащееся в них рациональное зерно, если таковое имеется.

Иное дело – базовая лексика, к которой относится снабженный китайским переводом и семантически оправданный тюркский термин *шү* в значении “большой”, “великий”, “старший”, “старейшина”

К ней же следует отнести и обиходный для степного кочевника термин *bögi* “волк”. Существует мнение, что он заимствован из иранских языков (*авест.* *wəhṛkō*, *созд.* *wuṛk* и под.) и “не может быть объяснен средствами тюркских языков” (В. Банг). Г. Вамбери объясняет его из *bög*, *boḡ* “серый” [Vámbéry, 1879, с. 202], “что и в звуковом, и в семантическом отношении не вызывает особых возражений” [Щербак, 1961, с. 31]. Прото-

тюркским считают его П. Будберг, Л. Базэн и В. П. Юдин [Bazin, 1950, с. 248; Юдин, 2001, с. 284–285].

В асманском (усуньском) генеалогическом мифе образ волчицы-кормилицы занимает первое место. Имя С5261, 1434 Фули (<р̣ju-ljje <bögi) широко известно. Прежде всего, Бори (кит. С5275, 1434 Фули <р̣ju-ljje <bögi) – это название некоего отделения в составе царицынской области юэчжи в долине Эдзина-гола (Цзюйянь), во главе которой в 119 г. до н. э. был правитель Бори (Фули-вань) по имени Чантуло (ср. санскр. candra “луна”), сдавшийся Хань и получивший за это титул Хоу и во владение местность Сянчэн. Его прежняя область Фули, была по-видимому, передана ханьскому военачальнику Лу Бодэ, построившему здесь укрепление Чжэлу-сай [Сыма Цянь, гл. 20, с. 342, л. 8б; с. 343, л. 9а; Бичурин, I, с. 72; III, с. 23]. Следовательно, в образе кормилицы волчицы-драконтины подразумевалась лунная юэчжийка. Это же имя носил один из усуньских хунь-ми [Бань Гу, гл. 96б, с. 1169, л. 7б]. Роль кормилицы и Праматери играет Волчица в древнетюркском генеалогическом предании. Она обозначена совершенно сходными иероглифами С5260, 1434 фули (<р̣ju-ljje <bögi) и сопровождается переводом лан “волк, волчица”. В память о происхождении от волчицы словом фули/бори называли ордынских лейб-гвардейцев тюркского кагана, а над его ордой-ставкой развевалось знамя с изображением волчьей головы [Линху Дэфэнь, гл. 50, с. 425, л. 4б]. Бори-шадом (Були-шэ) был предводитель обособленного улуса каганата [Лю Сюй, гл. 194б, с. 1436, л. 1б], а через непродолжительное время этим же званием обладал тюркский наместник в покоренном государстве Кай (Си) на берегах реки Шара-мурэн [Оуян Сю, гл. 215а, с. 1501, л. 8а]. Еще один Боришад (Боли-шэ) “охранял” зависимое тохарское государство Яньци (Карашар) [Лю Сюй, гл. 194б, с. 1445, л. 3б], а отцом западнотюркского Ару-кагана (Хэлу) был *Эр-боришад Иакуй-тегин [Там же, с. 144б, л. 4б]. В “Общем уложении” записано: “Иногда [тюрки] учреждают фулинь (<р̣ju-lien <bögin)-кага-

нов. Фулинь суть название волка; из-за их алчности и склонности к убийству дают такое прозвание” [Ду Ю, гл. 197, л. ба].

...Сын не мог наследовать отцу, поэтому Хуньмо якобы лишь “из жалости к умирающему” наследнику престола согласился передать эту должность сыну последнего, что вызвало ярость Великого Улуга, его сородичей и народа, взявшего в руки оружие. Самовольное решение верховного правителя утверждать новый принцип наследования престола по линии “отец–сын” в обход царицынского (материнского) племени Улуга не встретило поддержки и на этот раз было отвергнуто.

Вскоре после описания этого эпизода летописец сообщает: “Хуньмо был стар годами, а государство разделено. Хуньмо не мог управлять по своему усмотрению”. Цэньцзоу все-таки стал верховным правителем, но после его смерти верховным правителем становится не его сын Ними, а младший брат (?) Вэнгуйми. После его смерти престол переходит тоже не к сыну Юаньгуйми, а к Ними, сыну Цэньцзоу. То есть продолжают действовать институты “братской семьи”, представляющей собой соединение отцовской и материнской линий в престолонаследовании.

Через страну Усунь (Асман) проходил важный участок торгового пути Восток–Запад, и стараясь закрепиться на нем, Ханьский двор путем военного давления или сотрудничества, щедрыми подарками и подкупом высших сановников старается склонить усуньскую элиту к ориентации только на Срединное царство. Важным инструментом в этом была выдача ханьских принцесс за усуньских правителей. Структура межплеменных отношений начинает кардинально меняться. Трон, установленный на принципах “братской семьи” в некотором смысле, был воплощением понятий “земля + народ + правитель”. Но значение канцлера-улуга падает. В 11 г. до н. э. у Великого Лу была отобрана золотая печать с пурпурными шнурами и заменена медной печатью с черными шнурами [Бань Гу, гл. 96б, с. 1170, л. 80]. Двор предпринимает меры к ликвидации института “братской семьи”. В 64 г. до н. э., когда упомянутый Юаньгуйми

не получил от отца верховный трон, ханьский двор направил в Усунь сановника для выражения порицания. Оно стало осуществляться по нисходящей линии “отец–сын”, и каждый из правителей включал в свой титул слово “Хунь” (Хвар, “Солнце”).

В соседстве с усуньскими землями Птолемей называет “область Акаса” [Пьянков, 1988, с. 194]. Ханьцы знали ее под именем “жестокое божество” S14524, 6529 Эши (<ak-si). Эта местность входила также в состав усуньских (!) владений, и в 74 г. до н. э. сюнну, домогаясь выдачи находившейся у них китайской принцессы, захватили эту местность [Бань Гу, гл. 94а, с. 1125, л. 33б; гл. 96б, с. 1168, л. 4а]. Это название повторяется в имени царицы утигуров, Акагас, в отчете византийского посла к тюркам Валентина в 576 г. [Менандр, 1861, с. 418; Chavannes, 1903, с. 240]. Утигуры Менандра – это ути, ассоциируемые с аорсами в “Естественной истории” (VI, 39) Плиния. Словом *ути* и был реальный прототип транскрипции юэчжи <ngiʷat-tie <uti [Pulleyblank, 1966, с. 18]. Параллельно существовало племя *ути* на востоке, в долине реки Эдзинагол и озер Сихай и Солёное (соответственно Сого-нур и Гашиун-нур). В 416 г. правитель государства Северное Лян провел военную кампанию против *ути*. По пути следования он совершил жертвоприношения у Золотой горы Цзиньшань и в храме Царицы-матери Запада Си-ван-му. В храме имелось вырезанное на черном камне изображение богини Си-ван-му. Правитель приказал вырезать на камне текст-посвящение [Фан Сюаньлин, гл. 129, с. 853, л. 6а]. Черты юэчжийской богини-царицы имеют сходство с образом малоазийской богини Великой Матери Кибелы в виде серебряной статуи с лицом, изваянным из шершавого черного камня, помещенной в священную повозку у водоема [Фрэзер, 1983, с. 330]. Предположительно можно считать, что область Акаса и была местожительством юэчжийской царицы.

“Общекюэчжийским” символом был *куйан/гайан* (ср. скифск. *γaja* – “светлый”, “белый”) как земное олицетворение Луны и Млечного пути. Из нескольких иероглифических записей этого

слова наиболее устойчив С2109, 11347 цзюйянь <kjio-jen. Так назывались главная река и озеро юэчжи на севере от Наньшаня (Эдзина-гол), так же именовались царский род и главный город западнотохарского (коча) княжества Цюцы (СУАР КНР) [Фань Е., гл. 47, с. 694, л. 4 б; Хуан Вэньби, 1983, с. 224–228]. Всепроникающая “белизна” стриженных кучанцев переводилась на китайский язык словом бай “белый” [Оуян Сю, гл. 221а, с. 1552, л. 9а].

Существовал еще один сакральный символ – горы Цилинь в 200 ли на юго-востоке от Чжанье/Ганьчжоу. Это была южная граница владений собственно юэчжи. “Там прекрасные воды и превосходные травы, в горах зимой тепло, а летом прохладно, (эти места) пригодны для пастьбы овец” [Яо Вэйюань, 1958, с. 200]. Выходцы из этих гор также получали фамилию С14380, 11148 Цилинь (*giæg-lien <*giglen). Об одном из “кигленцев” говорится, что его предки были из рода Знатной дамы [Ли Бояо, гл. 41, л. 7 а]. В V в. сюннуская фамилия С14482, 11148 Хэлянь (<xək-lien) была заменена на Тефу (“Мать”, “Матушка”) [Вэй Шоу, гл. 95, с. 1192, л. 18 а–б], хотя эти знаки можно было бы перевести: “железный мост (повозка с дышлом, родители)”. Иероглифическое обозначение священной горы, племени, знатной госпожи и др. различно, но их старое звучание единообразно: *kiehlien, *kiæglien, *gieglien, *xəklien, *xioklien. Их ближайшей звуковой и семантической параллелью является фригийское kīklen “повозка”, “телега”. Так называлась и Повозка созвездия – Большая Медведица. Любопытно наполнение этого слова у лесных народов Амура. У эвенков созвездие Большой Медведицы называется не Повозкой, а “Лосихой Хэглэн” [Рыбаков, 1981, с. 54].

Культ фригийской Великой Матери богов, богини плодородия Кибелы был перемещен из Азии в Рим в апреле. И богиня сразу принялась за работу. В том году был собран невиданный урожай зерновых, овощей и фруктов. В праздник 27 марта “в телегу, влекомую волами, клали серебряную статую

богини с лицом, изваянным из шершавого черного камня. Повозка во главе с патрициями, ступающими босыми ногами, медленно продвигалась к берегам Алмона. Там первосвященник, облаченный в пурпурные одежды, омывал повозку, статую и другие объекты культа проточной водой". Омовение богини плодородия в реке, по мысли Дж. Дж. Фрэзера, представляло собой вызывание дождевых чар, чтобы было достаточно влаги для пробуждающейся растительности [Фрэзер, 1983, с. 327–332].

Если принять правдоподобные предположения о юэчжийском происхождении образа богини плодородия Матери-Царицы Запада Си-ван-му в древнекитайском мифе, то именно с далекими предками юэчжи связано появление "Колесницы облаков" или "Облачной повозки" Си-ван-му. Повозкой для нее служили облака у вершин Куньлуня, а ее дочь Яоцзи, белая, как соевый творог, купалась в Серебряной/Белой реке Млечного пути [Юань Кэ, 1987, с. 367–368]. "Народно-религиозная" сырдарьинская богиня вод и дождя, многочадия и плодородия Ардвисура Анахита, как и ее древнеиндийская двойница Сарасвати, олицетворяла Небесную реку/Млечный путь и была подательницей дождя. Она стояла в "Дождевой повозке" – Грозовой туче, потоки воды из которой падали на землю (tata ара "текущие или падающие воды", дождь). В ее повозку впряжены четыре белых коня (ср. обозначение юэчжей бо ма "белые кони"): Дождь, Ветер, Туча и Град. Ее почитают белым молоком, смешанным с белым соком Хаомы [Lohtmel, 1954, с. 405–413]. Это общий прообраз юэчжийской облачной повозки-киглен и богини плодородия в горах Наньшань, которые в юэчжийской их части (хр. Рихтгофена) назывались Киглен (Цилян). После того, как в 121 г. до н. э. Ханьский военачальник Хо Цюйбин отобрал у сюнну (юэчжи в составе сюнну) эти земли, они горестно пели: "Потеря наших гор Цилян привела к тому, что весь наш домашний скот перестал размножаться" [Лидай, I, с. 53; Таскин, 1968, с. 147–148].

Образ богини плодородия в облачной колеснице был жив и в древнетюркское время. Областью Цилянъ назывались земли, куда была помещена катунская (царицынская) фракция каганатов, аштаков (ашидэ). Напомним, что государство тангутов Си Ся, история которого считалась продолжением истории древних дая-тохаров, было не только *белым*, но и *высоким* [Кычанов, 1968, с. 54–55]. Это “Государство белых и высоких дая-тохаров

В казахском фольклоре образ облачной повозки Киклен (но ср. выше вариант *xïoklen <*xoklen) обрел черты съевшей сердце дракона одноногой (т. е. змееподобной) властительницы джиннов и пери старухи Коклен (а также Коклан, Коктен и др.). Главный герой эпоса “Кобланды-батыр” решает жениться на Ак-Кортке, единственной дочери старухи. Коклен дарит ему грозовое облако (жай булыт) и напутствует словами:

Голоден будешь, –
Вкусной едой оно станет;
Если в степи одинок, –
Верной дружиною будет;
Жажду ли ты испытаяшь,
Чистым дождем прольется;
В мире, лишенном дорог,
Встретишь бурливые реки,
Крепким мостом оно станет.
[Нурмагамбетова, 1988, с. 35, 80, 86].

Герой по имени Кан-Кёклен известен в фольклоре черневых татар (туба-кижи) на Алтае. В сказании “Барчын-бёке” это богатырь, родившийся в черной пещере черной горы. Он бездомен, женат на летающей по небу Биян-Сулы, дочери Абра-Дьениса (абра “повозка”, “телега”). В битвах он побеждает враждебных “семь кюлер-ханов” [Баскаков, 1965, с. 282–338].

Чтобы конкретизировать представление о юэчжийском пантеоне, следует внимательнее отнестись к летописным известиям

самой ранней поры знакомства Хань с юэчжи, которых императорский двор считал потенциальными союзниками в борьбе против сюнну.

В 1925–1926 гг. экспедиция под руководством П. К. Козлова произвела раскопки древнего могильника в горах Ноин-ула в 60 км от Улан-Батора (Северная Монголия). По богатству и значению находок эти раскопки можно отнести к числу самых важных археологических открытий в XX в. Наиболее показательный материал из этих находок в цветном воспроизведении был издан К. В. Тревер [Trever, 1933]. Его анализ сделан С. И. Руденко (1937) и другими учеными. Роскошные золотые и серебряные украшения, расшитые шелковые ткани, ковры с изображением сцен космогонического характера имеют аналогии вплоть до переднеазиатских. Говорить о конкретной этнической атрибуции этих и многочисленных подобных материалов затруднительно из-за отсутствия какой-либо прямой письменной информации о насельниках названного пояса в первом тысячелетии до н. э. Сведения о стране Юэчжи (ngjw.at-tie), относящиеся к концу IV в. до н. э., содержатся лишь в сочинении “Му Тяньцзы чжуань” (“Повествование о Сыне Неба Му”). Известия этого труда полуисторичны. Но в реалистической его части, повторяющей маршрут Улин-вана (325–299 гг. до н. э.) [о нем: Сыма Цянь гл. 110, с. 103, л. 56–6а; Таскин, 1968, с. 37], правителя северокитайского государства Чжао, говорится, что эта страна начиналась на востоке от северной излучины реки Хуанхэ [Haloun, 1937, с. 301; Кляшторный, Савинов, 1998, с. 173]. В самом конце III в. до н. э. сюнну подчинили расположенные от них на севере государства Хуньюй, Цюйше, Динлин, Гэгунь и Синьли [Лидай, I, с. 18, 27]. Позднее в число покорившихся вошло государство Уцзе/Аугал. Аугалы, возможно, также участвовали в штурме Бактрии и Согдианы вместе с асианами, тохарами и сакарауками. Но первым и изначальным пунктом их переселения на запад была территория Забайкалья и склоны Большого Хингана, а не Наньшань. Это была другая ветвь

“юэчжи”, объединившаяся с наньшаньской в движении сначала в Приаралье, затем в Бактрию и Согдиану.

Еще одна ветвь отмечена более поздними хрониками – “Историей Северных династий”, “Историей династии Суй”, Новой редакцией “Истории династии Тан” [Ли Яньшоу, гл. 97, с. 1298, л. 25б; Вэй Чжэн, гл. 83, с. 82, л. 8а; Оуян Сю, гл. 221б, с. 1555, л. 1а]. В них повторяется один и тот же текст, относящийся к Согду (Кан; ср. *созд.* ɣ`n kwɨŋ`k). Вот он по Новой редакции: “Род [правителя] Вэнь из племени юэчжи – в начале они проживали на севере от Цилян (Кеглен) в городе Чжао`у”. На рубеже эр местность С2205, 11512 Чжао`у (<tsjau-tju) на севере от Цилян действительно существовала. Она находилась рядом с местностью Шаньдань на левобережье реки Эдзина-гол в центральной области юэчжи Чжанье. [Бань Гу, гл. 28, с. 407, л. 3а]. Вариантом этого названия можно считать С2205, 6965 Чжаому (<tsjau-tjuuk). Это слово было частью титула правителя Каменного царства в 658 г. [Оуян Сю, гл. 221б, с. 1555, л. 25; Chavannes, 1903, с. 141].

Вернемся к “юэчжийским” племенам на севере. В 127 г. до н. э., вероятно, во время изгнания ханьцами сюннуских племен из Ордоса (область внутри северной излучины реки Хуанхэ), на сторону Хань перешел важный, сюннуский сановник (сян “канцлер”), имевший юэчжийский титул сихоу (йабгу, предводитель зависимого владения). Он получил китайскую фамилию и имя Чжао Синь. За ним было закреплено 1680 дворов “для кормления” [Бань Гу, гл. 17, с. 146, л. 3б], а сам он был назначен командовать одним из авангардных соединений в составе ханьской армии, действовавшей против сюнну на севере от реки Хуанхэ. Воспользовавшись однажды подходящим случаем, он через четыре года возвратился к сюнну. Шаньюй оставил ему прежнее достоинство: юэчжиец Чжао Синь стал “вторым [после шаньюя] лицом в государстве”. Шаньюй выдал за него свою старшую сестру (дочь?) и “стал советоваться с ним о способах борьбы с Хань. Чжао Синь научил шаньюя отойти далее на север через

пустыню (Гоби) и, заманивая, изматывать ханьские войска, а затем, когда усталость их дойдет до предела, нападать на них. ...Шаньюй последовал его совету” [Сыма Цянь, гл. 110, с. 1040, л. 236; ср. Таскин, 1968, с. 53]. Резиденция шаньюя была перенесена на север от Гоби (в Хангай), а резиденцией “второго лица” стал “городок” (чэн “стена”; в данном случае поселение – ставка кочевого владельца, обнесенная земляным валом-стеной) его имени у горы Тянь-янь в южной части Хангая [Лидай, I, с. 54; Таскин, 1968, с. 54, 91; иначе: Малявкин, 1989, с. 120]. Название Тянь-янь – не транскрипция, а китайский перевод юэчжийского слова, значащего “полный лик (Луны)” и равнопорядкового с юйчжи “род нефрита/яшмы” (символа Луны), юэчжи “род Луны” и нючжи “род Быка” (символа нарождающейся Луны).

В первых столетиях н. э. начинается активный и повсеместный процесс тюркизации степного населения Центральной Азии. Меняется его этноязыковой облик, но в силу сохранения тех же условий окружающей среды и способа хозяйственной деятельности, мировоззренческая картина не могла измениться кардинально. Часть космогонических символов обрела тюркские обозначения, другая сохранила прежние. И это при том неоспоримом факте, что тюркская этнокультурная среда не могла не наполнить их новым или обновленным содержанием.

Прежде всего, это термин *уйгур*, в котором основа *uj/uc* “бык” восходит к обозначению нарождающейся (двурогой) Луны. Западнотохарское название быка *okso* сохранилось в обозначении *oγuz* (~*öküz*) и конфедерации тюрков-огузов. О их “лунном” происхождении говорится в уйгурском варианте “Огузнаме”: “Однажды озарились глаза Ай/Луна-каган и она родила сына (следует изображение быка)”. Его звали Огуз, он и стал царем уйгуров. Хорошо известен миф о рождении предка уйгуров Буку (“Бык”) в дупле дерева. Космическое дерево – это Млечный путь, в “дупле” (развилке) которого нарождает-

ся новая луна. “Царским” племенем древних уйгуров было Иаглакар. Его основа jaŋla “масло” восходит к древнейшему ритуалу смазывать рога быка маслом или нанизывать на их кончики масляные шарики перед пахотой или случкой в надежде на обильный урожай и хорошее потомство.

В уйгуро-тибетском дорожнике IX в. упоминается племя Hi-dog-kas [Bacot, 1956, с. 147]. Это iđuq-qaš “священный белый нефрит/яшма”, наследник юэчжи “рода Нефрита” ути. Рядом с ним располагалось племя во главе с сильным предводителем Hi-kil-rkoq-hir-kin (Igil kül-irkin). В китайских источниках они были известны в написании сицзе (<ŋei-kiet <igil). В середине VII в. они отмечены на северном берегу реки Хэляньчжи (<хок-лиен-сие <*хегленч, *кеглинчи) т. е. Река, которой поклонялись как облачной повозке Кеглен [Ван Пу, гл. 72, с. 1307]. В тексте памятника уйгурскому Элетмиш-кагану “народ-игиль” обозначен как принявший манихейское вероисповедание, и поэтому его название снабжено детерминативом qaqa (“Тьма”) (qaqa igil bodun; МШУ, 14). Это огузские наследники тохарских уцзе – “аугалов”.

Название Куйан (Цзюйянь) и Тянь-янь “Полный лик (Луны)” обнаруживаются в огузской среде на склонах Большого Хингана. Значительная группа хинганских огузов получила в китайских источниках обозначение С2690 си “ливень”, “поток”, иначе С2658, 2690 бай-си “белый ливень/поток”. Так называлась целая группа племен, главным религиозным символом которых был “Белый поток” Млечного пути (Куйан). О происхождении Серебряной (~Белой) реки – Млечного пути Иньхэ как потока рассказывается в трогательном космогоническом мифе о волопасе Нюлане и ткачихе Чжинюй. У богини Си-ван-му, жившей в отрогах Куньлуня, иногда отождествляемых с юэчжийскими горами Цилян/Кеглен, на берегу земной Серебряной реки Иньхэ жила внучка ткачиха Чжинюй, ткавшая шелком легкие облака. На другом берегу реки жил одинокий волопас Нюлан, страстно влюбленный в ткачиху-

богиню. Периодически переправляясь через реку, волопас сделал однажды так, что она стала его женой. Узнав о браке простого пастуха с ее внучкой, Си-ван-му пришла в ярость. Дабы прекратить любовные свидания молодых, она перенесла Серебряную реку на небо и провела по ней золотой шпилькой из своих волос. Спокойная гладь этой реки превратилась в непреодолимый бурный поток. Разлученные волопас и ткачиха так страдали, что превратились в созвездия Волопас и Ткачиха на разных берегах Серебряной реки – Млечного пути. Верный Волопас до сих пор не потерял надежды на встречу с возлюбленной. Чтобы осушить Серебряную реку и перейти на другой берег, он каждую ночь тщетно пытается вычерпать из нее воду своим ковшом [Юань Кэ, 1987, 108–110; ср. Сыма Цянь, 1986, с. 274].

Возможно так же звучал этот прекрасный миф о Млечном пути Куйан (кит. Цзюйянь) среди юэчжи. У тюрков и монголов он обрел несколько новых черт, но сущность *куйан* / *кийан* осталась прежней, т. к. впоследствии эпоним Куйан стал именем мифического родоначальника “млечнопутников” -кыпчаков. Местожительством этих племен были отдельные территории от Забайкалья [Цзэн Чжунмянь, 1958, с. 751] до бассейна реки Шара-мурэн (Силяо-хэ) в южной части Большого Хингана, называвшегося разными именами: Цзиньвэй-шань (Золотистые горы), Алтункан (в том же значении), Цзинь-шань (Золотые горы), Караун-чидун (Черная повозка), Лэн-син (Холодный перевал; монг. Куйтен) и т. д. Из-за своей отдаленности этот регион очень слабо обеспечен информацией, поэтому сведения об одной части бай-си подчас переносились на другую. Это привело к путанице, которой немало поспособствовали и современные исследователи от китайских и японских до европейских и российских. В ходе танского районирования ставших вассальными земель только что разгромленного каганата Се-яньто в середине VII в. территории этих племен были названы “округами” (чжоу). “Округ Тянь-янь создан на [территории расселения] племени бай-си. Округ Цзюйянь создан на [территории расселения] отдельного племени

бай-си” [Оуян Сю, гл. 436, с. 298, л. 26; Малявкин, 1989, с. 24]. Распределение названий Тянь-янь и Цзюйянь за разными группами бай-си призвано лишь различать их географически: не погрешая против истины, можно было бы поменять их местами или даже объединить. В бассейне Шара-мурэн (Хуаншуй), ее правого притока Лоха-мурэн и гор Лэнсин племя си (бай-си) проживало вместе с протомонгольским племенем С8497 хи (<ɣei~haj<qaj), родственным со своими соседями, протомонгольскими же киданями. В зависимости от того, из какой части этого не всегда мирного объединения поступала информация, находилась и общая его характеристика в целом. В уйгуро-тибетском документе о нем говорится: “К востоку от этой страны находится племя, которое тибетцы называют Не (хи), китайцы Не-се (хи-си), а тюрки Dad-руй” [Bacot, 1955, с. 145]. Тюрки действительно называли их словом *tatabi* (БК Ха, 2), восходящим к иранскому **tata arī* “падающие воды” (*авест.* *tata arō*). Это помогает конкретизировать образ юэчжийского Куян (Млечного пути) как “Белый падающий поток”. В монгольское время (XIII в.) термин *куян* был известен в нескольких фонетических вариантах, в том числе *кьян*. “Кыйан, – писал Рашид ад-Дин, – это поток, спускающийся с гор в низину, быстрый, бурный и сильный” [Рашид ад-Дин, 1952, с. 154]. Из племени *кыйан* (монгольская форма мн. ч. ~*кыйат*) происходил Чингиз-хан. Кыйатами являются все чингизиды в истории казахов и кочевых узбеков.

Тюркское название приобретает и китайское обозначение *тянь-янь* “полный лик (Луны)”. В Старой редакции “Истории династии Тан” сообщается, что в составе хи есть многочисленное племя С3498, 6231, 13377, 3234 дулунь гэцзинь (<tuō-liuen kuət-kīən) – **tolun korkin* ~**tolun körk* “полный лик (Луны)”. Численность его войска достигала 10 тысяч человек [Лю Сюй, гл. 199 б, с. 1499, л. 13 б; Цзень Чжунмянь, 1958, с. 752; Таскин, 1984, с. 367]. В состав монголов оно вошло под названием долунгир [Козин, 1940, § 260; Рашид-ад-Дин, 1952, I, кн. 2, с. 91; Roucha, 1956, с. 79, 89].

Этим далеко не исчерпывается перечень племен и объединений, пантеон которых повторял или даже пояснял некоторые черты юэчжийского. Таковы, например, абзойа, урбе-кыпчак и др., исторические справки о которых предлагаются ниже. При их чтении может создаться впечатление, что сходство этих черт конвергентно, но будем помнить, что бесследно не исчезает ничто.

Абзойа (Яньцай)

Известия дошедших до наших дней письменных источников позволяют найти прямые следы “юэчжизма” далеко на западе, в Арало-Каспийском регионе. Речь пойдет о стране Яньцай, сообщения о которой появились после возвращения Чжан Цяня.

Страна Яньцай [(*<iam-tʂai*); вариант с ключевым знаком № 53 янь “крыша”: Аньцай (*<*am-tʂai*)] известна со времени посольства Чжан Цяня, развернутым Жизнеописанием которого является Повествование о Даюань-Фергане в тексте “Исторических записок” Сыма Цяня, некогда утраченное, но затем реконструированное по материалам “Истории Хань”. Поэтому сообщение о Яньцай в обоих трудах повторено почти дословно: “Яньцай расположена примерно в двух тысячах ли на северо-западе от Канцзюй; боеспособного войска более ста тысяч. Живут у большого озера без берегов; по-видимому, это Северное (по отношению к Канцзюй) море” [Сыма Цянь, гл. 123, с. 1138, л. 4а; Бань Гу, гл. 96б, с. 1164, л. 17а].

Уже в первые годы после открытия Западного края ханьский императорский двор придавал государству Яньцай значение на уровне Парфии, Дацинь (восточные колонии Римской империи) и Индии, о чем говорится при описании мероприятий, предпринятых сразу после побед над сюнну в 121 г. до н. э.: “Вначале открыли область Цзюцюань (в пров. Ганьсу), чтобы иметь сообщение с государствами на Северо-Западе. Поэтому снова направили посольства в Аньси (Парфия), Яньцай, Лигань (Дацинь) и Шэнь-ду (Индия)” [Сыма Цянь, гл. 123, с. 1142,

л. 12а]. В этот период отрабатывались и становились стационарными маршруты Великого пути на запад, и находившаяся в арало-каспийском бассейне Яньцай, занимала ключевое место на его Северной дороге: “Северная дорога при переходе через Цунлин (Памир) на запад как раз выходит в Даюань (Фергана), Канцзюй (Кангха) и Яньцай” [Бань Гу, гл. 96а, с. 1156, л. 16].

Через несколько столетий ситуация представлялась иначе. Автор “Истории Поздней Хань, 25–220 гг.” Фань Е, живший в 398–445 гг. и, как полагают, использовавший при написании своего труда сочинение Юй Хуаня “Краткое обозрение государства Вэй, 220–265 гг.”, писал: “Государство Яньцай стало называться Алань-Ляо; [правитель] живет за земляными (крепостными) стенами (кит. цзюй ди чэн) и зависит от Канцзюй. Климат и почва теплые, много сосны и ковыля. Обычай и одежды населения одинаковы с канцзюйскими” [Фань Е, гл. 88, с. 1316, л. 176].

В этом тексте нет ни прямого, ни косвенного указания на оседлость всего населения страны. По странному недоразумению японский ученый К. Сиратори перевел выражение “цзюй ди чэн” в значении “народ живет за глиняными стенами” [Shiratori, 1956, с. 226]. Будь эта фраза таковой, она была бы помещена ниже, среди слов об одежде и обычаях населения, а не в политической характеристике государства. При составлении справок такого рода летописцы придерживались стандартной схемы: 1. Название страны. 2. Местопребывание правителя и его характеристика. 3. Общие сведения. Приведенный текст этой схеме соответствует. В выражении “цзюй ди чэн” нет слов “народ и глина”. Знак “ди” в сочетании “ди чэн” значит: 1. Земля (планета); земной шар; земной; подземный. 2. Страна, государство, территория. 3. Земля. Можно даже предположить, что знаку “ди” в изначальном тексте соответствовал иероглиф “ту” (нарочито усложненный во избежание “тавтологии”, так как через один знак по тексту он снова использован в сочетании “ту ци” – “климат и почва”) в значении: 1. Земля, почва; пыль; глина;

земляной; глиняный; глинобитный и др. Применительно к событиям той поры сочетание “ту чэн” – “земляная/глинобитная стена” встречается при описании крепости сюннуского Чжичжишаньюя на Таласе, которая наряду с деревянной стеной (му чэн) внутри нее, была обнесена и земляной/глинобитной стеной (ту чэн). Значит, и в этом случае подобные обозначения относились лишь к крепостному валу или стене вокруг ставки властителя, а не к характеристике жилищ населения страны.

В самом же “Кратком обозрении государства Вэй” (Вэй люэ), краткие выдержки из которого ныне сохранились лишь в виде комментариев сунского ученого (южная династия Лю Сун, 420–479 гг.) Пэй Сунчжи к труду Чэнь Шоу “Описание трех царств, 220–264 гг.”, о стране Яньцай имелись следующие строки: “Есть еще государство Лю, есть государство Янь и еще государство Яньцай, иначе называемое Алань. Все они одних обычаев с Каньцзюй. На западе граничат с Дацинь, на юго-востоке – с Каньцзюй. Там много соболя, который славится; кочуют со скотом в поисках воды и травы; прилегают к большому озеру/болоту; в прежние времена весьма зависели от Каньцзюй, а ныне не зависят” [Чэнь Шоу, гл. 30, с. 411, л. 34а].

В известном смысле подобная характеристика аланов Азии дана Аммианом Марцеллином (XXXI, 2, 17): “Придя на изобильное травой место, они располагают в виде круга свои кибитки; истребив весь корм для скота, они снова везут свои, так сказать, города, расположенные на повозках. На них мужчины соединяются с женщинами, на них рождаются и воспитываются дети; это их постоянные жилища. Гоня перед собою упряжных животных и стада, они пасут их; наибольшую заботу они проявляют к уходу за лошадьми”

По мнению Сиратори, транскрипция Лю (<ljəu) отражает название Волги *Рав* (по-мордовски равакш “жители Рав, т. е. Волги”); это был народ угро-финского происхождения, живший по среднему течению Волги. Возможно, об этих местностях слышали и авестийские сказители (Вендидад, 1, XX, 76–78), на-

зывавшие их “странами на берегах вод Ранги (Ра), которые не знают власти верховных правителей”. Транскрипция Лю практически тождественна Ляо (<liəu) в сочетании Алань-Ляо. Алань – это аланы, заселявшие с рубежа нашей эры области от берегов Арала и Каспия до Дона, включая Северный Кавказ и Причерноморье. Существование бинома Алань-Ляо, помимо общей зависимости обоих народов от Канцзюй, свидетельствует о том, что они имели между собой внутренние связи, конкретно говорить о которых пока не представляется возможным. Видимо, это были отношения иерархической взаимозависимости, в орбите которых оказалось и владение Янь (<ngjam), располагавшееся, как считал Сиратори, в бассейне реки Камы, левого притока Волги. О нем в “Истории Поздней Хань” говорилось: “Государство Янь находится на севере от Яньцай, оно зависит от Канцзюй. Отсюда поступают шкурки соболя” [Фань Е, гл. 88, с. 1316, л. 17а].

Реальный термин, который кроется в транскрипции яньцай (<jam-tʂai) или, как в “Истории Чжоу”, аньцай (<am-tʂai), с определенностью не установлен. Еще Ф. Хирт и А. Гутшмидт, а сравнительно недавно (правда, со знаком вопроса) Э. Пул-либлэнк, имея в виду отмеченную в античных источниках (например, Птолемей, VI, 14) важную роль племени аорсов на Арало-Каспии, отождествили последних с Яньцай [Hirth, 1885, с. 139; Gutschmidt, 1888, с. 69; Pulleyblank, 1962, pt. 1, с. 99]. Массажетами считал их Й. Маркварт [Marquart, 1938, s. 65]. С кыпчаками сопоставляли яньцай Цэнь Чжунмянь и К. Сиратори, прежде придерживавшийся иного взгляда [Цэнь Чжунмянь, 1958а, с. 670]. О. Мэнхен-Хэлфен и Х. В. Хауссиг усматривают в транскрипции яньцай одно из обозначений эфталитов [Maenchen-Helfen, 1945, с. 250; Haussig, 1953, с. 321].

В ныне утраченном сочинении “Хань ту цзе-гу” (Толкование текста “Истории Хань”), цитированном в комментариях к “Историческим запискам”, говорилось, что “Яньцай – это Хэсу (<ɣar-sou)” [Сыма Цянь, с. 1138, л. 4а]. Вероятно, в древности

считалось, что все три упоминаемые здесь транскрипции отражают звучание одного и того же слова. Более того, третья транскрипция использовалась самостоятельно, и это воспринималось обыденно. Так, в Жизнеописании Чэнь Тана говорится, что северосюньнуский шаньюй Чжичжи, выступая тогда под флагом канцзюйского владельца, взимал ежегодную дань с государств Хэсу и Даюань [Зуев, 1957, с. 68]. Ранний комментатор Янь Шигу приводит слова из сочинения Ху Гуана: “Примерно в тысяче ли на севере от Канцзюй есть государство Яньцай, его другое название Хэсу. Значит, Хэсу и есть Яньцай” [Бань Гу, гл. 70, с. 857, л. 4а]. Сиратори и Теггард, с которыми согласен и пишущий эти строки, с достаточным основанием полагают, что в означенных вариантах отражено название упоминаемого Плинием Старшим (23–79 гг.) сармато-аланского племени абзоев. Вот его суждение о народах, живших на берегах Скифского залива Каспийского моря: “По сю его сторону (т. е. с западной стороны) – номады и савроматы под многими отдельными именами, а по ту сторону (т. е. на востоке) – абзoi с неменьшим количеством названий” (Плиний, V, 36). “Под абзoями и арзoями, – писал Л. А. Мацулевич, – включавшими, по указанию Плиния, многочисленные племена, по-видимому, следует подразумевать тех верхних, т. е. предгорных, аорсов”, которые, по свидетельству Страбона, “владели обширной страной и господствовали, можно сказать, над наибольшей частью Каспийского побережья, так что даже торговали индийскими и вавилонскими товарами” [Мацулевич, 1947, с. 132].

Термин яньцай/аньцай/хэсу/абзoя – политоним, в значительной степени синонимичный термину сармат; в свою очередь, аорсы (ср. *авест.* *auruša* “белый”), которых Птолемей в шестой книге “Географии” отмечает рядом с “великой расой” присырдарьинских яксартов, были одновременно и абзoями, и сарматами Азиатской Скифии или Азиатской Сарматии. Говоря о транскавказских торговых связях аорсов, Страбон ничего не сообщает о восточной части Торгового пути (Северная дорога),

в орбите которой находились Фергана, Кангха, Абзоя и (даже по китайским данным) Поволжье. Не надо думать, что в китайских источниках под страной Яньцай разумелись исключительно местности у Аральского моря. В них присутствует представление о всей огромной территории тогдашних кочевий сармато-алан, хотя бесспорно, что именно восточное и северное Приаралье были наиболее известны китайцам [Толстов, 1947, с. 75; 1948, с. 20]. Северная дорога с ее ответвлениями имела протяженность континентального масштаба, и Яньцай/Абзоя занимала подобающее место в ее функционировании.

Говорить о существовании в этой стране значительных торговых или ремесленных центров городского типа по имеющимся письменным известиям затруднительно, если, конечно, не принимать за таковые укрепления “с земляными/глинобитными стенами” абзойского правителя или войлочно-юртные гуляй-города на повозках, о которых писал Аммиан Марцеллин. Тем не менее для середины VII в. имеется единичное сообщение о том, что управление бывшей страны Яньцай находилось в городе Хулу (<уо-лю) [Оуян Сю, гл. 436, с. 301, л. 9а]. Как считают, других известий о нем найти не удастся [Малявкин, 1989, с. 267]. Надо заметить, что транскрипция Хулу является объяснительной, а ее знаки имеют смысл “Согдийская дорога”, откуда следует, что город стоял на торговом пути, а функционерами на последнем были согдийцы. В “Танском обозрении” этот город так и назван: согдийский город Ху-чэн [Цэнь Чжунмянь, 1958а, с. 145]. Информация определенно пополняется при обращении к другим источникам, в частности, к персидской географии 982 г. “Границы мира”, в основу которой был положен более ранний арабский оригинал. Транскрипция сближается с названием города на Нижней Сырдарье – Хвара. В разделе “Границы Мавераннахра и его города” говорится: “Дженд, Хвара и Дих-и Нау (“Новое селение”) – три города, лежащие на берегу реки Чача (Сырдарья). От Хорезма в десяти почтовых переходах, от Фараба в двадцати почтовых переходах. Царь

гузов зимой находится в сказанном Дих-и Нау” [Minorsky, 1937, с. 122].

Локализация названных пунктов проблематична, хотя ясно, что все они находились на Нижней Сырдарье. В другом месте того же сочинения говорится, что эта река, выйдя за пределы Чача, минует Сюткент, Фараб (Отрар) и многочисленные городки вплоть до пределов Дженда и Хвара и впадает в Хорезмское (Аральское) море [Там же, с. 72]. Хвара находился у западной оконечности Пустыни (“Песка”) к востоку от Арала: “Другой Песок лежит между кимеками и пределами Дженда и Хвара. Протяженность его огромна...” [Там же, с. 81]. Ранне-средневековый Дженд исследователи согласно локализуют на Нижней Сырдарье и сопоставляют с развалинами Джан-кала. Руины Йанга-кента (Дих-и Нау) под названием Джан-кент лежат на левом берегу Сырдарьи к югу от Казалинска. Местонахождение Хвара пока не установлено, хотя надо заметить, что в багдадском издании карт ал-Идриси (сер. XII в.) река Чу (Руза; в представлении ал-Идриси она впадала в Аральское море) размещена к северо-востоку от реки, в низовьях которой расположен город Хваран (в тексте: *Хварат*) [Агаджанов, 1969, с. 66]. Город Хварана до последней четверти IV в. упоминает и Аммиан Марцелин (XXII, 6, 63) – также в городской триаде Нижней Сырдарьи, но с иными названиями двух других городов: “Из городов же там известны только три: Аспабота, Хаврана и Сага...” В “Географии” Птолемея (VI, 15, 3) под названием Хаврана зарегистрирован город далеко на востоке, за Казийскими горами (Восточный Тянь-Шань), скифами-хата (кит. сюту), между областью Акаса (кит. Эши) и Эмодскими горами (кит. Цилян), в области скифов-хавранов. Название скифов-хавранов находит прямое соответствие в китайской транскрипции хунь-е (<уэп-па), которая при постоянном отражении транскрипционным конечным -п исходного -г точно передает слово хварана/хаврана. Согласно ханьским хроникам, хунье/хвараны в середине II в. до н. э. занимали владения юэчжи

в округах Чжанье-Ганьчжоу и Цзюцюань к северу от гор Цилян (Наньшань, хр. Рихтгофена) на территории современной провинции Ганьсу [Малявкин, 1989, с. 205]. Возможно, некогда это и было династийное юэчжийское племя, оказавшееся после падения государства Юэчжи под властью сюнну и автоматически ставшее “сюннуским”.

Поражение юэчжи (ути/ати/аси) от сюнну в 172–164 гг. до н. э. привело к миграции значительной части их в Среднюю Азию. Она не ограничилась “штурмом” Греко-Бактрии, основная их часть осталась на вновь обретенной родине, в том числе в бассейне Сырдарьи и в Приаралье. Во втором столетии, по меньшей мере лет через триста после начала миграции, Птолемей (VI, 12, 4) писал о Нижней Сырдарье: “...близ отдела Яксарта на севере живут яти и тагоры, ниже которых аугалы” Название аугал пытались сопоставлять с *сакараул* труда Страбона (XI, 1, 2) [Haloun, 1937, s. 244] хотя еще Гутшмидт и многие авторы вслед за ним (Швентнер, Тарн и др.) видели в сакараулах Страбона искаженное переписчиками название скифского племени сакараука, упоминаемого псевдо-Лупином, Оросием и Птолемеем [Gutschmidt, 1888, s. 71–72]. Согласно концепции В. Тарна, которую Б. А. Литвинский с некоторыми оговорками считает наиболее вероятной, родиной сакарауков было Приаралье [Тарн, 1951. с. 279, 291, 534; 1972, с. 172]. Э. А. Грантовский считает вторую часть этнонима отражением иранского раука “светлый” – то есть сакарауки “светлые саки” [Грантовский, 1975, с. 79]. Существуют и иные точки зрения [Кукулина, 1985, с. 108–110]. С. П. Толстов, привлекая, как обнаружилось, графически искаженный вариант *аугас* (вм. *аугал*), счел возможным возвести к нему термин *огуз* и на этой основе создал концепцию о происхождении этнического названия *огуз* (“река”, “бык”) и государства огузских йабгу со столицей в Янгикенте на Сырдарье [Толстов, 1950, с. 50]. По этому поводу А. Н. Кононов писал: “Приняв предложение С. П. Толстова, пришлось бы пересмотреть все основанные на историчес-

ких фактах представления о происхождении и этническом составе огузов” [Кононов, 1958, с. 83].

Аугалы не тождественны ни сакараукам, ни огузам, но они историчны, хотя греческая запись этнонима дает неполное представление о его реальном звучании. К середине I в. до н. э. в объединении сюнну на территории Монголии активизировались центробежные устремления правителей пяти малых “государств”, некогда подчиненных и инкорпорированных в состав сюнну. Одним из них был правивший “в западной стороне” предводитель племени ху-цзе (<huo-g'iat/kiat), Хуцзе-ван, объявивший себя шаньюем и сумевший “отделиться”, обрести самостоятельность [Бань Гу, гл. 946, с. 1128, л. 1б]. По Жизнеописанию Чэнь Тана в “Истории Хань” в 49 г. до н. э. предводитель-шаньюй северных сюнну Чжичжи завладел западными территориями сюнну, а затем, опасаясь прихода ханьских и южносюннских отрядов, на западе нанес поражение сразу трем государствам — Хуцзе, Цзянькунь и Динлин” [Бань Гу, гл. 70, с. 6а-а].

Географические ориентиры этих сообщений можно понять лишь в том случае, если предположить ошибку в тексте летописи и считать, что вместо “западных территорий” следует иметь в виду “восточные территории” во Внутренней Монголии. Только отсюда он мог нанести поражение “на западе” минусинским цзянькунь-киргизам, прибайкальским динлинам и, как писал один из древних комментаторов, “малому государству от сюнну на севере” Хуцзе. Поэтому в Повествовании о сюнну той же хроники говорится: “На севере он атаковал Уцзе. [Правитель государства] Уцзе покорился. Силами его войска он на западе нанес поражение Цзянькунь, а на севере покорил Динлин. Цзянькунь находилось в 7 тысячах ли на западе от ставки шаньюя” [Бань Гу, гл. 946, с. 1130, л. 5а-б]. Транскрипции хуцзе и уцзе (<uo-g'iat/kiat) равнопорядковы, они отражают исходный этноним уокиль/*уогиль. Динлины, рядом с которыми в Прибайкалье жили уокили, были обладателями “высоких повозок” гаочэ (кхоча, тохары) [Ли Яньшоу гл. 98, с. 1312, л. 23а]. Можно предположить, что таковыми

же были и уюки Прибайкалья. Переживания данного этнонима на территории Восточной Монголии и Маньчжурии встречаются в сяньбийское, древнетюркское и монгольское время. Далеко на западе, у дунайских болгар восьмого столетия, род Уокиль (Вокиль) был одним из династийных, предки которых “правили по ту сторону Дуная 515 лет с остриженными головами” [Бенцинг, 1986, с. 15–16]. На среднеазиатской почве этноним уокиль/вокиль/аугал, возможно, отложился в имени предводителя дружины-сорок Векиль огузского эпоса “Китаб-и дэдэм Коркут”.

Таково этнографическое окружение ранней Яньцай/Абзойи. О самом государстве теперь известно, что через его территорию проходила магистральная дорога Торгового пути Восток-Запад, получившая на яньцайском ее отрезке название Согдийская дорога и разветвлявшаяся по достижении берегов Волги-Ра в трех направлениях: на юг – в Закавказье, на запад – в страны Европы и на север – в Прикамье. Последним перевалочным пунктом на этой дороге в Средней Азии был абзойский город Хвара/Хварана в устье Сырдарьи, названный по-китайски Согдийским городом. Город Хварана и скифское племя того же названия существовали и далеко на востоке, у истоков Торгового пути. Предполагается, что некогда оно было “царским” племенем юэчжи (асиев), оказавшимся в сфере суннуского политического влияния и обретшим политонимическое обозначение “сунну”. В значительной своей массе они откочевали в Среднюю Азию, в том числе к берегам Аральского моря. Такое резюме необходимо для понимания хронологически последней информации о государстве Яньцай в китайской летописи.

Она содержится в параграфе о государстве Сутэ (ṣiuk-d'ək) “Истории Северных династий” и почти без изменений использована при реконструкции еще в древности утраченного текста Вэй Шоу “История Тоба-Вэй, 338–534 гг.” “Государство Сутэ (Согдак) располагается на западе от Цунлин (Памир); в древности оно называлось Яньцай, еще одним названием было

Вэньнаша. Они живут у большого озера/болота, находятся на северо-западе от Канцзюй, в 16 тысячах ли от Дай (столица Тоба-Вэй, совр. Датун). В прежние времена сюнну убили их царя и завладели их государством. Ко времени царя Хуни их было уже три поколения (или: царь Хуни составлял уже третье поколение) после того события. Прежде купцы из той страны во множестве приходили в [государство Северное] Лян (397–460 гг.) для торговли своими товарами. Когда династия Вэй (338–534 гг.) одолела Гуцзан (Кочан; столица Северного Лян; 439 г.), то все они были взяты в плен. В начале периода Вэнь-чэн (452 г.; “Вэй шу”: “В начале правления императора Гао-цзуна, 432–465 гг.”) сутэский царь отправил посланника с просьбой о их выкупе, которая была удовлетворена указом. С тех пор не было посольств с принесением даров. В четвертом году периода Бао-дин (564 г.) при династии Чжоу (557–581 гг.) их царь отправил посольство с данью из предметов местного производства” [Ли Яньшоу, гл. 97, с. 1293, л. 16а; Вэй Шу, гл. 102, с. 1319, л. 15а].

Недоумение и решительное неприятие со стороны традиционных китайских комментаторов и части современных исследователей вызвали первые строки текста о том, что Согд (Согд в бассейнах рек Зеравшан и Кашкадарья) и Яньцай (Приаралье) – одно и то же [Лидай, I, с. 651; Енокі, 1956, с. 46–47]. Дело, однако, в том, что расположенный на караванной Согдийской дороге и заселенный торговыми и ремесленными согдийцами, город Хварана тоже был Согдом и Согдаком, подобно тому, как Согдаком (совр. Сузак) называлось торговое согдийское поселение в Крыму, Согдаком было городское согдийское население Семиречья, Согдаком шести округов-чжоу (кит. лю ху чжоу; тюрк. алты чуб Согдак) в самом начале VIII в. называлась область согдийских колоний в Южном Ордосе – Северной Шэньси. Это обстоятельство не смог учесть составитель “Истории Северных династий” Ли Яньшоу, знавший только Согд с центром в Самарканде, но изложивший все-таки яньцайский материал. Нелогичность отождествления двух раз-

нящихся государств насторожила Линху Дэфэня, составителя “Истории Чжоу”, который, повторяя в короткой справке отождествление Ли Яньшоу, мудро добавил к нему деликатное “может быть”: “Государство Сутэ расположено на западе от Цунлин (Памир); может быть, это Аньцай (так!) в древности, другое название Вэньнаша. Управление при большом озере/болоте (цзэ), находящемся на северо-западе от Канцзюй. В четвертом году периода Бао-дин их царь отправил посольство для преподнесения предметов местного производства” [Линху Дэфэнь, гл. 50, с. 431, л. 15а]. О. Мэнхен-Хэлфен вообще считал текст “Истории Чжоу” наиболее близким к оригиналу, каковым, по его мнению, был труд Кань Иня “Ши-сань чжоу чжи” (Описание тринадцати округов; ок. 430 г.), где были собраны непосредственно опросные сведения, полученные от купцов и посланников из Средней Азии [Haloun, 1937, с. 275–277; Maenchen-Helfen, 1945, с. 229].

Так это или иначе, но текст “Истории Северных династий” в этой части является записью откровенной устно-историологической традиции, поэтому было бы бессмысленно полагаться на обозначенные здесь хронологические координаты (“три поколения”), не имеющие временной точки отсчета.

“Другое название” страны Вэньнаша больше не упоминается нигде. Варианты его реконструкции, в той или иной степени сориентированной на неточное прочтение транскрипции яньцай (эфтал, эфталит-хионит), умозрительны и не могут считаться удовлетворительными. Продуктивным могло бы оказаться лишь замечание Сиратори, что первый знак сочетания Вэньнаша (вэнь) является именем собственным [Shiratori, 1928, с. 98]. Это было своеобразно поддержано Х. В. Хауссигом, отметившим, что согласно “Истории Тан”, предводители “деяти племен арси” (др.-тюрк. токуз эрсен) происходили из фамилии Вэнь и были главами восьми городов-государств Согдианы [Haussig, 1953, с. 415–418]. В этой части фантастическое построение Хауссига о “деяти племенах эр-

сенов можно не принимать во внимание, поскольку таких племен не существовало никогда. Древнетюркское слово *egsen* восходит к древнеиндийскому *gasayapa* “источник”. Сочетание Токуз эрсен (“Девять источников”) – это название области, конечного пункта древнетюркских походов на юге и в первой половине VIII в. (“... на юг я прошел с войсками вплоть до Девяти источников” – КТМ, 3) и калька китайского названия обширной территории современного автономного района Внутренней Монголии по левобережью северной излучины Хуанхэ – Цзю-юань (“Девять источников”). Как полагают, не существовало и названия народа арси, якобы зарегистрированного в восточнотуркестанских документах [Тарн, 1951, с. 284].

В той же хронике Ли Яньшоу определяет фамилию/род Вэнь как часть племени юэчжи: “Царь (государства Кан) – из фамилии/рода Вэнь, он юэчжиец. Прежде они проживали к северу от гор Цилянъ в городе Чжао`у. Когда их разбили сюнну, они на западе перешли Цунлин (Памир) и завладели этой страной” [Ли Яньшоу, гл. 97, с. 1298, л. 256]. Версия повторена в трудах Вэй Шоу, Вэй Чжэна, Лю Сюя и других авторов [Вэй Шоу, гл. 102, с. 1325, л. 266; Вэй Чжэн, гл. 83, с. 826, л. 8а; Лю Сюй, гл. 198, с. 1483, л. 136]. Она отражает известную схему переселения юэчжи на запад после убийства их предводителя войском сюннского Лаошан-шаньюя во втором столетии до н. э. Ее вариант и воспроизводится в приведенных выше строках о абзойском Согдаке Приаралья: “В прежние времена сюнну убили их царя и завладели его государством. Царь Хуни составлял уже третье поколение после того события”. Если точно следовать внутренней логике текста, то отсчет надо вести примерно с 164 г. до н. э. (убийство юэчжийского предводителя) и в соответствии с этим решать вопрос о реальном прототипе транскрипционного знака вэнь (<*uәp). В силу фонетических закономерностей, о которых говорилось выше, таковым было скифское и авестийское слово *hvar* – “солнце”. В том же ключе реконструируется имя названного здесь мифологического, юэчжийского по проис-

хождению царя Хуни (<xuət-neh <hvamah), **Хварна/Хварана** как эманация Солнца и божественного огня, дарителя божественного нимба царей [Топоров, 1992, с. 557–558; Литвинский, 1968, с. 48–49; Акишев, 1984, с. 37–38].

Мнение К. Сиратори, что знак *вэнь* отражал имя собственное, справедливо лишь по отношению к обозначенной фамильной принадлежности правителя Согдианы в Самарканде *Вэнь/Хвар*. Эта фамилия действительно существовала у юэчжи ханьского времени [Вэй Чжэн, гл. 83, с. 826, л. 8а; Лидай, I, с. 382]; она была царствующей. Тот же иероглиф использован в качестве первого знака в транскрипционной группе *Вэнь-на-ша* и, следовательно, отражал то же исходное “согдийское” звучание *хвар. Судя по всему изложенному материалу о городе и племени Хварана (Хварэна), он не отделим от последующего знака *на* (па) и составляет с ним транскрипцию слова *хварна/хварэна*. При том, что речь идет о названии страны или ее стольного города, заключительный знак *ша* (śa) уверенно воспринимается как неполная транскрипция персидского *шахр* “страна”, “город”, т. е. полным “другим” названием Абзойи было *Хварна-шахр*.

Выяснение восточных связей Яньцай/Абзойи позволяет предметно представить время проникновения асиев или асов (юэчжи), равно как и их “царского” солнечного рода хварана, в Приаралье. Оно может быть продолжено. В 576 г. к западным тюркам было отправлено византийское посольство ради заключения военного союза против Ирана. Оно двигалось северным путем. Переправившись через Волгу и Урал, оно на северных берегах Арала оказалось во владениях царицы Акагас, власть которой была дарована Анагаем, царем утигуров [Chavannes, 1903, с. 240]. Царь Анагай был известен китайцам под именем Анагуай. Он был каганом-императором огромного аварского объединения, наводившего ужас на народы от Маньчжурии до Боспора Киммерийского, но павшего под ударами тюрков, Анагай покончил с собой еще в 552 г. Будучи верховным владыкой большого числа покоренных племен, он в

то же время являлся гарантом сохранения прежде существовавших структур в завоеванных областях, и его “дарения” были своего рода актами политической инвеституры на власть, закреплявшей прежнее положение. Обиталища утигуров, наряду с аорсами Приаралья, как раз и были одной из таких областей, название которой превратилось под пером византийского писателя в имя царицы Акагас.

Утигуры этого сообщения (Дж. Р. Гамильтон сближает их с названием племени утигер в списке девяти племен он-уйгур по Рашид ад-Дину) [Hamilton, 1962, с. 35, 38, 42] – это упоминаемое Плинием (VI, 39) племя ути, ассоциированное с аорсами. Утиев и считает Э. Пуллиблэнк реальным племенем юэчжи [Puleyblank, 1966, с. 18]. Параллельно существуют известия о юэчжи/ути далеко на востоке, в бассейне Эдзина-гола. В первом сообщении о них говорится, что в 413 г. правитель государства Северное Лян, выехав из уезда Тяотяо, направил десяти тысячное войско на варварские кочевья бихэ и ути [Фан Сюаньлин, гл. 129, с. 852, л. 5а]. Вторая военная кампания против ути состоялась через три года, она была связана с жертвоприношением на Золотой горе Цзиньшань и в храме юэчжийской Царицы-Матери Запада Си-ван-му, на пути к которому лянскому войску пришлось миновать Западное море Сихай и Соленое озеро Яньчи. В храме имелось вырезанное на черном камне изображение богини Си-ван-му. Мэнсунь приказал написать оду и вырезать ее текст на камне [Там же, с. 853, л. 6а]. Бассейн Эдзина-гола составлял область Цзюйянь-Эши (*Куйан-Акаса). Скифскую область Акаса Птолемей (VI, 15, 3) размещал непосредственно рядом с солнечными скифами-хваранами. Повторимся, что черты юэчжийской богини-царицы обнаруживают сходство с образом малоазийской богини Великой Матери Кибелы в виде серебряной статуи с лицом, изваянным из шершавого черного камня, помещенной в священную повозку у водоема [Фрэзер, 1983, с. 330].

Сказанное о восточных юэчжи-ути, области Акаса и царице-матери позволяет наполнить конкретным содержанием об-

раз скифской царицы ути (утигуров) в Северном Приаралье. Названия восточной и приаральской областей Акаса/Акас/Акагас восходят к скифскому слову акас “невредимый”, “целый” [Абаев, 1979, с. 277]. Существование двух областей – Хварана (“Солнечная” и “царская”; Юго-Восточное и Восточное Приаралье) и Акас (“Лунная” и “царицынская”; Северное Приаралье) в известной степени было унаследовано от юэчжей Востока, но несомненно подпитывалось местной сарматской гинекократической средой. Дуализм космогонических представлений был параллелен дуальности самого яньцайского общества и “солнечно-лунному” династийному соправлению в государстве. Вот почему в кн. VI “Географии” Птолемея племя асманов размещено на землях к востоку от реки Ра (Волги).

Изложенный материал, значительная часть которого привлечена впервые, с безусловностью свидетельствует, что Яньцай/Абзоя была не маргинальной захолустной областью, а большим и полноправным объединением государственного типа на территории современного Казахстана.

Урбе-кыпчак

Китайская запись кыпчакского историко-генеалогического предания включена в текст памятника кыпчакскому военачальнику из рода-фамилии Юйлибэйли по имени Тутуха, составленный Юй Цзи (1272–1348 гг.) и включенный в собрание “Юань вэнь лэй” [Су Тяньцзюе, гл. 26, с. 329], в труд Янь Фу [гл. 3, л. 17а] и в династийную историю “Юань ши” [Сун Лянь, гл. 128, с. 1486, л. 14а]. Он неоднократно воспроизводился в сочинениях более поздних китайских авторов [Кэ Шаоминь, гл. 29, л. 506–516] и известен в английском [Bretschneider, 1888], немецком [Marquart, 1914], французском [Pelliot, 1920; Pelliot, Hambis, 1951] и русском [Кычанов, 1963, Кадырбаев, 1982] переводах. Имеются опыты его интерпретации в китайской и европейской историографии. Время его записи – не ранее первой половины XIV в. Более чем столетняя традиция его изуче-

ния принесла разные по значимости результаты. С несомненностью установлено лишь, что изначальным местом действия героев текста была Джейранская долина (кит. Чжэлянь-чуань; монг. Джерен-кэ'эр) к северу от реки Лоха-мурэн во Внутренней Монголии, а конечным пунктом переселения циньчакыпчаков было междуречье Волги (Итиль) и Урала (Яик). Произведен ряд удачных терминологических реконструкций.

Однако мнемонический по своему характеру материал этого короткого предания в его мифологической части значительно богаче. Он поддается выявлению и, думается, сможет послужить основанием для нескольких серьезных заключений. Приведем его текст по версии Юй Цзи. "Предками кыпчаков (циньча <кымчат ~кыбчат; монг. форма мн. числа от кыбчак) были племена (или: было племя) Джейраньей долины при горах Аньдахань к северу от Упин. Впоследствии они переселились на северо-запад в горы Юйлибэйли и там обосновались. Тамощный климат суровый, люди смелые и искусные в ратном деле. Со времен [их предка] Кунана (кит. Цюйнянь) жителей той страны называли кыпчаками, а сам он был их правителем. У Кунана родился Сомона. У Сомона родился Инасы (но возможно: Инаэнь <Ынан)... Инасы стал стар и уже не мог управлять своей страной. В год дин-ю (1237 г.) сын Инасы, Хулусымань, сам явился в подданство к Тайцзуну (т. е. Угедю)..."

Транскрипционное обозначение гор С15408, 3891 Аньдахань соответствует Алтахан (<монг.-халх. алтā, монг.-письм. алтан "золото"). Правильность реконструкции аньда < алта подтверждается, в частности, случаем использования этой транскрипции для передачи имени Алта-хана (Алтан-хана) тумэтского (1567–1582 гг.) соответственно в монгольской и китайской летописях [Шастина, 1957, с. 191; Чжан Тинъюй, гл. 17, с. 141, л. 36; Покотилов, 1893, с. 150]. Название гор Алтахан зарегистрировано в монгольской летописи. Согласно одной из версий в "Алтан-тобчи", прах Чингиза был захоронен в Великом утуке за горами Алтахан, на южном склоне гор Кэнтэй-хан. В представлениях ранних монго-

лов горы Алтахан (Алта-кан) сравнивались с высокой и теплой женской грудью. В той же летописи цитируются слова корулатского Цэбдэна, неудачно выдавшего свою дочь Алта-хан (Алтахан?) за монгольского Тайсун-хана: "... Задняя часть гор Алтахан прежде была тепла, отчего же теперь стала холодна? Грудь моей дочери Алта-ханы прежде была холодна, отчего же теперь стала теплою?" [Гомбоев, 1858, с. 148, 164, 174]. Вероятно, монгольское обозначение Золотистых гор восходит к тюркскому названию гор Алтункан / хан (Алтунхан?), где произошла встреча дружины Черного царевича Шу с воинами Зу-л-Карнейна [МКМ, I, с. 117; ДТС, с. 40]. Китайской их параллелью было С583, 10702 Цзиньвэй "золотистый", "золоченый". В I в. н. э. за горами Цзиньвэй находилась область Урпен (кит. С12711, 10523 юэбань <ɣwät-pan) где размещалась ставка северного шаньюя сюнну (см. ниже). Отголоском изложенного можно считать и пребывание кыпчаков у горы Алтынды-тау в казахском эпосе [Кобланды-батыр, 1975, с. 149, 151, 155, 310, 312, 316 и др.].

Другой ориентир предания – область Упин. Ее развернутая историко-географическая характеристика дана при описании территорий Карциньского (Харачинского) аймака монголов в сочинении "Мэнгу юму цзи". При династии Хоу-Хань (25–220 гг.) это была земля сяньби, при династии Цзинь (265–420 гг.) ею владели племена мужун, при Юань-Вэй (384–532 гг.) – кумоси, в период династии Тан (618–907 гг.) – это Жаолэ-дудуфу, в 1007 г. здесь учреждена область Да-дин провинции Чжун-цзин, переименованная в 1270 г. в область Упин; в 1287 г. она снова стала называться Да-дин [Мэн-гу-ю-му-цзи, 1895, с. 12, 196]. Округ Упин лежал по обоим берегам реки Лоха-мурэн (Лаоха-хэ), а развалины города Упин сохранились в местности Ботацзы [Pelliot, Hambis, 1951, с. 96].

Горы Алтахан – это Большой Хинган к северу от Лоха-мурэн, правого притока реки Шара-мурэн (Хуан-шуй). В восточном отдалении от Большого Хингана находится долина ныне бессточной реки Дзерен [Мурзаев, 1955, с. 156], Джерен кэ`эр разбираемого

предания. Выясняются, таким образом, южный, восточный и западный пределы обитания кыпчаков Внутренней Монголии.

К историко-географическому вопросу о Золотых (~Золотистых) горах этой части Азии обращался Ван Говэй, пришедший к заключению, что другими традиционными обозначениями Б. Хингана были Цзинь-шань (Золотые горы) и Кара`ун-чидун (Черная повозка) [Ван Говэй, 1959, III, с. 725–730]. Под 1288 г. сообщается, что кыпчакский предводитель Тутуха [Pelliot, Hambis, 1951: tutyaq “конная ночная разведка”; Golden, 1986–1987, с. 8–7: toqtaq] при возвращении из похода подошел к Кара`уну, переправился через реку Гуйлер, нанес поражение мятежному князю Катану и, полностью завладев племенами Ляокиданей, учредил туменное управление Дун-лу (Восточная область) [Сун Лянь, гл. 128, с. 1487, л. 166]. К этой области и относилась Джерен-кэ`эр [Сун Лянь, гл. 100, с. 1250, л. 3а].

В связи с известным чередованием звуков п/ј (например, *hanay~ajay “честь”; aniy~ajiy “плохой, дурной”; qapu~qaju “какой?”, -qipa~qija денуминативный аффикс; а также в начальной и финальной позициях: Yama~Nama имя бога; jemek~nemek название племени; qop~qoj “овца”; qitan~qitaj название народа) [см. также: Gabain, 1950, с. 53; Bazin, 1950, с. 289–290] имя мифического первопредка Kupaп соответствует kujap, этнопониму юэчжи-“тохарского” происхождения в значении “белый (ливень/поток, Млечный путь)”. Китайским переводом этого термина было С2658, 2690 бай-си “белый ливень” или просто си “ливень/поток”. В древнетюркское время племя или племена с таким китайским обозначением существовали на восточных склонах Большого Хингана на всем его протяжении от Лоха-мурэн до северных отрогов. В исследуемом регионе племена С2690 хи и С8497 си (<üei<haj~qaj) жили смешанно, и это нашло отражение в письменных источниках. Они так и обозначались: С8497 хи (кай) – С2690 си (“ливень”) [Цэнь Чжунмянь, 1958, с. 612; Е Лун-ли, 1979, с. 313; Мэн-гу-ю-му-цзи, 1895, с. 194].

Выше уже говорилось об области Да-дин провинции Чжун-цзин. “Уезд Да-дин (на южном берегу реки Шара-мурэн), – говорит летописец, – это прежние земли племени бай-си” [Тото, гл. 39, с. 182, л. 16]. В другом месте того же труда он сообщает: “С8497 хи – С2690 хи – это название государства на землях Чжун-цзин” [Тото, гл. 116, с. 514, л. 12а]. Государство Хэ-се (кай + “ливень”) тюрки называют Dad-руй, сообщается в уйгуро-тибетском рапорте IX в. [Bacot, 1956, с. 145]. К этой области и относятся упоминания о народности *tatabi* (ср. *ир.* **tata arı*, *авест.* *tata arô* “падающие воды”) в Больших древнетюркских надписях Северной Монголии [ДТС, с. 541]. Применительно к рассматриваемой области и объединению си (“поток”) + хи (кай) свидетельством его связи с тохарами-коча можно считать существовавшее его обозначение С4304, 13770 кучжэнь <*k'uo-tsjën*<**kuĉin*; ср. *kuĉinne* “кучанский” в двуязычном тюрко-тохарском тексте) [Winter, 1963, с. 249] в этнонимическом сочетании кучжэнь-хи (<**kuĉin-haj*). По сообщению Новой редакции “Истории династии Тан” оно становится известным со времени династии Юань-Вэй (386–534 гг.) и существовало до эпохи Суй (581–618 гг.). По отношению к ним применимо встречающееся в том же тексте определение “владение двух варваров”, называвшееся также кумо-си [Оуян Сю, гл. 219, с. 1538, л. 46; Таскин, 1984, с. 148, 369]. Первая часть этого бинорма С4304, 8428 кумо (<*k'uo-mâk* <*qımaq* ~*qımaq*) воспринимается как калька тюркского *qım* “песок”, “пустыня”, что зафиксировано народной этимологией термина *куман*, сохранившейся в русской летописи: “Кумане рекше пол'овци иже исходят от пустыне”. Так же воспринимался он и монголыязычными насельниками Большого Хингана, почему и появилась монгольская его калька *qımaq*. Но в данном случае слово лишено этого смысла.

Привлечение здесь столь разноязычного материала вызвано объективной необходимостью учитывать, что в древности и средневековье названный регион был зоной активного этноязыкового взаимодействия и исторически последовательной транс-

формации этнических массивов (юэчжи-“тохарский” и иранский – тюркский – монгольский). В ее процессе основные элементы прежних космогонических представлений, видоизменяясь, передавались по наследству и подчас сохраняли часть предшествовавшего содержания и его лексические обозначения.

Термин *куйан* был одним из главных космогонических символов гинекократических семиплеменных юэчжи-“тохаров”, поклоняющихся божеству Луны. *Куйан* было названием царицынской фамилии сюнну и сяньби. “Белыми” назывались хиониты-эфталиты. Тутукское управление, в ведение которого, наряду с другими тюрко-огузскими племенами, входили эдизы высокие”, называлось Хуйан, а местожительством эдизов, ставших царицынским (катунским) племенем Первого и Второго тюркских каганатов, была долина горной реки Хуйан (кит. Хуяньгу). С принятием манихейства в первой четверти VII в. они получили новое название аштак, шир и арслан. Куйан (~куйин) было названием “белых татар” Восточной Монголии в XII–XIII вв. Кийан (~кыйан, форма мн. ч. кыйат) стало именем царского рода в государстве монголов.

При записи иноземного этнонима или важного понятия древние китайские канцеляристы в меру возможности старались соблюдать конфуцианский принцип соответствия имени его содержанию. Поэтому для передачи звучания чужого слова подбирались такие иероглифы, которые бы содержали информацию о самом народе или понятии, хотя это могло не иметь никакого отношения к конкретному значению самого транскрибируемого слова. Одним из вариантов китайской записи разбираемого термина было С5055, 15095 хэюнь (<ya-jjwop <*yajup ~гайун) – “Млечный путь”. Так называлась местность Юебань, входившая в состав владений северного шаньюя сюнну в конце I в. н.э. Термин С12711, 10523 юебань (<jwät-pan) соответствует названию местности ügrän/ügrün эпитафии Бильге-кагана (стк. 26) [Бернштам, 1940, с. 76] и китайской же записи этнонима С3046, 10769 емянь (<jet-mjep <*etmen ~ötmen?) в верхнем течении

Иртыша в VII в. [Shiratori. 1902, с. 131–133], сопоставляемого с названием местности Урбюн близ реки Чаа-холь, левого притока Улуг-Хема. В сообщении о стране Юебань пятого столетия говорится, что это были племена, прежде находившиеся в ведении северного шаньюя. Под натиском отрядов ханьского генерала, колесниц и конницы Доу Сяня, шаньюй перешел горы Цзиньвэй и бежал на запад в Канцзюй. Их язык и обычаи – тохарские-коча (кит. гаочэ <кау – tǎa <коча, кхоча – самоназвание носителей западнотохарского языка). Они остригают головы наголо и подравнивают брови, моются трижды в день и лишь тогда принимаются за пищу. Их маги могли вызывать ливни, наводнения и сильные бураны [Ли Яньшоу, гл. 97, с. 1292–1293, л. 146–15а].

Так называемые “северные” (т. е. не принявшие подданство государства Хань, находившегося от них на юге) сюнну размещались к востоку от центральных земель сюнну. Военная кампания против них, возглавляемая ханьским полководцем и царедворцем Доу Сянем (?–97 гг.) и военачальником Гэн Куем, закончилась в 91 г. Многочисленными стычками в разных местах она продолжалась три года, поэтому Фань Е был лишен возможности соединить разрозненные известия в сжатый и логично построенный непротиворечивый летописный рассказ о ней. Тем более, что сам автор “Истории династии Поздняя Хань, 25–220 гг.” жил и трудился в V в., через три с лишним столетия после отмеченных событий. Отсюда проистекают совершенно несходные заключения о их месте и значении в трудах современных исследователей [например: Franke, 1936–1937, с. 300–301; Matsuda, 1955, с. 17–19; Бернштам, 1951, с. 110; Малявкин, 1989, с. 124–127]. Не вызывает возражений лишь само (преувеличенно восторженное) заключение Фан Е: “Было приказано выступить в поход Доу Сяню и Гэн Кую, которые, действуя хитростью и составляя удивительные планы, соединились и, двигаясь разными дорогами, неожиданно напали на логово шаньюя. Они преследовали разбитых и бегущих более трех

тысяч ли, они разгромили их драконово капище, сожгли их войлочные юрты, закопали в землю живьем десять рогов (т. е. десять высших сановников), надели кандалы на руки царице-эчжи... и с победными криками возвратились назад. Испуганная шаньюй, накинув на себя войлочные одежды и от страха боясь дышать, бежал в земли Усунь” [Фань Е, гл. 89, с. 1341, л. 366; Таскин, 1973, с. 98].

В “Истории Северных династий” говорится, что значительная часть народа юебань из района современной Тувы продолжала путь на запад, “в Канцзюй”. След этой западной части обнаруживается в обеих редакциях “Истории династии Тан”: “Тутукское управление Юебань учреждено в столице государства Шиханьна (Чагани ан) в “красивом/богатом” городе Янь (<iaŋ), которым правит их царь (ван). Выделив, как обычно, их племя, учредили округ Шуанми (дословно: “двоица красивых”) [Лю Сюй, гл. 40, с. 454, л. 40; ср. Оуян Сю, гл. 436, с. 301, л. 40]. Чаганиан (Саганиан) располагался в долине реки Сурхан (приток Пянджа), его центр находился примерно на месте современного Денау в 4-х переходах от Термеза [Бартольд, 1963, с. 122–123]. Не исключено, что эта самая западная часть урпенов/урбенов под именем Урва упоминается в географической части “Вендидада” (если не считать таковую поздней вставкой): “Восьмая же страна – Урва, богатая лугами; бич страны – злые властители” [Брагинский, 1972, с. 49]. В китайской историографии Шуанми было названием одного из уделов больших юэчжи-“тохаров” в Средней Азии, существовавших во второй половине II в. до н. э. [Бань Гу, гл. 96а, с. 1163, л. 15а]. В данном случае важно даже не то, совпадает ли географически урпенский Шуанми с древним юэчжийским, а связь урпенов с юэчжи-“тохарами”. Таким образом, устанавливается три этапа продвижения урпенов – хинганский, тувинский и среднеазиатский.

Выяснены и главные ориентиры этой восточной тохарской-коча области: Цзиньвэй – Большой Хинган севернее Шара-

мурэна и местность Куян – “Млечный путь” (Хэюнь), понятия, лексически и территориально повторяющие историко-мифологический материал предания, но предшествующий ему по времени больше чем на тысячелетие. Устанавливается древнее ее название (Урпен) и обычай населения стричься наголо.

Этот обычай известен у многих народов древности. Еще Геродот (IV, 23–24) сообщал о “плешивоголовости” семиплеменных аргиппеев. “Белоглавыми”, т. е. остриженными наголо, были семиплеменные юэчжи-“тохары”. “Остригали волосы на голове” семиплеменные эфталиты или “белые гунны” (“Это племя больших юэчжи; говорят, они отрасль гаочэ-коча”) [Ли Яньшоу, гл. 97, с. 1297, л. 23а]. Во многих случаях “плешивоголовость” была равнозначна *луноглавости*. По персидским преданиям, Таз (тюрк. таз “плешивый”) в “Шахнаме” был предком кабульского царя-месяца Мехраба [Фирдоуси, I, с. 625]. В башкирской сказке “Алпамыша и Барсын-Хылуу”, вероятно, самой старшей из тюркских версий сказания об Алпамыше, он был плешивым (таз) и с изображением золотого месяца на темени [Жирмунский, 1974, с. 170]. Племя таз существовало среди половцев-кыпчаков Причерноморья. На затылках некоторых половецких каменных изваяний изображались ножницы [Плетнева, 1958, с. 205; 1974, с. 41; Федоров-Давыдов, 1966, с. 178]. Достоинно внимания, что подразделение атабай туркменских тазов имело тамгу в виде ножниц санд-калп “ручка ножниц” [Карпов, 1929]. Подразделение таз существовало среди кыпчаков в составе кыргызов [Абрамзон, 1971, с. 44, 46–47]. В кыргызском эпосе “Манас” говорится, что представителем кыпчаков на тое у Джакыпа был красноречивый Таз, “...кыпчактардан Таз чечен” [Манас, 1984, с. 54, стк. 1089]. Термины таз и кашка определяли место его носителей в системе духовных координат (почитание божества Луны) и не имели отношения к их внешности. В Ферганской долине Узбекистана проживали племена джети-кашка (“семь плешивых”) и таз (“плешивый”). Ит-ти кашка (“семь плешивых”) было названием рода узбек-

ских кыпчаков Наманганской области [Шаниязов, 1974, с. 44, 46]. В сочинении XIV в. “Маджму ат-Таварих” среди других героев действуют сыновья Ак-Тимура, кыпчака. Их называли джети-кашка. Считалось даже, что именно это племя с самого начала управляло всеми кыргызами [Абрамзон, 1971, с. 46–47]. “Магическая” семерка – самое популярное число во многих мифологиях мира. Представление о ней основано на ее взаимосвязи с семидневными фазами Луны. Мифологическими символами нарождающейся луны (месяца) были также ребро, бровь и лук. В огузском эпосе “Книга моего деда Коркута” кыпчаки не упоминаются. В нем присутствует лишь богатырь Кыпчак с железным луком [Короглы, 1976, с. 270]. Арабский писатель ал-Омари называет кыпчаков Египта лунами государственной свиты [Тизенгаузен, 1884, с. 232].

Млечный путь мог ассоциироваться и с Белым деревом жизни. В якутской сказке “Боско” ущербный юноша, одинокий и изгнанный (луна на ущербе, месяц), обращается к владычице Белого дерева с мольбой о спасении и возрождении. Ветви зашумели, и животворный дождь, белый, как молоко, стал падать на юношу. Из дерева вышла женщина и предложила юноше выпить молока из своей груди. Выпив молока, Юрюн-уолан обрел новые силы [Потанин, 1893, с. 933–934; Горохов, 1885, с. 43]. Только в этом ключе и получает объяснение не понятый до сих пор никем миф о происхождении кыпчаков в изложении Рашид ад-Дина и Абу-л-Гази. Во время одного из походов мифического Огуз-хана пришло время рожать женщине, муж которой погиб. Она вошла в дупло дерева и родила мальчика, которому дали имя Кыпчак [Рашид ад-Дин, 1952, с. 84; Кононов, 1958, с. 43]. Дупло дерева жизни – это развилка Млечного пути, в которой якобы и нарождается новая луна.

Священное шаманское дерево у якутов, хакасов и др. называлось *тор/тур*. В практике многих народов такое дерево выступало как дорога, путь, оно было символом связи мира человека с миром богов. В форме *туру/торо* оно было известно тунгусам и

означало путь, по которому шаман и его молитвы поднимаются к небу [Штернберг, 1936, с. 123]. Этим словом (тыр) желтые уйгуры обозначали шаманское дерево и *Млечный путь* [Малов, 1912, с. 128; Абрамзон, 1978, с. 23]. В тюркской древности явно существовало божество деторождения Торлуг, упоминаемое в “Сокровенном сказании монголов” (§§ 189–190) в связи с рождением найманского Таян-хана от немоцного старика и молодой жены. В записи Ч. Ч. Валиханова именем Ак-тор (Белый путь, Млечный путь) назван мифический предок кыпчаков в призываниях на тризну по Кокотаю из кыргызского эпоса “Манас”: “... К сыну плешивого (таз) *Актора*, к храброму *Урбе*, ступай, к *Урбе*, который, один будучи, добыл себе богатство и силу... Батыр *Урбе* по прозванию, а по имени *Мунку* (ср. монг. *müngü* “серебро”, “белый”) пусть придет сам особой своей!” [Валиханов, 1985, с. 97].

В бумагах, заготовленных Мусой Чормановым для своего племянника Чокана Валиханова, Г. Н. Потанин обнаружил в 1880 г. пространную родословную, согласно которой мифическим родоначальником казахской Средней орды был Ак-жол, его старшим сыном назван Кыпчак с тамгой в виде столба [Потанин, 1893, с. 14–15]. О той же тамге говорится в казахском героическом эпосе:

...Многочисленные кыпчаки ставили юрты в ряд.

Жили мирно на стоянке своей.

У кыпчаков была тамга “Алиф” (в виде

Первой буквы арабского алфавита “алиф”,

Похожей на поставленную палку или столб – авт.)

В народе славились они.

[Кобланды-батыр, 1975, с. 65, 223].

Эту же тамгу кыпчаков отмечал А. Левшин [1832, с. 134–135]; такое же тамговое изображение зарегистрировано и у каракалпакских кыпчаков. Одной из тамг племени канглы, жившего в древности совместно с кыпчаками, был тот же столб рядом с изображением обрамленной лучами полной луны. Их ураном был *бай-терек* (“священное дерево”) [Су Бэйхай, 1984, с. 139].

Отступление о луне и зайце. Умирающая и возрождающаяся луна у многих народов древности от Дальнего Востока до Африки ассоциировалась с меняющим свой цвет в зависимости от времени года, как бы умирающим и снова возрождающимся к жизни *зайцем* (равно, впрочем, и со сбрасывающим кожу змеем~драконом). В древнекитайском мифе белый заяц является обитателем Лунного дворца и круглый год толчет в ступе снадобье бессмертия. Рядом с ним растет *дерево*, которое сколько ни руби, остается невредимым [Юань Кэ, 1987, с. 158].

С той же идеей бессмертия связаны эти образы у племени намакуа (гуттентоты) в Африке. В стародавние времена Луна захотела послать людям весть о их бессмертии, и *заяц* вызвался быть вестником, чтобы передать ее слова: “Подобно тому как я умираю и вновь возвращаюсь к жизни, так и вы будете умирать и возвращаться к жизни”. Но глупый запомнил эти слова и, прискакав к людям, сказал им: “Подобно тому как я умираю, а потом не возвращаюсь к жизни, так и вы умрете и никогда не возродитесь”. Узнав об этом, Луна разгневалась и бросила в зайца *палку*. Эту легенду знали и другие племена Африки [Фрэзер, 1985, с. 34–36].

Своеобразную трансформацию претерпел этот миф у тюрков Первого каганата, династийная коалиция которого состояла из *каганской* фракции (ее символом был Белый олень Золотые рога, т. е. Солнце) и *катунской* фракции (ее символом был Змей/Дракон плодородия и многочадия), ведущей свое происхождение от гинекократического “рода Луны” юэчжи. Одним из главных божеств юэчжийского пантеона был Млечный путь Куян (он же Белый поток, Древо жизни). С означенным символом омонимичен тюркский термин *куян/койан* “заяц”. В 581 г. в каганате началась смута, вызванная попыткой отстранить традиционно катунскую фракцию от участия в управлении государством. Эта распря известна как “восстание Або (Далобяня)”. Вот как выглядит начало мифологизованного тюркского рассказа об этом в китайской записи той поры. “Это было еще перед

мятежом Абоя в начале периода Кай-хуан (581–600 гг.). Однажды несколько десятков предводителей, преследуя зайца, приблизились к горе. На горе стоял олень...” [Ли Фан, 1959, гл. 139, с. 1004]. Здесь в одном подразумеваемом тюркском термине *куйан* совмещено представление о катунской фракции Зайце-луны и Млечном пути. В VII в. среди тюрков имело хождение представление о Млечном пути (Потоке) Куйан как о Горном потоке, спускающемся в низину. Оно совершенно подобно тому, что впоследствии писал Рашид ад-Дин о значении слова *кийан* (см. выше), и это отразилось в названии местожительства катунских аштаков “Долина горной реки Куйан” (кит. Куянь-Гу) [Ван Пу, гл. 72, с. 1307; Зуев, 1960, с. 97, 114]. Но до сравнительно недавнего времени сохранилась и память о Млечном пути – Древе жизни, в развилке (дупле) которого зарождалась Луна-Заяц. На поскотинах тюркских селений на Саяно-Алтае нередко устанавливалась березовая жердь с развилкой наверху, где была растянута заячья шкурка. Она стояла годами, хотя истинный смысл этого традиционного символа мог быть давно утрачен. У алтайских телеутов это был кол у жилища с повешенной на него шкуркой зайца. Когда она сгнивала, ее заменяли новой. Младенческая люлька сказочного туба-кижинского богатыря (~месяца) Шокшил-Мергена находилась в ветвях священного серебряного дерева Бай-Терек. По воле белого владыки Ак-хана (Млечного пути) герой сказания то уходит от своего владыки, то возвращается к нему [Баскаков, 1965, с. 73–103]. “Белый дух в образе зайца (Луны) был женским онгоном у качинцев, его лекан подвешивали на ветвях белой березы на речных островах или около рек перед входом в улус [Зеленин, 1936, с. 27–41]. В шаманских молениях белому небожителю Ак-Тосю говорилось:

Сотворен ты белым небом!
Преобразился в белого зайца!
Белое и красное твое одеянье
Похожи на половину Луны!

Путешествуешь ты по ясному небу!
 Получаешь тень от белой березы!
 [Катанов, 1907, с. 492–493].

Отмечается также, что изображение Белого покровителя в березовой развилке с натянутым на нее лоскутом бритой овчины с пришитой к ней головой зайца было главным на молениях ему у пюрютов и каска (“плешивых”). Изображение обычно хранилось на крыше или на изгороди поскотины. Моления проходили на берегу реки под березой, причем шаман камлал в женской меховой шапке [Потапов, 1969, с. 28–29].

...Весь приведенный материал показывает, что “столб” кыпчаков – это тамговое изображение Древа жизни – Млечного пути, в лоне (развилке) которого зарождается новая луна. Но дерево, которое рождает, может быть только женщиной, а без мужчины зачатие новой жизни невозможно. Поэтому рядом с деревом женского рода (как правило, белая береза) появляется дерево-мужчина (кедр), как это было, например, в представлениях ранних уйгуров Орду-балыка в Северной Монголии. Соответственно и в тамге кыпчаков прибавляется еще один столб. М. С. Муканов и другие исследователи отметили общую основную тамгу кыпчаков Среднего Жүза казахов в виде пары столбов. Их ураном был ай-бас (“лунная голова”) [Муканов, 1974, с. 58].

Имя кыпчакского Урбе или Урбю, топонимы Урпен и Урмен сохранились в номенклатуре башкирских этнонимов: юрман (ср. *ürman*, *ürbän*), юрми (ср. *ürbi*), юрматы (ср. *ürbeli*). В башкирских шеджере мифический Юрми-хан пытается на охоте подстрелить лебедя, который оборачивается прекрасной девушкой, и от брака с ней рождается сын Юрматы. В западнотабынских генеалогических преданиях их предки юрман приходят из Монголии, из местности Алтай. Башкирский род урман-гэрэ (~*ürmān* ~*kerej*?) имел чисто кыпчакскую тамгу в виде пары столбов [Кузеев, 1973, с. 120–121, 270–271, 332, 369], и это последнее обстоятельство напрямую связывает происхождение

данного имени и этнонима с Большим Хинганом, называвшимся также Алтай и Екэ Алтай “Большой Алтай”.

К реконструкции реального звучания китайской записи фамилии Тутхака Юйлиболи обращались не раз. В рецензии на книгу Й. Маркварта “Über das Volkstum der Komanen” (Berlin, 1914) П. Пельо поддержал чтение Yür-beli [Pelliot, 1920, с. 161], но позднее склонился к более, на его взгляд, вероятному чтению Ülbägi. Полемизируя с Дж. Э. Бойлем по поводу подлинного звучания фамилии кыпчакской царицы Хорезма Теркен-хатун, он пришел к убеждению, что в относительно позднем издании Казвини персидского текста “Тарих-и джехан куша”, которым в английском его переводе пользовался Бойль, допущена ошибка: ее следует читать Ürbälian (“Урбелийская”, “урбелийцы”), мета-тезным вариантом термина Ülbäri [Pelliot, Hambis, 1951, с. 108]. В обстоятельной статье П. Голдена, посвященной выяснению подлинного соответствия китайской записи Юйлиболи, приведен материал в пользу его исходного звучания ölberli [Golden, 1986–1987, с. 5–29]. Заслуживают внимания и другие мнения (С. М. Ахинжанов, Б. Е. Кумеков). Дело здесь не в мелочном академическом интересе, а в установлении этнических взаимосвязей большой пространственной и временной протяженности.

Приведем различные по иероглифической записи, но восходящие к одной основе варианты: 1. С571, 679, 11978, 679 Юйлибэйли [Су Тяньцзюе, гл. 26, с. 320]; 2. С71, 679, 2710, 679 Юйлиболи [Сун Лянь, гл. 128, с. 1486, л. 14а]; 3. С14545, 4419, 4849, 679 Вэньэрбели [Сун Лянь, гл. 124, с. 1450, л. 4а] и др. Первый знак 14545 вэнь в последней транскрипции (Вэньэрбели) явно ошибочен, но это картины не меняет. При определении тюркского соответствия китайской передачи искомого термина предпочтительней обратиться к тюркскому материалу, каковым в данном случае являются кыргызский эпос и башкирская этнонимика. Он заставляет вернуться к соотношению этой транскрипции с формой *урбели*, которую П. Пельо несправедливо счел вторичной. К эпониму Урбю восходит и сообщение Ипатьевской ле-

тописи под 1152 г. о названии “Половци-Орьплюеве”. Сказанное отнюдь не отрицает существования других форм (ölberli и др.), производных от означенной и исходной.

Вернемся к обозначениям Млечного пути. Еще одним из них от побережья Атлантического океана до восточной оконечности Центральной Азии является “Путь соломы (сена, мякины, гороха и под.)” или “Путь похитителя соломы”. Такое его обозначение встречено в фольклоре северокавказских потомков древних юэчжи, восточноиранских осетин. В нем говорится, в частности, о небожителе по имени Арфан (ср. выше Орпен), похитившем солому у другого небожителя, но в бегстве рассыпавшем ее по ночному небосводу. Путь его бегства был усеян соломой. Потому-то Млечный путь осетины называют “След Арфана” [Абаев, 1958, с. 175]. У турок главными названиями Млечного пути являются *Saman ırgusu* “Похититель соломы” и *Saman yolu* “Путь соломы”. Уйгуры называют его *Саман-йюли*, южные казахи – *Сабан жолы* “Путь соломы”, узбеки – *Сомон йул* “Соломенный путь”. У славянских народов названия Млечного пути нередко связаны с загадочным термином *кум* (ср. выше *qum*) и “соломой”: “Кумова слама”, “Кумов путь”, “Кум у кума солому украл” и под. [Никонов, 1980, с. 242–263]. К этой же группе следует отнести летописное отождествление “Куманы значит полóвцы”. Термин *полóвец* восходит к древнерусскому *полóва* “солома”, “мякина”. Это древнерусская адаптация-калька слова *куман*, восходящая к обозначению Млечного пути, но отнюдь не к желтому цвету соломы, как это принято с руки А. Куника (1854 г.) и по сей день бытует в науке.

Важная и сложная проблема кыпчаков вызвала большое число исследований. Немало ценного и полезного в решении частных и общих вопросов кыпчаковедения содержится в посвященных этому монографиях И. Маркварта (1914 г.) и С. М. Ахинжанова (1989 г.). Тщательный анализ тюркской лексики, связанной с термином *кыпчак*, произведен А. Н. Кононовым (1976 г.). Новое

решение в вопросе о происхождении кыпчаков предложил С. Г. Кляшторный (1986 г.), который считает кыпчаков тождественными племени С3962 *се* (<*sjet*) в составе объединения *се-яньто* и одноименного каганата (629–647 гг.) на территории Монголии. Он реконструирует данную транскрипцию в форме *šig* и отождествляет последнюю с названием *šig* в древнетюркских рунических текстах. Сам же термин *кыпчак*, по его мнению, значит “неудачный”, “злосчастный”, “злополучный”. На взгляд пишущего эти строки, каждый пункт этого смелого решения нуждается в дополнительной аргументации, более основательной, чем представлена в статье. Руническое написание предполагает чтение *šig* или *šig*. Имеется его китайская транскрипция С8748 *ши* (<*šiet*<*šig*) и, следовательно, первое чтение предпочтительнее. Есть и его тюркский эквивалент *арслан* “лев”. Среднеперсидский термин *šig* религиозный, своим появлением в тюркской среде он обязан принятию манихейского вероисповедания верхушкой ряда тюркских племен в VII–VIII вв. (см. ниже, раздел II). Необходимо преодолеть хронологическое несоответствие: в надписи из Могойн Шине усунь, где впервые упомянут термин *кыбчак*, речь идет о событиях, непосредственно предшествовавших созданию Второго уйгурского каганата в середине VIII в., а каганат *Се-яньто* пал столетием раньше; и *каганский* термин *се* (~*ser!*) больше нигде не упоминается. Приведенный выше материал, если он хотя бы частично будет сочтен удовлетворительным, такую трактовку не поддерживает.

Слово *qit* на тюркской языковой почве десемантизировалось уже в глубокой древности, оно не имело значения и в славянских языках; чтобы наполнить его смыслом, подыскивались более или менее созвучные и понятные слова, например, *qita* “наложница”. В XIII в. имя *Кыпчак* (кбджак) дали внуку Джочи-касара (брата Темучина), так как он был рожден от наложницы (кумэ) [Рашид ад-Дин, 1952, т. 1, кн. 2, с. 53].

Придерживаясь идеи цветовой семантики *кыпчак*, *кумак* и *кумык* и отметив, что основной морфемой этих слов является

qum, А. Н. Кононов писал: “Можно с значительной долей уверенности утверждать, что этнонимы куман, кыпчак и кумык (генетически близкородственных племенных образований) восходят к одному корню (*qub) и представляют собою различные формы фонстико-морфологического развития этого корня” [Кононов, 1976, с. 109]. К этой идее склоняется и Д. Г. Савинов, в обстоятельной работе которого на археологическом материале устанавливаются основные этапы истории ранних кыпчаков Южной Сибири [Савинов, 1979, с. 56].

Возможно, разгадка непонятого термина *кум* скрывается в названии дерева *Хом* (Хаома) древних иранцев. Согласно “Бундахишну”, белое дерево-воскреситель *Хом* выросло в источнике Ардвисур в Мировом море Фрахвард (или Воурукаша, Варкаш). При воскрешении мира из этого дерева будет приготовлен напиток бессмертия [Чунакова, 1997, с. 120, 289–290, 303]. В “Авесте” это галлюциногенный напиток и эликсир бессмертия, иногда персонифицированный в образах божеств (например, это воплощение порядка в космосе и социуме – Митра). Древнейший культ *Хома/Хаомы* был принят разными религиями. Заратуштра восхваляет его за то, что он дарует здоровье, целительную силу, знание, воодушевление, способность к обороне, могущество, силу страсти. Он почитался у скифов и сарматов. Его след отложился в осетинском названии хмеля *хум-аллаг* (*Xum-aellaeg* < **hauma-aga* “арийский хум”) [Гопоров, 1992, с. 462–463, 578–579]. Сохранились следы его бытования у ранних тюрков. Генеалогическим предком сеока *куманды/кубанды* на Алтае считался *Куман*. В их языке хмелевая шишка называется *куманак* (ср. шорск. *кубанак*, алт. *кымынак* “хмель”, *бараб.*, *сагайск.* *кумнак* “хмелевая шишка”, “хмель”) [Потапов, 1969, с. 59; РСл. II, стлб. 1044, 852, 1035, 1055].

Древнеиндийской персонификацией этого культа был бог луны *Сома*. Луна прибывает по мере ее наполнения напитком бессмертия и убывает после его отпития богами. В гимнах “Ригведы” (I, 91, 6) к *Соме* обращаются как к “Господину деревьев” – это было

Мировое дерево [Топоров, 1979, с. 289]. В мифах древнего Китая красавица Чаньэ похищает у своего мужа Охотника напиток бессмертия и улетает на Луну [Юань Кэ, 1987, с. 311].

При анализе термина *кыпчак* нелишне помнить, что его стандартной китайской передачей в XIII в. было *циньча* (*кымчак*), а летописное название “Половецкая дорога”, земные координаты которой пока что не установлены, это в первую очередь Путь соломы, т. е. Млечный путь. Половцы (куманы, кыпчаки) хранили образ Млечного пути, они были “млечнопутниками”. Существование сакральных символов Луны и Млечного пути в кыпчакской среде можно считать тюркской реализацией юэцжийского пантеона.

Термин *кыпчак* был аллоэтнонимом, данным соседями, отражающим особенности культа его носителей. Сочетание *урбе/урбю-кыпчак* уже само по себе предполагает существование и других кыпчаков, *не урбелейцев* (ср., например, типологически сходные *türk-şir* и *şir-qaŋlu* в разделе II).

В 1913 г. Г. Рамstedт опубликовал перевод обнаруженного им в 1909 г. в котловине Могойн Шине усу (долина реки Селенги) памятник-эпитафию второго кагана Уйгурского государства Элетмиша (747–759 гг.) [Ramstedt, 1913; Рамstedт, 1912]. В четвертой строке его восточной стороны сообщается, что когда Элетмишу было 25 лет, уйгурами вот уже 50 лет правили *тюрки-кыпчаки*. И было это в тюркском государстве (“когда тюрки-кыпчаки (*türk qibčaq*) властвовали над нами 50 лет в государстве тюрков на моем двадцать шестом году жизни...”). Хронологическое определение исторических эпох в обеих надписях Элетмиша (прижизненной Терхинской и посмертной Селенгинской) носит условный характер, это неизменное свойство всех древних текстов. Имеет значение лишь конкретное указание на возраст Элетмиша. В Терхинской надписи он сообщает, что выступление против тюрков он начал в 28-летнем возрасте. При этом назван и год двенадцатилетнего животного цикла (год змеи, 741), т. е. приведена точная дата хронологического отсчета: “В свои 28 лет, в год змеи,

тогда я привел в смятение тюркский эль, тогда я его разрушил” (стк. 21). Следовательно, Элетмиш родился в 715/716 г.

Правителем тюркского государства в эти годы был Мочжокаган (691–716 гг.). С408, 10167 Мочжо (<mäk-tjwat <*bektür? или: mäk-tšüer <*beg čor?) – докаганское имя-титул этого правителя, под которым он был известен до интронизации, в годы правления своего предшественника, старшего брата Кутлуга (кит. Гудолу), именуемого в тюркских надписях Эльтеришем (682–691 гг.; это был Эльтериш Первый). По сообщению Старой редакции “Истории династии Тан”, Мочжо в 689 г. возглавлял тюркские отряды при нападении на северные области государства Тан [Лю Сюй, гл. 183, с. 1322, л. 136].

При интронизации тюркские каганы получали новое имя-титул, но китайские летописцы, как правило, дабы не создавалось впечатление, что речь идет о совсем другом человеке, предпочитали называть их прежним именем, лишь изредка к нему присовокупляли собственно тронное, каганское. Таким именем Мочжо было С14035, 8754, [4873], 12466 Седе [ли] ши <çiet-d'iet-[li]-šie <Elteriš. В сообщении 712 г. он назван Ашина Седе [ли] ши Мочжо/Эльтериш Бектур (Бег чор?), ашинец [Цзэнь Чжунмянь, 1958, с. 376]. После победы над враждебными по отношению к Тан киданями в 697 г. императрица одарила его пышным китайским титулом, в котором, однако, не забыла о тюркском слове эльтериш: Тэ-цзинь Седелиши Да шаньюй ли гун бао го кэхань “Продвинутый вне очередности в повышении званий Эльтериш и Великий шаньюй-каган, проявивший заслуги и благодарный государству Тан” [Оуян Сю, гл. 215а, с. 1503, л. 11а]. В тексте большой стелы канилера Тоньюкука он назван Капаган-каганом (Тон, 51), а в Онгинской надписи (стк. 4) Капаган Эльтериш-каганом (Qaraqan Elteris qaγan elingä qilintim – “Я был предан государству Капаган Эльтериш-кагана”). Это был Эльтериш Второй.

Был еще один каган по имени Эльтериш – предводитель басмылов из рода (племени?) ашнаш/ашинаши (ср. имя вое-

начальника Ашнас ат-Тюрки в “Истории” ат-Табари), близкородственный каганским ашина и участвовавший в делах каганской орды-ставки. В канун падения Второго тюркского каганата он при поддержке уйгурского правителя-йабгу и карлукского правителя-йабгу претендовал на роль основателя Басмылского каганата, нового “собирателя эля-государства”, Эльтериша, и на короткое время действительно стал таковым. В 748 г. он был поднят кагазом под именем Хэла Пицзя кэхань/Алп Бильге-каган [Оуян Сю, гл. 217б, с. 1530, л. 9а]. В другом месте летописи он назван Седеиши кэхань/Эльтериш-каган [Оуян Сю, гл. 217а, с. 1521, л. 3а]. Современный исследователь Цзэнь Чжунмянь [1958, с. 639, 1046] называет его Седеиши хэла пицзя кэхань/Эльтериш алп бильге-каган, а Се Цзунчжэн [1992, с. 582] – Хэла Седеиши/alp Elteriš. В 744 г. он был свергнут бывшими союзниками и бежал в Бэйтин (Бешбалык), откуда, по предположению Цзэнь Чжунмяня [с. 470] в четвертой луне пятого года периода Тянь-бао (746 г.) отправил к танскому двору посольство от имени “государства Басмыл” [Ван Циньжо, гл. 971, с. 11412, л. 15б]. Это был Эльтериш Третий.

Из трех каганов, обладавших званием *эльтериш*, лишь Эльтериш Второй (Мочжо) имел прямое отношение к непосредственной предыстории Второго уйгурского каганата.

К 712–713 гг. империя Мочжо простиралась с востока на запад на 10 тысяч ли и имела 400-тысячную армию. Воинами считалось все мужское население империи от малолетних до стариков. Управлять такой машиной Мочжо уже был не в силах, тем более, что через двадцать с лишним лет своего правления он стал глупее и неистовее; племена возроптали и начали отлагаться”, уходить под защиту Тан. Особую озабоченность каганской орды-ставки вызывали центробежные устремления объединения “деяти фамилий” телэ (<tegreg) [Hamilton, 1962, с. 25–28], т. е. токуз-огузов.

“Коренных” племен объединения “девятъ фамилий” было не девять, а семь (ср. семь племен юэчжи), два считались присо-

единившимися. Составитель энциклопедии, называющейся “Промотрена императором в период Тайпин син-го, 976–983 гт.”, пишет: “Девять их фамилий: 1) хуэйхэ (уйгур); 2) пугу (буку); 3) хунь (гун); 4) баегу (байарку); 5) тунло (тонгра); 6) сыцзе (сикер); 7) цибьюй (кибиргю?). Семь названных племен [это и есть “девять фамилий”]. Со времени начала династии Тан (618 г.) в повествованиях “Историй” стали писать: “8) ацзесы (надо: абусы); 9) гулунь угусы”. “Эти две фамилии стали одного ранга с семью фамилиями после периода Тянь-бао” (742–755 гт.) [Юэ Ши, гл. 199; Ван Пу, гл. 98, с. 1744; Цзэнь Чжунмянь, 1958, с. 714]. Состав семи и девяти племен, входивших в огузское объединение не был устойчив, но важное сообщение Юэ Ши будем иметь в виду при последующем изложении.

Осенью 715 г. была проведена тюркская карательная акция против “девяти фамилий”. В Старой редакции “Истории династии Тан” читаем: “Осенью Мочжо воевал с предводителем девяти фамилий Абусы на севере от Пустыни. Девять фамилий были разбиты наголову. Умерло множество людей и скота” [Лю Сюй, гл. 194а, с. 1442, л. 14а]. В Новой редакции: “Мочжо начал войну с девятью фамилиями. Он воевал на севере от пустыни. Умерло множество людей и скота. Сыцзе с другими пришел и подчинился [Тан]. Император всем дал чины” [Оуян Сю, гл. 215б, с. 1504, л. 13а]. Они были поселены в область между Лянчжоу и Ганьчжоу (пров. Ганьсу, “Ганьсуйский коридор”). Детальное освещение событий того туманного времени – предмет отдельного разговора [см., например: Камалов, 2001, с. 63–67]. Отношения между огузами и танской администрацией края были настолько конфликтными, что уйгурский хангайский воевода Хушу после 727 г. счел за благо вернуться к тюркам со своим народом. Здесь он скончался своей смертью, а его сын Гули Пэйло стал основателем Второго уйгурского каганата.

Схема изложенных событий такова: 1) тронным именем Мочжо было Эльтериш; 2) в это время племенное объедине-

ние “деяти фамилий” телэ (огузов) в действительности насчитывало семь племен.

В 1928 г. в 15 км от станции Чойрэн Дунгдовийского аймака Монголии на одном из курганов южного склона горы Сансар была обнаружена “каменная баба” с древнетюркской рунической надписью. Эти курганы В. А. Обручев назвал “последней колонией” древних могил, выдвинутых с севера в пустыню Гоби [Обручев, 1895, с. 26]. Перевод надписи (памятник хранится сейчас в Центральном Музее Монголии) сделан С. Г. Кляшторным (1980)¹:

[1] ...государь меня послал: “Радуйся и иди!” – [он сказал].

[2] От Эльтериш-кагана

[3] [вы] Тун-Бильге,

[4] Тун-йеген-иркин,

[5] вы, семь сородичей, смотрите не отделяйтесь же!

[6] Я, Тонь[юкук], [государство?] привел в порядок (создал). Ради предсказания (ради моего предвидения? за мои советы?) дома и загоны для скота мне...”

Полное совпадение основных пунктов изложенного материала и цитированной надписи не оставляет сомнений, что речь идет о событиях осени 715 г., когда после кровавой бойни, устроенной Эльтериш-каганом (Мочжо), огузы уже не видели иного выхода, кроме “отделения” от Тюркского каганата. Несмотря на повелительный тон надписи Тоньюкука, они “отделились”, ушли через пустыню в область между Лянчжоу и Ганьчжоу под защиту танского “Корпуса Красной реки” (Чи-шуй цзюнь).

Не менее важна личность Тоньюкука, автора Чойрэнской надписи. Общим для Больших надписей из Хушо Цайдама и целого ряда других является стилизованное тамговое изображение горного козла  в верхней части памятника и стоящего в угрозе нападения змея  в нижней. Горный козел – это изобразитель-

¹ Имеется еще перевод: Serckaya, 1998, с. 33–38, с которым я знаком по краткой справке в Albüt, 2001, с. 167, где лишь указано, что О. Ф. Серткая датирует надпись 687–692 гг.

ный эвфемизм Белого оленя Золотые рога, т. е. Солнца, символа каганской фракции в династийной коалиции каганата. Змей в угрожающей позе – это эвфемизм дракона плодородия и Луны, символ катунской фракции в правящей династии. Такое стандартное расположение тамг было нарушено только однажды. С правой стороны Чойрэнской надписи сверху изображен катунский трехголовый Змей , а под ним каганский горный козел  (рис. 3). Для древнетюркских памятников этот случай уникален¹.

С. Г. Кляшторный сопоставил тамгу в виде Змея с тамгой племени ашидэ из списка тамг “Танского обозрения” . Ашидэ были знатнейшим племенем Тюркского каганата. Они находились в неких отношениях с каганским племенем ашина. “Весьма вероятно, – пишет он, – что первоначально ашина и ашидэ вместе составляли дуальную эндогамную систему, столь хорошо известную у тюркских и монгольских народов. Отношения свойства между ними сохранились и в интересующую нас эпоху” [Кляшторный, 1971, с. 94–95]. Принимая эти положения, продолжим их.

Тамга ашидэ  полностью адекватна юэчжи-кушанской тамге  царя Бакарны и всех предыдущих кушанских царей. У первого кушанского царя, наряду с отмеченной, была тамга  [Акишев, 1984, с. 109]. Это не стрелы, отражающие трех- или четырехчастное состояние общества, а три или четыре головы мифологического Змея/Дракона Ажи-Дахака, как о том

¹ Возможно подобное (в словесной передаче) существовало в раннем средневековье у тюркского населения бассейна Волги. В 922 г. арабский путешественник Ибн Фадлан узнал о группе башкир, поклонявшихся Змеям [Ковалевский, 1956, с. 131]. Это известие неполно. В первой четверти XIII в. сюда пришло монгольское войско. И вот что оно увидело. “И глаголют мнози нецыи, – говорится в “Казанской истории” неизвестного русского автора XVI в., – прежде место быти издавна гнездо змиево, во всем жителем земля тоя знаемых. Живяще ту возгнездися Змий велик и страшен о дву главу: едину имея змиеву, а другую главу волову (т. е. бычью – авт.)...” [Монсева, 1954, с. 47].

говорится в Авесте (Яшт V. Ардвисур, IX, 34). Среднеперсидская форма этого слова – *aždahak* “дракон”. Дракон ассоциировался с Луной. В западной астрологии Луна в фазе наполнения называлась “головой дракона”, а в ущербной фазе – “хвостом дракона”. Точно так же в китайских астрологических сочинениях: лун шюу “голова дракона” и лун вэй “хвост дракона”. В среднеперсидских текстах из Восточного Туркестана обе фазы (т. е. сама Луна) названы *dō Aždahak* “два дракона” [Chavannes, Pelliot, 1913, с. 161].

Образ дракона Аждахака был принят зороастризмом, а с третьего столетия – манихейством, где он выполнял функции царя Тьмы. Распространение вероучения Мани приобрело глобальный масштаб. Его проповедниками на первых порах были иранцы и согдийцы. Манихейство широко бытовало и в тюркском мире, чему посвящен раздел II настоящих очерков. Манихейская традиция в данном случае идеально совпадала с юэчжийским мифом и это должно считаться свидетельством связи между аштаками и юэчжи в самом узловом звене. Они были восприимчивыми и другой базовой юэчжийской символики. Округ, куда в 648 г., после разгрома каганата Се-яньто, был со своим народом помещен Ашидэ Шицзянь Сыцзинь (аштак Чыкан-эркин) стал называться *Цилян/Киглен* “Облачная колесница вод и плодородия” [Оуянь Сю, гл. 217а, с. 1521, л. 2а; Цэнь Чжунмянь, 1958, с. 259; иначе: Малявкин, 1981, с. 103]. Юэчжийские основные сакральные символы Куян и Киглен нашли отражение в аштакских топонимах Куян (кит. Куянь-гу) и Киглен (кит. Цилян) [Ван Пу, гл. 72, с. 1307]. С позиции материнского права, на котором только и может основываться гинекократическое общество, каковым и было юэчжийское, муж поселяется в доме жены, т. е. брак был матрилокальным. Примечательно и важно, что в непосредственной предыстории Второго каганата аштаки придирчиво подбирали подходящую кандидатуру на пост кагана из традиционно каганского племени ашна (ашина), доставляли претендента к себе и

поднимали на ханство. Первые два кагана не отвечали высоким требованиям, предъявляемым аштакими к личности кагана, и были отвергнуты почти сразу по их интронизации. Здесь брак был также матрилокальным, к кагану они относились как к лицу необходимому, но второго плана. Говоря об успешных военных действиях ашинца Кутлуга (будущего Эльтериша Первого), Тоньюкук сообщает в байинцоктинской надписи (стк. 5–6): “Не заставит ли (его стать) каганом?” – говорил я. Я думал: ведь говорят, что если издали и видят (букв. знают) жирных быков и тощих быков, то не знают, какой (именно) жирный бык и (какой из них) тощий бык. Так как Небо даровало мне знание, я сам заставил его стать каганом”. Свое видение положения кагана мудрый советник Тоньюкук определяет словами, вложенными в уста одного из военных противников: каган его (тюркского эля) – герой (alp), советник его – мудрый (bilge)” (стк. 10).

За каганом, с точки зрения аштак, закреплялась только исполнительная военная функция. Соотношение каган – советник можно определить пословицей, жившей еще во времена Махмуда Кашгарского: alp čerigdä, bilge tirigdä – “герой [проявляет себя] в войске, мудрый – в жизни” [ДТС, с. 144]. Вот по этой причине в Чойрэнской надписи катунская тамга помещена над каганской, а над третьей и четвертой строками байинцоктинской надписи (в верхней части стелы Тоньюкука) изображен женский треугольник острым концом вниз, при полном отсутствии других символов. Вся жизнь и Первого тюркского каганата прошла под сенью драконтины, одной из ипостасей которой была волчица. Волчица-драконтина считалась не только матерью и кормилицей Первотюрка, но и последующих каганов, о чем прекрасно свидетельствует Бугутский памятник со скульптурным изображением волчицы, кормящей человеческого детеныша, – в верхней части, и волчье знамя над каганской ордой-ставкой (рис. 4).

Очевидный по всем основным параметрам юэчжизм тюрков-аштак и их главенствующее положение во Втором тюрк-

ском каганате, в состав которого входили владения “девяти фамилий” (в их числе уйгуры), заставляют с большой долей вероятности предположить, что в тексте уйгурского памятника из Могойн Шине усунь тюрками-кыпчаками названы тюрки-аштаки. Создается также впечатление, что в данном случае термин *кыпчак* – совсем не этноним, а обозначение-прозвание той части тюрков, которая напрямую была связана с юэчжи.

Подобным образом могли быть обозначены и сами уйгуры. Известные варианты генеалогического мифа о рождении их первопредка по имени Буку, Бука или Огуз (бык, рога которого символизируют нарождающуюся луну, месяц) в дупле дерева или в некоем распухающем возвышении (“беременная женщина”), находившемся между двух деревьев: кедра и березы [Хуан Вэньби, 1964; Сун Лянь, гл. 122; Juvaïni, 1958], совпадают с кыпчакским мифом, о котором говорилось выше. Эта же версия изложена в труде Рашид ад-Дина. “Бёгю (Буку *بوكو*)-хан в древние времена был великим государем, к памяти которого уйгуры и много других племен относятся с полным уважением и рассказывают, что он родился от одного дерева. Словом, этот Ынанч-Бильге-Бёгюхан был почтенным государем и имел сыновей. У его старшего сына основное имя было Бай-Бука (“Священный бык”), китайские государи прозвали его Ай-ван” [Рашид ад-Дин, 1965, с. 300–301]. *Ван* – слово китайское и значит *государь*; тюркское слово *ай* значит *Луна*.

В случае с аштаками и уйгурами термин *кыпчак* остался лишь обозначением общеидеологического уровня, он не закрепился за ними в качестве этнического названия, поэтому слова *türk qıbçaq* из надписи Элетмиша надо воспринимать как *тюрки-кыпчаки* или *тюркские кыпчаки*, памятуя о том, что мифический предок уйгуров был в таком же самом смысле **уйгур-кыпчаком* или **уйгурским кыпчаком* без этнического наполнения термина *кыпчак*.

Кыпчаками (в этнонимическом или просто в нарицательном значении) могли быть тюркские племена различного этничес-

кого состояния, в пантеоне которых доминировал отмеченный комплекс. На период раннего “кыпчакства” вполне могут быть распространены слова Т. А. Жданко, уже отмеченные Д. Г. Савиновым: “Под этнонимом “кыпчаки” на разных исторических этапах и в разных географических областях фигурировали этнически отличавшиеся друг от друга родоплеменные группы...” [Жданко, 1974, с. 8; Савинов, 1979, с. 70].

Канцзюй

Через десять лет сюннуского плена Чжан Цянь предстал перед ферганским царем в столичном городе Ниса (*кит.* Эрши). Он предъявил ему свой посольский бунчук, рассказал о скитаниях в чужих краях и поведал о цели своего путешествия к большому юэчжи. Древняя Фергана (*кит.* Даюань, Давань) была большим государством, богатым и густонаселенным, с многочисленным войском, владетель которого, вероятно, находился в вассальной зависимости от царя Кангхи (Канцзюй, Канцзи), не решился пропустить посольство к проживающим непосредственно на западе большому юэчжи без ведома и согласия своего сюзерена на юге [Бань Гу, гл. 61, с. 749; ср. гл. 96б, с. 1194, л. 176]. В Фергане была хорошо налажена почтовая служба. Срочной почтой он направил запрос в Канцзюй и, лишь получив согласие, позволил ханьцу продолжить путь. Чжан Цянь был сопровожден ферганцами к большому юэчжи, проживавшим на севере от реки Гуйшуй/Амударьи, на западе от Ферганы, на юге от Канцзюй. Как полагает К. Цегледи, этот фрагмент из описания путешествия Чжан Цяня имеет фундаментальное значение для понимания юэчжийской проблемы. Он показывает, что Согдиана, расположенная к юго-западу от Ферганы в 128 г. до н. э., вскоре после переселения сюда племен юэчжи, находилась под канцзюйским господством. На этом этапе миграции юэчжи исходным пунктом их движения в Бактрию был Канцзюй, его роль в нем была решающей [Czegledi, 1983, с. 48, 123]. Уже в ранних летописях и Согд именуется Канцзюй, а его главный город

С9305, 782 Сусе (по чтению Пуллибланка *sah-gleats, ранняя форма названия Согда) был Кеш, позднее – Шахрисябз, неподалеку от Самарканда [Фан Сюаньлин, гл. 97, с. 664, л. 8а; Hulséve, 1979, с. 132]. Напомним, что Страбон (XI, VIII, 2) завоевателями Бактрии считал асиев, или асианов, тохаров и сакараулов (сакарауков <saka-гаука “белые саки”, ср. аорсы <u>giša “белый”), “спустившихся с Яксарта”, Сырдарьи, т. е. из собственно Канцзюя. Азии были “царями тохаров”. Поэтому Помпей Трог завоевателями Бактрии и Согдианы считает “скифские племена са[ка]рауков и асианов”. Левобережье Сырдарьи в районе ее притока Кувандарьи [Толстов, 1948, с. 137–140; Вайнберг, 1999, с. 241–256] было местожительством тохаров-(юэчжи?) под рукой царя Кангхи. Согд завоевали его вассалы, поэтому визит к большим юэчжи был невозможен без согласия владыки, а сам Согд стал называться в китайских источниках также Канцзюй и затем Канг. В “Истории северных династий” читаем: “Государство Кан (Qang, Согд) – это потомки Канцзюя. Они постоянно перекочевывали и не знали привязанности к прежним землям. [В государстве Кан] линия престолонаследования не прерывается со времени династии Хань. Собственная фамилия их владетеля – Вэнь, он юэчжиец” [Ли Яньшоу, гл. 97, с. 1298, л. 25б; это же: Вэй Чжэн, гл. 83, с. 826, л. 8а]. В Новой редакции “Истории династии Тан” сообщается только фраза “Фамилия царя Вэнь, он юэчжиец” [Оуян Сю, гл. 221, с. 1555, л. 1а]. Словом, Согд – это Канцзюй и Канг, но Канцзюй и Канг – это не страна на Сырдарье или Согд на Зеравшане и Кашкадарье, но, как увидим, значительно больше ее.

В “Исторических записках” краткий текст о стране Канцзюй выглядит так: “Канцзюй расположен почти в двух тысячах ли на северо-запад от Даюань. Это кочевое государство, обычаями во многом сходное с юэчжи. Натягивающих лук (т. е. боеспособного населения, воинов) 80–90 тысяч. Соседствует с Даюань. Это небольшое государство. На юге они служат [племенам] юэчжи, на востоке служат [племени] сюнну” [Сыма

Цянь, гл. 123, с. 1138, л. 4а]. Текст внутренне противоречив: в “небольшом” (кит. сяо “малый”) государстве не могло быть столь многочисленного войска. В той же летописи пересказываются слова самого Чжана, обращенные к императору и явно взятые из хроники Бань Гу для восстановления утраченного текста: “На севере [от государства Шэньду, Индия] – большие юэчжи и Канцзюй с сильными войсками, которым можно установить плату за службу династии [Хань]. А если к тому же представится возможность склонить их в подданство, то расширим ее владения на десять тысяч ли” [Там же, с. 1140, л. 8а-б; Бань Гу, гл. 61, с. 750, л. 3а].

Следующие по времени известия о Канцзюй связаны с событиями, развернувшимися вокруг ханьского вторжения в Фергану. Следуя в фарватере жесткой антиханьской политики Канцзюя, Фергана, через которую пролегла Северная дорога торгового пути Восток–Запад, была серьезным препятствием для усиления ханьской экспансии в странах Западного края. Летописец отмечает даже факт убийства ханского посланника [Сыма Цянь, гл. 123, с. 114, л. 16а]. Поводом для вторжения послужила якобы любовь императора У (140–87 гг. до н. э.) к ферганским “Небесным коням”, способным доставить всадника в “Страну бессмертия”. В приобретении этих коней ханьцам было отказано, и в 102 г. до н. э. под стенами Эрши/Нисы появилось огромное войско под флагом Хань. В Фергане предполагали, что на помощь ей придет армия сюзерена, и тогда “ферганцы в городе, а Канцзюй в степи” сокрушат войско неприятеля. Канцзюйская конница действительно прибыла, но убедившись в многочисленности и мощи ханьских соединений, не решилась вступить в сражение. В итоге ферганская столица сдалась; сопротивление до последних сил оказывал лишь восточный пограничный город Ю (“Расписанный”, “Цветущий”). Его управитель бежал в Канцзюй. Дабы избежать продолжения ханьской агрессии на сам Канцзюй и не дать даже формального повода для ведения войны против него, сюзерен выдал своего вассала [Сыма Цянь, гл. 123, с. 1145,

лл. 186–19а–б; Бань Гу, гл. 61, с. 753–754, лл. 106–116]. Война лишь крылом коснулась Канцзюй, но явилась заметной вехой в его истории. В 59 г. до н. э. ханьский двор учредил должность военного представителя в Западном крае *духу*. В его обязанности входил надзор за военной обстановкой в государствах края (в том числе в Канцзюе) и оповещение двора об изменениях в ней. От ханьского *духу* Канцзюй не зависел.

Возможность военного проникновения в Канцзюй представилась позднее. К середине I в. до н. э. расклад сил был таков. В 57 г. до н. э. южная часть племен сюнну приняла ханьское подданство и получила военную поддержку в борьбе против северных соплеменников, возглавляемых Чжичжи-шаньюем. Воинственный и некогда удачливый, покоривший несколько государств правитель северных сюнну укрылся в стране Цзянькунь (кыргызов Верхнего Енисея). В это время Канцзюй, подвергавшийся на своих восточных пределах постоянному давлению со стороны находившихся в союзе с Хань усуней, решил воспользоваться случаем и пригласить прославленного воина на военную службу. Дело было зимой, и по пути из Цзянькуня к Сырдарье значительная часть отряда Чжичжи погибла от мороза. До Канцзюя дошли только 3 тысячи еле живых. Канцзюйский царь встретил их с почетом, он выдал за Чжичжи свою дочь и отвел ему местность для строительства крепости на берегу Таласа. Она была построена за два года. Чжичжи совершил несколько победных рейдов на Усунь “и стал думать о себе, как о государстве”. А в это время к Таласу двумя дорогами двигалась ханьская армия под руководством Чэнь Тана и Гань Яньшоу. В результате кровопролитной битвы, подробное описание которой сохранилось в летописи, крепость пала. Это было в 36 г. до н. э. [Бань Гу, гл. 7а, с. 854–855, лл. 1а–4а; гл. 94б, с. 1131, л. 7а; гл. 96а, с. 1163, л. 156–16а].

О развитии этой военной кампании и о каких-либо политических ее последствиях в летописях нет ни слова. Сообщается лишь о независимой политике Канцзюя и высокомерии его царя.

Ханьский духу в Западном крае Го Шунь доносил в столицу: "...Нынешняя родственная связь нашего Двора с Усунем еще никакой выгоды не доставила; напротив, только озабочивает Срединное государство... Канцзюй, напротив, горд, дерзок и никак не соглашается делать поклонение перед нашими посланниками. ...Судя по сим поступкам, не трудно отгадать, для чего он отправляет сыновей в службу при китайском дворе. Это есть хитрый предлог, под которым он желает производить торговлю" [Бичурин, II, с. 185; Бань Гу, 96а, с. 1168, л. 16а-б].

Зимней ставкой канцзюйского царя был город С3721, 5835 Битянь (<руе-ден) в местности С9091, 9967, 1279 Лэюэни. Э. Пуллиблэнк сопоставляет транскрипцию битянь <руе-ден<*bidn с предполагаемым *Bidn-kath и более поздним Бинкат. Название Лэюэни, по его мнению, соответствует одному из названий Яксарта/Сырдарьи [Pulleyblank, 1962, с. 94]. Не исключается, однако, сближение транскрипции руе-дан с персидским тебан "дом", "жилище". Возможно, искомое соответствие в имене-тителе тюркешского дежкана большого селения в Чуйской долине بیدان Бидан (Бидан-сянью) в сочинении Гардизи "Зайн ал-ахбар" [Бартольд, 1973, с. 41, 62].

Отсюда до летней резиденции царя было 7 дней пути (на север). Здесь необходимо небольшое отступление. В "Истории северных династий" [Ли Яньшоу, гл. 97, с. 1295, л. 19а] говорится, что Чжэшэ (Чач, Ташкент) "это прежнее государство Канцзюй". Другим названием Чача было Ши-го "Каменное царство". О нем: "Каменное царство расположено на реке Яоша (Яксарт). Главный город в окружности более 10 ли. Фамилия царя Ши (Камень), а имя [и]не ([и]нель)..." [Вэй Чжэн, гл. 83, с. 826, л. 96]. Для тюркского времени имеются два сообщения, в которых Ши-го является ориентиром. Под 603 г. сообщается, что один из западнотюркских каганов "жил на севере от Ши-го и управлял всеми согдийскими (ху) государствами [Средней Азии]" [Вэй Чжэн, гл. 84, с. 838, л. 15а]. В 616 г. западнотюркский каган Тун-ябгу "переместил ставку в местность Цянь-цюань (Тысяча ключей,

Мерке) на севере от Ши-го и стал управлять всеми государствами Западного края”, – т. е. Средней Азии [Лю Сюй, гл. 1946, с. 1445, л. 5а]. Местность Цянь-цюань входила в пределы Ши-го [Сыма Гуан, гл. 199, с. 6273]. В 629 г. об этой местности писали: “Пройдя более 400 ли на запад от Суйбаба, прибыли в местность Цяньцюань. Местность Цяньцюань занимает площадь около 200 ли. С южной стороны снежные горы, а с трех других ровная степь. Земля здесь влажная, леса густые, а разнообразные цветы в весенние месяцы подобны узорным шелкам. Здесь тысячи источников и озер, потому и местность носит такое название. Тюркский каган ежегодно укрывается здесь от летней жары. Там стада оленей, и многие украшены колокольчиками на ремешках. Они привыкли к людям...” [Зуев, 1960а, с. 91].

Благодатная местность “Тысяча источников” входила в ведение Таласа, которая в середине VIII в. считалась “крепостью Каменного царства”. Во второй половине I в. до н. э. на берегу реки Талас силами канцзюйцев была построена крепость подаренная Чжичжи-шаньюю канцзюйским царем в ознаменование его женитьбы на царской дочери. Среди других причин для основания этой крепости, видимо, была охрана летней резиденции царя. Поведение пришельца из далекой страны не вписалось в “канцзюйские обычаи”, и вскоре после женитьбы своевольный Чжичжи приказывает бросить в реку молодую жену вместе с ее канцзюйской свитой. Этот поступок, как выясним ниже, был своеобразной реакцией на местные обычаи.

Не включаясь в нескучную полемику о локализации собственно Канцзюя, отметим два существенных показания. Одно из них определяет его восточный предел в 36 г. до н. э.: “Три отряда духу [Гань Яньшоу] выступили из Вэньсу (ныне уезд Уши, Уч.-Турфан, СУАР). Двигаясь Северной дорогой, они [через 610 ли] вошли в Чигу, перешли Усунь и, перейдя границу Канцзюя, пришли [в местность] на западе от Тяньчи – Иссык-куля” [Бань Гу, гл. 70, с. 858, л. 9а]. Другой ориентир – Кюнгю (küngü; кит. Гуньюй <kiwong-ngiwo <*küngü; ср. др-тюрк. k[ü]ngü, k[ä]-

ngü: КТ6, 21). Он зарегистрирован как последний пункт *перед границей с Нучкетом и затем Чачем* (Ташкентом) в путевых записях Сюань-цзана в 629 г., когда утвердилось уже название *Канг*, известное по трудам мусульманских авторов. “Пройдя [от города на реке Белой, Испиджаба] на юго-запад около 200 ли, – пишет Бянь Цзи, – мы прибыли в город *Гунъюй*. Город в окружности 5–7 ли. Земля здесь влажная и плодородная, а леса пышные и густые. Отсюда на юг через 40 или 50 ли мы прибыли в государство Нучицзянь (Нучкет)... Пройдя отсюда на запад более 200 ли, мы прибыли в государство Чач” [Зуев, 1960а, с. 91–92]. Архаичность самого названия указывает на хронологическую его отдаленность и совпадение с первой китайской записью Канцзюй (<*khang-kiah>khâng-kio).

Давно установлено, что в индийской “Махабхарате” эта страна упоминается под именем *Канка*, в иранской “Авесте” – *Кангха* или *Канга*. В дошедших до наших дней частях “Авесты” она упоминается один раз. Воин Туса приносит жертву богине Ардвисуре Анахите и просит у ней благословения:

Такую дай*удачу
Благая Ардвисура,
Чтобы осилил храброе
Вазсаки отродье
В проходе Хшатросука
Я в *Канхе* пресвятой.

[Стеблин-Каменский, 1993, с. 36].

До нашего времени сохранились лишь жалкие крохи огромного иранского религиозного свода “Авеста”, многие его недостающие части противоречивы или пересказаны в трудах мусульманских писателей (Фирдоуси, Бируни, Шахрагани и др.). Для них *Канка*, *Канг* – это страна и город в Туране, под которым подразумевались территории не только от Каспийского моря до Центрального Казахстана, но и значительно дальше на восток, иногда даже до территории Внутренней Монголии. Главным сюжетом “Авесты” по ее изложению в “Шахнаме” Фирдоуси

была борьба Ирана (оседлые иранцы) с Тураном (кочевые иранцы).

“Страна” или “область” назывались по-авестийски *dahuu*, по-древнеперсидски *dahua*, по-среднеперсидски *dih/deh*. Поэтому “страна Кангха” могла или действительно называлась **Kangha-dahuu*, позднее **Kangha-dih*, *Kang-dih*; было и немало вариантов. При арабской записи персидских терминов исходному звуку *z* соответствует арабский *дж*. Поэтому названные персидские сочетания в трудах арабских писателей об этом районе приобрели звучание *Кендждех*, *Кенджиде* и под. Область по правобережью реки Арысь, впадающей в Сырдарью, и по правобережью среднего течения самой Сырдарьи в трудах ранних арабских географов назывались *Кенджиде*, ныне так называется район Южно-Казахстанской области.

В этом регионе проводились археологические исследования, выявившие материал, позволяющий сделать ряд важных заключений. По мнению Е. И. Агеевой и Г. И. Пацевича, городище Джуван-тепе (с. Мамаевка) – это остатки главного города Арсубаникет в области Кенджиде. Ее население было кочевым и полукочевым [Агеева, Пацевич, 1956, с. 53–57]. Владения страны Канцзюй простирались на север вплоть до низовьев Сырдарьи. Важной областью были города Отрарского оазиса [Байпаков, 1990, с. 10–18; Байпаков, Терновая, 1998, с. 156–166].

Выше уже приводились сообщения, что “Чач – это прежнее государство Канцзюй”. Среди части исследователей подчас бытует мнение, что историческим экскурсам и сопоставлениям бывших тогда названий с более древними, встречающимися в текстах летописей, доверять нельзя. Это недоразумение. Древний хронист, приводя нынешние названия в соответствие с древними” (это слова императорского указа), располагал такой документальной базой, какая нашему современнику и не снилась. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть историографические разделы летописей. Многие из упомянутых там трудов были навсегда утрачены еще 800–1000 лет назад.

Говоря это, имею в виду строки о государстве Ши (“камень”) или Чач (приведены варианты китайской транскрипции). “Это северная окраина [страны] Даюань эпохи Хань. Отстоит от столицы [Китая] на 9 тысяч ли. На северо-востоке простирается до западных тюрков, на севере Фараб (Бола), на юге в двухстах ли примыкает к Ходженту (Цзюйчжаньти), на юго-западе в пятистах ли – Самарканд. Окружность [государства Ши] 1000 ли. ...Фамилия царя Ши (“Камень”); его резиденция в городе Чач, это город Юйни малого царя прежнего Канцзюя. На юго-западе течет река Яксарт” [Оуян Сю, гл. 2216, с. 1555, л. 26; Бичурин, II, с. 313; Chavannes, 1903, с. 140].

Сырдарья является великой рекой Средней Азии (длина 2863 км). Ее богиней была *Харасвати Ардвисура Анахита. В древности Иран считался общиной бога Солнца и договора Митры, а Туран с центром в Канге – общиной богини Ардвисуры Анахиты [Брагинский, 1991, с. 100]. Ее совершенной двойницей была древнеиндийская богиня вод и плодородия Сарасвати [Lommel, 1954, с. 406–409], олицетворявшая реку Сарасвати, некогда впадавшую в Аравийское море. Сырдарьинской богине в “Авесте” посвящен большой Яшт (Яшт V. Ардвисур). Как и Сарасвати, Ардвисура Анахита стоит в колеснице вод – tata (одновременно это облачная колесница), в которую впряжены четыре коня белой масти – Ветер, Дождь, Облако и Град. Ее дворец стоит на Небесной реке. Река-Анахита берет начало на вершине Мировой горы (Хукарйа) и впадает в Мировой океан (море Воурукаша). Зимой и летом, ночью и днем соразмерно несет она воды своей колесницей. Ее небесные воды дождевыми потоками (tata aro) [Bartholomae, 1961, с. 631, 636] падают на землю. “Я хочу, – говорится в Яште, – всеми почитаемую золотую вершину Хукарйа восславить, с высоты которой, равной росту тысячи мужей, Ардвисура Анахита притекает, равная высотой всем водам, что здесь, на этой земле текут, полная сил”. В другом месте того же Яшта она характеризуется как “широко разлившаяся и целебнонос-

ная”, “выращивающая семя всех мужей, подготавливающая к родам материнское лоно всех жен, делающая легкими роды всех жен, наполняющая в урочный час нужным молоком женскую грудь, бескрайняя, знаменитая, равная по длине всем водам, мощная” [Брагинский, 1972, с. 57–71; Стеблин-Каменский, 1993, с. 26–52].

В нескольких местах “Авесты” упоминаются главные враги иранцев туры-“данайцы” (dānaua от danu- “река”, в данном случае Сырдарья). В том же Яште (XVIII, 73) читаем: “Даруй нам такую удачу, о добрая, мощная Арвисура Анахита, чтобы мы победителями стали над туранскими данавами”. Подобное говорится в Яште XIII (Фравартин, 37–38): “...тогда храбрые мужи из рода Хштави дали бой данавцам. Вы (фраваши – духи-хранители) отразили тогда нападение данавов-туранцев. Вы отразили тогда злобу данавов-туров (скифов)... Были опустошены тогда хищные поселения данавов, имевших десяти тысячное войско” [Абаев, 1990, с. 31–34]. *Яксартами* называют племена вдоль Яксарта (Сырдарья), *кахагами* называет Птолемей (VI в.) племена, живущие на реке Канг (Сырдарья). Эти названия отражают не видовое понятие “сырдарьинец”, а религиозное: “те, которые почитают богиню Реку”

Царской фамилией государства Позднее Чжао (319–352 гг.) была Ши (“камень”) из племени C12641, 8881 цянцзюй (<khǝang-gio) [Фан Сюаньлин, гл. 104, с. 716, л. 1a]. Племя цянцзюй входило в состав 19 племен южных сюнну [Фан Сюаньлин, гл. 97, с. 666, л. 11a], но были юэчжийцами по происхождению и составляли часть группы племен, объединенных названием C1259 цзе (<kiat), имевших густые бороды и большие носы. Устанавливается существование неких связей племен цзе со среднеазиатскими княжествами [Тан Чанжу, 1955, с. 416]. Китайские ученые Тань Цисян и Яо Вэйюань [1958, с. 355–358] пришли к выводу о тождестве названий *цянцзюй* и *канцзюй*. К аналогичному заключению пришел Э. Пул्लиблэнк. Вос-

пользовавшись консультацией Г. Бэйли, он привел лингвистический материал в пользу толкования термина *kāng-* в значении “камень” [Пуллиблэнк, 1986, с. 38–39]. Имеется возможность подкрепить его заключение конкретным свидетельством. Речь идет, вероятно, о самом восточном из Канцзюев на реки Кан во Внутренней Монголии: “В тысяче с лишним ли к северо-востоку от их (племени байарку) страны течет река С9555, 3837 Кангань (<*khang-kan* < **kanggan*). Там растет сосновое дерево. Если опустить его в воду на два года, оно превращается в камень. Цвет его темный. Жители той страны называют его канган-камнем. Сосновое дерево, став камнем, сохраняет рисунок дерева” [Цэнь Чжунмянь, 1958, с. 737]. В этом коротком сообщении присутствуют три образа: река, камень и бессмертие.

Представление о камне как обители бессмертного божества, “доме бога”, его воплощение известно многим народам древности и бытует до сего времени, потому что камень вечен, как сам бог. Выше уже говорилось о женском божестве Си-ван-му, ода которой была написана на камне. Мать богов, богиня вод и плодородия малоазийская Кибела была доставлена из Фригии в Рим в виде олицетворявшего ее камня. Изображение богини с лицом, изваянным из шершавого камня, помещали в повозку и в день посвященного ей праздника омывали в водах реки Альмон. На Сырдарье эта богиня господствовала под именем Ардвисура Анахита. Названия “кангха”, “канка”, “канг”, “каменное царство” (Ши-го) и “каменный город” (Ташкент) – это символы культа великой богини Сырдарьи.

Среднетюркские вариации. “Кангский комплекс” сохранялся и в тюркскую эпоху. Основная китайская запись иероглифами С9555, 2109 звучит не только Канцзюй, но и Канцзи (<*khang-gji* < **kanggi*). Известна его тюркская адаптация. В Жизнеописании монгольского полководца Субетая в “Истории династии Юань, 1271–1368 гг.” при изложении событий 1223 г. говорится, что наряду с представителями других племен в его тысяцкий отряд входили С1325, 3234 ханцзинь (кангин) и циньча (кыб-

чат) [Сун Лянь, гл. 121, с. 1414, л. 2б; гл. 122, с. 1429, л. 10б: (хан) цзинь циньча]. В монгольском языке этот термин оформлен множественным числом: *кангит*. В XIII в. через их земли за Волгой проезжал европейский путешественник Плано Карпини: “Мы въехали в землю *кангитов* (*Kangitae*), в которой в очень многих местах ощущается скудость в воде... Эти люди были язычники и, как комани, так и кангиты не обрабатывали земли, а питались только скотом” [Путешествия, 1993, с. 72]. Род *ханггид* (монг.-письм. *qanggin*) ныне входит в состав племени хамниган в Дадал-Сомоне Хэнгэйского аймака Монголии [Ураи-Кёхальми, 1964, с. 159].

Ближайшим тюркским соответствием сочетания *kang-dih* можно считать название кыргызского племени *канды*, причем морфема *-ды* в слове *канды* (~*канлы*) не является здесь аффиксом отнесенности по исходной основе; таковым в кыргызском языке является *-дуу* [Абрамзон, 1946, с. 129]. К области *канга/канка* можно отнести появление этнонима *хангакиши* (<*ханга+киш/киши “люди Канга”, “кангские люди”). Как пишет С. Г. Агаджанов, в X в. восточные границы огузских владений простирались до нижнего течения реки Или. На востоке им принадлежала крепость Горгуз (Хоргос). Местные племена и назывались хангакишами. Они отличались своей воинственностью. На картах Идриси они именуются также ханга-гузами, а страна называется Хангакет [Агаджанов, 1969, с. 73]. Название Хангакет находит прямую аналогию в другом источнике. Сообщается, что в 658 г. в главном городе Каменного царства С10599, 7259 Каньцзе (<*kham-k₁iat*) учреждена должность Кань-тутунь [Оуян Сю, гл. 221б, с. 1555, л. 2б]. Звучание *kham* предполагает согдийского передатчика и соответствует *kang* (ср. название племени доланьгэ <*ta-lam-kat* <*tälämgät* ~*tälänggät*). Название реконструируется *Qang-ket*, а титул *Qang-tudun*.

У того же писателя встречается название племени *хандаг*, несомненно восходящее к *Канг-дахью. Согласно Идриси, в X в.

хандаги кочевали в Чуйской долине. Они отличались храбростью и независимостью. Главной резиденцией их правителя была крепость Хийам. Эта крепость служила убежищем во время внешней опасности. По мнению С. Г. Агаджанова, крепость Хийам тождественна средневековому городу Орду на правом берегу реки Чу [Агаджанов, 1969, с. 67, 73–74]. Название входящего в рассматриваемый комплекс печенежского племени *кангар* должно быть темой отдельного разговора. О *канглы* речь пойдет ниже.

Канцзюй на востоке

Считалось, что известия о стране Канцзюй достигли Китая лишь после возвращения из первого путешествия Чжан Цзяня в Западный край в 127 г. до н. э. Э. Пуллиблэнк обратил, однако, внимание на то, что еще за 7 лет до его возвращения, в 134 г. до н. э. в послании трону конфуцианца Дун Шуншу упоминается Канцзюй [Бань Гу, гл. 56, с. 696, л. 12], а в 130 г. до н. э. его упоминает в одном из документов Сыма Сянжу [Сыма Цянь, гл. 117, с. 1021, л. 276; Бань Гу, гл. 576, с. 715, л. 1а; Пуллиблэнк, 1986, с. 28]. Не укладываются в представления о присырдарьинском Канцзюе и приведенные в параграфе об урбекыпчаках сообщения о бегстве северного шаньюя “в Усунь” или “в Канцзюй”. Автор продолжения “Истории династии Поздняя Хань” пишет, что “он бежал неизвестно куда” [Хэ Цзин, гл. 796, с. 1149]. Причина этой неопределенности объяснима. “Еле дыша от страха” и “нагишом” северный шаньюй сначала бежал в расположенную по соседству, но неизвестную летописцам область Канцзюй на восточных склонах Большого Хингана в северной части Внутренней Монголии. До наших дней не дошло сочинение “Вэй люэ” (Краткое обозрение династии Вэй, 220–265 гг.). Сохранились лишь пространные цитаты из него, привлеченные жившим в период правления династии Сун (420–479 гг.) комментатором Пэй Сунчжи для пояснения текстов “Описания трех государств”. Интересующий нас фрагмент отражает начало “великого переселения народов”, поэтому

привычные координаты проживания племен здесь изменены. Канцзюй показан в “нем на юге от прибайкальских (?) динлинов и юго-востоке от Гэкунь (кыргызов)” [Чэнь Шоу, гл. 30, с. 419, л. 34а].

Важны известия о Канцзюй, относящиеся к середине IX в. Второй уйгурский каганат пал в 839 г. в результате небывалых стихийных бедствий, повального джута и смертности населения. Трагедию довершили выступления собственных мятежников и особенно приход кыргызского войска. Население центральной и восточной частей каганата, стараясь покинуть гиблое место, искало спасения за его пределами [Малявкин, 1972, с. 29–35]. Одна из групп, возглавляемая Огя-каганом (кит. Уцзе), оказалась у Великой стены, но затем сменила ориентацию и бежала на северо-восток, к шивэйскому племени хэйчэцзы (буквально: “чернотележники”), входившему в состав объединения (?) Канцзюй или тождественного ему.

Отметим сразу, что прихинганский Канцзюй в описываемых событиях не имеет ровно никакого отношения к согдакской торговой колонии Канцзюй на Лобноре [о ней: Pelliot, 1916]: в выяснении взаимоотношений между господствующими военно-политическими силами торговые колонисты никогда не принимали прямого участия и соблюдали мудрый нейтралитет. “Уцзе-каган, – говорится в Новой редакции “Истории династии Тан”, – утратил силы и стал жить с опорой на Канцзюй, он полностью переселил оставшиеся роды к [этому] племени хэйчэцзы” [Оуян Сю, гл. 212, с. 1487, л. 9а]. Несколько иначе в Старой редакции: “Потерпев поражение, уйгурский Уцзе-каган не осмеливался и приблизиться к [нашей] границе. Он умолял о содействии Канцзюй, переселил оставшиеся роды к [этим] хэйчэцзы и доверился им” [Лю Сюй, гл. 180, с. 1304, л. 4а].

Термин *шивэй* в текстах того времени равнозначен “*татар*”, поэтому сочетание хэйчэцзы-шивэй тождественно хэйчэцзы-татар [Чэнь Дэчжи, 1986, с. 4–5]. Это были татары-огузы. Судя по контексту изложения материала о них в летописи, хэйчэцзы

(“чернотележники”) именовались также шивэй-хэцзе/хэсе. Сочетание С1774, 4075 хэцзе/хэсе в китайском языке значит “миротворчество” (~“миротворцы”). Настоящие земли хэйчэцзы-хэсе отстояли от границ Тан на тысячу (или: тысячи) ли и располагались вокруг озера Хулунь (Кюлюн, Далай-нор) [Ван Говэй, 1959, с. 624]. Шивэй-татары были семиплеменны. За сто с небольшим лет до описываемых событий о них упоминал автор древнетюркской Онгинской надписи: *bu tabγaǰda jītaǰa beg (äteg?) oγuz ara jeti eγen jaγi bolmīš* – “От этих табгачей (т. е. Китая) на Севере среди (?) огузов семь предводителей были врагами” (О, 5). Среди этих семи племен и были распределены уйгуры, нашедшие у них прибежище.

Обеспокоенный благополучным для уйгуров исходом событий, император направляет кыргызскому правителю послание с требованием завершить дело по окончательному уничтожению: “...Разве можно оставлять тлеющий пепел? Хэйчэцзы... осмеливаются сохранять враждебные отношения. Это пренебрежение к Вам, коль скоро они не подчинились. Если это можно терпеть, то что же тогда нельзя терпеть?!” [Супруненко, 1963, с. 77]. Посулами и подкупами танские чиновники сумели добиться того, что собственные соплеменники убили Уцзе. И произошло это в 846 г. в шивэйских Золотых горах (Цзиньшань), на Большом Хингане. В свою очередь кыргызские отряды заняли шивэйские земли. “Кыргызское великодержавие” не было кратковременным, племена Внутренней Монголии ощущали его еще два столетия.

В приведенном схематичном обзоре наименований и событий за семилетний промежуток времени надо выделить главное: в девятом столетии на склонах Большого Хингана еще жил и действовал Канцзюй (Kangha-dahyu, *Kangha-dih, Kang-dih), архаичная иероглифическая запись имени которого восходит к последним столетиям до н. э. Поиск прихинганской области Канцзюй сложен. Подспорьем в этом будет труд Рашид ад-Дина “Джами` ат-таварих” (“Сборник летописей”), в частности, его известия о десятиплеменном объединении джалаириров Внут-

ренной Монголии. Сам термин *джалаир* (~*йалаир*) является монгольским вариантом названия “царского” племени Второго уйгурского каганата *Йаглакар~йала`эр*. В пользу этого утверждения имеются и другие доводы, изложенные в одной из ранних статей автора [Зуев, 1972].

В ряде текстов о каганате уйгуры названы *он-иуиг тогуз огуз* “десять племен уйгуров объединения токуз-огузов”, “токуз-огузские десять племен уйгуров”. Манихейство уйгуров каганата отражено в эпитете “царских” джалаиров *ча`ат* (от монг. чаган “белый”, “чистый”; это основной цвет в манихействе). Джалаиры – потомки уйгуров Уцзе-кагана, ушедших в Канцзюй. Возможно, к концу XIII – началу XIV вв., когда писал Рашид ад-Дин, джалаиры уже откочевали из Канцзюя в область современного Чжалайтского знамени Внутренней Монголии. Поэтому прежними землями джалаиров, автор летописи называет местность Кыма *قېما* (?Кыме *قېما*) в Каракоруме [Рашид ад-Дин, 1965, с. 132]. Местность Кыма (Киме?), вероятно, соответствует китайскому обозначению Южного Хэнтэя и затем северной части Большого Хингана С588, 10702 Цзиньвэй (<*kiəm-tjwej*). Третьим в составе джалаирского объединения названо племя канга`ут *قنقاروت* (монг. форма мн. ч. слова *канга*).

Это – район пребывания самой восточной части уйгуров после падения каганата. Именно сюда, а не на центральные его земли в собственно Монголию проецируются известия Рашид ад-Дина о десятиплеменных же уйгурах, располагавшихся на десяти реках. Десятая из рек называлась Утикан *اوتیکان*. На ней жило племя, имя которого в разных рукописях сочинения пишется различно: в ташкентской *قمتواتی*, в тегеранской *قمتاتی*, в петербургской *قیاتی*, в парижской *قهناتی* [Рашид ад-Дин, 1965, с. 336]. Написание в парижской рукописи Дж. Р. Гамильтон счел основным и прочел его *qaγan atī* в значении “имя кагана”, т. е. имя каганского племени [Hamilton, 1962, с. 47]. Ни гор, ни реки с названием Утикан на восточных склонах Большого Хингана не было, как не мог и каган упоминаться последним в

списке подчиненных ему племен. Вероятней всего, допущена ошибка и в названии реки Утикан, и вместо اوتیکان следует كان Кан. Так называлась река, правый приток реки Аргунь. Что же касается разночитаемого قَمَقَاتِي, то к числу его вариантов можно отнести написание названия города в стране татар مَقَامِس [Там же, с. 160] и название خَسَاتِي из числа девяти племен, располагавшихся “слева от Чина-Китая по направлению к солнечному восходу, между Чином и хирхизами” в “Худуд ал-алам” и в труде ал-Марвази [Minorsky, 1942, с. 26, 85–88].

Для мусульманских писателей все территории этой области в IX–X вв. были “землей неизвестной”. Положение изменилось после создания киданьского (кытан, кытай) государства Ляо (907–1125 гг.) на территории Маньчжурии, начавшего искать контакты со странами запада. В одной из касид поэта XI в. Фаррохи говорится, что правитель киданей Кыта-хан предлагал Мухмуду Газневи союз и дружбу [Körgülü, 1944, с. 427]. В Иране же интерес к этой области усилился в связи с тем, что, по убеждениям иранцев, именно здесь находилось одно из укреплений (dež) Канг популярного среди них героя эпоса Сиявуша. Абу Рейхан Бируни писал о ней: “Ямакоти, как упоминают Йакуб [ибн Тарик] и ал-Фазари, находится на таком месте, где в море есть город, называемый Тара (<ср-перс. tandra, tara “черный”; город имени Сиявуша). Поскольку коти означает “замок”, а Ям – это ангел смерти, то это слово навевает мысль о Канг-дизе, о котором персы рассказывают, будто Кейкаус, или Джам (т. е. Иима – авт.), построил его на самом отдаленном востоке, за морем. Кейхусрау переправился через море в Канг-диз, идя по следам тюрка Афасиаба, и он же отправился именно туда, когда он вел отшельнический образ жизни и покинул свое царство (Канг-диз приходит мне на ум) потому, что в персидском языке слово диз означает “замок”. Абу Ма`шар ал-Балхи составил свой географический канон, опираясь на Канг-диз как на нулевую долготу, или первый меридиан” [Бируни, 1963, с. 278].

Приведу еще два примера, имеющих отношение к теме. В “Шахнаме” туранский владыка Афрасиаб, убивший Сийавуша, пытается спастись от мести за содеянное. Он намерен скрыться в укреплении убитого им Сийавуша. Путь туда проходил через Бурное море Зерех. Мстит за смерть своего отца Кей Хосров. Афрасиаб отправляет ему послание:

...Отдам тебе край и венец мой, и стяг,

А сам устремлюсь я за реку Кимак.

В Кангдеже далеком засяду, а там

Меня не достать ни тебе, ни бойцам.

[Фирдоуси, 1965, с. 417].

Кей Хосров размышляет: “Одолел наш враг Зерех-море, в Кангдеже засел... Все дальше вперед поведу я полки до самого берега Кимак-реки” [Там же, с. 449].

Прежде чем привести конкретный рассказ-вставку об этой области из “Джами ат-таварих”, нужны предварительные пояснения. Здесь морем названо большое озеро Далай-нор (монг. далай “море”), а река вместо ارگونه Эргуне или ارگنه Эргене названа انكوره Анкурэ. Здесь Далай-нор, в который впадает река Келурен/Керулен и который находится на границе Монголии с Китаем, перепутан с Далай-нуром и питающей его рекой Ангур-гол в Гобийском физико-географическом районе Внутренней Монголии [Мурзаев, 1955, с. 157]. Река ь Кам – одно из часто повторяющихся названий реки Кан. Город назван صغاس. Имея в виду весь предыдущий контекст и приведенные варианты обозначения Кангхи (а именно *kaпка-dih) его можно уверенно реконструировать *Канкати. Слово алакчин в монгольском языке значит “пеголошадники”. Лактан لاتان (вместо ادتان; ср. кит. лотань <lâk-tan) – название кимекского племени. Мюнгтю مونگкю (ср. монг. münggü “серебро”). Усуту мангус اوسوتو منگقوس (вместо انكوتون اوسوتو монг. “речной дракон”). Келурен كلاوران (вместо بلاورنان).

В 1201 г. на курултае у Серебряного источника Аркуй/Алкуй-булак (ср. тох. Б аркwi “серебряный”, “белый”) была сфор-

мирована античингизовская коалиция одиннадцати татарских и нескольких монгольских племен Поаргунья. Спустившись вниз по Аргуни (Эргунэ) до ее слияния с рекой Кан (ср. Кам, кит. Кань), они избрали джадаранского Чжамуку гурханом [Ван Говэй, 1959, с. 683–684]. Коротко упомянув об этом, Рашид ад-Дин вводит рассказ, не связанный с предыдущим текстом: “...они проживали по низовьям рек. По слиянии этих рек образуется река Эргунэ. Река эта чрезвычайно большая. На ней живет одно монгольское племя (кавм могол), которое называют усуту мангус. Границы [его расселения] в настоящее время соприкасаются [пропуск в тексте; в предполагаемом китайском первоисточнике: “с уйгурами”]. Та река находится близ города, называемого Канкати, а он в том месте, где сливаются она и река Кам. Город этот относится к владениям кыркызов. Утверждают, что эта река течет в одну область, по соседству с которой находится море. Повсюду там серебро (накрэ). Имена той области: Алакчин, Лактан, Мюнгию и Келуран. Говорят, что все лошади там пегие (ала); каждая лошадь сильная, как четырехгодовалый верблюд; все инструменты и посуда из серебра” [Рашид ад-Дин, 1965, с. 160; 1952, т. 1, кн. 1, с. 101–102].

Во второй половине XVII в. сокращенный тюркский перевод этого текста был включен в сочинение Абу-л-Гази “Родословная тюрков”. Под впечатлением упоминания в персидском тексте слов *кыркыз* и *Кам*, сходным с традиционным обозначением Енисея, *Кем*, хивинский писатель изменил и написание Анкура на Ангара [см. Desmaisons, 1874, с. 44]. В начале XVIII в. в Тобольске с этим трудом ознакомился пленный шведский офицер Табберт, получивший впоследствии российское дворянство и фамилию фон Штраленберг. Он был историком и путешественником. Ему было известно о создании серебряных рудников в Поаргунье. Штраленберг предположил, что названный город находился на берегу реки Аргунь [Stralenberg, 1730, с. 335]. Эту догадку можно теперь подтвердить и цитированными выше известиями.

Но есть и археологические свидетельства. В 1735 г., Г. Ф. Миллер по результатам своих путешествий в Центральную Азию, в частности, в Приаргунье, написал обстоятельную статью “О древних памятниках в уездах Селенгинском и Нерчинском”. “В 12 верстах ниже города Цурухайту, – пишет Миллер, – в Аргунь впадает река Ган, а в версте, если не меньше, ниже Гана, с той же стороны в Аргунь впадает река Хаул. Местность, лежащая между ними, ровна. Единственная небольшая гора возвышается на одинаковом расстоянии от той и другой реки, верстах в 10 от Аргуни. У южной подошвы этой горы находятся остатки укрепления, наиболее замечательного среди других памятников древности в этих местах. Укрепление окружено валом (в человеческий рост), обнимающим четырехугольное пространство приблизительно в 300 сажень и рвом. По середине каждой линии вала – ворота, к которым можно пройти не прямо, а сбоку, т. к. они защищены полукруглой насыпью, которая с другой стороны соединяется с валом. По углам имеются выступы, похожие на бастионы. Стороны вала соответствуют четырем сторонам света. По середине пространства, огражденного упомянутым валом, находится другой четырехугольный вал одинаковой с первым вышины, длиною с севера на юг в 80, а шириною с востока на запад в 40 сажень. Над укреплением как бы построено другое укрепление вроде цитадели. Половина пространства, занятого этой цитаделью, ближайшая к северу и более возвышенная, похожа на воткнутый в подставку крест одинаковой с валом вышины. Неподалеку от внешнего вала к востоку находится яма, имеющая вид давно обвалившегося колодца. По-видимому, здесь некогда находился обильный водой ключ, которого теперь уже нет. Не меньшего внимания, – писал Миллер, – в Аргунских местностях заслуживает тянущийся по прямой линии вал, известный у тунгусов и монголов под названием Керим” [Миллер, 1937, I, с. 514–516]. “Верстах в шести от устья Гана, – писала Е. Н. Широкогорова в 1915 г., – находится городок, где жителями были найдены черепицы, каменные плиты и изваяния,

использовавшиеся местным населением для украшения церкви". В том же году предпринималась попытка археологического изучения этой местности. Его результаты, к сожалению, не были опубликованы. У местного населения (уже тунгусского) в то время еще сохранялось предание, что древние поселения по Гану и его притоку Тербулу построены Гантимуром из даурского рода баягир, убовавшим на запад вместе со своим сыном [Широкогорова, 1919, с. 3–8]. Нетрудно видеть, что в имени легендарного "строителя" Гантимура отражено название крепости Канкати.

Кимеки Внутренней Монголии

В приведенных исторических известиях о восточной области Канцзюй активно присутствуют Яма, Джам и кимеки.

В подтексте этих понятий лежит древнейший вселенский культ божественных близнецов. Основателям рода человеческого в древней Индии считалась первопара Яма и его близнечная сестра и возлюбленная жена красавица Ями. Яма был смертен, потому что он был простым первочеловеком. Но Ями принадлежала классу богов и поэтому была бессмертна. Женские чувства были ей далеко не чужды. В гимне "Яма и Ями" (Ригведа X, 10), представляющем собой их диалог, сестра пытается склонить брата к инцесту и браку, призывая в свидетели Небо и Землю, состоящие в таком же близнечном родстве: "...ведь еще в утробе прародитель сотворил нас двоих супругами!" [Иванов, Топоров, 1974, с. 229–230]. "Пришло время, и Яма умер. Ями весь день проливала слезы. А в те далекие времена был один сплошной день, а ночи еще не было. "Так дело не пойдет, – сказали боги, – она затопит нас реками своих слез!" И создали ночь. Ночь прошла, Ями забыла своего возлюбленного супруга – близнечного брата" [Эрман, Темкин, 1975, с. 23]. Яма ушел в мир иной, но за многочисленные заслуги он тоже был возведен в ранг богов-небожителей. Он стал владыкой Царства предков в южной стороне. Его оружие – петля или аркан, которые в положенное время он накидывает на каждого живущего. Ему помогают два четырехглазых пса, на границе его

владений протекает река, отделяющая от мира живых [Гринцер, 1992, с. 682–683]. Матерью близнецов Йама и Йами была Водная богиня Апи́а Йоша. Иранской их параллелью является пара близнецов Йима и Йимак, но в отличие от ведического Йамы иранский Йима считался “царем Золотого века” в Иране мифологической древности. В древней Греции считали, что мать близнецов Диоскуров была дочерью морского бога Главка; женой речного божества была мать Ромула и Рэма; дочерью Океана считалась прекрасная Европа, родившая близнецов Миноса и Радамантиса [Штернберг, 1936, с. 83, 86]. В сказаниях ульчей на Нижнем Амуре у женщины Водяного тигра (Тэму дусэ) родились мальчик и девочка, близнецы. Она бросила их в реку. В водах реки они вырастают как люди, а повзрослев и выйдя на берег, становятся мужем и женой [Смоляк, 1991, с. 78–79]. Близнецный и водный мотив является определяющим в осетинском нартовском эпосе. В нем рожденные дочерью морского царя близнецы Урызмаг и Хамыц обращаются к матери с вопросом: “...откуда мы, открой! Зачем живем с тобою под водой?” [Нарты, 1957, с. 84]. В каракалпакской народной поэме “Шарьяр” новорожденных близнецов, брата и сестру бросают в воду. Они благополучно пребывают в водной среде, подрастают в ней и выходят в мир людей. Необычность этого сюжета осталась загадкой и для самого сказителя:

Вам хотелось бы знать, друзья,
Как они уцелеть могли,
Как они под водой росли,
Что за силы их берегли?
Не пытайтесь понять, друзья,
Объяснить все равно нельзя —
Много скрыто великих тайн
В море вечного бытия.
[Шарьяр, 1971, с. 135].

Образ Йамы/Йимы был известен на востоке Центральной Азии и в Сибири. Будучи на троне, произнес слова, не угодные

верховному богу: “Меня-то и нужно называть творцом мира”. Тогда символ его царственной харизмы в виде птицы улетел, и грешник был вынужден бежать в дальние края.

Сто лет никто его в мире не видел,
 Был он невидим для глаз людей.
 На сотый год у моря Чина (Китай)
 Появился этот царь нечистой веры.
 Когда Зоухак его внезапно захватил,
 То сразу же, не медля нисмало,
 Пилой распилил его на две половины.
 [Бертельс, 1960, с. 59–60].

Эти слова из версии мифа, представленной в “Шахнаме”. В “Авесте” Ииму распиливает пополам его брат Спитьюра. Эпизодом “распиливания надвое” подчеркивается двуединство личности Иимы, его близнечность. Выше было приведено сообщение Е. Н. Широкогоровой, полученное от тунгусов, о тунгусском строителе крепости Канкати, откочевавшем за озеро Байкал. История с “распиливанием” Ямы действительно бытовала в тунгусской среде. Служилый казак, через которого поступил тунгусский рассказ, перепутал имя Яма с обыкновенной ямой и своеобразно передал двойственность образа. В отписке в Сибирский приказ Енисейского воеводы князя К. О. Щербатого, датированной 1685 г., говорится о немой меновой торговле тунгусов с “дикими людьми чюлюкдеями”, живущими в яме. “Богдацко слышал от брацких ясашных тунгусов, которые живут на Ангаре реке в Братском уезде, ставили де тунгусы на зверей самострелы и ис тех же тунгусов тунгус в самостреле своем вынял застреляного того дикого человека, а платье де на том человеке тулупец кожейной опушен белою козлиной, а в руках де у него пила железная, а какой де кожейной тулуп, теплой или холодной, и каким обрасцом пила заделана, про то де он, Богдацко, неслыхал, а на которой де стороне глаза нет и та де сторона и бок весь черн, что уголь, а родимая ль де та черность или черненая, про то де он не слышал, а другая сторона, лицо и бок как у человека...” [Анучин, 1890, с. 87].



Рис. 1. Скульптура молодого юэчжи. Халчаян (Узбекистан).

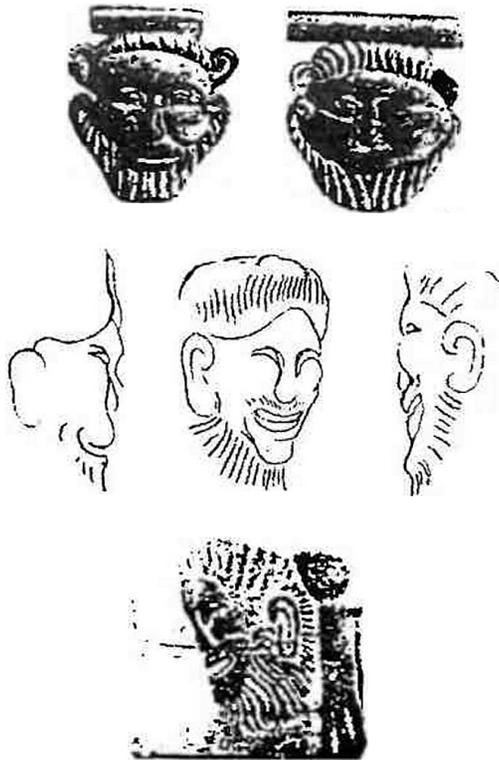


Рис. 2. 1 — Модели человеческих голов на пазырыкской узде.
2 — Изображения сунну из погребального комплекса
Хо Цюйбина (Южный Алтай).



Рис. 3. Руническая надпись из Чойрэна (Северная Монголия) с тамгами.

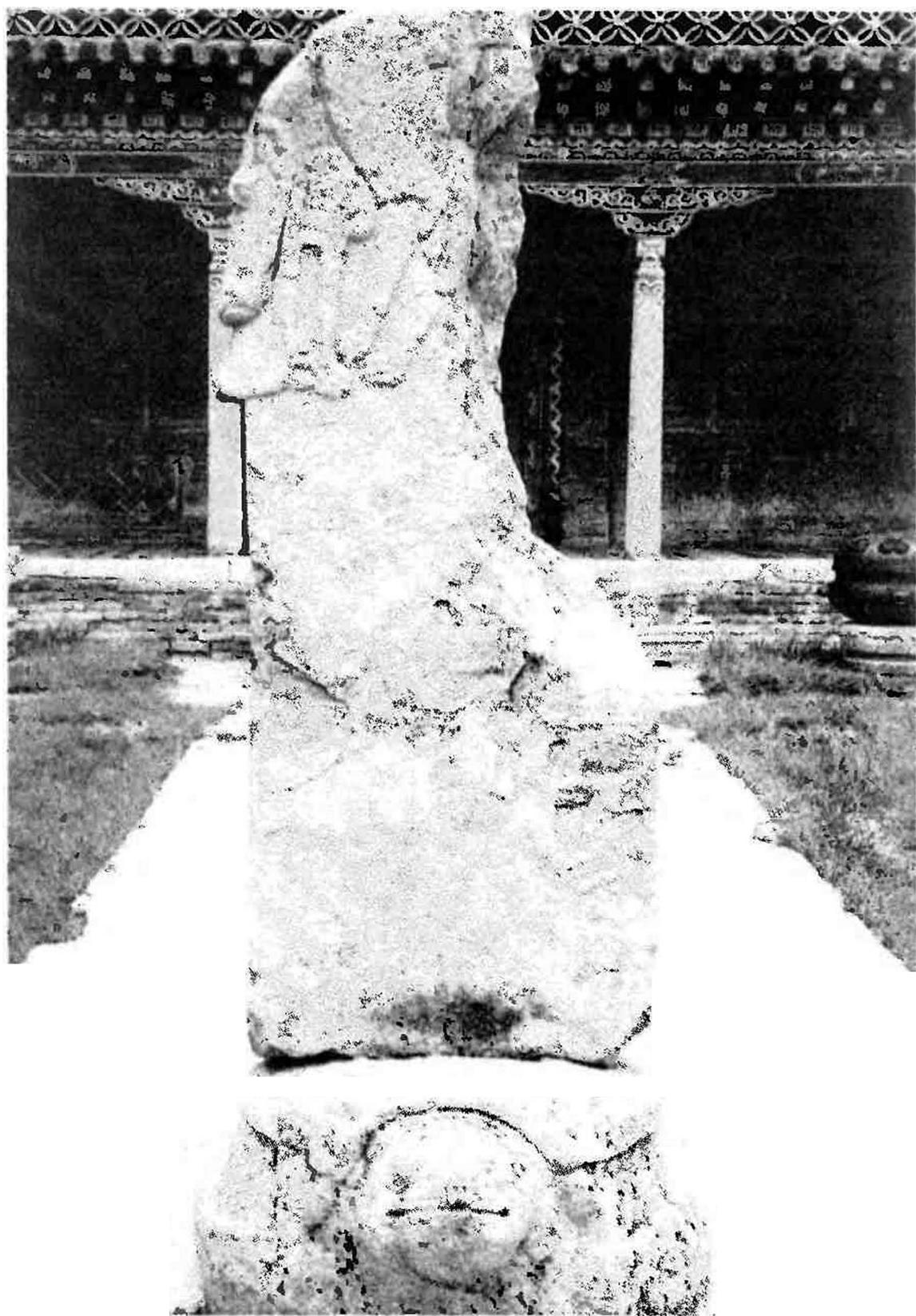


Рис. 4. Памятник из Бугута (Северная Монголия).



Рис. 5. Тамги с четырьмя зубцами на монетах из Бактрии.

На Алтае этот персонаж был известен под именами Нама (~Йама) и Йиме (в сочетании Шал-Йиме, где тибетское заимствование *шал* значит “владыка усопших”). В одной из алтайских притч в записи В. В. Радлова излагается просьба к Шал-Йиме взять под свою защиту людей, употребляющих хмельные напитки, малых детей, жеребят, телят и ягнят, а также усопших. “Таким образом, – заключает У. Харва, – Шал-Йиме это ангел-хранитель (дух-покровитель) не только усопших, но и малых детей” [Harva, 1938, с. 135].

В труде крупнейшего ученого Востока хорезмийца ал-Бируни (973–1048 гг.) “Памятники минувших поколений” известия о стране кимеков необычайно кратки, они приведены как бы мимоходом в виде иллюстрации к его мысли, что нет ничего незначительного, и даже маленькое безвестное озеро может хранить большую тайну. “И вроде того небольшого озера [Сабзаруд], – пишет он, – источник [или колодець] пресной воды в стране кимеков, в горе, называемой منكور Мнкур. По величине он подобен щиту, поверхность его воды ровень с краями. Когда из него пьет целое войско, уровень не понижается даже на палец. Возле этого источника есть камень, на нем след ступни, ладоней с пальцами и колен человека, который молился здесь, след ног ребенка и след копыт осла. Тюрки-гуззы поклоняются этим следам, когда видят их” [Бируни, 1957, с. 290; Кумеков, 1972, с. 27; 1990, с. 123].

Продитированные строки представляют собой сжатую мнемоническую формулу более пространныго сюжета-информации о кимеках. Судя по присутствию в нем животного, это миф. В нем человек рядом с неиссякаемым источником молится о потомстве, в результате чего появляется ребенок; стало быть, это миф – генеалогический. Весь ансамбль включенных в него действующих лиц или одно из них были объектом поклонения тюрков-огузов – это предполагает сакральную, божественную значимость генеалогического предка. Композицию, представленную в труде ал-Бируни, можно рассматривать как регистрацию нескольких, связанных между собой, узловых сюжетных элементов кимекского



Рис. 5. Тамги с четырьмя зубцами на монетах из Бактрии.

На Алтае этот персонаж был известен под именами Нама (~Йама) и Йиме (в сочетании Шал-Йиме, где тибетское заимствование *шал* значит “владыка усопших”). В одной из алтайских притч в записи В. В. Радлова излагается просьба к Шал-Йиме взять под свою защиту людей, употребляющих хмельные напитки, малых детей, жеребят, телят и ягнят, а также усопших. “Таким образом, – заключает У. Харва, – Шал-Йиме это ангел-хранитель (дух-покровитель) не только усопших, но и малых детей” [Harva, 1938, с. 135].

В труде крупнейшего ученого Востока хорезмийца ал-Бируни (973–1048 гг.) “Памятники минувших поколений” известия о стране кимеков необычайно кратки, они приведены как бы мимоходом в виде иллюстрации к его мысли, что нет ничего незначительного, и даже маленькое безвестное озерцо может хранить большую тайну. “И вроде того небольшого озера [Сабзаруд], – пишет он, – источник [или колодец] пресной воды в стране кимеков, в горе, называемой منکور M.нкур. По величине он подобен щиту, поверхность его воды ровень с краями. Когда из него пьет целое войско, уровень не понижается даже на палец. Возле этого источника есть камень, на нем след ступни, ладоней с пальцами и колен человека, который молился здесь, след ног ребенка и след копыт осла. Тюрки-гуззы поклоняются этим следам, когда видят их” [Бируни, 1957, с. 290; Кумеков, 1972, с. 27; 1990, с. 123].

Процитированные строки представляют собой сжатую мнемоническую формулу более пространныго сюжета-информации о кимеках. Судя по присутствию в нем животного, это миф. В нем человек рядом с неиссякаемым источником молится о потомстве, в результате чего появляется ребенок; стало быть, это миф – генеалогический. Весь ансамбль включенных в него действующих лиц или одно из них были объектом поклонения тюрков-огузов – это предполагает сакральную, божественную значимость генеалогического предка. Композицию, представленную в труде ал-Бируни, можно рассматривать как регистрацию нескольких, связанных между собой, узловых сюжетных элементов кимекского



Рис. 5. Тамги с четырьмя зубцами на монетах из Бактрии.

На Алтае этот персонаж был известен под именами Нама (~Йама) и Йиме (в сочетании Шал-Йиме, где тибетское заимствование *шал* значит “владыка усопших”). В одной из алтайских притч в записи В. В. Радлова излагается просьба к Шал-Йиме взять под свою защиту людей, употребляющих хмельные напитки, малых детей, жеребят, телят и ягнят, а также усопших. “Таким образом, – заключает У. Харва, – Шал-Йиме это ангел-хранитель (дух-покровитель) не только усопших, но и малых детей” [Harva, 1938, с. 135].

В труде крупнейшего ученого Востока хорезмийца ал-Бируни (973–1048 гг.) “Памятники минувших поколений” известия о стране кимеков необычайно кратки, они приведены как бы мимоходом в виде иллюстрации к его мысли, что нет ничего незначительного, и даже маленькое безвестное озерцо может хранить большую тайну. “И вроде того небольшого озера [Сабзаруд], – пишет он, – источник [или колодезь] пресной воды в стране кимеков, в горе, называемой منخور Mнкур. По величине он подобен цитру, поверхность его воды ровень с краями. Когда из него пьет целое войско, уровень не понижается даже на палец. Возле этого источника есть камень, на нем след ступни, ладоней с пальцами и колен человека, который молился здесь, след ног ребенка и след копыт осла. Тюрки-гуззы поклоняются этим следам, когда видят их” [Бируни, 1957, с. 290; Кумеков, 1972, с. 27; 1990, с. 123].

Процитированные строки представляют собой сжатую мнемоническую формулу более пространный сюжета-информации о кимеках. Судя по присутствию в нем животного, это миф. В нем человек рядом с неиссякаемым источником молится о потомстве, в результате чего появляется ребенок; стало быть, это миф – генеалогический. Весь ансамбль включенных в него действующих лиц или одно из них были объектом поклонения тюрков-огузов – это предполагает сакральную, божественную значимость генеалогического предка. Композицию, представленную в труде ал-Бируни, можно рассматривать как регистрацию нескольких, связанных между собой, узловых сюжетных элементов кимекского

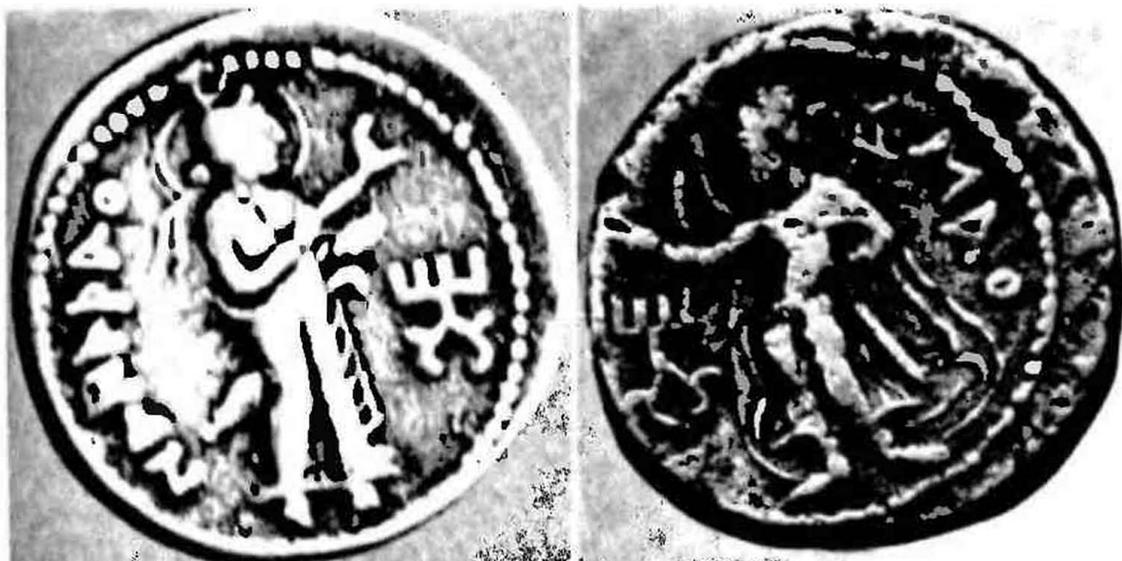


Рис. 5. Тамги с четырьмя зубцами на монетах из Бактрии.

На Алтае этот персонаж был известен под именами Нама (~Йама) и Йиме (в сочетании Шал-Йиме, где тибетское заимствование *шал* значит “владыка усопших”). В одной из алтайских притч в записи В. В. Радлова излагается просьба к Шал-Йиме взять под свою защиту людей, употребляющих хмельные напитки, малых детей, жеребят, телят и ягнят, а также усопших. “Таким образом, – заключает У. Харва, – Шал-Йиме это ангел-хранитель (дух-покровитель) не только усопших, но и малых детей” [Harva, 1938, с. 135].

В труде крупнейшего ученого Востока хорезмийца ал-Бируни (973–1048 гг.) “Памятники минувших поколений” известия о стране кимеков необычайно кратки, они приведены как бы мимоходом в виде иллюстрации к его мысли, что нет ничего незначительного, и даже маленькое безвестное озеро может хранить большую тайну. “И вроде того небольшого озера [Сабзаруд], – пишет он, – источник [или колодець] пресной воды в стране кимеков, в горе, называемой منکور М.нкур. По величине он подобен щиту, поверхность его воды ровень с краями. Когда из него пьет целое войско, уровень не понижается даже на палец. Возле этого источника есть камень, на нем след ступни, ладоней с пальцами и колен человека, который молился здесь, след ног ребенка и след копыт осла. Тюрки-гуззы поклоняются этим следам, когда видят их” [Бируни, 1957, с. 290; Кумеков, 1972, с. 27; 1990, с. 123].

Процитированные строки представляют собой сжатую мнемоническую формулу более пространный сюжета-информации о кимеках. Судя по присутствию в нем животного, это миф. В нем человек рядом с неиссякаемым источником молится о потомстве, в результате чего появляется ребенок; стало быть, это миф – генеалогический. Весь ансамбль включенных в него действующих лиц или одно из них были объектом поклонения тюрков-огузов – это предполагает сакральную, божественную значимость генеалогического предка. Композицию, представленную в труде ал-Бируни, можно рассматривать как регистрацию нескольких, связанных между собой, узловых сюжетных элементов кимекского



Рис. 5. Тамги с четырьмя зубцами на монетах из Бактрии.

На Алтае этот персонаж был известен под именами Нама (~Йама) и Йиме (в сочетании Шал-Йиме, где тибетское заимствование *шал* значит “владыка усопших”). В одной из алтайских притч в записи В. В. Радлова излагается просьба к Шал-Ииме взять под свою защиту людей, употребляющих хмельные напитки, малых детей, жеребят, телят и ягнят, а также усопших. “Таким образом, – заключает У. Харва, – Шал-Йиме это ангел-хранитель (дух-покровитель) не только усопших, но и малых детей” [Harva, 1938, с. 135].

В труде крупнейшего ученого Востока хорезмийца ал-Бируни (973–1048 гг.) “Памятники минувших поколений” известия о стране кимеков необычайно кратки, они приведены как бы мимоходом в виде иллюстрации к его мысли, что нет ничего незначительного, и даже маленькое безвестное озерцо может хранить большую тайну. “И вроде того небольшого озера [Сабзаруд], – пишет он, – источник [или колодец] пресной воды в стране кимеков, в горе, называемой منكور M.нкур. По величине он подобен щиту, поверхность его воды вровень с краями. Когда из него пьет целое войско, уровень не понижается даже на палец. Возле этого источника есть камень, на нем след ступни, ладоней с пальцами и колен человека, который молился здесь, след ног ребенка и след копыт осла. Тюрки-гуззы поклоняются этим следам, когда видят их” [Бируни, 1957, с. 290; Кумеков, 1972, с. 27; 1990, с. 123].

Процитированные строки представляют собой сжатую мнемоническую формулу более пространного сюжета-информации о кимеках. Судя по присутствию в нем животного, это миф. В нем человек рядом с неиссякаемым источником молится о потомстве, в результате чего появляется ребенок; стало быть, это миф – генеалогический. Весь ансамбль включенных в него действующих лиц или одно из них были объектом поклонения тюрков-огузов – это предполагает сакральную, божественную значимость генеалогического предка. Композицию, представленную в труде ал-Бируни, можно рассматривать как регистрацию нескольких, связанных между собой, узловых сюжетных элементов кимекского

мифа, географически ориентированного на местность у горы с пока неясным названием М.нкур. Единиц, составляющих его костяк, четыре: 1) неиссякаемый источник/колодец; 2) человек, павший ниц в молитве; 3) ребенок; 4) осел. Их общим рефреном является *след*.

С формальной точки зрения миф не оставляет загадки, он декодируется в более развернутом виде кыргызской легендой о происхождении озера Иссык-Куль в записи Ч. Ч. Валиханова [Зуев, 1991, с. 90–91]. “Когда-то давно в том месте, где ныне плещутся волны Иссык-Куля, была равнина, на ней колодец и город, которым правил старый бездетный хан. Горе немощного старика было безутешно, и он обратился к богу Кок-Танры с молитвенной просьбой даровать ему хоть какого-нибудь наследника, пусть он был бы даже ослом. Бог услышал молитву старика. Однажды его молодая жена повстречала красавца осла и оказала ему настолько серьезное внимание, что через положенное число месяцев принесла хану младенца-сына. Вняв молитве старика, Всевышний в неисчерпаемой своей доброте одарил младенца длинной, как труба, “челюстью” и ослиными ушами. Ребенок вырос, а после смерти старика сам стал ханом. Он был умен и справедлив, но его желание скрыть от окружающих свое ослиное происхождение дорого обошлось местным жителям. Каждый раз, когда хану требовалось побрить свою вельможную голову, он призывал нового брадобрея, так как все предыдущие отправлялись в мир иной сразу по окончании процедуры бритья и навсегда уносили с собой тайну ослиных ушей.

Прошло немало лет, было казнено уже много людей, когда жребий пал на одного юношу. Тот мгновенно побрил голову повелителя и так ему понравился, что хан сохранил цирюльнику жизнь и даже назначил его своим визиром при условии неразглашения вверенной ему тайны. Они подружились и стали братьями, ели и пили из одной посуды. Но в безудержной гордыне своим исключительным положением глупый везир-побратим принародно закричал однажды, что у хана ослиные

уши, за что был немедленно приговорен к смерти, но спасся поспешным бегством в горы. Люди сразу поняли причину исчезновения прежних брадобреев и дали хану прозвище “Ослиная голова”. Между тем изгнанник, скитавшийся по горам, сильно тосковал по прежнему житью-бытью, по колодцу с золотой крышкой, из которого он когда-то пил сладкую воду. Однажды ночью тайком пробрался к колодцу, снял крышку и взмолился: “Да пошли же ты кару на этих нечестивцев!” Вода столбом до неба стала бить из колодца и в одну ночь затопила всю долину. Население ушло в другие места, а развалины того города до сих пор видны на дне Иссык-Куля в ясную погоду” [Валиханов, 1985, т. 2, с. 26–27].

Варианты этой легенды имеются в фольклоре других народов. Со слов баргинского солона из Внутренней Монголии, переселившегося в землю дархатов (Северо-Западная Монголия). Г. Н. Потанин передает другие ее версии. По баргинской Эджиген-хан (“Осел-хан”) жил на озере, когда там еще ни самого озера, ни леса не было, а воду брали из колодца, стоявшего посреди поселения. Под надуманным предлогом склонный к странствиям Осел-хан увел отсюда свой народ и тогда вода из колодца затопила всю долину. Когда же он откочевал и поднялся на самую высокую гору Хан-Тайга, то оглянулся и увидел, что долина заполнена водой. Он воскликнул: “Смотрите, вон Небесное озеро!”. С тех пор это озеро стали называть Терь-нор (“Небесное озеро”), в нем и теперь видны остатки прежнего поселения Осла-хана, который много кочевал на своем веку.

В бурятском и монгольском преданиях (двух эджигенских, дурбютском и дархатском) Осел-убийца невольно становится молочным братом юного брадобрея, который будучи не в силах сохранить роковую тайну ослиных ушей, сообщает ее мышьиной норке, дереву или камышу, в результате чего она становится всеобщим достоянием. В разных циклах “Гэсэриады” главный герой поднимается на гору Монготу (“Серебряная”), где

проходит собрание богов во главе с Хормус-ханом. Последний предлагает одной из жен героя испить вина из сосуда, в котором плавает его отрезанный “палец”. Та исполняет его волю и рождает богатыря. Добыв дружину из тридцати трех сподвижников, богатырь отправляется на борьбу с Мангытаем (или чудовищем Мангу) и, обратившись в двух мальчиков, убивает его.

В другом варианте Мангу превращает героя в осла и кладет на него седло, а мать героя умирает от обиды. Тогда Осел в образе священной птицы Гаруды спускается в Преисподнюю и возвращает мать к жизни. Монгольский Осел (Элджиген) иногда упоминается в контексте интимных отношений с женскими божествами Цаган-дариху и любвеобильной Ногон-дариху, имена которых, по мысли Г. Н. Потанина, находятся в связи со сказаниями о первых киданьских правителях. В книжном варианте (Шиддекур, XII) имя хана с ослиными ушами – Дайбанг-хаган каракитайский [Потанин, 1883, с. 254–255, 293–298, 818, 851].

Осел принадлежит к числу наиболее древних одомашненных животных, родиной его одоместикации считается Северо-Восточная Африка. Мифопоэтический образ Осла в древнем Египте сложился, по-видимому, уже в IV тысячелетии до н. э. Здесь Осел был одной из форм солнечного божества (в аспекте растущего восходящего Солнца), но в то же время он был связан с образом “бога чужих стран” (Пустыни) Сетом, для которого он служил главным священным животным. В древнехетской традиции Осел выступает как символ плодородия, с которым сопоставляется плодородие (многочадие) Женщины-Царицы, произведшей на свет множество детей.

Осел считался священным животным в древней Фригии. Известен на этот счет исторический анекдот, рассказанный древним писателем. За несправедный суд бог наделил фригийского царя Мидаса ослиными ушами, которые тот был вынужден прятать под фригийской шапочкой. Цирюльник Мидаса, увидев уши и мучаясь тайной, которую под страхом смерти запрещено было разглашать, вырыл ямку в земле, шепнул туда: “У царя

Мидаса ослиные уши!” – и засыпал ямку. На этом месте вырос тростник, который прошептал тайну всему свету. Возможно, Мидас, считавшийся любовником фригийской Матери богов, богини плодородия Кибелы, изначально и сам воспринимался в образе Осла. В такой же культовой функции Осел выступает в древнегреческих и древнеримских ритуалах. В древней Индии он был божеством смерти; в этом качестве древнеиндийский Осел был близок образу бога умерших предков Йама, а на состязаниях оказывался даже сильнее Йамы [Топоров, 1992, с. 264–265; Ботвиник, 1992, с. 149–150; Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 562–564].

В древней Средней Азии существовал мотив “Пречистого Осла”, “трехного царя ослов” с шестью зоркими глазами и золотым рогом, которым он истреблял вредоносные существа. В древнеиранской “Авесте” (Ясна XII, 14) восхваляется священный осел Хара, пребывающий внутри моря Воурукаша и своей струей очищающий все воды мира. Когда Хара кричит, все самки полезных животных беременеют, когда погружает голову в воду, начинается буря, а самки вредоносных животных делают выкидыш. Отзвуком древних культов считается представление о святом “трехногом осле”, сохранившееся в “Меног-е храд” (XII, 14) [Бертельс, 1960, с. 38; Брагинский, 1984, с. 16; Чунакова, 1997, с. 21–24]. Иранскому слову хара “осел” соответствует новоперсидское хар “осел”. В тюркском переводе персидского текста “Тарих-и Рашиди” Мухаммада Хайдара персидское сочетание гор-хар “онагр” переведено тюркским словом кулан [Elias, Ross, 1898, с. 347, прим.]. Возможно, реминисценцией прошлого бытования священного “трехногого осла” в среднеазиатском фольклоре и верованиях следует считать трогательную казахскую сказку и кюй Курмангазы “Аксақ кулан” (“Хромой кулан”).

Исследователи отмечают, что древнетюркский термин ešgeg (при закономерном переходе тюрк. -š- в монг. -l-: eljig, eljigen) “осел” восходит к древнеегипетской форме šk “ослик” [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 564]. Наличие в тюркских языках этого

слова, сходного по своей форме и значению с древнеегипетским, предполагает его миграцию вместе с обозначаемым им животным и связанными с ним атрибутами из древнего переднеазиатского ареала в районы Центральной и Восточной Азии, где, по данным палеозоологии, осел является относительно поздним нововведением. О том же с несомненностью свидетельствует прямое совпадение древнефригийского мифа об ослоухом царе Мидасе с почти современными сюжетами из Иссык-Кульской долины и Монголии. Когда на заре своего мифогенеалогического времени древние сяньби покидали долину горного озера (вероятно, в системе Большого Хингана) и направлялись на юг, их предводителем было священное животное, о котором сказано лишь описательно: “по виду лошадь, а ревет по-бычьей”. Во время переселения сяньбийцы сумели прогнать от себя богиню Засуху, и тогда в волшебной колеснице к ним спустилась подарившая плодородие дочь Неба [Вэй Шоу, гл. 1, с. 18–19, лл. 2а–3б]. Передавая миф о происхождении конгратского (т. е. традиционно катунского) племени эджиген (“осел”), Рашид ад-Дин связывает его с девицей по имени Роза-на-осле, приехавшей из Хатая в надежде выйти замуж [Рашид ад-Дин, 1965, с. 411–412].

Продолжительное передвижение из переднеазиатского ареала к восточному краю континента не лишило мифопоэтический образ священного Осла функциональной двойственности. Его солнечная, оплодотворяющая сущность, зафиксированная в глиняных статуэтках древнего Египта, сохранялась в религиозных представлениях народов востока Азии вплоть до позднего средневековья. В этой солнечной ипостаси наиболее значима его обеспечивающая зарождение новой жизни связь с Морем/Озером~Источником/Колодцем~Женщиной/Царицей, т. е. с богиней водной стихии и плодородия/многочадия. Колодец кимекского мифа – это неиссякаемый источник вод, символизирующий единство всех вод мира. В средневековых средне- и центральноазиатских представлениях это также сосуд как источник многочадия. “Рассказывают, – пишет Рашид ад-Дин, – что происхождение конгратов таково: трое

сыновей появились из Золотого сосуда [басту-и заррин], слово же это должно быть намеком и указанием”. Чуть дальше по тексту он поясняет, что персидское обозначение бастау-и заррин является переводом монгольского Алтан кудукэ “Золотой колодец” [Там же, с. 389; 1952, т. 1, с. 160].

Мифологема Священного Сосуда достаточно подробно разработана в мировоззренческих системах многих народов. В исходном мифологическом смысле сосуд подобен телу женщины, подательницы небесной влаги, жизни и плодородия, внутри которого находится ребенок [Антонова, 1984, с. 132]. В этом смысле становится понятным символ-тамга на тюркешских монетах семиреченской халач-орды (или алач-орды; этнически пестросоставный посад “вторых жен” кагана) в виде сосуда [Смирнова, 1981, §§ 786–789]. Поэтому сообщение кимекского мифа об Осле и Колодце/Источнике можно рассматривать как указание на священный брак Солнца и Воды, подобный, например, космическому браку бога Зевса и дочери Борисфена (Днепра) в легенде о происхождении скифов или браку Белого оленя Золотые рога (т. е. Солнца) и дочери бога Моря/Озера в легенде о происхождении древних туцзюэ-тюрков.

Другая сторона этого образа прямо противоположна первой. Как уже говорилось, еще в древнеегипетской традиции Осел выступал главным животным и символом бога “чужих стран” Сета, который в пластике и рисунках изображался с длинным тонким туловищем и головой осла, т. е., по-видимому, сам считался ослом. В этом качестве Сет спасал солнечного бога Ра от дракона Апопа, но он же стал и убийцей божества умирающей и возрождающейся природы Осириса [Рубинштейн, 1992, с. 429]. В древней Индии за Ослом держалась слава владыки Мертвого царства Йамы.

Пора вспомнить об идее следа как рефрена для каждого тропа в кимекском мифе в изложении ал-Бируни. Как культовый элемент “след божества” присущ большинству религий Восточной Азии [Стратанович, 1978, с. 149]. Младенческий возраст божественного

персонажа (ср.: след ступни ребенка) предполагает его будущее могущество в космических масштабах, а оставляемый им след можно интерпретировать как мифологический центр мира, соотносимый с идеей Мирового дерева, “оси мира”, вокруг которых группируются события эпохи Творения [Евсюков, Комиссаров, 1984, с. 58–59; Мировоззрение, 1989, с. 111–112]. Но в некоторых случаях след шагающей по земле ноги божественного героя предрекает его земную уязвимость и смертность. В древнеиндийской “Махабхарате” выражение “касающийся ногой земли” равнозначно понятию “смертный” [Евсюков, Комиссаров, 1984, с. 59]. В древнеогузском мифе один из сыновей солнечного Кюн-хана, Деб-Иакуй, падает с коня на землю и ломает себе бедро, отчего и умирает [Шукорова, 1987, с. 69]. В казахском героическом эпосе “Кобланды-батыр” увечье в зрелом возрасте получил волшебный конь Бурыл, случайно коснувшийся копытом земли сразу по рождении. “Моя смерть придет из-под моих копыт”, – говорит солнечному герою Сослану его волшебный конь в нартовском эпосе. “А моя смерть может произойти только от моих ног”, – отвечает ему хозяин [Дюмезиль, 1976, с. 80; Абаев, 1990, с. 25]. “Коготок увяз – тут и птичке конец”, – говорится в известной пословице. Такой материал наводит на мысль о существовании мифологической связи между представлением о ноге или копыте, коснувшихся земли и оставивших след, и смертью. В этой второй ипостаси Осел кимекского мифа выступает как эманация бога Йамы и сам Йама.

В древней Индии это Иама с его близнечной сестрой и возлюбленной супругой Йами. В древнеиранской и пехлевийской традициях им соответствуют властитель царства Золотого века Йима/Йим и его близнечная сестра Йимак. Ведическая Йами уговорами, а маздеистская Йимак – хитросплетениями сумели склонить своих братьев к инцесту. Таковую же роль сыграла сильная воля их нартовской двойницы Сатаны в обольщении своего брата Урызмага, и символом этого кровосмесительного брака стал осел в серебряной сбруе [Дюмезиль, 1976, с. 80; Абаев, 1990, с. 25].

Очевидно, что древнеиндийский бог смерти Йама и иранский Йима/Йим – лишь две антагонизирующие стороны некогда единого прообраза, поздние реминисценции которого и зарегистрированы на Алтае. Двойственность же самой сущности мифопоэтического образа Оса, сопоставляемого с Йама/Йима/Йим, естественно, предполагает его контрастирующее двуединство – и, соответственно, брак близнецных брата и сестры, а после всеобщего запрета кровосмесительной связи-инцеста – мотив враждующих близнецов-братьев. Последний неизбежно содержит заданность смерти или изгнания одного из них, что как раз и подтверждается существующими позднесредневековыми версиями легенды о хане Ослиные уши.

Тот же мотив двух враждующих братьев был преобладающим в предании о происхождении сеоков кобёк и ябак (ср.: кимек и имек) в составе алтайцев-теленгитов долины реки Чуи. Их эпонимическими предками считались два брата. Имя одного из них, “Ябак [или: Джабак] на голодном пегом жеребце”, связывалось с дальними странствиями в разных местностях в поисках лучшей жизни [Потанин, 1883, с. 7]. Ябакские шаманы не могли камлать божеству верхнего мира Ульгеню, а только хозяевам местных гор и повелителю нижнего мира Эрлику-кайракану, Кайракану и Эреню [Потанин, 1883, с. 62]. В древнеуйгурских буддийских текстах именем Эрлик обозначался судья и владыка загробного мира Йама [Михайлов, 1980, с. 168]. О теленгитском же Кайракане говорили, что он был шаманом (кам) и волшебником-дьядачи (т. е. вызывателем дождя посредством камня яда), мог повелевать реками. Этот кам ходил через реку посуху: “высушит переправу, а как пройдет, после него опять вода течет” [Потанин, 1893, с. 61–62, 328].

Кимекский миф в закодированном изложении ал-Бируни содержит единственный географический ориентир – “гора М.нкур в стране кимеков”. “Гора М.нкур” – реальный, а не только мифологический объект. В том же графическом оформлении منکور

м.нкур арабские писатели Ахмед ат-Тини, ад-Димашки и ал-Баррак передавал и название одного из кыпчакских племен [Maquart, 1914, с. 157; Кумекоев, 1990, с. 123].

Попытка географической интерпретации кимекского мифа содержится в труде балхского ученого-энциклопедиста XVII в. Махмуда Ибн Вали “Бахр ал-асрар” [Ибн Вали, 1977, с. 100]. В ней нет реальных раскрывающих деталей, поэтому ее ценность не превышает библиографическую. И. Маркварту сообщение ал-Бируни было известно по “Космографии” ад-Димашки. Его предложение читать загадочное название М.нкур как Мин-коль [Maquart, 1914, с. 101] было опротестовано В. Ф. Минорским, сопоставившим М.нкур с горами *Кундавар близ истоков Иртыша “на границе между кимеками и хирхизами” [Minorsky, 1937, с. 202]. Не высказывая своего мнения о локализации данной местности, В. В. Бартольд отметил мнение несторианца Закария Казвини (XIII в.), считавшего тюрков-гузов христианами из-за почитания ими этих следов, связанных с преданием о бегстве Иисуса в Египет [Бартольд, 1964, с. 285]. Современные исследователи А. Х. Маргулан и Б. Е. Кумекоев предполагают нахождение этой местности в Арганатских горах Центрального Казахстана [Маргулан, 1966, с. 9–10; Кумекоев, 1972, с. 111].

При несхожести мнений, основанных на известии ал-Бируни, в них есть положительное начало, равно как многообещающим представляется пока еще четко не сформулированный тезис о возможности существования нескольких “Манкуров”, что обусловлено перемещениями самих кимекоев и, соответственно, перенесением сакральных наименований на новые географические объекты. Можно думать, например, что еще один “Манкур” (Монгур) зарегистрирован в системе Утукенских (Одуген) гор в Туве. Позволим себе процитировать слова исследователя: “Тоджинцы считали некоторые горы с безлесными плоскими вершинами священными. Особой известностью пользовался горный массив Одуген в верховьях рек Хам-Сыры и Азас,

значительная часть которого была плоской и безлесной. В Одугене священными считались шесть гор: Дээрби-Тайга, которая была наиболее почитаемой, Кара-Тайга, Ова-Тайга, Кошке-Тайга, Шивит-Монгур, Добулер-Тайга. В почитаемых местах по указанию шаманов устанавливались ова-шалаша из жердей и досок, в которых помещали жертвенные приношения “хозяину гор”, а также фигурки животных, вырезанные из дерева или бересты. Фигурки имели, вероятно, магическое значение – способствовать размножению животных, которых они изображали” [Вайнштейн, 1961, с. 174–175].

Вероятно, тувинская форма *монгур* (из монг. Шивет Мёнүр “крепость Серебряная”) способна послужить ключом, чтобы наполнить конкретным содержанием не только само понимание термина, тем более, что именно река Азас (в тексте: Асус) считалась главным ориентиром на пути к кимекам в дорожнике Гардизи [Бартольд, 1973, с. 54]. Таким образом, можно считать установленным еще один район проживания ранних кимеков по письменным источникам. Но вопрос значительно сложнее.

Большинство рассмотренных нами ранее версий мифа о хане Ослиные уши проецируется на территорию современной и Внутренней Монголии, они связаны с раннемонгольской, киданьской и даже сяньби-табгачской древностью. Недаром в киданьское время низовья реки Керулен перед ее впадением в Далайнор назывались Осел-рекой (Люйцзюйхэ) [Ван Говэй, 1959, с. 640; Е Лун-ли, 1979, с. 301]. При написании разделов своего труда, касающихся Дальнего Востока, Прибайкалья и Восточной Сибири, ал-Бируни, как полагает С. Г. Агаджанов, пользовался расспросными данными, полученными, в частности, во время пребывания в Газне киданьского посольства в начале XI в. [Агаджанов, 1969, с. 23].

Без всяких допусков название *منکور* читается и воспринимается по-монгольски (по-киданьски): *müngür/möngür* “Серебряный”. В киданьское время это название писалось C9583, 5973 мэнгу < *mung-kuət* < *münggür/mönggür mōnkür* [Е Лун-ли, 1979,

с. 301]. Над этими мунгурами/мэнгу (а также над татарами-дадань и тиретами-диле) осуществлялась киданьская военная инспекция, управление которой и находилось на Осел-реке (Люйцзюйхэ). В “Записках о монгольских кочевьях” приводятся слова древнего предания, что татары-дада “как боровшиеся с чжурчжэнями-цзиньцами, усвоили для своего дома имя Мэнгу, что значит “серебро” [Мэн-гу-ю-му-цзи, 1895, с. 325].

Предполагаемым семантическим архетипом киданьского слова *münggüg/mönggüg* является термин из языка типа “западно-тохарского” (например, кучанского) *-aḡkwī* “серебряный”, “белый”. Он зарегистрирован и в древнетюркской среде (Тон, 53: *aḡqıj qaḡaγu* “белый дозор”). В тюркское время отроги Тянь-Шаня между прежними тохарскими княжествами Куча и Агни (Яньци, Карашар) в Восточном Туркестане продолжали носить название *Аркуй* или *Арғу* “Серебряные”, но одновременно назывались *по-тюркски* Кумуш-таг “Серебряные горы”, *Айкумуш-таг* “Лунносеребряные горы” и *по-китайски* Инь-шань “Серебряные горы”. В этих горах находился чудодейственный источник *Аркуй-булак* (*Аркай-булак*), известный еще с начала VII в. [Нш-ли, 1959, с. 36–37; Hamilton, 1955, с. 140–142; Мэн-гу-ю-му-цзи, 1895, с. 460–463]. Для исследуемого же района Поаргунья в свете кимекского мифа в изложении ал-Бируни известие о священном Серебряном источнике *Аркуй-булак* (*кит.* Алэхуй-булахе), тождественном источнику/колодцу “в стране кимеков” в Серебряной горе Мөнгүр, должно быть поставлено на первое место позднее (конец XII в.). Он был неким культовым центром джадаранцев (ср.: *тюрк.* *jetī-eḡen* Онгинской надписи, *тиб.* *Ye-dre < *jedi-eḡi* “семь племен”; ср.: выше “семь племен” кимеков). В “Сокровенном сказании монголов” (§§ 129, 141) сообщается, в частности, что в 1201 г. здесь состоялся курултай античингизовской коалиции джадаранских племен “белого звания”, среди которых упоминается, например, конгратский предводитель из долины реки Оршиун Эмел-терге-аркуй. Приняв присягу на верность джадаранскому вождю, они

миновали перевал Ала`ут торка`ут (“Пестрые стражники”), “поkochевали вниз по течению реки Эргунэ [Аргунь] и совершили обряд возведения джадаранского Джамуки в гурханство на вершине поросшей лесом горы при впадении в Эргунэ реки Канмурэн”.

Благодаря усилиям китайского исследователя Чэнь Дэчжи, реконструировавшего ряд неясных прочтений этнонимов у Рашид ад-Дина, в разделе о татарах, стало возможным считать, что в том месте перечня татарских племен, где переводчики обычно видят название *برقوي* баркуй, допущен lapsus calami; в автографе персидского писателя должно было значиться *ارقوي* аркуй. Монгольским же фонетическим соответствием термина *аркуй* было *аркай* [Чэнь Дэчжи, 1986, с. 27–28; Рашид ад-Дин, 1965, с. 164]. Племя *аркай* (кит. алахай) входило в состав владений младшего брата Чингиз-хана, Касара [Козин, 1940, §§ 191, 209]. Рашид ад-Дин знал его под именем Джучи-Касар. Вот что говорит он о его владениях и, видимо, о грани цах самого племени *аркуй* / *аркай*: “Юрт и стойбище Джучи-Касара находятся внутри Монголии (т. е. во Внутренней Монголии) на северо-востоке, в пределах Эргунэ и Кулэ-наура (Колен-нор, Далайнор) и Кайлара (река Хайлар, верхнее течение Аргуни)” [Рашид ад-Дин, т. 1, кн. 2, с. 52].

Известен и собственно древнетюркский эквивалент названия кимекской горы и племени. В персидской Географии 982 г. и в арабском труде 1120 г. племя кумуш *كمش* (в ркп. *كرمش*; тюрк. *kümüş* “серебро”) названо вторым в дефектном перечне племен Хинганского пояса (“слева от Чина-Китая по направлению к летнему восходу”, т. е. на северо-востоке, “между Чином и хирхизами”) [Minorsky, 1937, с. 84, 228; 1942, с. 26, 85]. В X в. китайские хронисты также знали “зависимые” [от киданей] племена цзубу-татар горы Кумус (кит. Хумусы) в Аргуньском бассейне, подвергшихся нападению в 924 г. [Тото, гл. 2, с. 23, л. 5а]. В “Истории Ляо” они упоминаются среди войск зависимых стран как “вассалы горы Кумус” [Тото, гл. 36, с. 164, л. 10б]

и “племя горы Кумус” [Тото, гл. 46, с. 257, л. 316]. В 1124 г. “племя кумус” принимало участие в съезде кочевых племен, поддерживающих каракитайского Елюй Даши в его самоизгнании в Семиречье [Тото, гл. 30, с. 136, л. 5а]. Судя по персонифицированному этнониму Камос, это племя в XII в. входило в состав половцев-кыпчаков южнорусских степей. Под 1146 г. сообщается, что Камос был братом “дикого” половца Тярныко (Тюнрако) Осолуковича, приходившегося дядей по женской линии князю Всеволоду [Ипатьевская летопись, 1962, столб. 334].

Следы племени с таким названием долгое время сохранялись на Алтае. Согласно одной из переписей XIX в., в Кузнецком округе существовала Кумышская волость (по сеоку кумыш²), иначе называвшаяся Конгдошской (сеок конгдош). О последнем существовало предание. “Одна девушка из сеока Конгдош родила ребенка, отца которого назвать затруднялась. Ребенку присвоили имя сеока матери Конгдош” [Потапов, 1953, с. 251; 1969, с. 174].

Исследованный материал показывает, насколько широка разрешающая информативная возможность и глубока историчность кимекского генеалогического предания в закодированной версии ал-Бируни. Содержащийся в нем внутренне бинарный мифопоэтический образ Священного Осла, сопоставимый с близнечным божеством Йама~Йами, Йима/Йим~Йимак, Ими~Имек, позволяет считать, что ранние кимеки выступали на центральноазиатской историко-культурной арене как носители традиции необычайной хронологической глубины. Их “прихинганский” (доиртышский) период вплотную связан с историей тюркских огузов-татар.

Кимеки на Иртыше. Общность

Зимой 656 г., после проигранного сражения с танским войском западнотюркский Ару-каган (кит. Хэлу) покинул на Алтае свою разграбленную орду-ставку и бежал в один из городов Каменного царства. Вместе с ним был его зять по имени

Яньчжо [Ван Циньжо, гл. 986, с. 11577, л. 5а–б; Chavannes, 1904, с. 20]. Имя С5714, 10167 Яньчжо (<jä̃m-t̃süär<jam-čor) подобно имени jam čur tu уйгурских текстов [ДТС, с. 230]. Чор – распространенный титул. Термин Яам (~Джам) – это Яама [Bang, Gabain, 1931, с. 54]. За несколько лет до этих событий появляется первая информация о племени С1088, 8428 яньмо (<jä̃m-māk<jemek), йемеков. Сообщается, что в их стране не разводят ни быков, ни баранов, ни другой домашний скот. Их свадебные обычаи одинаковы с тюркскими. Там много сосны и березы. Их главу называют Йемек нем-туруг-кюль-иркин [Ду Ю, гл. 200, л. 116; Зуев, 1962, с. 105–106]. Согласно Мақдиси, кимеки (йемеки) жили на Черном и Белом (Синем) Иртыше [Golden, 1972, с. 71]. В китайских источниках река Иртыш названа С11804, 419 Еде (<jä̃i-d`iet<edil) – Эдиль. В персидской географии X в. об этом районе написано: “Другая река – Атил, которая берет начало в горе на севере от Артуш; это могучая и широкая река, протекающая через страну кимеков. Другая река – Артуш (Иртыш), которая берет начало в горе. Река большая. Вода в ней черная; она хороша для питья. Река течет между гузами и кимеками, пока не достигает города Чубин, и тогда впадает в реку Атил” [Minorsky, 1937, с. 75]. В своих истоках Иртыш (или оба Иртыша?) назывался Эбин, Эмин [Потанин, 1893, с.876].

С учетом всего изложенного рассмотрим некоторые письменные свидетельства об этом племени. Его мифическими родоначальниками были братья *Ими* и *Имек*. Этими эпонимами были названы первые два племени семиплеменных кимеков. Рассказ о них содержится в труде персидского автора XI в. Гардизи, но проецируется на события середины VII в. Имеются его русский и английский переводы “Происхождение кимеков таково. Начальник (михтар) татар умер и оставил двух сыновей; старший сын овладел царством, младший стал завидовать брату; имя младшего было Шад. Он сделал покушение на жизнь старшего брата, но неудачно; боясь за себя, он, взяв с собой рабыню-

любовницу, убежал от брата и прибыл в такое место, где была большая река, много деревьев и обилие дичи; там он поставил шатер и расположился. Каждый день этот человек и рабыня вдвоем выходили на охоту, питались мясом дичи и делали себе одежду из меха соболей, белок и горностаев. После этого к ним пришли 7 человек из родственников-татар: Ими, Имек, Татар, Баяндар, Кипчак, Ланиказ и Аджлад. Эти люди пасли табуны своих господ; в тех местах, где [прежде] были табуны, не осталось пастбищ; ища травы, они пришли в ту сторону, где находился Шад. Увидев их, рабыня вышла и сказала: “Иртыш”, т. е. “остановитесь”; отсюда река получила название Иртыш. Узнав ту рабыню, все остановились и разбили шатры. Шад, вернувшись, принес с собой большую добычу с охоты и угостил их; они остались там до зимы. Когда выпал снег, они не могли вернуться назад; травы там было много, и всю зиму они провели там. Когда земля разукрасилась и снег растаял, они послали одного человека в татарский лагерь, чтобы он принес известие о том племени. Тот, пришедший туда, увидел, что вся местность опустошена и лишена населения; пришел враг, ограбил и перебил весь народ. Остатки племени спустились к этому человеку с гор; он рассказал своим друзьям о положении Шада, все они направились к Иртышу, ...собралось 700 человек. ...Шад однажды стоял на берегу Иртыша со своим народом; послышался голос: “Шад, видел ли ты меня в воде?” Шад ничего не увидел кроме волоса, плавающего на поверхности воды; он привязал лошадь, вошел в воду и схватил волос – это была его жена Хатун. Он спросил ее: “Как ты упала?” Она ответила: “Крокодил (нехонг) схватил меня с берега реки”. Кимеки оказывают уважение этой реке, почитают ее, поклоняются ей и говорят: “Река – бог кимеков”. Шаду дали прозвище Тутук, что значит: “Он услышал голос, вошел в воду и не испугался” [Бартольд, 1973, с. 43–44; Martinez, 1982, с. 120–121].

Отголоски этого мифа сохранялись на Алтае вплоть до нового времени. Аналогичный сюжет записан в XVIII в. П. С. Палласом

в селении Наушир неподалеку от реки Июс на Алтае. “Татары, которые живут в сем месте, – писал он, – не признают народ, от которого они происходят своими предками. Они сказывают, что в сей стране два брата жили, из коих один со своим народом много золота и серебра из гор вырыл, другой же был богаче народом и скотом. Последний отнимал столь часто найденные первым сокровища и его беспокоил, что он напоследок прибегнул просить помощи к китайскому владельцу, который ему и его народу дал землю, к востоку лежащую” [Паллас, 1788, с. 452–453].

Сходный с изложенным мотив волоса и воды отметил В. П. Юдин при анализе исторических корней распространенной уйгурской сказки о Чин Тёмюр-батуре и Махтум-суле в Восточном Туркестане. В одной версии сказки госпожа-красавица Махтум-сула намеревается вымыть волосы в согретой воде и неожиданно оказывается во власти старухи-дьявола семиглавой Яльмюнгюз. В другой она моет волосы в арыке. Один ее волос плывет по течению, его ловит калмакский царевич, она становится его женой и рождает двух сыновей. Отметив, что в уйгурской сказке и кимекском мифе волос является вестником жены, В. П. Юдин продолжает: “В этой легенде наряду с указанием на то, что женой Шада оказался плававший на поверхности воды волос, интересным для нас является упоминание об обожествлении кимаками реки” [Юдин, 2001а, с. 222–250].

Многие вопросы ранней истории кимеков и их государственности с привлечением широкого круга источников освещены в специальном монографическом исследовании Б. Е. Кумекова [Кумеков, 1972]. Специфика самого предмета исследования и его историографической базы такова, что оставляет немало места для раздумий, которые в данном случае определены целью, означенной в предисловии настоящих очерков. Предшествующие и последующие строки пишутся с учетом материалов и заключений, содержащихся в этой книге.

К истории текста. В сочинении Гардизи глава о тюрках в большей ее части является персидским переводом соответствующей

щих мест в утраченном труде основателя арабской научной прозы Ибн ал-Мукаффы (720–757 гг.), восходящего в своих известиях о народах Центральной Азии к несохранившимся же источникам на среднеперсидском языке. Основываясь на том, что в двух главах о тюрках сочинения Гардизи речь идет о карлуках во главе с йабгу, отношения которых с западными тюрками обострились в середине VIII в., К. Цегледи датирует время записи сообщений именно этим временем [Czegledi, 1984, с. 260–261, 267]. Возможно, это не совсем точно. В написании термина *خلجیان* (халухи́ан “карлуки”) в оксфордском (издании В. В. Бартольда) и тегеранском (изданное Хабиби, 1968 г.; им пользовался для английского перевода А. П. Мартинец) списках допущена неточность: диакретическая точка поставлена над третьей буквой, а не под ней. Следует писать и читать *خلجیان* халаджи́ан “халачи”. Тюркский *halaç/alaç* восходит к *ala* “пестрый”, “смешанный”. Справедливость коррекции тут же поясняется омонимическим пояснением в духе народной этимологии: “Мать Халача сидела на лошади (сутур)”, т. е. на спине (любого) животного, прирученного к седлу и вьюку. В тюркских языках слова “спина” и “лошадь” обозначаются словами *алача*, *алаша* [Севортян, 1974, с. 136]. Подобная манера использована Махмудом Кашгарским при пояснении слова *калач*. Он пишет, в частности: “Пришли два человека из числа калачей с ношами на спине” [МКМ, III, с. 421–422].

Термин *ياباغو* йабагу лишь созвучен с титулом карлукских властителей йабгу “предводитель”. Знающий по-тюркски информант омонимически поясняет здесь этот термин использованным выше методом. Он пишет: “Один из людей хакана нашел его в месте охоты, в суровой местности, прикрытого двумя кусками войлока; он дал ему имя Йабагу”. Судя по такому объяснению, народно-этимологически слово *йабагу* восходит одновременно к *йапык* (и варианты) “широкий плащ из войлока” и *йабаку* “сбитый в войлок волос” [ЭСТЯ, 1989, с. 128, 129]. Иабаку – название тюркского племени со значением “поклоняющиеся богу Йаба/Йама”.

Таким образом, доводы в пользу датировки текста о кимеках восьмым столетием значительно ослабевают: карлуки не упоминаются вообще.

Между тем, приведенное выше китайское известие о йемеках относится к середине VII в. К тому же времени относится и внедрение в Степи танского титула *тутук* “главноуправляющий” (кит. С3498, 2777 дуду <tuo-tuok < тюрк. tutuq), вызванное поражением каганата Се-яньто в 647 г. в результате многолетней засухи, массовой гибели людей и наступления танского войска. За этим последовало районирование всей Степи на танский лад и дача предводителям значимых племен или их родственным групп титула-должности *тутук*. Приведу еще два примера; может быть, они окажутся состоятельными и приобретут вес в этой ситуации. В начале VII в. карлуки переместились в районы на юго-западе от Алтая, в горах Дода, в долине реки Пугучжэнь. Это были прежние земли се-яньто (?), ушедших на восток. По мнению И. Эчеди, горы Дода – это Тарбагатай [Ecsedy, 1980, с. 26]. Транскрипция С7029 дода <ta-tat определенно отражает исходное *татар*. На востоке основным районом проживания се-яньто были благодатные земли к югу от реки Цзюйлунь (Кюлюн, Керулен), впадающей в одноименное озеро-море (Далай-нор). Это были традиционно *татарские* земли. Если эти факты действительно имели значимость, то появляется возможность сопоставить “начальника татар” с последним каганом се-яньто и датировать переселение кимеков с востока в долину Иртыша временем непосредственно после падения каганата Се-яньто. Это тем более возможно потому, что титул-должность *шад* (это не имя!) “командующий войсками”, “сю-баши” [Ögel, 1963] свойствен исключительно объединениям государственного уровня.

Названия племен *ими* и *имек* восходят к эпонимам *Ими* и *Имек* и параллельны парам *Йама* и его супруга *Йами* в Индии и *Йима* и его супруга *Йимак* в Иране. В данном случае на смену кровосмесительному браку приходят два брата с обязательной для близнечного мифа враждой между ними [Штернберг, 1936].

Имек и есть Шад. Но Имек не полностью брат и мужчина. Рядом с ним в кимекском предании активно присутствует другой персонаж – канизак “любимая молодая служанка”, которая в главных эпизодах затмевает его и становится супругой-хатун. Он как бы сестра-супруга в мужском обличье.

В уйгурской сказке семиглавая драконтина Яльмюнгюз пьет кровь из пяток Махтум Суле, они становятся *единокровными*. В кимекском предании *неханг* – не просто крокодил, хотя такое значение в персидском языке является основным. Это водяной дракон, владыка реки. Он хватает хатун, уносит в свою стихию, и она становится *волосом*. Но *волос* это не только вестник жены, это символ *дракона вод*, волосатого повелителя подводного царства. Примеров тому много. Ограничимся тюркскими. У ряда народов существо, повелевающее водами, рисуется в образе чудовища, поросшего волосами (водорослями!). В домусульманских верованиях узбеков Хорезма его называли Сочли-ата (или Чочли-ата “Волосатый покровитель”), в Южном Казахстане – Убю; у османских турок водяной выглядит “страшилищем, обросшим волосами с головы до ног” [Снесарев, 1969, с. 327]. В одной из версий ногайского эпоса “Едигей” фигурирует связанный с водными источниками Шашлы Азиз “Волосатый Святой” [Жирмунский, 1973, с. 148, 182; 1960, с. 42, 107, 170; Турсунов, 1973, с. 176].

Он мог иметь облик большой рыбы (например, усатого сома) и обладал чертами тотема (онгона), о котором Рашид ад-Дин писал: “Обычай таков, что на сделанного онгоном какого-либо племени, так как его назначают ради доброго предзнаменования и благополучия, не нападают [на него], не причиняют притеснений и мясо его не едят” [Рашид ад-Дин, 1965, с. 115]. Очевидно, предупреждение и запрет употребления в пищу имел в виду ал-Идриси, когда сообщал, что в реке кимеков водится рыба санджа, яд которой убивает в одно мгновение [Кумеков, 1972, с. 25]. Китайский автор юаньской эпохи Чжоу Чжичжун в “Описании чужих краев” писал о татарах, что у них в обычае не есть рыбу люй [Июй чжи, гл. 1, с. 7]. Люй/лу – это древнетюркское

название дракона. Авестийское слово аži “Змей”, “Дракон” с тюркским оформлением множественного числа *ажилар* “Змеи”, “Драконы” стало названием кимекского племени в списке Гардизи *اجلار* (в тексте *اجلار*) *аджилар*. Его монгольской калькой в устье Керулена в XIII в. было название *усуту мангут* “речные мангуты”, причем *мангут* – это также множественная форма слова *мангус* “дракон”. Это чудовище-людоед. Иногда он рисуется в образе семиглавого вампира (ср.: образ семиглавой Яльмюнгюз, сосущей кровь Махтум Суле в уйгурской сказке). В одном из средневековых арабских сочинений говорится, что арабы называют дракона *тинни*, тюрки – *лу*, а монголы – *могур*. Исследователи единодушно корректируют последнее название и читают *maγus* [Serruys, 1982, с. 480]. Их сопоставляют с чудовищами-*ракшасами* древнеиндийской мифологии [Там же, с. 481]. Этих демонов-людоедов создал Прародитель; они родились из его стоп, грозные и неодолимые создания, которым Брахма предназначил быть хранителями первоначальных вод [Эрман, Темкин, 1975, с. 76].

Ими – название кимекского племени, эпоним и имя бога. Племя *ими* упомянуто только в списке Гардизи и исключительно для того, чтобы назвать *Ими* в паре с *Имек* и тем подчеркнуть их связь с божественными близнецами. Имя бога *Ими* отложилось в названии верховий Иртыша/Эмин. На востоке, за Большим Хинганом, кимеки жили в долине реки Аргунь, которая в верхнем течении называется Хайлар. Главный приток Хайлара называется Эмин (а также Эбин, Ибэн), а изначальным его названием было *Ими* [Ван Говэй, 1959, с. 682, 683, 707, 709; Позднеев, 1897, с. 95]. *Кимек* – общее обозначение *ими* и *имеков*; самостоятельного, конкретного племени *кимек* не существовало. И. Маркварт предложил тюркскую этимологию этого термина (*kimäk* < **iki imäk* “два имека”), отвергнутую в одной из работ В. В. Бартольда [Marquart, 1920, с. 293–296]. Тем не менее, это шаг к прояснению семантики термина. Индийский термин *jamá* и авестийский *jəta* восходят к индо-

европейскому *q`ето “близнецы”, “пара близнецов” [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 778]. Выше отмечались топонимы Кыма (Киме?) и *Киме (кит. Цзиньвэй <kiəm-tjwei) в местах вероятного проживания восточных кимеков/имеков. Это слово с тюркским формантом собирательности -к (<kimäk?) могло быть тюркским эквивалентом названного ряда.

По поводу двух братьев-родоначальников уже говорилось. В информациях о восточных кимеках идея *парности* присутствует постоянно. Приведем отрывок из персидской версии “Огуз-наме” в изложении Рашид ад-Дина: “После того, как Диб-Явкуй-хан пробыл несколько лет падишахом, с ним стал враждовать Ад.н.и.к. мам (Лактан? – авт.), и жители этой страны вышли из повиновения. Вилайет этот находился в восточной стороне и назывался он Йемекан (Йемеки). Это были люди такой недюжинной силы, что *двух их мужчин* можно было выставить против *десятерых* мужчин из других племен. У этого племени существовал обычай бить в барабаны во время восхода солнца” [Шукюрова, 1987, с. 69]. В одном из пяти рапортов документа 1283 тибетской коллекции П. Пельо приведен мифологизованный рассказ о путешествии *двух человек* (из имеков). За пустынной цепью песка (т. е. гор), говорится в нем, в царстве Йама-кагана (Ža-ma-kha-gan) обитали *два* племени. Когда его государство стало процветать, он повел войско в ту страну, но *два человека* сбились с пути и пришли к стаду *верблюдов* (кит. С2280, 12032 лото <lâk-ta “верблюды”; ср.: название племени лакта, лактан) у места, *богатого* водой. Здесь они увидели девушку, ставшую им проводницей и изъяснявшуюся с ними на тюркском (drugu) языке и знаками. Она привела их к стае *псов* и, привествуя, поклонилась им. Они погрузили на верблюдов все необходимое. Эти двое вернулись к тюркам (drugu). А то были не простые собаки, а сошедшие с неба Красная собака Кызыл-кушу (Se-zir-gu-çu) и Черная собака Кара-кушу (Sa-ga-gu-çu) (ср. имя собств. и титул Qušu-tutuq: КТб, 41) [Bacot, 1956, с. 147].

Явно искаженное название кимекского племени в списке Гардизи لنيقاز находит аналогию в отмеченном لكتات лакт.ан [иначе: Minorsky, 1937, с. 304, прим.]. Его транскрипционные китайские эквиваленты: C2288, 18 лотань <lâk-tân; C2280, 12032 лото <lâk-ta. Искаженным вариантом последнего написания является внешне сходное C2280, 973 лоцзу. Упоминаемая Рашид ад-Дином область (вилайет) Лактан располагалась к востоку от Далай-нора по левому берегу реки Аргунь: “Река (Шицзянь, Аргунь) вытекает из озера Цзюйлунь (Кюлюн, Далай-нор) и течет на восток. К югу от реки проживает племя C9583, 13300 мэнва (надо: C9583, 12508 мэнью <ming-pnguat <münggüt), а к северу от нее племя лотань” [Оуян Сю, гл. 219, с. 1540, л. 7а]. Имеется ряд сообщений о поздравительных визитах кимеков-лактанов в Чанъань, свидетельствующих о политической значимости этого племени. Другой формации они не содержат.

Название münggüt – монгольское (киданьское) münggü/müngü “серебро” + монгольский формант множественного числа -t. Это мюнгюсы “серебренники”. Слово münggü/müngü здесь было калькой тюркского күтүш/хүтүс (кит. хумусы) и тохарских ṭarḳi (диалект А) и ṭarḳwi (диалект В; “серебро” ср. тох.-тюрк. аркуй-татар, аркай-булак; Аргунь/Эргене ~ тох. ṭarḳiñña “серебряный”, “белый”). Эти формы применительно к обозначению одних и тех же объектов сосуществовали вплоть до XIII в. и объясняются особенностями этноязыковой ситуации в данном регионе, о чем говорилось в параграфе о кыпчаках. Повторим характеристику этого региона в труде Рашид ад-Дина: “Повсюду там серебро”. В его времена и, вероятно, задолго до них она называлась Мюнгю. Среди лиц, имеющих отношение к этой области “Сокровенное сказание монголов” упоминает деятеля по имени Мюнггюр [Roucha, 1956, с. 93].

Хэйчэцзы

Почти все упоминания о племени “чернотележников” - хэйчэцзы в период киданьского государства Ляо (907–1125 гг.) в Маньчжурии и Внутренней Монголии характеризуют их как часть разноэтнической конфедерации Шивэй, отчего они чаще всего в источниках фигурируют под названием хэйчэцзы-шивэй. При становлении киданьского государства хэйчэцзы были одним из ближайших и основных объектов его внешнеполитической экспансии. Только в 907 г. киданьский двор трижды предпринимал военные (“карательные”) действия против хэйчэцзы и сумел “привести в подданство” зависимые от них “восемь фамилий” [Тото, гл. 1, с. 16, л. 2а]. Через год кидани снова воевали с хэйчэцзы [Там же, л. 3б], а в 939 г. хэйчэцзы одарили киданьский двор “знаменитыми конями” [Там же, гл. 4, с. 31, л. 1б]. Подобные подарки поступали от них в 940, 944 и 945 гг. [Там же, лл. 5б, 10б, 12а]. В “Истории династии Ляо” приведено название Княжеское управление Хэйчэцзы-Шивэй [Там же, гл. 46, с. 254, л. 26б]. В другом месте той же летописи дана их характеристика: “Хэйчэцзы – это владение, а название они получили оттого, что искусно мастерили юрты на телегах. Предки киданей всегда отправляли к ним людей учиться этому ремеслу” [Там же, гл. 116, с. 514, л. 3а]. Возможно, эта характеристика-аббревиатура из чуть более пространныго текста в записках китайца Ху Цяо, бывшего в плену у киданей в 947–953 гг.: “К северу от киданей живут хэйчэцзы, искусные в изготовлении юрт на телегах. Те люди знают почитания родителей. Земли у них бедные и ничего не производят. Рассказывают, что предки киданей обычно охраняли земли уйгуров, но потом покинули их и бежали к хэйчэцзы. От них-то и научились делать юрты на телегах” [Оуян Сю, 1958, гл. 73, с. 450, л. 9б].

Приведенный материал свидетельствует также о заимствовании данного типа повозки из Канцзюя соседями. Для них эта повозка была канцзюйской. Начальный звук d- в слове *dih* мог

звучать как греческий $-\delta$ (ср. имя предводителя на Северном Кавказе *Kavδix*) и отражать $-l$. Поэтому *Kang-dih/Kanga-dih* на тюркской языковой почве, кроме отмеченного **Kankatu*, было канхоли \langle *khang-γat-ji* \langle *Qanγali* ~ кангалы, канзлы. Так по-тюркски назывался Канцзюй. Так же называлась и повозка. В санскритско-тюркских текстах санскритские слова *s`akata* “экипаж” и *gath* “колесница” всегда передавались словом *qanγi* [Clauson, 1965, с. 164; Gabain, 1952, с. 8].

Хронологически первое упоминание о племени канглы (в форме *qaqa qanγiγ*) относится к области за Хинганом. Оно содержится в одном из донесений цитированного уйгуро-тибетского документа в № 1283 тибетского собрания П. Пельо. На севере от племени царя *Ža-ma kha-gan* (Йама-кагана), говорится в нем, живет великан ростом в три сажени. Солнечный (т. е. южный: ср. владения бога Йама на юге) склон его долины таков же, как и у соседних государей. Враги не решаются нападать на него, потому что он не подчиняется законам смерти. По этой причине у него нет ни памятников, ни захоронений. В той стране много диких животных. Когда кыргызы (*Hiγ-gis*) отправили к нему посланника, последний застал великана гонящимся за собакой, которую тот привязал к дереву, намериваясь повесить (ср. аркан и петля как главные аксессуары бога Йамы). На недоуменный вопрос, зачем он это делает, великан ответил: “Если я, Кара канглыг (*Ga-γa-gang-lig*), сам пасу быков и баранов, то зачем же мне ее служба?” [Basot, 1956, с. 146, 152]. Отметим, что в киданьском языке собака обозначалась словом *huon* [Kwaerne, 1980], а в китайской транскрипции сивэнь (\langle *γiei-uən*). Сивэнь были четвертым племенем в составе восьмиплеменного государства киданей. Следовательно, в цитированном документе отражен некий эпизод напряженных отношений с киданями. В уйгурском варианте “Огуз-наме” происхождение термина канглы связано с победой над государством Джурджит, т. е. чжурчженями [Щербак, 1959, с. 52–53].

К тому же заключению приводит анализ состава племен, участвовавших в создании телеги-канглы в одном из этногенетических сказаний каракалпаков, которое приведем:

...Конграт нашел одну оглоблю,
 Мангыт нашел другую оглоблю.
 Все остальные деревянные части
 Поручено было найти другим;
 Тогда Канглы стал мастерить.
 Стуча, прикрепляя, он сделал арбу,
 А Шуйыт чеку (шуй) вложил,
 Оттого стал называться Шуйыт...
 [Жданко, 1960, с. 80].

Важен этнонимический состав предания (конграт, мангыт, шуйыт) и ранние известия о местожительстве названных племен.

Название *мангыт*~*мангут* восходит к мангус, или усуту мангус. Это прямые наследники имек-татарских аджиларов, иначе называвшихся кюлюн-огузами (кит. кулунь угу). Они кочевали в бассейне озера Кюлюн/Кёлюн (Далайнор), о чем говорилось выше.

Термин *конграт* (ранние варианты: онгырат, конгурат) воспринимается монгольским оформлением (аффикс мн. ч. *-t*) тюркского слова *qoŋɣuŋ* “рыжий”, “красноватый”. Наряду с *tatar* этноним *qoŋɣuŋ* зарегистрирован хотанским документом X в. в государстве ганьчжоуских уигуров в составе звания *qoŋɣuŋ ara ügä* [Bailey, 1949, с. 49]. В “киданьской” форме *онгырат* (кит. ванцзила) это племя упоминается под 1125 г. среди участников курултая представителей кочевых племен, оказавшего поддержку каракытайскому гурхану Елюй Даши в его самоизгнании в Семиречье [Тото, гл. 30, с. 135, л. 46; гл. 69, с. 375, л. 246]. В противоположность ранним собственно монголам, считавшимся в степной иерархии “племенем черного прозвания”, конграты (кит. гуанзила) назывались “племенем белого прозвания” [Тото, 1958, гл. 55, с. 505]. Иначе говоря, они, как отмечал Ван Говэй, не были родственны монголам [Ван Говэй, 1959, т. 3, с. 708].

Между тем конграты вошли и в монгольскую (кийанскую!) генеалогическую традицию как “племя царицы”. Считалось, что из конгыратов ветви куралас происходила мифическая Праматерь монголов, восседающая в *крытой повозке* Алан-Гоа [Козин, 1941, § 6; Рашид ад-Дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 154–155]. Конгыраткой (онгыраткой) была Борте-уджин, супруга Темучина (Чингизхана). Характерны слова ее отца в эпизоде сватовства:

Мы, унгыраты,
 С древних времен знамениты
 Красною и знатностью дочерей
 От царской жены – унгыратки...
 К вам на царское место усадим ее.
 Брани не ищем мы. Только,
 Вырастив славных девиц,
 В *крытый возок* уместим,
 Замуж проводим...
 [Козин, 1940, § 64].

В том же источнике [§§ 129, 141] приведено имя онгыратского предводителя Терге-эмел (монг. *terge* “телега”, тюрк. *ätä* “спокойный”). Конгыраты ранемонгольского времени жили по берегам Халхин-гола, а также “за горами Караун-чидун” (“Черная Повозка”) [Козин, 1940, § 176; Рашид ад-Дин, 1965, т. 1, ч. 1, с. 388], или Терге [Ван Говэй, с. 708–709], системы Большого Хингана.

Существовала еще одна отличительная этнографическая черта ранних конгратов. “Рассказывают, – пишет Рашид-ад-Дин, – что происхождение их таково: трое сыновей появились из Золотого сосуда (басту-и заррин), слово же это должно быть намеком и указанием...” [Рашид ад-Дин, 1952, с. 160]. В старом персидском языке слово *басту* означает глиняный горшок для масла, а также пахталку для сбивания сливочного масла. Подобное встречается, например, в древнеиндийской мифологии, где сообщается, в частности, что каждый из сотни кауравов, потомков царя Лунной династии Куру, был возвращен в горшке/

сосуде, наполненном топленным маслом [Махабхарата, с. 316–317]. Речь идет о мифологическом сосуде, тождественном телу женщины – подательности жизни, плодородия и многочадия, внутри которого находится ребенок.

Можно реконструировать и главные этапы истории ранних конгыратов. Их исторические предки *олку/олкун (кит. улохоу, улохунь; впоследствии конгырат-олкунут) в пятом столетии и позднее жили непосредственно на юго-востоке от пещеры предков” древних сяньби-Тоба (Гаосянская пещера в долине реки Гань, притока Нюни, на восточных склонах северной части Большого Хингана, Внутренняя Монголия) [Liu Yingsheng, 1989, с. 96]. В начале седьмого столетия они были брачными партнерами древнеуйгурских эльтеберов [Оуян Сю, гл. 217а, с. 1520, л. 1а; Liu Mau-tsai, 1958, с. 351, с. 719]. Возможно, таковым же в системе социально-ранговой иерархии было положение племени конгур в уйгурском княжестве Ганьчжоу. С 906 г. конгыраты Внутренней Монголии входили в состав киданьского государства Ляо, а после 1125 г. без борьбы приняли сюзеринитет чжурчженского (Джурджит) государства Цзинь, где и получили славу “племени белого прозвания”. С этого времени термин онгырат (кит. ванцзила) входит и в чжурчженскую этнонимику. В отмеченное время они не считались “монголами”; “чужаками” вошли они и в древнемонгольский генеалогический миф. По его варианту в “Джами аттаварих”, древние конграты не принимали участия в возжигании костров, предназначенных проплавить выход из горной долины Эргенэ-Кон, считавшейся прародиной древних монголов-князов. Потоптав ногами очаги других племен, они “без совета и разрешения” покинули долину. Ценой грандиозных усилий предки монголов выгнали проход в горах и вышли из теснины на простор степи, но грех за то преступление пал конгыратам на ноги. С тех пор они стали известны болезнью ног [Рашид ад-Дин, 1952, с. 154]. В этой части монгольский миф целиком повторяет элементарный акт Творения, например, в

индоевропейском основном мифе, где бог Грозы рассекает скалу и, победив таким образом охраняющего выход из пещеры Змея или Дракона, выпускает из нее солнечное потомство [Иванов, Топоров, 1974, с. 73–103]. В свою очередь, мифологические “болезнь ног”, “хромота” или “одноногость” героя универсально свидетельствуют о его Змеиной/Драконовой хтонической сущности [Леви-Строс, 1970, с. 157; Лаушкин, 1970, с. 181–186]. Такое пояснение здесь необходимо, если учесть, что конгыраты были традиционно “хатунским посадом” монгольских императоров. Символом же фратрий катун-цариц (например, в тюркском каганате) был Змей/Дракон как инкарнация божества Вод и Плодородия.

Толкование имени *шуйыт* (от шуй “чека”) – плод народной этимологии, призванной оправдать причастность племени шуйыт к созданию мифической арбы-телеги Канглы и таким образом идеологически обосновать существование неких особых связей шуйытов с канглы. Каракалпакский термин восходит к монгольской форме чжуйыг~чжуин. В “Сокровенном сказании монголов” чжуинцы рассматриваются как вассальное племя монгольских правителей, прежде находившееся в зависимости от “китадского Алтан-хана” (дин. Цзинь, чжурчжени) и “каракитадцев” (дин. Ляо, собственно кидани). Обращаясь к своим военачальникам, Чингиз-хан говорит: “Разделите-ка между собою пополам китадских чжуинцев. Их благородных юношей берите себе в сокольничие и в свиту свою. А благородных девиц приучайте быть сенными (т. е. находящимися при входе) девушками при женах ваших. Ведь каракитадские чжуинцы были излюбленными и доверенными людьми у китадского Алтан-хана” [Козин, 1940, § 266]. Сообщения о чжуинцах и народе чжун-ирген содержатся и в других параграфах данного памятника (§§ 53, 247, 248). Кроме названных, отмечаются и чжуин-татары [Роча, 1956, с. 65]. По сути, все письменные упоминания чжуинцев известны в “татарском контексте”. Анализируя их, китайский ученый Ван Говэй пришел к важному заключению,

что принятое монголами чжурчженское обозначение чжуин-татар соответствует куин-татар других письменных источников, в частности, “Джами’ ат-таварих” Рашид-ад-Дина [Ван Говэй, т. 3, с. 794–796; Pilliot, 1929, с. 128–129, 167].

Куин-татары (проф. Чэнь Дэчжи предлагает чтение куйтен-татар [Чэнь Дэчжи, 1958, с. 27]; ср., однако, название рода куйын племени ктай в составе каракалпаков [Жданко, 1960, с. 165]) значатся в списке татарских племен в труде Рашид-ад-Дина [Рашид ад-Дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 164, 165]. Варианты этого этнонима многочисленны, как различны и судьбы отдельных ветвей племени или объединения куин/куйан.

Представленным обзором далеко не исчерпывается число областей на востоке под названием Канг. В VIII в. было известно тюркское племя кангаз (кит. С5064, 11570, 10406 гээчжи <kânga-tsie), возглавляемое предводителем-эркином. Они входили в состав “трех деревяннолошадных (т. е. пользующихся лыжами) племен туцзюе-тюрков”, их жилища были покрыты берестой, они разводили коней. В китайском тексте все три названия написаны слитно: дубомилигээчжи [Оуян Сю, гл. 2176, с. 1531, л. 116]. Выделение из приведенного сочетания имени С3438, 2890 дубо (<tuo-puâ) и его сопоставление с туба~тува не вызвало сомнения ни у одного из исследователей. Другие иероглифы приведенного сочетания Н. Я. Бичурин прочел: Милигэ, Эчжи [Бичурин, I, с. 354]. Так же воспринимал их прочтение Ф. Хирт, предложивший соответствия Bâlig, Atsch [Hirth, 1899, с. 40]. В публикации “Собрания материалов по истории туцзюе-тюрков” Цэнь Чжунмянь разделил сочетание таким образом: дубо, мили, гээчжи [Цэнь Чжунмянь, 1958, с. 732]. Справедливость выделения гээчжи (кангаз) подтверждается текстом “Сокровенного сказания монголов” [Козин, 1940, § 439], где среди “лесных народов” на севере от Монголии названо племя канггас [Roucha, 1956, с. 67, 75]. Термин кангаз/кангас двусоставен: *канг+аз/ас и значит “азы/асы из Канга”, “кангские азы/асы”. О племени асиев в низовьях Канга (Сырдарья) говорилось выше.

Как полагает С. И. Вайнштейн, племя туба данного документа находилось на сравнительно большом пространстве от Байкала до енисейских кыргызов [Вайнштейн, 1961, с. 27]. Что касается племени *аз/ас* (далее в тексте *ус*), то в XIII в. оно определено проживало в долине реки Ус (приток Верхнего Енисея) и находилось в брачном родстве с кыргызами. В тексте говорится: “[Племя] ус получило название от реки. Они живут к востоку от кыргызов и к северу от реки Кем. По существующему у них обычаю в первой декаде шестой Луны закалывают белую лошадь, быка и барана, поливают землю кумысом и все омываются в реке Ус-мурен. Так они совершают жертвоприношение богу реки. Они объясняют это тем, что из нее вышел их предок” [Сун Лянь, гл. 63, с. 675, лл. 346–35а]. В этнографически доступное время такое же жертвоприношение речному владыке конем, быком и бараном совершали татары Поволжья [Агеева, 1985, с. 105].

Тюргеши и Канг

Первое упоминание термина *тюргеши* (в сочетании *türk türgiŝ jĭg* “тюркская и тюргешская страна”) ориентировано на события 629 г. и содержится в уйгурском переводе Жизнеописания китайского буддийского паломника в Индию Сюань-цзана, составленного монахом Хуэй-ли [Sabain, 1935, с. 159–160; 1949, с. 56–57, прим.].

В 651 г. племя тюргеш-халач (*türgiŝ-halač*; *кит.* туциши-хэлоши) числилось четвертым в составе пяти племен левого (восточного) крыла Западнотюркского каганата [Лю Сюй, гл. 1946, с. 1446, л. 5а; Оуян Сю, гл. 215б, с. 1506, л. 5б; Chavannes, 1903, с. 34, 60]. Племена левого крыла кочевали к востоку от реки Или. В 657 г., сразу после подавления антитанского восстания Ару-кагана (*кит.* Хэлу <ya-luo <*aŋ; ср. *тюрк.* ару “чистый”, “истинный”) и, соответственно, падения Западного каганата, танский двор предпринял районирование его земель. Тюргешских племен (*кит.* бу) [Бичурин, I, с. 292: поколений]

оказалось два. На землях первого племени согэ мохэ было учреждено управление-тутукство Валу. На землях второго племени, алиши, было учреждено управление-тутукство Чистой/Белой горы Цзе-шань [Оуян Сю, гл. 2156, с. 1507, л. 7а].

Термин С14369, 7272 согэ (<sâk-kât<saqal) не значит “борода”, а является тюркской передачей манихейского имени Сакла (skl'). В манихейском вероучении это имя носит творец Адама и Евы. Слово С8428, 13865 мохэ (<mak-ya<baya) восходит к авестийскому baṇa “бог”. Сочетание *Сакла-бага значит “Сакла-бог”

Слово С5042, 4873, 12466 алиши (<â-lji-šje<arîš) – арыш значит “чистый”, “святой”.

Вероятно, оба племени представляли собой двусоставное объединение, названное в сообщении 651 г. халач (halač). Двухплеменной состав халачей-калачей подтверждается согдо-тюркешским преданием о Черном царевиче Шу в передаче Махмуда Кашгарского, в котором на сборы в дальний поход яляются два человека с ношей на спине из числа халачей [МКМ, III, с. 422].

Реликты этого состояния сохранились в мифологизованных преданиях персидской версии “Огуз-наме”, известной также по немецкому и русскому переводам [Jahn, 1969; Шукюрова, 1987]. Напрямую здесь не упомянуты ни türgiš, ни halač/qalač. Представлена лишь “монгольская” этимология названия категории пожилых людей калсан-ку (ср. др.-тюрк. qal “старик”) [Шукюрова, 1987, с. 32]. Другие этимологии термина калач исходят из двухэлементного состава слова (кал+ач) и по-разному толкуются: “оставайся” (от qal- “оставаться”; “оставайся голодным”, ас “голодный”); “останься и открой” (глагол ас- “открывать”) [Кононов, 1958, с. 46, 89; Minorsky, 1937, с. 286, 346-348]. В действительности халачское слово халач/калач восходит к ала, алач, алача “пестрый”, “пестросоставный” (см. выше). Протетический согласный h-(>q-) в начале слова в древнетюркское время был свойственен многим тюркским

языкам, но прежде всего халачскому [Рорре, 1983, с. 112–120]. В привлекаемой версии “Огуз-наме” местожительством сословия “стариков” была местность Ак-кая (“Белая/Чистая скала”). “Ак-кая, – говорится в тексте, – по-персидски значит проход белой (сефид) горы близ Алмалыка” [Шукюрова, 1987, с. 32]. В китайском источнике местожительством лишь одного из двух халачских племен, *арыш* названа гора (или горы) С14379 Цзе “Чистый” [есть варианты, Малявкин, 1989, с. 164].

Понятия “белый” и “чистый” имеют концептуально важное значение в учении Света, как называлось вероучение Мани. В самом конце VII в. становится известным имя ставшего каганом тюркешского предводителя С7696, 13905, 8068 Учжилэ/Юйчжилэ (<uo/ḷwo-tšiet-lək), иначе С7696, 3270, 8068 Ушэлэ/Юйшэлэ (<uo/ḷwo-žiet-lək). Имеющиеся реконструкции в форме Учлиг и Уч-элиг (первая принадлежит пишущему эти строки, а вторая С. Г. Кляшторному) возможны, но неверны. Параграф о племени С6836, 12026 шато в “Общем описании” начинается словами: “Шато – это предводители тюркешей из северозападных иноземцев” [Чжэн Цяо, гл. 29, л. 13а]. Транскрипция *шато* (<ša-d`a) восходит к исходному šada тюрко-манихейских текстов из Турфана [Hanedá, 1932, с. 3] и древнеиндийскому šada (ср. *авест.* sata) “сотня”.

Царствующей фамилией западнотюркского изначально манихейского (см. раздел II) племени чигилей (<ср.-перс. čihil “сорок”) была Шато (~šada “Сотня”), основавшая в Северном Китае государство Хоу-Тан (923–936 гг.) и принявшая китайскую фамилию Ли. Его прославленный основатель Ли Кэюн происходил также из племени Дракон [Малявкин, 1974, с. 100; Ли Фан, гл. 425, с. 3458–3459]. У тюрков-шато культ дракона был преимущественным. В летописи отмечены даже шатоские моления “старыми службами по обычаю Севера” у Гром-горы, у Врат дракона [Се Цзюйчжэн, гл. 32, с. 225, л. 46]. В енисейских памятниках древнетюркской письменности, часть которых определено отражает государственный статус

манихейства у кыргызов, само государство иногда названо “страной богов”, т. е. раем (tängri el), для которой характерно присутствие консорции “ста мужей-послушников” (jüz er). Во втором памятнике (по прочтению С. Е. Малова) вместо jüz er она обозначена šada er и сопровождается эпитетом-именем ulung, восходящим к китайскому С12272 лун (long < lḡwong) “дракон”, “Я отделился от божественного зля, от драконовой сотни мужей-послушников” – tūngri el ulung šada erimke adirildim [Малов, 1952, с. 37; Е, 14, стк. 3]. Зарегистрирован и тюркский эквивалент последнего. Во “Всеобщем зеркале” говорится: “Шато – это в действительности (или по корню изначально: кит. бэнь) племя чжусе” [Сыма Гуан, гл. 223, с. 7169]. Транскрипция С9188, 3538 чжусе (<t`šju-zja) отражает тюркское jüz~jüz “сотня”. Чигили-шато были манихейями (см. ниже), и “сотня” – это далеко не всегда воинская дружина-сотня, как я думал ранее [Зуев, 1998], но и религиозная категория jüz er “сто мужей-послушников”, как о том говорится, например, в ряде манихейских по содержанию енисейских памятников древнетюркской письменности. При этом jüz er, в отличие от otuz oʻlan или otuz er, – категория господствующего уровня. Сказанное побуждает соответственным образом отнестись к означенным транскрипциям и толкованиям имени тюркешского кагана и читать его Иузлиг (~jüzlig) “Обладающий сотней мужей-послушников”. На прежнем бытовании института йузликов (يوزلرک/يوزليک) у огузов указывает глухое упоминание о них в “Родословной туркмен” [Кононов, 1958, с. 52, 94, стк. 565].

Первые два иероглифа (С7696, 3270) транскрипции Учжилэ/Юйчжилэ имеют значение “черная сущность”, “черное свойство”. Это неслучайно. “Черная сущность” исторического тюркешского Иузлика сближает его с образом эпического “Черного/Вороного жеребца” (или “Черного мужа”) Сьяваршаны/Сийавуша “Авесты” и “Шахнаме”, оказавшегося в Канге с сотней высокородных юношей и “Черного царевича” Шу (Шав) с дружиной-сорок юношей на правом берегу Ходжен-

тской реки (Сырдарьи в область Ходжента), т. е. в Канге по согдо-тюргешской реализации этого мифа в передаче Махмуда Кашгарского [Зуев, 1998, с. 71–77]. Черный цвет этого мифа следует понимать как указание на хтоничность, земное происхождение образа, в котором персонифицировалось божество умирающей и возрождающейся природы. В манихействе все земное и материальное (в том числе область смещения Света и Тьмы, Истины и Лжи, к которой относится человек) порождено миром Мрака (тюрк. Кара). Царем этого мира является Дракон.

Тюргешский Юэзлик происходил из племени сакал-бага, размещавшегося в округе, обозначенном иероглифами C1069, 11888, и сначала был его военнуправляющим-тутуком. Первый иероглиф этого сочетания C1069 звучал двояко: *y* (<uət) и *wa* (<uət) [см. Кан-си цзыдянь, 1958, с. 131]. Второй иероглиф C11888 *ly* (<luo) значит “императорская власть”, “трон”. Двояко и звучание: *uly* (<uət-luo<*ulu) и *waly* (<uət-luo<*walu).

Фактическое падение западнотюркской государственности следует отнести ко времени подавления антитанского выступления Хэлу-кагана и установления танского “протектората” в Западном крае в 656–658 гг. Приняв сторону Тан, последующие западнотюркские каганы в большинстве случаев лишь номинально являлись таковыми, но доступа на территорию формально подвластных им племен не имели. Изыскивая средства для восстановления своих позиций на большей части Торгового пути, танский двор предпринял обманный ход. В 679 г. в Семиречье под видом дипломатического посольства, направляющегося в Персию, оказался танский отряд во главе с Пэй Синцзянем. В составе этой миссии находился якобы наследник персидского престола. По его прибытии в Суйаб, явившиеся с визитом по случаю предстоящей интронизации персидского принца предводители десяти племен во главе с каганом Тугчи были схвачены карателями. “С той поры, – говорится в летописи, – западные фамилии совсем ослабели, а в последующем люди обеих частей (т. е. дулу и ну-шиби) с каждым днем стали еще

больше отделяться и рассеиваться”. В эти-то годы и заявляет о себе новая военно-политическая сила в Семиречье под началом Незук-иркина и Чыкан-улуга (Чжихань-хулу), тюргеша, поставившая целью изгнание танского наместника в Суйабе и созданию нового каганата. Номинальный глава западного крыла (он-шадапыт) *Боришад, имевший каганское имя Хусэло (ср. *ир. Хусрау*), ушел с политической сцены незаметно, он был каганом, имел танский титул “главнокомандующий армией по умиротворению Запада”, но “не смел” и помышлять о своем возвращении в Семиречье, где уже безраздельно господствовали отряды этой силы. Мэнчиский наместник Хусэло собрал 60–70 тысяч оставшегося народа и ушел в танские земли [Сыма Гуан, гл. 200; Ду Ю, гл. 199; Найто, 1987, с. 307–309].

Ставкой-ордой этой части тюргешей был город по берегу реки Или С7968, 5845 Гуньюэ (<kjwong-ngiwät<*küngüt) Кунгут, отождествляемый с более поздним Кульджа [Найто, 1987, с. 69–72, 265, 271; Цэнь Чжунмянь, 1958, с. 191: Алмалык; Малявкин, 1989, с. 310]. В XI в. Махмуд Кашгарский также знал местность كۈنگۈت Küngüt в этом районе и даже посещал ее [МКМ, I, с. 159; III, с. 149]. Он привел два варианта звучания этого слова – küngüt и كۈنگۈت kengüt, совпадающие с отмеченными выше вариантами названия страны Канг – küngü, kängü с согдийским оформлением множественного числа -t.

Приведем некоторые свидетельства из истории Кунгута. В 651 г. область (?) Гуньюэ упоминается в связи с антитанским выступлением западнотюркского Ару-кагана [Лю Суй, гл. 4, с. 40, л. 3а]. В 662 г. (племя?) гуньюэ в союзе с тибетцами противостоит танскому войску на юге от Кашгара [Ван Циньжо, гл. 449, с. 5324, л. 106]. В следующем году (область?) Гуньюэ подвергается нападению походного войска аньсийского наместника Гао Сяня [Оуян Сю, гл. 3, с. 33, л. 66]. В 665 г. государство (го) Сулэ (Кашгар) и Гуньюэ вместе с тибетцами вторгаются в Хотан [Ван Циньжо, гл. 995, с. 11687, л. 156]. В 673 г. владельцы (ван) государств Гуньюэ и Сулэ обращаются

с просьбой о подданстве [Лю Сюй, гл. 5, с. 47, л. 56]. В последующие годы отряды из Гуньюэ, Тибета и племени емянь покоряют Сулэ, но под угрозой танского вторжения “приходят ко двору” [Сыма Гуан, гл. 202; Цзэнь Чжунмянь, 1958, с. 186]. Отмечаются активные экономические связи Гуньюэ с государством Куча [Синьцзян, 1983, с. 333–334]. В 699 г. появляется известие о том, что город Гуньюэ стал малой ставкой-ордой тюргешского Йузлика-кагана.

О докаганском периоде жизни Йузлика известно лишь то, что он был бага-тарканом в “государстве” марионеточного кагана правого крыла Хусрау (Хусэло). В 699 г. он удостоился звания “главнокомандующий армией по умиротворению Запада” [Оуян Сю, гл. 2156, с. 1508, л. 8а]. Летописный вариант этого звания отличается от канцелярского, который, видимо, отражен в тексте “Изначальной черепахи”, как отметил А. Г. Малявкин, задача армии здесь изложена конкретно: “усмерение и умиротворение Суйаба” [Ван Циньжо, гл. 964, с. 11341, л. 106]. “В это время военное могущество Йузлика распространилось чрезвычайно; Хусэло уже не смел возвратиться (в Суйаб); шестьдесятю-семьдесятю тысячами своих соплеменников он переселился на танские земли. Он умер в Чанъани”. Процитируем рассказ о Йузликке из Новой редакции “Истории династии Тан”: “Тюргешский Йузлик [был и предводителем] отдельного племени западных тюрков. С того времени, когда был разгромлен и унижен Ару- (каган), каганы двух групп (т. е. долу и ну-шиби) прежде всего поступали на императорскую службу, и у варваров не было (истинных) государей. Йузлик зависел от Хусэло, он был [его] бага-тарканом. Правление Хусэло было жестоким, и народ невзлюбил его. Йузлик же, наоборот, сумел успокоить своих подданных. Он пользовался их уважением и доверием; все варвары подчинились и примкнули к нему; постепенно их кочевья умножились. И тогда он учредил должности двадцати управляющих-тутуков (дуду); у каждого тутука было семь тысяч воинов. Он собирал силы на северо-западе от Суйаба. Мало-помалу

нападая, он завладел Суйабом, перенес сюда свою ставку и стал жить здесь. Долину реки Суйаб он назвал Большой ставкой, а город Гунъюэ на реке Или Малой ставкой. На востоке его владения были смежны с северными тюрками, а на западе с Согдаком (ху); прямо на востоке были округа Си-чжоу (Турфан) и Тин-чжоу (Бэйтин, Бешбалык). Он завладел всеми землями, принадлежавшими Хусэло” [Оуян Сю, гл. 215б, с. 1508, л. 8б; Бичурин, I, с. 296; Chavannes, 1903, с. 79].

Се Цзунчжэн полагает, что прежняя ставка Иузлика находилась в Гунъюэ на реке Или [Се Цзунчжэн, 1992, с. 642–643], хотя указание “на северо-западе от Суйаба (города или долины реки Чу?)” ориентирует на область присырдарьинского или приталасского Канга (в отличие от пришлийского). Возможно, объявление Кунгута Малой ставкой было продиктовано идеей “панкангизма”. В качестве таковой Кунгут назван один раз, зато известно, что “младшие братья” тюргешских династов правили в Таласе. Согласно сведениям, приводимым в труде ал-Идриси, резиденцией правителя народа азгишей (~аз киши “азские люди”, азы) была крепость *Ика* в долине реки Или [Агаджанов, 1969, с. 63]. Но при анализе известных Больших рунических надписей Монголии выясняется, что азы были кара-тюргешами из Таласской долины. В ведении таласского правителя был город каганского племянника по линии матери Ингян-кент, в котором находилась манихейская обитель и который вместе с тем был посадом вдовствующих и действующих тюргешских катун-цариц. Поэтому не исключается, что действительной Малой ставкой тюргешских каганов был Талас, известия о котором восходят к рубежу эр.

В труде “Армянская география” Моисей Хоренский (VII в.) рядом с аланами упоминает племя *аштигор* (<*аш/ас+тигор/токар) [Патканов, 1883, с. 30; Marquart, 1903, с. 169–171]. Этот двусоставный этноним является поздним вариантом рассмотренных в начале первого раздела биномов *ottogocorra*, *attacog* и других, т. е. юэчжи китайских источников. Отметив существование племен сэ (сак) и юэчжи (аси и тохар) в стране Усунь

(Асман), Чжан Цзянь не знал, что главной областью их пребывания непосредственно перед началом “бактрийского штурма” был Канцзюй в бассейне Сырдарьи. Завоевателями Бактрии Страбон считал племена асиев или асианов, тохаров и сакарауков или “белых саков”, спустившихся с Яксарта. Через три столетия после “штурма” в “Географии” (VI, II, 6) Птолемея упомянуты тохары и яти/аси, живущие на Яксарте. Б. И. Вайнберг пишет: “У Птолемея на средней Сырдарье, вблизи слияния ее истоков (ниже по течению) отмечен народ “тохары”. Можно предположить, что в разгроме Греко-Бактрии принимала участие только часть тохар, а значительная их группа осталась недалеко от традиционных мест расселения – в Притяньшанье, вблизи Яксарта и у границ Согда, а возможно, и на его территории” [Вайнберг, 1999, с. 255].

Существовал еще один путь юэчжийской миграции через Канцзюй, это путь в страну Яньцай, простиравшуюся от Приаралья до Северного Кавказа (см. выше § Яньцай). На смену отмеченному Моисеем Хоренским племени аш/ас-тигор здесь приходит духсас (<*духс+ас). В известном сейчас лишь по извлечениям в сочинении Ибн Русте утраченном труде арабского писателя ал-Джейхани в известии, восходящему к 870 г., сообщалось, что над четырьмя аланскими племенами царствуют духсасы [Караулов, 1971, с. 51; Czeglédi, 1983, с. 51–52]. Дело не в исчезновении тигоров (~тохаров) с этнической карты этого региона: дигоры и по сей час существуют среди западных осетин-аланов [Maenchen-Helfen, 1945, с. 80], племя дюгер в средние века было одним из значительных в составе огузов-туркмен [Рашид ад-Дин, 1965, с. 120], а Аральское море в сравнительно недалекие времена продолжало именоваться Даукара – “Тохарским” [Толстов, 1950, с. 49–50]. Еще при составлении ассирийской надписи Синнахерибу (681 г. до н. э.) был использован фонетический вариант термина тохар – tuhusu [Умняков, 1946, с. 311], который и отражен в архаическом духс/тухс. Следовательно, духс-асы – это те же самые ас-тигоры с перестановкой слагаемых элементов.

О происхождении основателей тюргешского каганата в письменных источниках не сказано ни слова. Об этом можно говорить, опираясь только на косвенные данные, которые все-таки имеются. Для части уникальных по степени аутентичности сообщений о тюрках персидский автор Гардизи, как говорилось выше, использовал существовавший в его время труд пионера арабской исторической прозы Ибн Мукаффы. Исторические известия в этом труде в значительной своей части были почерпнуты из пехлевийских записей и сказаний.

Пехлевийские тексты уничтожались и были забыты уже в первые века господства ислама как содержащие зороастрийскую ересь.

Фирдоуси писал:

Преданий неведомых

Я не найду:

Плоды все обобраны

В этом саду.

[Фирдоуси, 1965].

В конце главы XVII сочинения “Зайн ал-ахбар” Гардизи сообщает, что тюргеши состоят из двух племен: *ازبان* и *تخيان* [Бартольд, 1973, с. 41]. В последующие после первой публикации этого текста (1897) годы, в связи с открытиями и прочтением древнетюркских рунических надписей, обнаружением и введением в обиход научного исследования рукописей “Худуд ал-алам” (“Границы мира”) неизвестного автора, “Диван лугат ат-турк” (“Словарь тюркских языков”) Махмуда Кашгарского и других, их действительное чтение прояснилось: тухсийцы и азийцы, тухси и ази. При этом азийцы обитали между Суябом и Узкетом [Martinez, 1982, с. 143].

Вернемся к изменению последовательности этнонимов внутри биномов. В написаниях *attasog*, *аштигор* этнонимы *ат*, *аш/ас* стоят на первом месте. Эта традиция восходит к ганьсуйскому периоду, когда племя лунных и гинекократических юэчжи (*ути/ати/аси*) было господствующим и инкорпорировало в свой состав племя

тохар. Эта ситуация вполне соотносима со словами Помпея Трога в “Прологе”: “асианы цари тохаров” (reges Thosagogum Asiani). Со временем соотношение значимости женской и мужской фратрий меняется в пользу мужской, которая и становится главенствующей. Вероятно, усилению мужской (?) тохарской фратрии немало поспособствовало привлечение архаического названия духс/тухс/тухси (ср. *tuhusu*), имевшего к тому времени двухтысячелетнюю историю. Это изменение произошло на берегах Сырдарьи. Носители этих этнонимов имели богатую общую предшествующую историю. Но на Северном Кавказе они говорили на восточно-иранском языке, а в Канге – по-тюркски. В XI в. Махмуд Кашгарский, которого смело можно назвать основателем науки сравнительного языкознания, отличал группу тюркоязычных племен, имеющих или имевших прежде свой собственный язык, от группы племен с чистым тюркским языком. В эту вторую группу входили и тухси [МКМ, I, с. 66].

В 576 г. к тюркам прибыло византийское посольство во главе с Валентином. Историк Менаандр пишет, что византийские послы “достигли того края, где были военные знаки Турксанфа, одного из князей тюркских... По прибытии к Турксанфу, который приезжающим в ту сторону попадает на встречу прежде других князей. Валентин был ему представлен” [Менаандр, 1861, с. 418]. Искаженное имя Турксанф соответствует *Туксан* (см. раздел II). Он назван сыном Дизабула (Сир-йабгуна) и братом Тарду. Упоминание терминов родства по отношению к историческим личностям можно воспринять и в смысле политической стратификации.

Первые монеты тюргешских каганов выпускались в 700–715 гг. с легендой *bʷu tʷgkuš ʷʷʷ n pny* “Божественного (или господина) тюргешского каганата деньга”, без указания племенной (тухсской) принадлежности владельца. В 716 г. тюргешский (тухсский) трон был узурпирован *азом* из числа кара-тюргешей Сюлюком, который выпустил монету подчеркнуто тухсскую: на лицевой стороне *bʷu tʷgkuš ʷʷʷ n pny* “Божественного тюргешского

(или господина) кагана деньга”, а на оборотной – *tγwŋkuš ɣwβw* – “государь тухусский” [Смирнова, 1981, с. 59–61, 397–410].

Карлукское “овладение” Семиречьем в 766 г. лишило племя тухс/тухси каганской привелегии, но их лидирующее положение (в том числе и по отношению к азам) сохранилось. Описанию области Тухс отведен отдел в “Худуд ал-алам”.

“К востоку от нее, – говорится в этом источнике, – пределы чигилей, на юге – халлухи (карлуки) и их гористые пристанища, на западе – часть хирхизов (кыргызов), на севере от нее – чигили. Эта область на много приятней чигильской. Их богатства в лошадях, овцах, палатках и разных мехах. Зимой и летом они кочуют по пастбищам, полям и лугам. Лазина (?) и Ф.рэхийа (?) – два племени (кавм) тухсов, каждое из которых владеет небольшой территорией; и имеют два селения, названных по именам этих племен. Суйаб – большое селение, выставляющее 20 тысяч воинов. Бйглилиг – большое селение, по-согдийски называемое С.м.кнā. Его дикхан *Йьнāl бег-тегин. Он выходит с 3 тысячами воинов. Уркат расположен между двумя селениями тухсов. В нем живет мало людей, но это место приятное, а его жители богаты [Minorsky, 1937, с. 99].

Комментируя данный параграф, В.Ф. Минорский отметил, что термин *тухс* впервые (?) упоминается в одном из согдийских “старых писем” в форме *Txs`uš* (**Tukhsich*), в котором окончание *-ich* или *-ch* является иранским суффиксом происхождения. Тухсы этого текста жили, главным образом, на северном берегу реки Чу и на восточных склонах горы, являющейся водоразделом бассейнов рек Чу и Или. Персидский текст является переводом с арабского, и это отразилось в написании слова *لازينا* *лāзина*, которое в оригинальном тексте писалось *الازية* *ал-азийа*, т. е. *аз*. Азы сочинения “Худуд ал-алам” – это азы древнетюркских надписей и мусульманских писателей [Minorsky, 1937, с. 300–302]. Ибн Хордадбех в перечне тюркских народов упоминает племя *азшиш* (<*аз + киш “азские люди”, “люди азов”) между тюргешами и кыпчаками [Велиханова, 1986, с. 66]. Махмуд

Кашгарский сообщает о их местонахождении в Узкенде [МКМ, I, с. 122]. Согласно ал-Идриси, резиденцией азгишей был город Ика, расположенный в долине реки Или [Агаджанов, 1969, с. 65]. Персонифицированный этноним *ас* (в форме асупа: *ас + упа/оба* “племя”) отражен в русской летописи. Под 1103 г. сообщается: “...и оубиша ту полку князя 20: Оурусобу, Кчия, Аръсланапу, Китанопу, Кумана, *Асупа*...” [Ипатьевская летопись, 1962, с. 279]. Термин *ас* широко представлен в современной тюркской этнонимике [Потапов, 1969, с. 160–168; Кузеев, 1973, с. 228–230, 232, 466].

Первые известия о токсоба встречены исключительно в контексте русских княжеских междоусобиц: “И ту приидоша к нему (князю Светославу) друзии Половци, Токсобичи, и пристави к ним Судимира, Кочебича и Горена, и посла я на Смольняны, и повоеваша Угры верх” [Свод, 1949, с. 40]. Другое сообщение относится к 1152 г.: “И поиде Юрьи с сынъми своими и с Ростовци и с Суздальци.., тако же и Половци, Оръплюеве и Токсобичи, и вся Половечьская земля, что их не есть межи Волгою и Днепром” [Свод, 1949, с. 56]. Летописный рассказ о походе на половцев северского князя Игоря Святославича в 1185 г. из неизвестного списка обнаружен в бумагах одного из первых исследователей “Слова о полку Игореве” А. Ф. Малиновского. В числе половецких предводителей, противостоящих русским князьям, в нем назван *Токосбич* [Дмитриев, 1960, с. 195]. Согласно другому, также неизвестному списку, использованному В. Н. Татищевым при написании “Истории Российской”, *Тусксобичем* был половецкий князь Кончак [Татищев, III, с. 139]. Оба варианта названия искажены, они восходят к токсобич/туксобич, русскому патронимическому (аффикс *-ич*) оформлению половецкого названия *токсоба/туксоба*.

Венгерский тюрколог Л. Рашони считал эту форму тождественной *токус+оба/ана* в значении “девять отцов” [Rasonyi, 1935, с. 237]. Критикуя такое решение, польский ориенталист А. Зайанчковский указал на известия восточных

писателей о племени *тухси* и о термине *оба* в значении “племя”. Реальным прототипом летописного *токсоба* он считал *тухси+оба* (~*токсу+оба*) в значении “племя *токсу*” [Zajaczkowski, 1949, с. 41]. По мнению российского ученого Н. А. Баскакова, он соответствует *токус+оба* “девять родов” [Баскаков, 1984, с. 74]. Отвергая реконструкции, основанные на числительном *токус* “девять”, американский исследователь П. Б. Голден считает возможным связать это слово с названием племени тюргешского происхождения *тухс/тухси*, их правящим (“царским”) родом был *шарукань* “дракон” [Golden, 1979–1980, с. 306–307].

Выше уже отмечалось, что символом тюргешских тухсов в период правления Йузлика и Сакала был дракон Улу, берущий начало в юэчжийской древности. Тамга токсобичей или их правящего рода неизвестна. Тамга тухссских монет  или  [Смирнова, 1981, с. 60, рис. 35: 1, 2], тождественная тамге эдизов VIII в.  и сходная с тамгой тюрков-аштаков  [Ван Пу, гл. 72, с. 1306; Зуев, 1960, с. 132], обнаруживает прямую параллель в тамговых изображениях трех- и четырехглавого дракона Аждахака    на монетах юэчжи-кушанских царей (ср. рис. 5 вкл.) [Акишев, 1984, с. 109]. “Шаруканев град” половцев-токсобичей носил также название Змиев и Чешуев [Ахинжанов, 1989, с. 133–134].

Мусульманские писатели Ибн Халдун и Абу Хайан считали племя *тугс-оба/токс-оба* кыпчакским [Golden, 1979–1980, с. 306–307; Çaferoğlu, 1931, с. 106; Marquart, 1914, с. 157; Тизенгаузен, 1884, с. 540–542]. Память о *токсоба* до недавнего времени сохранилась в виде эпонима Токсоба башкирских родословий [Кузеев, 1973, с. 120–121] и в ономастике сибирских татар [Тумашева, 1987, с. 46]. Казахи сохранили даже сам этноним. Отделение рода байбаксы в казахском Малом жузе называется *токсоба* [Востров, Муканов, 1968, с. 94–95].

Особенность приильского Канга заключена в том, что он был непосредственной частью присырдарьинского. В средние века река Сырдарья называлась *Сейхун*. Китайской транскрип-

цией этого слова было С14585, 4324 Сыхунь (< si-xue) [Цэнъ Чжунмянь, 1958, с. 184]. Как сообщается в дорожнике, город Гунъюэ (Кунгут) также находился в долине реки Сейхун (Сыхунь), впадающей в Или: "...перейдя Тележную гору (перевал Талки), приходят в город Гунъюэ (Кунгут) и переправляются через долину реки Сыхунь (Сейхун) и /проходят/ город Чжиши-ли (поселение Джебшид — лит.), /тогда/ и переправляются через реку Или" [Оуян Сю, гл. 40, с. 281, л. 116; Chavannes, 1913, с. 13]. Одним из вариантов звучания транскрипции юэчжи был *йати/йаси*, совпадающий с древнеиндийским *jatī* "[луна]-отшельник". Это слово отложилось в названиях местностей в долине рек Или и Сырдарьи. *Ясы* — название высокогорного плато под Тургенем Алматинской области; там находится филиал астрофизической обсерватории. Но *Ясы* — это и прежнее название Туркестана.

Прямые потомки юэчжи, племена аз и тухс, эти "юэчжи в Канге", стали этнополитической основой при создании Тюргешского каганата. Как полагал В. Котвич, термин *тюргеш* состоит из основы *türk* и аффикса подобия *-eš* и значит "подобный тюрку", "со-тюрк". Он совершенно аналогичен нарицательному термину *туркмен* (*türk* + согдийский аффикс подобия *-tup, men*) [Kotwicz, 1949; см. возражение: Аманжолов, 1999, с. 120-122]. Туркменами обозначали *тюркские племена нетюркской династической мифологической системы* (например, уйгуров, карлуков, калачей и целый ряд других); лишь позднее это слово приобрело значение конкретного этнонима. Отрицать участие согдийцев во многих процессах историко-культурного свойства на территории Центральной Азии нельзя.

Согдак, Кюнгю, Тарбан

В политико-географическом смысле средневековый Согд — это страна в долинах Зеравшана и Кашкадарьи. К VII–VIII вв. по языковому признаку согдийскими считались владения среднеазиатского междуречья: Бухарский оазис (кит. Ань), Устру-

шана (*кит.* Цао), Кеш (*кит.* Ши), Чач с Илеком (*кит.* Ши-ло), Маймург (*кит.* Ми) и Самаркандский Согд (*кит.* Кан). Согдийский язык был широко распространен в Чаче (*совр.* Ташкент) и в городах Семиречья. Согд находился на скрещении главных дорог торгового пути Восток – Запад, соединяющего Средиземноморье с Тихоокеанским побережьем, и согдо-иранцы были главными функционерами на всем его протяжении. В глубинах Евразии и в странах Дальнего Востока о Согде узнавали со слов торговых согдийцев, многочисленные колонии и города-государства которых были густо рассеяны на всех ветвях торгового пути, как бы в каждом отдельном случае он ни назывался – Скифским, Шелковым, Соболевым, Стекловым или как-нибудь еще [см. например: Акишев, 1999]. Китайским общим обозначением согдо-иранцев в VI–IX вв. было S5848 ху. Согдийские (ху) колонии отмечены в Забайкалье [Гохман, 1968], на Амуре [Ван Циньжо, гл. 972, с. 11421, л. 136], в Приморье [Шавкунов, 1985] и т. д. Согдийская торговая колонизация Евразии и застенного Китая началась в IV–III вв. до н. э. К этому времени относятся первые согдийские заимствования в китайском языке [Henning, 1948, с. 606; 1965, с. 46].

В одном из древнейших согдийских документов (письмо № 2 из комплекта “Старых писем”), датированном 197 г., дается яркая картина широкого торгового освоения ханьского Китая согдийцами. Их торговые колонии находились в каждом значительном городе от Лояна (*согд.* sγ) и Чанъань (*согд.* `xwmt`n) до Цзюцюань (*согд.* sωssnu, *Cицап) [Harmatta, 1972, с. 152–165]. Некогда область Цзюцюань (*совр.* уезд Цзюцюань в пров. Ганьсу, КНР) входила в состав центральных земель объединения юэчжи. Во втором столетии до н. э. она была захвачена сюнну. В 104 г. до н. э. здесь был учрежден округ Цзюцюань [Малявкин, 1981, с. 155]. Это был важный пункт на торговом пути со значительным согдийским населением [Сян Да, 1957, с. 17, 31]. Большую его часть составляли выходцы из Бухары (*кит.* Ань). Через одного из них, согдийца бухарского

происхождения по имени Нахбанд (*кит.* Нопаньто) [Harmatta, 1972a, с. 273], ставшего доверенным лицом при ставке/орде основателя Первого тюркского каганата Тумэня (*тюрк.* Бумын), китайцы получили первые достоверные известия о тюрках (*согд.* tōrkyt) [Мори, 1967, с. 69–70]. В последующем торговые согдийцы неизменно занимали важные ордынские посты и играли немалую политическую роль. Главы согдийских колоний на территории каганата получали статус ильтеберов [Там же, с. 71–89]. Ильтебер (эльтебер, эльтубер) – это должность и звание назначенного каганом правителя большого подчиненного племени [Golden, 1972, с. 49–50]. Нижеследующие строки посвящены выяснению положения согдийских консорциев в центрально-азиатской среде и его отражению в текстах древнетюркских рунических памятников.

В каганате происходил процесс тюркизации согдийской диаспоры. В результате смешанных браков согдийцы иногда получали доступ в высшие сферы власти и даже приобретали аристократическую (каганскую) фамилию Ашина (по племенной принадлежности отца?).

Как отметил М. Мори, один из согдийцев носил титул тегин (принц), т. е. был или считался сыном или младшим братом кагана [Мори, 1967, с. 86]. Другой ашинец, сын Торуг-шада и родственник могущественного Иль-Кагана (Сели), пользовался любовью и уважением в народе и в верхах, но не мог обладать наследственным титулом шад, потому что лицом был вылитый согдиец. Он был талантлив и “умел хорошо гадать”, что впоследствии, когда он все-таки стал “каганом тюрков и согдийцев” на юге от пустыни Гоби, нашло отражение в его титуле *Ильби-незук-эльтебер* [Лю Сюй, гл. 194а, с. 1439, л. 7а–8б]. Примеров подобного свойства немало. Из них следует заключение о постепенном проникновении и их частичной натурализации в местной среде. Подобное уже отмечалось в науке [Оранский, 1963, с. 83–84].

Зачастую согдийские колонии вне Согда назывались Сули/Сулик (из *согд.* sōyūdk “согдийский”) и Согдак (из *согд.* sōyūdk)

[Лившиц, 1962, с. 80–81]. Иногда (особенно в китайской историографии) так обозначался и сам Согд, формы иероглифической записи имени которого детально исследованы А. Г. Малявкиным [1989, с. 221–223]. Нередко это вводило в заблуждение и самих летописцев, и современных исследователей, не отличавших, например, Согда/Согдака-метрополии от Согдака-колонии в стране Абзойя/Яньцай [Зуев, 1995]. Но в древнетюркских рунических надписях Монголии грань между ними проведена четко: метрополия названа *Soγd* 𐰽𐰺𐰸 (КТб, 52), а колония – *Soγdaq* 𐰽𐰺𐰸𐰺 (КТб, 31; БКб, 24; Тон, 46; МШУ, 44; Терх., 15). Оказавшись в новой этноязыковой среде, согдийский термин *sōγduk/sōγd`k* “согдийский” утрачивал прежде атрибутивное значение, он субстантивировался и стал подчиняться нормам местного языка.

Согдаком назывались колония и торговый порт согдийцев (татов?) на побережье Крыма [Бартольд, 1965, с. 489–490]. Термин “тат” сохранился как самоназвание крымских татар [Севортян, 1966].

Согдак – часть государства Абзойя/Яньцай, расположенная на торговом пути в Прикаспии – Приаралье [Зуев, 1995].

Согдаком (кит. С9140, 5330 су-тэ <*sj̄wok-dək*) назывался округ с городом Андараб (кит. Анала) в Тохаристане [Оуян Сю, гл. 43б, с. 301, л. 8б; Малявкин, 1989, с. 248; Chavannes, 1903, с. 68].

Согдакцами назывались жители северной части провинции Шэньси в Китае в нач. VIII в. В древнетюркских текстах (КТб, 31; БК, 24) содержится известие о походе тюркского войска на область Алты-чуб-согдак в 701 г. Это сочетание долго не поддавалось удовлетворительному толкованию. Удачное решение было найдено С. Г. Кляшторным. Он установил, что выражение *altī čub soγdaq* является калькой китайского названия Лю-ху-чжоу “Шесть согдийских округов” [Кляшторный, 1964, с. 78–80, 93–94]. Речь идет о конкретном событии в конкретном месте, в конкретное время с участием конкретных лиц. С критикой этого

положения выступил А. Г. Малявкин [1989, с. 257–259], отстаивающий мысль, что *altı ğub soıdaq* есть “собирательное название всех согдийцев, которые проживали в многочисленных колониях, расположенных вдоль торговых путей в Центральной Азии”. Оставляя на суд специалистов правомерность этого заключения, отметим важное: в обеих надписях говорится не о Согде-метрополии, а о Согдаке-колонии, охватывавшей шесть административных округов внутри танской границы. Количество самих согдакских семей могло быть значительным или совсем мизерным, вплоть до нескольких, но вместе они осознавались как единое целое по этносоциальному признаку.

Торговая колония **Согдак** (наряду с таковой же Табгач) существовала на берегу реки Селенги и во Втором уйгурском каганате Монголии. В тексте памятника уйгурскому Элетмиш-кагану из местности Могон Шине усу в Северной Монголии (МШУ, 44) сообщается о строительстве согдакцами и табгачами на берегу реки Селенги (приток озера Байкал) города Бай-балык. Слово *бай* “богатый” точно соответствует китайскому *фуцуй* “богатый; богатый и знатный”. Под этим именем он и упоминается в дорожнике Цзя Даня на правом берегу Селенги [Оуян Сю, гл. 436, с. 304, л. 156]. Китайский автор, приводя китайскую кальку тюркского названия Бай-балык (“Богатый город”; возможна связь с названием бухарской столицы Пай-кент), ни словом не обмолвился о какой-либо связи его населения с государством Табгач (Тан, Китай). Судя по тексту прижизненной стелы того же кагана, главы колоний Согдак и Табгач носили тюркские имена [Терх., 15; Кляшторный, 1980, с. 91].

Тибетской передачей термина *согдак* было *Sog dag*, *Sog ro* [Угау, 1979, 303; Наято, 1987, с. 301]. В хрониках династий Ляо (907–1125 гг.) и Цзинь (1115–1234 гг.) термину *Sog ro* соответствовала китайская запись цзубу, цзупу [Wittfogel, Fêng Chia-sheng, 1949, с. 101–102]. Со временем это слово стало названием тюрков-татар и монголов Внутренней Монголии [Ван Говэй, 1959, с. 834–850; Мункуев, 1975, с. 72, 176].

“Согдак, – писал Махмуд Кашгарский, – это люди, живущие в Баласагуне. Они – из Согда, который между Бухарой и Самаркандом, но они выглядят как тюрки и приняли их обычаи” [МКМ, I, с. 437; Волин, 1960, с. 84]. И в другом месте труда: “Жители Баласагуна говорят по-согдийски и по-тюркски. Также жители Тараза и жители Белого города (Мадинат ал-Байда; Исфиджаб; совр. Сайрам под Чимкентом)” [МКМ, I, с. 66; Волин, 1960, с. 83].

Согдийская колонизация Семиречья составляет важный этап в этно-, культурно-, политико-социальной истории данного региона. Ей отведено немало страниц в ученых изданиях [см. Кляшторный, 1964, с. 122–134; Лившиц, 1981]. Первое письменное свидетельство о согдийцах в Таласе относится к 568 г. [Менандр, 1861, с. 371]. Интересные сведения об этом содержатся в записях Бянь Цзи, сопровождавшего буддийского монаха Чжэнь Сюаньцзана (в литературе обычно: Сюань-цзан) в его путешествии в Индию через Семиречье в 629 г. (Суйаб, Талас, Исфиджаб, Кюнгю, Нучкет, Чач и далее). “... Город Талас в окружности 8–9 ли (около 3,5 км). В нем смешанно живут купцы из разных стран и согдийцы-ху. Земля, климат здесь такие же, как и в Суйабе (совр. городище Ак-Бешим в долине реки Чу). ...Пройдя от него на юго-запад около 200 ли, прибыли в город на Белой реке (Исфиджаб, Испиджаб). В окружности город 6–7 ли. Произведения земли и климат здесь много лучше, чем в Таласе. Пройдя отсюда на юго-запад около 200 ли, прибыли в город Кюнгю (кит. Гунюй < k̄iŋwong-ngiwo < k̄üngü ~ k̄üñü). Город в окружности 5–7 ли. Земли здесь плодородные, а леса пышные и густые. Отсюда на юг через 40 или 50 ли прибыли в государство Нучкет (кит. Нучицзянь). Государство Нучкет в окружности более 1000 ли. Земли здесь влажные, пригодные для земледелия; пышные травы и леса, много цветов и фруктов, а также винограда, который высоко ценится. Здесь сотня городов, и в каждом из них отдельный правитель. В своих действиях они не зависят один от другого.

И хотя они отделены друг от друга дикими местностями и обособлены, в общем называются государством Нучкет. Пройдя отсюда на запад более 200 ли, прибыли в государство Чач” [Зуев, 1960а, с. 91–92].

В надписи уйгурского Ильтутмыш Тенгри-хана из Кочо говорится о границах его государства от Шачжоу (Saçiu) на востоке до Нуч-Барсхана на западе. В пояснении к ее переводу Ф. В. Мюллер отождествил Нуч-Барсхан с Нучкетом буддийских записей и провел западную границу княжества Кочо по Яксарту – Сырдарье [Müller, 1915, с. 22, 26; ср. Камалов, 2001, с. 158–160]. Нуч-Барсхан известен по трудам мусульманских авторов. В “Книге путей и стран”, составленной в значительной мере на показаниях более ранних авторов, Ибн-Хордадбех писал, что “из Чуйской долины на восток до Верхнего Барсхана на границе с Чином (Китаем) 15 дней для караванов по пастбищам, а для почты тюрков 3 дня пути” [Велиханова, 1986]. Ему вторит Кудама ибн-Джафар [Волин, 1960, с. 74]. Писал о нем и Идриси [Minorsky, 1937, с. 295–296]. Точное расположение Верхнего Барсхана пока не установлено, но отождествлять его с Нучкетом между Кюнгю и Чачем нет оснований.

В характеристике Нучкета Бянь Цзи повторяет слова, сказанные им же о Суйабе и о стране на западе от него. “Этот город в окружности 6–7 ли. В нем смешанно живут купцы из разных стран и согдийцы-ху. ...Прямо на западе от него находятся несколько десятков одиночных городов, и в каждом из них свой правитель. Хотя они не зависят один от другого, но все они подчиняются тюркам. Страна от города Суйаба до государства Цзешуанна (Согд со столицей в Кеше, совр. Шахрисябз) называется Сули” [Зуев, 1960а, с. 91]. В обоих случаях речь идет об одной и той же стране. В книге Бянь Цзи она названа государством Нучкет, по имени пограничного, первого города на пути странника, идущего с востока через Суйаб–Талас–Исфиджаб–Кюнгю. Во фрагменте о Суйабе точно указан западный предел этой страны: “до государства Цзешуанна –

Согда". О Согде и этой стране говорится, таким образом, как о двух разных государствах (*кит.* С3078 го – “государство”). Приведено и название этого государства Сули, восходящее к *swūdūk* [Лившиц, Хромов, 1981, с. 349]. Словом, Сули (Согдак) китайского автора – не сам Согд. Это уточнено летописной записью 658 г. В ней сам город Ну(ч)кет назван округом С9140, 11484 Су-и (<*sjwok-djək*<*soydiq*~*soydaq*) – Согдык/Согдак [Оуян Сю, гл. 43б, с. 301, л. 9б; Цзэнь Чжунмянь, 1958, с. 150; Малявкин, 1989, с. 304]. Это значит, что через 17–19 км пути на юг от Кюнгю приходили в Согдак. Называя Нучкет Навкетом, О. И. Смирнова пишет: “К числу специфицированных – частных ярмарок, обычай которых сложился в домусульманское время, относилась ярмарка в Навккате, которая собиралась раз в три месяца. Навккат, лежавший на границе со степью, являлся одним из центров торговли с кочевниками. Навккат лежал на торговых путях, соединявших кочевую степь с богатыми земледельческими районами Согда” [Смирнова, 1970, с. 146—147]. В конце X в. персидский автор сообщал: “Из Нучкета происходят лодочники, работающие на берегах Парака (Чирчика) и Хашарта (Яксарта)”. По заключению В. В. Бартольда, Нучкет находился на месте станции Чирчик [Бартольд, 1963, с. 231; Minorsky, 1937, с. 118].

Активная торговля всегда прокладывала дорогу войне. Рассматриваемый путь не был исключением из правила. Это была дорога не только торговли и религиозной проповеди, но и войны. Ее отдельные пункты упоминаются при описании внутрдинастических “разборок” в Западнотюркском каганате в 641–642 гг. и связаны с именем Торуг-кагана (Долу). Поводом к началу распри послужило то, что все трофеи, добытые в одной из удачных военных кампаний на западе, он присвоил себе, чем вызвал острое недовольство верхушки обоих крыльев каганата, левого и правого. Первое поражение он потерпел от предводителя левого крыла из племени “канцлера” Улуг-ок (*кит.* Хулу-у) у границы Чача. С оставшимся войском Торуг укрылся за стенами

города царицы Катункета, на севере от реки Чирчик. Из царицынского посада он был изгнан войском правого крыла под предводительством Кюль-эркина из племени эзгел (асицзи). Последнее пристанище Торуг-каган нашел в городе на реке Белой – Арыси, Исфиджабе [Оуян Сю, гл. 215б, с. 150б, л. 5а; Chavannes, 1903, с. 58]. В 708 г. этим путем прошла конница восточных тюрков.

В 706 г. Тюргешский престол в Суйабе наследовал сын основателя Тюргешского государства Йузлика (кит. Учжилэ), бывший военно-управляющий тутук приталасского округа Улу по имени Сакал (кит. Согэ <sâk-kât<saqal). В летописи упоминается его “младший брат” -соперник С11322, 7979 Чжэну (<tšja-пю; ср. имя согдийца бухарского происхождения С12329, 10192 Чину (<tš`iet-пю) [Яо Вэйюань, с. 384]. Сразу по интронизации правивший в Суйабе Сакал был вынужден передать Чжэну управление над частью государства. Судя по событиям последующих лет, этой частью была Таласская долина с центром в Таласе, тогдашней столице тюркского манихейства. Это была область проживания племени аз, происхождение которого восходит к юэчжийской древности. Будучи недовольным малым размером своего удела, Чжэну обратился за военным содействием к восточнотюркскому Капаган-кагану (Мочжо).

Это были годы наивысшего подъема военной мощи Второго тюркского каганата, расширения его границ и реконструкции тюркской имперской идеологии. Все его соседи становились потенциальными объектами завоевания и готовились предпринять ответные меры. Енисейские кыргызы в поисках союзника направляют в Китай посольство, и танский двор тепло принимает его. Император Чжун (705–710 гг.) напоминает посланнику о родстве танской династийной фамилии Ли с кыргызами, считавшимися потомками некогда правившего ими ханьского военачальника Ли Лина. В свою очередь, Таны усиливают их границу по берегам северной излучины реки Хуанхэ строитель-

ством новых укреплений. Но на некоторое время эта опасность отодвинулась. Стали приходить сообщения, что “в это время (708 г.) Мочжо всем народом напал на тюргешей (кит. туцзиши)”, “Мочжо всем народом напал на тюргешского Сакала”, “земли на юге от пустыни Гоби опустели”, но “голова связана с хвостом, и это сорвало планы грабить на юге”. Наито Мидори так и назвала раздел в своем исследовании по истории западных тюрков: “Тюргешский поход восточных тюрков-туцзюе во 2-м году периода Цзин-лун, 708 г.”. Как и до нее китайский историк Цзэнь Чжунмянь, она привела свидетельства, что обозначение периода С14299, 12272 Цзин-лун (707–710 гг.) в ряде случаев (в том числе в “Истории дин. Тан”) было ошибочно заменено сходным по написанию С14299, 15095 Цзин-юнь (710–711 гг.) [Цзэнь Чжунмянь, I, с. 305; II, с. 547; Наито, 1987, с. 357–362]. Второй год периода Цзин-юнь соответствовал бы 711 г. Разница в 2–3 года имеет немалое значение в хронологии последующих событий. К этому добавим, что в том издании Новой редакции “Истории династии Тан” (Синь Тан шу), которой пользовался для русского перевода Н. Я. Бичурин [Бичурин, I, с. 272], в этом месте написание имени тюргешского кагана Согэ оформлено знаками Могэ. Вкупе с первым обстоятельством это делает неузнаваемой действительную картину.

По изданию в серии “Бо-на” (им пользовался для немецкого перевода Лю Маоцай) имя Согэ воспроизведено верно: “Перед этим, в середине годов периода Цзин-юнь (надо: во второе лето периода Цзин-лун, 708 г.) Мочжо на западе уничтожил Согэ” [Оуан Сю, гл. 215а, с. 1503, л. 126; Liu Mau-tsai, 1958, с. 221]. В Старой редакции читаем: “Перед этим, в середине годов периода Цзин-юнь (надо: во второе лето периода Цзин-лун, 708 г.) во главе своего войска Мочжо на западе разгромил и уничтожил Согэ” [Лю Сюй, гл. 194а, с. 1442, л. 136]. Но в другом месте этой редакции дата указана точнее: “Придя с двадцатитысячным войском, Мочжо в третье лето (надо: во

второе лето?) периода Цзин-лун (709 г.; надо: 708?) покарал Согэ и взял его в плен” [Лю Сюй, гл. 1946, с. 1447, л. 76; Chavannes, 1903, с. 44; ср. Liu Mau-tsai, I, с. 169; IV, с. 611]. В труде Сыма Гуана “Цзы чжи тун цзянь”, отличающемся точностью датировок, это событие датировано вторым годом периода Цзин-лун, 708 г. (гл. 209). Установление реальной даты восточнотюрко-тюргешского конфликта имеет принципиальное значение, т. к. исследователи, основываясь на ошибочной дате в “Истории династии Тан” (711 г.) порой склонны связать его с антиарабским выступлением в Согде в 712–714 гг.

Отступление о форме семьи, наследовании и субъективности. События этого года нашли отражение в рунических надписях Монголии. Прежде чем перейти к ним, необходимо сделать два замечания. В древнетюркском обществе были сильны пережитки материнского рода, одним из важных атрибутов которого является коллективная собственность на землю и средства производства, матрилокальность брака. Переходной к полному господству патриархальной семейной общины, когда наследование уже стало происходить по нисходящей линии “отец→сын”, формой была “братская семья”, генетически связанная с материнским родом. Ее важный и видимый принцип – соблюдение наследования по коллатеральной линии “старший брат→младший брат” как сыновья одной матери (в классификационном смысле) [Торланбаева, 2002, с. 5–21]. Следующим звеном в новом поколении был племянник “младшего брата по женской линии (ср. обычай женьитьбы на родственницах по линии матери) [Потапов, 1957, с. 183]. Он сын “старшего брата”, женатый на дочери своей матери (тоже в классификационном смысле) и сам “старший брат” по отношению к будущему наследнику – “младшему брату”. При этом мужская и женская линии наследования объединяются. У большинства народов власть правителей передавалась от старшего брата к младшему, а затем и к

сыновьям старшего брата, причем это отнюдь не было обусловлено отсутствием собственных сыновей [Бромлей, 1981, с. 202–210; Фрай, 1974, с. 90; Бичурин, I, с. 99, прим. 2]. В существовании такой системы легко убедиться даже при беглом ознакомлении с китайскими известиями о тюрках-туцзюе в труде Н. Я. Бичурина.

Говорится о ней и в древнетюркских текстах: “Столь знаменитые каганы были они. После них стали каганами младшие их братья, а потом и их (старших братьев) сыновья становились каганами” (КТб, 4–5). При этом царицынское племя эдиз, известное в источниках под манихейским названием аштак (*кит.* ашидэ) и шир (см. раздел II), согласно традициям материнского права, считалось собственником земли и народа как семьи. Его династийной (катунской) ветвью были тюркиширы, представитель которых канцлер (айгучи “советник”) и главнокомандующий Тоньюкук в своей прижизненной надписи связывал их с обладанием землей: *türk-şir bodun jeri* “земля народа тюрков-широв” (Тон, 11, 60). Воссоздание тюркского государства в последней четверти VII в. не мыслилось без кагана, как создание семьи невозможно без мужчины, дома – без хозяина. В поисках подходящей кандидатуры на этот пост аштаки отвергли двух предводителей из “небесно-голубого” племени ашина (*kök türk*) и остановили выбор лишь на третьем претенденте. Это был Кутлуг, получивший тронное имя Эльтериш. После его смерти в 691 г. остро встал вопрос о престолонаследнике, о смене прежней системы соправления “каган–катун”, основанной на принципах братской семьи и равного в нем участия каганских ашина и катунских аштак, на чисто каганское моноправление и наследование по нисходящей линии “отец→сын” без участия аштак. Эта новая идеологическая установка выражена в словах китайской надписи на памятнике Кюль-Тегина: “Долг отца и сына – в искренности и благородстве, родство же старшего брата с младшим не имеет должного единства” [Цень Чжунмянь, 1958, с. 828]. Поэтому

занявший трон младший брат Эльтериша Мочжо (Капаган) был объявлен “похитителем трона”, а после его гибели в 716 г. ашинец Кюль-Тегин устроил кровавую расправу над всеми аштакими, занимавшими государственные посты при Капагане. Пощажен и отправлен в ссылку был лишь сам Тоньюкук, т. к. дочь его Себег была супругой-катун только что интронизированного Бильге-кагана. Это была попытка сломать вековые традиции. В государстве созрели зерна гражданской войны, а на западе угрожающе поднималась звезда антиашинца, тюргешского Сюлюк-кагана. В результате пользовавшийся огромным авторитетом Тоньюкук занял прежнее место, и без его согласия или жесткого “Нет!” не решалось ни одно важное государственное дело. В урочище Байин-Цокто он воздвиг стелу с описанием подвигов, совершенных им совместно с предыдущими каганами. Главной идеей стелы является мысль о необходимости, полезности и вечности соправления ашина (kök türk) и аштак (türk šir), “каган-катун”.

Кюль-Тегин умер 27 февраля 731 г. Смерть Бильге-кагана последовала 25 ноября 734 г. Памятники в их честь были установлены в урочище Хушо-Цайдам (Монголия). Обе надписи составлены от имени Бильге-кагана и представляют собой две редакции одного текста [Кормушин, 1981, с. 139]. Его пронизывает идея каганского моноправления. Откровенная разнофронтальность позиций Тоньюкука и Бильге-кагана словно в зеркале отразилась в изложении и оценке одних и тех же событий. О самом Тоньюкуке, запоздалым (на 15 лет) ответом-отрицанием которому этот текст является, и о его действиях упомянуто лишь настолько второстепенно, что его вроде и не существовало вовсе. Кроме умолчания фигуры Тоньюкука, что само по себе является редкостным искажением хода событий и их оценки, в тексте Бильге-кагана присутствует сознательная неточность в описании некоторых эпизодов, в изложении их последовательности и под. Поэтому патетический возглас Бильге-кагана: “Разве есть какая-либо фальшь в этой моей

речи?!” (КТм, 10) должен звучать настораживающим сигналом для исследователя.

И второе. Оно касается датировки событий по возрасту героя надписи. “Изменение возраста кого-либо из них, – пишет С. Г. Кляшторный, – обычная система датировки их подвигов. Такое опущение встречается в тех случаях, когда возраст героя не меняется или описываемое событие является непосредственным следствием предшествующего” [Кляшторный, 1964, с. 89–90]. Добавим, что сознательные искажения в датировках по возрасту меморианта, в заведомо неверном написании местностей, где происходили события, в изложении их последовательности призваны возвести роль каганской фратрии до абсолюта и низвести значение катунской фратрии в лице Тоньюкука до нулевого. Сказанное имеет отношение к событиям 708 г.

Когда тюркское войско базировалось уже в Алтунской черни, Тоньюкук получил от своих агентов известия о состоянии дел в Семиречье. “От тюркешского кагана пришел лазутчик. Слова лазутчика таковы: “Отправимся мы походом, говорит он, прямо на (тюркского) кагана. Если мы не пойдем походом, то он нас (победит): каган его – герой, а советник его – мудрый; как бы то ни было, он нас, возможно, погубит”, – говорит он. Тюркешский каган отправился в поход, говорил он, народ “десяти стрел” весь без остатка отправился в поход, говорит, (среди них) есть войско табгачей”. Услышав эти слова, мой каган сказал: “Я отправляюсь домой! Моя супруга-катун умерла, я хочу совершить над ней погребальные церемонии”, – сказал он” [Малов, 1951, с. 67–68; Тон, 29–31]. В китайской версии сообщается, что тюркское войско возглавил сам Мочжо, и, следовательно, каганом в этом фрагменте назван именно он. Но в ней сказано также, что Мочжо “возвратился домой” после “покаранья” тюркешей [Лю Сюй, гл. 1946, с. 1447, л. 76; Chavannes, 1903, с. 44]. В действительности, как сказано в надписи, он вернулся до сражения и не для подготовки нового,

теперь уже якобы согдакского, похода, а на похороны супруги-императрицы.

Сражение состоялось в местности Болучу, которую Р. Жиро сопоставляет с Булун-Тохой в Джунгарии [Giraud, 1960, с. 179]. О его ходе Тоньюкук рассказывает: “Мы сразились, ...их кагана мы схватили, их ябгу и шада мы там умертвили ... Начальники и народ “десяти стрел” все пришли и подчинились. Когда я собирал приходящих начальников и народ, то небольшое число народа убежало. Я повел войско “десяти стрел”. Мы еще воевали и гнали их. Переправясь через реку Жемчужную, гору Бянглигяк – местожительство сына Тинэси... Мы преследовали их до Темир-капыг (до Железных ворот), мы заставили их оттуда возвратиться. Инэль-кагану арабов и тохаров... Тогда весь согдийский народ во главе с Суком...” [Малов, 1951, с. 63–64, 69; Тон, 43–44]. Иная картина в надписи Кюль-Тегина: “(Кюль-Тегин) схватил собственноручно каганского приказного тюргешей, тутука азов (!). Их кагана мы там убили, его племенной союз покорили. (Но) масса тюргешского народа вся откочевала в глубь (страны, т. е. подчинилась). Тот народ при Табаре (?) мы поселили. Вернувшись с целью устроить согдийский народ, мы, переправясь через реку Иенчу, прошли с войском вплоть до Темир-капыга” [Малов, 1951, с. 32, 41; КТб, 38–39]. Оба текста многократно исследовались. С. Г. Кляшторный внес ряд существенных уточнений в цитированный перевод С. Е. Малова и предложил свое понимание текста [Кляшторный, 1964, с. 139–149]. По его мнению, в этих надписях речь идет о двух походах восточных тюрков на запад [Кляшторный, 1964, с. 139–143].

В рецензии на его книгу В. П. Юдин писал: “...странным представляется вывод о двух отдельных походах с той точки зрения, что памятники Бильге-кагану, Кюль-Тегину и надпись Тоньюкука в целом повествует о походах на кыргызов и тюргешей как о единых действиях тюрков, а ведь поход за Сырдарью был продолжением их общих действий против этих народов...”

для утверждения о двух походах за Сырадарию тексты основных рунических памятников достаточных оснований пока не дают” [Юдин, 2001, с. 284].

Важно отметить, что обе версии посвящены одному походу, а не двум разным. Различие в описаниях обусловлено причинами, о которых сказано выше. Как бы отстраняя Тоньюкука от участия в тюргешском походе, Бильге-каган вводит в свой текст подробности, делающие информацию Тоньюкука как бы вымыслом. В данном же случае они не опровергают, а дополняют ее. Сведения обоих текстов можно сгруппировать в несколько пунктов:

1. Тюргешский каган Сакал (Согэ) действительно был “схвачен”, т. е. взят в плен, а не убит, что подтверждается и китайской летописью. В 709 г. (третье лето периода Цзинь-лун, 7 луна) Согэ отправляет в Чанъань посланника с просьбой о подданстве. Император издает указ, в котором Согэ назван “Цзинь хэ ван” – “Государь Золотой реки”, т. е. реки, в которой обитает Дракон с телом из золота (этим же титулом в ознаменование принятия манихейства уйгурским каганом был одарен 2 августа 763 г. один из верховных правителей уйгуров Улуг тутук [Оуян Сю, гл. 217а, с. 1523, л. ба; Маскетас, 1968, с. 40; ср. Се Цзунчжэн, 1992, с. 646]. Другим его именем стал титул генерала конной гвардии “Тюргешский Шэу Чжун” (“Сохраняющий искренность”). Ему пожаловано имя Гуй-хуа каган [Лю Сюй, гл. 7, с. 59, л. 8а]. В манихейском учении Дракон – это царь мира Мрака (тюрк. кара), материального мира и частично мира Смешения Добра и Зла с головой льва и телом из золота. С этого времени в источниках исчезает его имя Сакал, восходящее к манихейскому Sakl' (творец Адама и Евы), он до 715 или 716 г. известен только под светским именем Шоу-Чжун [Цэнь Чжунмянь, 1958, с. 369–370, 900–901].

2. В тексте Тоньюкука допущена ошибка в начертании одного слова. В доступных репродукциях испорченное место выглядит одинаково za:buđn. При реконструкции этого сочетания С. Е. Ма-

лов добавил между начальными рунами *z* и *a* руны *č*: *z(č)a*. Транскрибируя фразу *on oq bāgālāri buduny qor* (43) *kālti? jūkūnti. Kāligmā bāglārin budunyn itip juuyr az(č)a budun tüzmiš*, он перевел: "...начальники и народ "десяти стрел" (43) все пришли и покорились. Когда я собирал приходящих начальников и народ, то небольшое число народа убежало". В разбираемом сочетании *za:budn* вторая руна (*a*) помещена по ошибке переписчика или резчика. Тогда сочетание транслитерируется *z:budn<(a)z: bod(u)η* "азский народ", "народ азов", а оба предложения переводятся: "...беки и народ он ок ("десять стрел") во множестве пришли и покорились. Пока я организовывал и собирал пришедших беков и народ, народ азов бежал".

3. Тюргеши были манихеями и назывались кара-тюргешами (кит. хэй-син туциши "тюргеши черной фамилии"). Поэтому предложение (КТб, 38): *qara tūrgiš bodun qor ičikti* следует перевести "народ кара-тюргешей во множестве подчинился". Во главе их стоял *qaga qaп* (кит. хэй син кэхань "каган черной фамилии").

4. Судя по письменным источникам, по крайней мере с 568 г. и до 738 г. центром тюркского манихейства и затем кара-тюргешей был Талас. Следующие за цитированными слова: *ol bodunuy tabarda qondurtimiz* "Тот народ при Табаре мы поселили" являются сознательным искажением. В разделе "Манихейство" показано, что название несуществующей местности 𐰇𐰪𐰽 *tbr* (Табар) поставлено вместо сходного по написанию 𐰇𐰪𐰽 *tlš* (Талас). В контексте надписей "поселили" не значит "поселили (в новое место)", а "закрепили прежнее местожительство". В 708 г. тюркская конница, "поселяя" кара-тюргешей, пришла в Талас, путь из которого на запад лежал через станции, отмеченные еще в описании путешествия Сюань-цзана: Талас–Исфиджаб–Кюнгю–Нучкет (Согдак)–Чач и далее (см. раздел II).

Сорок лет назад при переводе китайских известий о Суйабе автор этих строк предположил, что *Küngü* буддийского маршрута соответствует "Кенгю" древнетюркских текстов [Зуев, 1960,

с. 21]. На XXVI Международном конгрессе востоковедов подобная позиция была изложена венгерским ученым К. Цегледди; этому вопросу отведено место и в другом его исследовании [Czegledi, 1983, с. 45–47]. Он отметил, в частности, существование персидской формы слова (kungī), скрывающейся (по принятой обычной передаче персидского звука “г” арабским “дж”) в арабской его записи Кунджи-дих (Ибн Хаукал: Кунджи-дих). В сочинении 982 г. “Худуд ал-Алам”: “Между Исбиджабом и берегом реки (Яксарт, Сырдарья) – пастбища (гий̄а хв̄ар) всего Исбиджаба и некоторых частей Чача, Параба и Кунджи-дих. На них тысяча палаток мирных тюрков...” [Minorsky, 1937, с. 119, 358]. Цитированный труд является персидским переводом более ранней расширенной арабской аннотации к карте мира и поэтому в персидском тексте сохранилась арабская форма записи ряда терминов. Сведения китайского источника о “городе” Кюнгю как крайней точке тюркских владений на западной границе с Согдаком в арабо-персидской географии о селении (дих, дех) Кунги совпадают, а отсутствие умлаута (ü) в последнем объясняются отсутствием такового в персидском. Это побуждает соответственно отнести к вокализации древнетюркского k(?)ngü и читать его küngü~küñü, тем более, что в текстах древнетюркских памятников вокализация первого слога по гласному второго совсем не редкость.

5. По тексту Тоньюкука, целью переправы через реку Жемчужную (Иенчу, Сырдарья) было преследование каратюргешей (азов) и возвращение их назад: “Мы преследовали их, мы заставили их возвратиться”. Бильге-каган называет задачу иначе: “Тот народ при Табаре (надо: Таласе) мы поселили. Снова двинулись с целью устроить согдакский народ (Soḡdaq bodun). Мы, переправясь через реку Жемчужную, прошли с войском до Темир-капыга”. Здесь, как и в каждой строке текста Бильге-кагана, незримо присутствует текст Тоньюкука и желание дезавуировать его. Для Тоньюкука переправа через Сырдарью была лишь завершением тюркешской кампании у Темир-капыга,

после чего “согдакский народ во главе с Ашуком пришел во множестве”.

Ясно, что Согдак этого эпизода – не Согд и Самарканд, а Темир-капыг, который никак не может соответствовать горному проходу Буз-гала в Байсунских горах далеко на юге от Согда. Горных проходов с названием “Железные ворота” (араб. Баб ал-абваб; перс. Дар-и аханин, Дер-и ахенин, Дербенд-и аханин; кит. Те-мэнь; тюрк. Темир-капуг, Демир-капу и т. д.) было множество [Велиханова, 1986; Бартольд, 1965, с. 218, 431–432 и др.; Минорский, 1963, с. 119; Hirth, 1899, с. 85–86]: единственным ориентиром это название служить не может.

В цитированных строках из “Худуд ал-Алам” названия Параб (Фараб) и Кунджи-дих (Кунги-дих) стоят рядом, но раздельно. Это разные местности. Известно, что Фараб – другое название Отрара [Бартольд, 1965, с. 223, 355], с которым после публикации книги С. Г. Кляшторного о древнетюркских памятниках [1964, с. 155–161] теперь сопоставляют *kängü Tarban*. Но сопоставление нуждается в коррекции. Передача топонимов парными сочетаниями несвойственна древнетюркским текстам, и сочетание “Кенгю Тарбан” не может быть исключением, так как сделано без учета изложенного материала о пограничном с Согдаком городе *Küngü* с его точной локализацией.

Тарбанд/Тарбан известен многим авторам, сообщающим, что в это время он постоянно находился в сфере притязаний правителей Чача и временами включался в его состав. В письме согдийскому царю Деваштичу его посланник Фатуфарн писал из Чача: “...И, господин, тудун (гражданский управитель Чача) с Тарбандом (*t`rbnt*) заключил соглашение (или “помирился”) и, господин, все земли он там получил” [Лившиц, 1962, с. 78, 79]. В китайском известии, составленном после 751 г., сообщается, что даже город Талас был в это время “большой крепостью Каменного царства” (т. е. Чача) [Зуев, 1960, с. 93]. Дело дошло до того, что в Тарбанд была перенесена резиденция

царя Чача: "...И написал царь Согда царю Шаша (т. е. Чача), а тот жил в Тарбанде...", – говорится в труде арабского писателя ал-Балазури [цит. по: Кляшторный, 1964, с. 157]. С. Г. Кляшторный привел большой и убедительный материал в пользу отождествления Тарбана с Отраром. Сейчас можно с достаточной уверенностью считать, что автор древнетюркских надписей считал Кюнгю и Тарбан форпостами на западной границе тюркских владений.

Но на этом описание кампании не завершено. "Мы преследовали (азов) до Темир-копыг, мы заставили их возвратиться", – говорит Тоньюкук, заканчивая рассказ о тюркешском походе. В тех случаях, когда автор надписи использует местоимение "мы", следует понимать, что личного участия в действиях он не принимал. По тексту Кюль-Тегина этот поход за Сырдарью предпринимался "с целью устроить согдакский (!) народ (soydaq bodun)". Он оказался неудачным, и тогда предводители "раскаялись" и "отослали Кюль-Тегина в сопровождении немногих мужей" совершать дальнейшие подвиги, о которых говорится отдельно и как бы вне связи с описываемыми событиями. "Народ азов стал врагом. Мы сразились при Кара-кёле. На своего белого коня героя Шалчы сев, он бросился в атаку, схватил эльтебера азов; народ азов тогда погиб. Когда племенной союз моего дяди-кагана стал мятежным и в народе стали появляться вражда и зависть, мы сразились с народом изгилей. Кюль-Тегин, сев на своего белого (коня) героя Шалчы, бросился в атаку. Тот конь там пал. Народ изгилей погиб" [КТб, 43–44; Малов, 1951, с. 33, 42]. Здесь датировка событий (возраст Кюль-Тегина – 31 год, конфликты в эле Капагана) относится к числу сознательных искажений и не имеет отношения к тексту. Но само описание преследования азов и последующего их возвращения дополняет скупые слова Тоньюкука. Азы бежали на Кара-кель. Озеро и урочище Кара-кель находятся на левобережье Сырдарьи, в двух километрах от русла по ее течению, выше Отрара. Здесь

развалины города, получившего тюркское название Сюткент [Бартольд, 1965, с. 383; Агаджанов, 1969, с. 74]. Это и был Согдак тюркских надписей, о чем говорит и сходство слов Согдак~Сюткент (“Молочный город”).

Словом *изгиль* обычно транскрибируют знаки 𐰽𐰺 𐰽ezgel <ezg(e)l~эзгел. Его китайской записью было C5042, 14720, 1959 асицзи и C5042, 14720, 1972 асицзе (<a-siet-kiet) [Harmatta, 1962, с. 140–141]. В 563 г. это имя носил тюркский посланник к византийскому императору, потребовавший от него прекратить отношения с аварами, врагами тюрков [Найто, 1987, с. 369–371].

В китайской летописи отмечено, что эзгелскими были первое и четвертое племена правого крыла Западнотюркского каганата [Chavannes, 1903, с. 34, 60]. В одном из документов говорится, что в 652 г. тутуком военнопольного в местности Тысяча источников (Цзяньцюань, Мерке) был назначен эзгелский (асицзе)-Незук-эркин, а тутуком военнопольного в Кюлян (Цзюйлань, совр. Колан) эзгелский Кюль-эркин [Найто, 1987, с. 36]. В этих местностях проживали эзгелы в середине VII в.

Специального похода за пределы каганата в Согд и Тохаристан не было. Непосредственно после взятия, тюрки, снова двинувшись, догнали азов в районе Сюткента (Согдака) на левом берегу Сырдарьи и повернули назад. Сведений о другом походе на запад памятники не содержат. Что же касается “участия” тюрков в антиарабском движении в Согде в 712–714 гг., то позволительно продолжить цитацию привлеченного выше письма Фатуфарна, отправленного в Чач за помощью в борьбе против арабов: “И господин, я потому дальше не могу пойти, ибо, господин, кагана, по слухам, совсем нельзя увидеть” [Лившиц, 1962, с. 79].

* * *

Раздел включил в себя серию очерков о раннетюркских племенах и объединениях государственного типа, идеологические

воззрения которых во многом совпадают и имеют общую основу, восходящую к последним столетиям до нашей эры. Такой основой был пантеон древних объединений юэчжи (Ати/Аси) и Канцзюй (Канга/Кунги/Кенгю и под.), оставивший след в идеологических комплексах тюрков-аштаков, огузов, кыпчаков, аз-кишей, кимеков, канглы и др. Отдельные его черты встречаются в фольклоре современных тюркских народов. Главной в этих очерках является традиция идеологической преемственности, пронизывающей историю этих народов с глубокой древности до нового времени.

О ТЮРКСКОМ МАНИХЕЙСТВЕ¹

В тюрко-манихейской молитве “Хуастуанифт” среди прежних заблуждений, бытовавших в тюркской среде, упоминается соблюдение ритуала, в котором есть слова: *jilvi i pečä jilvi jilviledimiz* – “О, сколько мы занимались волшебством!” [Хуастуанифт, 108; ср. Astmussen, 1965, с. 173, 222]. *Jilvi* (*jilbi*, *jelbi* и варианты) – одно из основных понятий тюркского шаманизма. Это особая сверхъестественная сила, благодаря которой шаман получает свой профессиональный дар, магическая и сакральная сила совокупности духов-помощников шамана, сливающаяся с его личностью. Она ассоциируется с представлением о ветре (*jel*, *jil*), вызываемом помахиванием опахала во время камлания, и с действиями злого демонического существа *jel*. Считается, что этимологически термин *jelbi* не связан с *jel* “ветер” [ЭСТЯ, 1989, с. 202–203]. Историко-этнографический материал, собранный и проанализированный Л. П. Потаповым, по алтайскому шаманству не свидетельствует об обратном [Потапов, 1991, с. 76–82, 128 и др.; Мировоззрение, 1990, с. 99]. Эта сила могуча и разнополюсно многофункциональна. В древнем Иране это сначала бог ветра, потом войны и

¹ В подборе материала и написании отдельных параграфов этого раздела любезное участие принимала К. У. Торланбаева.

неотвратимой смерти. Ее имя *Vaju*. “Можно пройти путем, на котором стоит войско на колесницах. Один только путь непроходим – безжалостного *Vaju*”, – говорится в “Авесте”. Скифам геродотовского времени этот бог был известен под именем *Vajuka-suga* “Могучий *Vaju*”. В повести Н. В. Гоголя “Вий”, основанной на образе “колоссального создания простонародного воображения”, ее герой убивает панночку-ведьму, после чего на него ополчается “несметная сила чудовищ” во главе с *Виём*. И герой падает бездыханный [Абаев, 1965, с. 111–115]. В знаменитом плаче Ярославны из “Слова о полку Игореве” супруга князя Игоря, отправившегося со своей дружиной на половцев в 1185 г., стоя на городской стене Путивля, обращается к этому божеству: “О Ветер-Ветрило! Чему, Господине, насильно веещи? Чему мечеши Хиновския стрелы [своим легким крылом] на моя лады вой? ... Чему, Господине, моя веселие по ковылюю развея?” [Дмитриев, 1960, с. 122, 150, 264, 324, 356]. Шаманское божество Ветер считалось внуком владыки ветров Стрибога, идол которого был поставлен Владимиром Мономахом в Киеве.

У древних кочевников Азии вера в тайную сакральную силу шамана была распространена повсеместно. Достаточно известны и многочисленные случаи совмещения властных и шаманских функций их правителями. В генеалогической мифе древних тюрков говорится, например, что самый дальний их предок был отмечен дуновением *ветра*, мог вызывать ветры и дожди [Линху Дэфэнь, гл. 50, с. 424, л. 26; Liu Mau-tsai, с. 6]. О шаманском даре предвидения (кит. С3175 бу), которым обладал правитель, говорится в летописи при описании тюрко-китайских отношений в 619 г. После низложения династии Суй (581–618 гг.) низвергнутая императрица с царедворцем Ян Чжэда и своими сторонниками бежали под тюркскую защиту, возлагая на тюрков свое спасение и восстановление династии. Чоракан (Чуло; 619–620 гг.) в кругу приближенных устроил гадание, предсказавшее, однако, полный провал этой затеи. Тем не менее, он решил помочь изгнанникам. “И тогда с небес полил

кровавый дождь, продолжавшийся три дня, а в стране заголо- сили собаки, которых искали, но не смогли найти. И [Чора] занемог. Принцесса дала ему снадобье бессмертия, но у него вдруг выросла опухоль, и он умер” [Оуян Сю, гл. 215а, с. 1499, л. 3б; Liu Mau-tsai, с. 183].

В хрониках известен лишь один случай, когда обладание шаманским даром предвидения было связано с термином *jelbi* (С13342, 4586 ими <*iet-mjie*<*jelmi*~*jelbi*). Речь идет о переменчивой судьбе Сымо, ашинца по отцу и, очевидно, согдийца по матери. Лицом он был вылитый согдиец, несмотря на полученное им звание тегин – принц, он не мог стать шадом – военкомандующим, т. е. наследовать отцу Туруг-шаду, хотя его имя-титул С14585, 5523 Сымо (<*si-ma*; ср. *kit.* С5550, 7903 *сыма*<*si-ma* “воевода”) отражал приближенность к военной элите. Его мирским именем было С8605, 4208 Цзеби (<*kiep-r'iet* <**kebel*; ср. *тюрк.* *keväl* “скакун”). После падения Первого каганата Сымо оказался в Ордосе. Он был открыт, умен, пользовался уважением элиты и, главное, обладал шаманским даром предвидеть будущее. Он был назван Йельби. Когда в 639 г. танский двор для защиты от северных соседей (каганата Сеяньто) создал в Ордосе марионеточное (на танской службе) тюркское государство, а в 641 г. переместил его на южный край Гоби, император пожаловал Сыма фамилией Ли и назначил его правителем под именем Йельби-низук-эльтебер-каган [Лю Сюй, гл. 194а, с. 1439, л. 7б; Liu Mau-tsai, с. 203–205]. В приведенном (и в нижеследующих) примере важно отметить, что абстрактная сакральная сила, дарованная шаману свыше, здесь материализовалась и персонифицировалась в личности кагана. Будучи ашинцем и “неборожденным”, он сам стал воплощением и источником этой силы.

В этом виде без объяснительного контекста *jelbi* и зарегистрирован в Западнотюркском каганате. Он записывался преимущественно знаками С13342, 11871 ипи (<*iet-bji*<*jelbi*). В известии 638 г. сообщается, что государство Яньци (Карашар) под-

верглось совместному нападению войск Гаочана (Турфан) и западнотюркского Йельби-шада [Оуян Сю, гл. 198а, с. 1479, л. 4а]. Это был Юкук-шад, поднятый в том же году на западнотюркский трон под именем Йельби-туруг-каган. Правым крылом каганата (он-шадальг) ведал также шаман-правитель Йельби-[аш]пара Сир-йабгу-каган [Там же, л. 4а; Наито, 1987, с. 100–104, 109–111; Chavannes, 1903, с. 26, 54], названный при дальнейшем летописном изложении просто Сир-йабгу (кит. Сы-еху)-каган. В той же области правили Иль-куриши Йельби-каган (кит. И-цзюйлиши Ипи-кэхань: Наито, 1987, с. 142, 202, 212) и Йельби-ашпара Йабгу-каган, наследником которого стал Йельби-йакуй-каган [Наито, 1987, с. 27–29, 146–147, 163–164]. После 648 г. шаманы-каганы в Семиречье не упоминаются.

Несколько особняком выглядит история с этим титулом в левом крыле каганата. В самом конце 652 г. Йельби-туруг-каган, принявший танское подданство и выступивший на стороне династии против мятежного кагана ашинца Ашпара-Ару (кит. Халу <ya-luo), скончался. Его сын Йельбир-тарду (кит. С14035, 14824 себи <jet-b'iet <jelbir) был назван каганом Йенчу-йабгу (Чжэньчжу-еху). Последний из западнотюркских йельбиров также выступил против Ашпара Ару, но в самом скором времени его земли вошли в состав владений последнего. Термин *jelbir* (ср. *jelbi*) обозначал ритуал призывания духов-помощников шамана у алтайцев и якутов [Потапов, 1978, с. 23]. Характерно, что в составе одного и того же титула рядом с шаманскими терминами *jelbi*, *jelbir* соседствуют религиозные манихейские *tuqu* “чистый” (кит. С3498, 13660 дулу <tuo-liuk; С1652, 393 долу <tuat-liuk и др.) и *jepcü* “жемчуг”. Это значит, что шаманский ритуал мирно уживался с манихейским вероучением. Каган Ару (ср. тюрко-маних. *agı* “чистый”) вместе с манихейскими племенами чигиль и чомул некоторое время базировался в долине Синего Иртыша. С середины VII в. Поиртыше было занято племенами кимеков, принявших манихейство [Кумеков, 1972, с. 111; 1981, с. 18].

* * *

Основатель и пророк этого вероучения Мани родился 14 апреля 216 г. в Вавилонии в семье иранского происхождения. Его отец был “домоправителем” в секте эхасаитов, обычай которой отличались аскетизмом, ношением белой одежды, обрядовым ежедневным омовением, очищением пищи путем омовения и т. д. В возрасте 24 лет он впервые выступил как реформатор и проповедник новой религии, за что был изгнан из общины вместе с немногими единоверцами. С этого времени (240 г.) начались миссионерские путешествия Мани. Со своими проповедями он выступал в Индии, Армении, снова в Парсе [Sundetmann, 1971], где проповедь была приурочена к моменту коронации Шапура I и имела успех. Миссии его учеников посещали многие страны и организовывали там манихейские общины. Одним из многочисленных его учеников был мар Аммо. Этот высокообразованный миссионер и проповедник работал в Абаршахре (Нишапуре), Мерве, Хорасане и в Кушанском государстве. Он проповедовал в Бактрии и в городе Замб на Амударье.

Другим известным учеником Мани был мар Адда, прославившийся миссионерской деятельностью в Египте. Но его имя было известно и далеко на Востоке, его знали на Дальнем Востоке, в Приморье, в уйгурских каганатах. Китайский манихейский трактат начинается изложением беседы Посланца Света (кит. Мин ши) об основных положениях манихейской доктрины. В роли Посланца здесь выступает сам Мани. Его собеседник носит имя Ада, восходящее к имени апостола веры Адда и такому же обозначению мучеников за веру [Chavannes, Pelliot, 1911, с. 501–502, 509, 617]. Трактат датируется 900 г., но традиция иероглифической записи имени апостола Востока сложилась полутысячелетием раньше.

В 577–580 гг. среди важных деятелей бохайской династии государства Северное Ци (550–580 гг.) летописец отметил выходца из Самаркандского Согда (Кан) “простолюдина (сяор)”

по имени С5042, 8418 Ата (<Ada) [Ли Яньшоу, гл. 92, с. 1229, л. 38а]. Особой и примечательной чертой Учения Света (кит. Мин-цзяо), как по-китайски называлось манихейское вероисповедание, была живопись по материи, на металле, настенная, в виде постраничных иллюстраций в книгах. Сам Мани многие века считался выдающимся живописцем, положившим начало этой традиции, несвойственной другим религиям. Во время династии Лян (502–557 гг.) был известен деятель, чьи предки также вышли из Самаркандского Согда (Кан), по имени Сюань (“Узоры на материи”). Его прозвищем было Чан Мин “Вечный/Негасимый Свет” [Яо Сылянь, гл. 18; Яо Вэйюань, 1958, с. 379]. Эти случаи можно считать одними из первых следов проникновения манихейства столь далеко на восток.

В форме Ата (в китайском транскрипции С5042, 7029 Адо <A-ta) имя Адда встречено среди турфанских уйгуров – манихеев. В 981–983 гг. Турфанское княжество посетил посол государства Сун (960–1275 гг.) Ван Яньдэ. В отчете о посольстве он писал: “Арслан-хан (в тексте: Шицзы-ван “Лев-царь”) отдыхал в Бешбалыке (в тексте: Бэйтин “Северный дворец”). Его дядя со стороны матери Адо-юйюэ управлял государством” [Тото, гл. 490, с. 5681, л. 11а]. Имя турфанского соправителя читается Ата-өгä/үгä [Hamilton, 1955, с. 149]. Надо заметить, что манихейское имя Ата (из Адда) лишь омонимично с тюркским словом ата “отец”. Последнее (наряду с атаç) упоминается в енисейских текстах (Е, 32, Е, 152). Существует, однако, мнение, что первые термин ата “отец” упоминается в тексте “Кутадку Билиц” (1069 г.); в орхонских надписях и в других документах в значении “отец” выступает термин qang/qaŋ [Дёрфер, 1986, с. 88–89]. Термин Ата (~Adda) бытовал и в манихейской каратюркешской (“черные фамилии”) среде. В Новой редакции “Истории династии Тан” [Гл. 2156, с. 1509, л. 10а] сообщается, например, о посольстве в Чанъань от каратюркешского кагана С5042, 7029, 9738, 1477 Адо Пэйло (Ата Вуйла). Религиозным центром каратюркешей был Талас.

* * *

В ходе археологических работ на территории древнего Таласа Т. Н. Сенигова выявила ряд материалов, свидетельствующих о бытовании манихейской религии у населения Таласа и его обширной округи в VI–VIII вв. Появление и утверждение манихейства в Южном Казахстане, и, в частности, в Таласе, расположенном на скрещении транзитных дорог Торгового пути “Восток–Запад”, были связаны с активной внешнеторговой и миссионерской деятельностью Согда, сильная манихейская община которого существовала наряду с зороастрийской и занимала важное место во всех сферах жизни. Статья об этом была опубликована в специфическом академическом издании, посвященном металлургии, обогащению и огнеупорам, поэтому осталась не замеченной представителями общественных наук. Между тем, до этой публикации не были известны даже косвенные указания на существование в древнем Таласе вещественных материалов по этому вопросу [Сенигова, 1960, с. 98–102].

За прошедшие с этого времени 40 лет появились новые данные о широком распространении манихейства в областях от Ирана и Согда до Дальнего Востока. Применительно ко времени после арабского завоевания и сопутствовавшего ему внедрения ислама в завоеванных странах Абу Рейхан Бируни писал тысячу лет назад: “У Мани остались последователи, рассеянные в различных местностях, [вероучение] которых возводят к нему. В странах ислама нет почти ни одного места, где бы они были сосредоточены; существует только община в Самарканде. Что же касается немусульманского [мира], то веру Мани и его учение исповедует большинство восточных тюрков, обитатели Китая, Тибета и части Индии” [Бируни, 1957, т. 1, с. 213]. На западе после VIII в. манихейские сообщества оставались в Северной Африке, Испании, Франции и на Балканском полуострове. “Хотя в Семиречье и не обнаружены тюркские манихейские тексты, имеются иные письменные свидетельства, позволяющие отнести весь этот ре-

гион или во всяком случае Таласскую и Чуйскую долины к основным районам сложения и расцвета тюркского манихейства”, — пишет С. Г. Кляшторный [1992, с. 353]. “Более поздние остатки угасающего манихейства сохранились до современности у саяно-алтайских тюрков (алтайцев, хакасов, тувинцев, тофов и др.), а также у обитающих на Оби и Енисее хантов, селькупов, кетов и эвенков. Они ясно выражены в так называемых “шаманизме”, “бурханизме” и в бытовых верованиях аборигенных народов, в лексическом составе их языков. Алтайские бурханисты прямо указывали на “людей в белых одеждах”, приехавших на Алтай и учивших народ верить в единого бога. Манихейскими по существу являются хакаские нагорные общественные моления небу, происходившие без участия шаманов, моления в гротах, ночные бдения в пещерах. То же установлено для народных верований и сакральной лексики кетов Енисея и Подкаменной Тунгуски” [Кызласов, 1999, с. 11–12].

Для уникальных по своему историко-культурному значению известий о Таласе, иначе называвшемся Аргу-Талас и Алтун-Аргу-Талас, нашлось место в манихейской “Священной книги двух основ” (Iki jiltiz nom), на что уже обращалось внимание [Кляшторный, 1964, с. 131; 1992, с. 354]. О манихействе и Таласе говорится в некоторых строках Больших древнетюркских рунических надписей Северной Монголии, прочтение и понимание которых до сих пор представляет трудность для исследователя.

Согласно учению Мани, в мире искони существовала одна истина (Свет), которую локально возвещали три великих апостола — Будда на востоке, Заратуштра в Иране, Иисус Христос на западе. В локальности этих вероучений (буддизм, зороастризм, христианство) заключалась их недостаточность и ущербность. Свет же истины, несомый Мани, целостен, ничем не затемнен, абсолютен, совершенен и пространственно универсален. В манихейском вероучении присутствует все рациональное и приемлемое с позиции новой доктрины из названных религий, учитывается существование наиболее значимых местных культов. Мани-

хейство можно рассматривать как систему теософического синкретизма. Его отличительная и привлекательная черта – демократичность и мифопоэтичность изложения, помогавшие в продвижении этой религии на восток, в том числе на земли, занятые тюркскими народами [Топоров, 1992, с. 103–105]. Миссионерская деятельность манихеев везде встречала активное противодействие со стороны представителей местных религий. В самом же Иране, где традиционный зороастризм был сильно потеснен учением Мани, оно было особенно ощутимым. В назидание всем последователям нового учения Мани был жестоко казнен: с него живым содрали кожу, а отрезанную голову выставили на шесте для всеобщего обозрения. Результатом гонений был уход манихеев из Сасанидского Ирана и перемещение их деятельности в область на севере и востоке.

Основным принципом манихейской религиозной доктрины был господствующий дуализм, извечность существования четко противостоящих одна другой двух основ или корней (*тюрк.* *jiltiz*) – Света (Истины) и Мрака (Лжи), Добра и Зла. Некогда Свет и Мрак пребывали по отдельности, но злокозненный Мрак, во всем завидовавший Свету, объявил ему войну. Пять стихий-воинов (*тюрк.* *сулан*) Света (бог легкого ветра *tintura tengri*, бог ветра живого *jel tengri*, бог света живого *jaquq tengri*, бог воды *suv tengri*, бог огня *ot tengri*) под предводительством светоносного Первочеловека вступили в битву со стихиями-антиподобиями, о которых в трактате “Кефалайа” говорится: “Царь Дыма, пришедший из глубины темной; он же вождь всего зла и всей злобы. От него пошла начало и замысел войны, а также все битвы, борения, опасности, сражения... Он начал воевать со Светом, затеял войну с царством возвышенным. Что до царя Мрака, то у него пять форм: голова, как у льва..., туловище, как у дракона [Кефалайа, 30].

В первом сражении силы Света потерпели временное поражение. Израненные в бою, они были взяты в плен силами Мрака, смешались с ними и, получив черные отметины на своей светлой

сущности, были лишены возможности и права вернуться к идеальному Свету. Но и в таком состоянии они вели борьбу, продолжавшуюся с переменным успехом. Со времени Смешения – Хаоса и из него начинается создание материального мира-космоса и мира людей. Материя порождена Мраком и иногда отождествляется с ним. Земной человек – продукт Смешения, он состоит из трех частей-элементов: тела (плоти), Светлой души и души Мрака, темного начала. Из этих трех субстанций только плоть смертна, а светлый и темный элементы живут вечно, судьба человеческой души зависит от того, какое из двух начал (светлого или темного) в ней возобладает.

Достигнув определенной степени праведности, человек сам может стать катализатором Света, освободителем его из плена Материи (~Мрака). Ее орудия по-прежнему имеют голову воинственного льва и туловище дракона [Литвинский, Смагина, 1992, с. 508–532; Смагина, 1998, с. 362–475]. В манихействе Лев выступает как фауноморфизация или выражение одной из темных сил – уничтожающего Огня – пожара. В тюрко-манихейских текстах в противоположность создающему и очищающему светоносному Огню (ot), божественному Огню (ot tengri), занимающему пятое место в списке воинов-богов-тенгри Света, темный Огонь выступает как Пожар (ört), также занимающий пятое место в списке обличей царя Тьмы (ср. Кефалайя, 31, стк. 6: “... пятое – его пожар.”). Лев не был известен в фауне Семиречья и большей части Центральной Азии. Северо-восточным пределом обитания персидского льва был Согд [Лившиц, 1987, с. 55]. Поэтому наиболее ранним его обозначением в тюркских языках было среднеперсидское *шир*. Его собственно тюркское название *арсылан* \ *арслан* [Севортян, 1974, с. 177–179] было вторичным, несмотря на сравнительно раннее (VI в.) его упоминание в письменных источниках. На первых порах они сосуществовали, как это имеет место и поныне. Бытование среднеперсидского и тюркского обозначений льва в древнетюркской ономастике и этнонимике имело ярко выраженную религиозную нагрузку и было связано с принятием манихейства.

Зародившаяся в Вавилоне и окрепшая в Иране при Шапуре I манихейская религия заняла прочные позиции и в Согде, о чем можно судить по многочисленным материалам, в том числе по храмовой живописи Пенджикента [Дьяконов, 1954]. Как отметила Т. Н. Сенигова, с первых шагов своей государственной истории тюрки, контролировавшие важные участки евразийского Торгового пути, получившего в науке с конца XIX в. экзотическое название Великий шелковый путь, были накрепко связаны с торговой и миссионерской деятельностью иранцев и согдийцев-манихеев. В Тюркском каганате, где согдийцы играли важную роль и в управлении государством [Liu Mau-tsai, с. 154], всегда была слышна не только речь согдийского купца, произносимая по-тюркски, но и манихейская проповедь, обращенная к тюрку.

В 568 г. каган западного удела Тюркского каганата Дизавул (ошибочно вм. Силзибул, Силзибун <*Sir-jibun <*Sir-jabun ~ Sir-jabu; о последнем см. ниже) [ср. Golden, 1980, с. 190] направляет в Византию торговое посольство для продажи шелка, полученного из Китая, в оплату за военную поддержку или за военную сдержанность по отношению к нему. Оно состояло из согдийцев и возглавлялось “начальником согдаитов” по имени Маниах. Возможно, это имя восходит к среднеперсидскому или парфянскому обозначению самого Мани в турфанских текстах Mâni-â Xajos (“Бог мар Мани”) [Puech, 1949, с. 114; ср. Pritsak, 1982, с. 370]. “Маниах, – пишет византийский историк Менандр, – был очень привержен к Дизавулу и близкий к нему человек”. Удачно завершив торговую операцию и заключив от имени кагана политический договор “О союзе и мире” с византийским императором Юстином, Маниах возвратился в Семиречье с ответным византийским посольством во главе с Земархом. В это время Дизавул собирался в поход против враждовавших с византийцами персов: “Утвердив дружбу с римлянами (Византией), каган в знак особого расположения к гостю разрешил Земарху следовать вместе с ним на запад ... до места, называемого *Талас*”. Через 8 лет в Семиречье прибыло новое посольство во главе с Валентином Меченос-

цем. Отчет о его пребывании у тюрков также сохранился в “Продолжении истории Агафиевой” Менандра.

К этому времени тюркским каганом стал сменивший Дизавула “его сын” Турксанф (Tourxanth). Все исследователи, когда-либо обращавшиеся к цитируемому тексту, не смогли обнаружить удовлетворительной параллели этому слову в других документах и дать ему лингвистическое толкование. Имя было записано неверно или неузнаваемо искажено в результате неточного копирования, воспроизводившегося многократно. Возможность реконструкции имени появилась сравнительно недавно. Она связана с находкой серии согдо-тюркешских монет в западном Семиречье и их прочтением. Эмиссия этих монет датируется временем существования Тюркешского каганата (699–766 гг.). В тексте согдийской легенды на большой группе тюркешских монет значится: *tʷws'n'k uʷβw* – *туксан хубу* “государь тухсский” [Смирнова, 1981, с. 405–410]. Наличие этой формы подтверждается китайской записью имени тюркешского кагана С245, 9367, 1594 Тухосянь (< t'uo-xua – siän <tuxsan) [Chavannes, 1903, с. 46, 47], а также часто встречающимся персидским обозначением этнического субстрата тюркешского государства *تغسیان* тухсиāн “тухсийцы” [Minorsky, 1937, с. 99, 300–304]. Его реконструкция в форме Тухварсен (С. Г. Кляшторный) малоудовлетворительна со всех точек зрения и требует аргументации. Конечное -th в слове *tourxsanth* это аффикс мн. ч. -th\ -t в согдийском языке (ср. *kw'cnth* “кучанцы”). Таково действительное звучание и семантика имени Турксанф\Турксант, внесенного в посольский отчет 576 г.

“Посольство достигло того края, где были военные знаки Турксанфа, одного из князей туркских, который приезжающим в эту страну попадает навстречу прежде других”. “Старейший же единоподержец туркский называется Арсила” [Менандр, 1861, с. 370–375, 380, 416–422]. Словом Арсила здесь передается тюркское *Арсылан/Арслан* “Лев” [Chavannes, 1903, с. 240; Moravcsik, 1958, I, с. 39]. В приведенных выше документах содержится хронологически первое письменное упоминание области (и города?) Талас и

манихейского по содержанию имени-сана Арслан, носитель которого олицетворял собой средоточие духовной и светской власти.

Основание Таласа (совр. Тараз) относится к I–II вв. [Сенигова, 1972, с. 55]. По преданию, записанному в XI в. Махмудом Кашгарским, он существовал уже во времена Зу-л-Карнейна – “Двурогого” (Александра Македонского, IV в. до н. э.). Когда войска Зу-л-Карнейна достигли Таласа в (манихейской; об этом см. ниже) стране Аргу, туча пролила потоки воды на землю, и образовалась непролазная грязь. Дорога стала непроходимой, и раздосадованный Зу-л-Карнейн воскликнул по-персидски “Ин чигиль а́ст?!” – “Что это за грязь?! Мы никак не можем выбраться из нее!” И приказал возвести здесь строение Чигиль. С тех пор те из тюрков, кто приходил сюда, стали называться чигилями. Так же стали именовать и других тюрков-кочевников от Джейхуна (Амударьи) до Чина (Китая), перенявших чигильский вид (долгополой) одежды, “А это ошибка” [МКМ, I, с. 374]. Помимо прямой констатации факта распространения манихейства среди тюрков от берегов Амударьи до Великой китайской стены и цитации неудачной народной этимологии термина чигиль из персидского *чи* “что” + *иль* “грязь”, “глина”, “прах” (ср. христианскую легенду о сотворении Адама “из глины или праха земного”), Махмуд сообщает о постройке Чигиль под Таласом, о туче, дожде и грязи, присутствие и смысл которых пока неясны. По словам средневековых писателей, Чигиль находился на расстоянии “человеческого голоса от Тараза” [Волин, 1960, с. 81–82].

В одном из помещений замка, находившегося в 2 км к юго-западу от древнего Тараза, обнаружены детали алебастрового скульптурного изображения льва и остатки настенных украшений в виде свисающих (падающих) виноградных гроздьев. Манихеи оказывали растениям особое почтение из-за большого количества содержащихся в них частиц света. Для избранников (*dīntar*) обязательной была “печать уст” (запрет на животную пищу), они были вегетарианцами, их “чистой” пищей была растительная. При этом в огурцах, арбузах, дынях светлого элемента считалось

больше, чем в других овощах и фруктах. Запрещалось ломать ветки и топтать землю, чтобы этим не нанести вред растениям. Поэтому растительный мотив обычен для книжно-иллюстративной живописи и настенных рукописей манихеев (рис. 1).

Живопись была обязательным и отличительным атрибутом манихейства. Она играла не только эстетическую, но и наглядно-воспитательную и большую пропагандистскую роль. Такова наполненная содержанием живопись манихейской галереи в Турфане. С этих позиций А. М. Беленицкий оценил и храмовую настенную живопись в Пенджикенте [Беленицкий, 1954, с. 66–68]. Манихейский характер привлекаемого материала побуждает подобным же образом рассматривать и часть таласской живописи с растительным мотивом, являющемся сквозным в манихействе. Изображение креста со стилизованными растительными символами в его створах на керамических плитках настенной облицовки в Таласе – это манихейский крест Света. В первую очередь он содержится в растениях. Это стихиис Света, распятые и связанные в материальном мире (ср., например, рис. 2). Иногда это крест страдающего Иисуса. Свет, “распятый” в растениях, ассоциировался с распятым на древе крестом Иисуса. Он относится к христианскому слою в манихействе. Падающая виноградная гроздь отражает одно из состояний манихейского дракона, о чем говорится в “Кефалайа”: “Есть еще одна особенность у царя темных; когда ему угодно ходить, он вытягивает свои конечности и ходит, а когда ему вздумается, втягивает свои конечности, вбирает их в себя, соединяет друг с другом и падает вниз подобно виноградной грозди” [Кефалайа, 32].

И, наконец, скульптурное изображение льва. В известных сейчас сочинениях зороастрийского содержания образ льва или его символы не отмечены. Поэтому считать присутствие этой фигуры каким-либо признаком зороастризма [Сенигова, Бурнашева, 1980, с. 69] рискованно. Нельзя забывать о защитно-агрессивном символе многих царей древнего Востока в образе льва. Но невозможно представить себе и “хранителя рода” в образе

льва у насельников Центральной Азии, в большей части которой лев не водился никогда. Иное дело в манихействе, где изначально образ могучего и беспощадного царя зверей занимает впечатляющее место. Как представляется, это помещение, в котором не обнаружено следов хозяйственной деятельности, служило молельней, строением и “домом” обитателей в долгополых одеждах — чигилей, символом которых был лев.

Происхождение чигилей связано в этом предании с “грязью”, образовавшейся после того, как дождевая туча пролила потоки воды на землю. За внешне обыденным рассказом здесь скрывается та часть манихейской доктрины, согласно которой элементы Света или светоносные души при вознесении вверх отмываются, освобождаются от “скверны” (по отношению к людям это плоть, иногда силы Мрака) в облаке водяном. Этот остаток вместе с дождем выпадает вниз и образует грязь, глину, т. е. Материю. Через несколько превращений она из зависти к светоносному Первочеловеку порождает его антиподобие — земного и плотского человека мира Смешения.

Кроме упомянутых выше обозначений *арслан*, существование мотива льва в Таласе подкрепляется и другим материалом. Обнаружены монеты тюркешского времени с изображением льва; на их оборотной стороне изображен знак в форме женского треугольника с полумесяцем над ним [Смирнова, 1981, с. 57–58]. Показательны оттиски на дастархане с доминирующим изображением льва, лев на донной части поливной чаши [Сенигова, Бурнашева, 1980, с. 72–74].

Среди предметов такого характера выделяется оттиск погрудного изображения женской головки. Шея свободна от одежды, на ней ожерелье, скрепленное в нижней части миниатюрной поделкой в форме *лунного серпа*, обращенного концами вниз. Все изображение снизу окаймлено большим *лунным серпом*.

Несравненная прелесть стройных “кумиров Тараза”, чьи брови “подобны луку”, поражала пылкое воображение средневековых поэтов. Сам же лук, равно как согнутый палец, ребро у многих народов

древности символизировал нарождающуюся луну (месяц). И совсем не из-за нехватки другого материала христианский бог сотворил Еву из ребра Адамова. В манихейской доктрине Луна занимала важное место. Дева таласского медальона – антропоморфный образ Луны. Ее богом считался сам Мани. Двухязычный тюрко-тохарский гимн начинается словами: “О Могущественный бог Луны, подобный венцу бога Хормузды, подобный короне бога Зурвана, мой отец Мани-Будда!” [Sabain, Winter, 1958, с. 10–11] (рис. 3). Божественный венец Хормузды – это нимб в виде лунного диска вокруг головы Мани. Корона бога вечного времени Зурвана (Азруа) – это митра Мани. Именно таким в окружении святых он изображен в настенной живописи Турфана [Le Coq, 1912, taf. 1]. Солнце и Луна – единственные светлые божественные сущности, Светила, доступные наблюдению в материальном мире. Луна служит жилищем божеств-демиургов (Первочеловек, Иисус-сияние, Дева Света). На ней происходит окончательное очищение Души живой, которая затем в качественно возрожденном чистом состоянии через Солнце поднимается к Свету (Раю) [Смагина, 1998, с. 450]. Дева таласского медальона (рис. 4; ср. аналогичное изображение из Турфана Девы Света, восседающей на троне-лотосе рис. 5) – это Дева Света; жемчужное ожерелье – это сама Луна, первое из манихейских сокровищ. В образе обольстительной женщины Дева Света является мужским властителям земных демонов, которые поднимаются к ней в облаках и при виде ее испускают семя. В это время их ловят ангелы и отбирают Свет, связанный архонтами, затем поднимают его к Луне [Chavannes, Pelliot, 1911, с. 565; Puech, 1949, с. 80; Смагина, 1998, с. 394]. Луна убывает, когда очищенный в ней Свет возносится на Солнце, и прибывает, когда новая доля Света поступает к ней из Столпа славы (т. е. обители чистого Воздуха и Человека Совершенного, куда поднимается праведная душа после смерти земного человека). Полнолуние падает на 14-й день лунного месяца. Божеством его и обозначен Мани в Турфанской фреске. Бог Луны обладал неотъемлемым свойством богов –

“мудрым знанием (bilge bilig)”. Он был властелином, воскрешающим мертвых (ülügüg tigrigügli beg aj tengri) [Le Coq, 1912, с. 27–28]. Он требовал покаяния: “В каждый день бога Луны (aj tengri), чтобы освободиться от грехов наших и пороков наших перед богом, писанием (nom) и перед чистыми священнослужителями (ağı dıntarlar), нужно было каяться” [Хуастуанифт, 183–185].

Первой письменно зарегистрированной формой религии в Согде, в том числе и в Бухаре, было идолопоклонство. Ее сущность, ритуал, даже название и принадлежность к какой-либо конфессии неизвестны. Идолы были антропоморфны, имели облик человека. Зороастрийцы-огнепоклонники Ирана относились к ним крайне враждебно и были полны желания сжечь капища (бутхана) идолопоклонников при первой возможности [Беленицкий, 1954, с. 57–62]. Похожие чувства испытывал по отношению к зороастрийским храмам огня тюрк-манихеец Сава (ср.-перс. suava “черный”) или Шава, Шаба (ср. согд. š’w “черный”) во время похода на Иран в 588 г.: “В Иран с тем намерением отправился Сава-шах..., чтобы сравнять с землей храмы огня” [Фирдоуси, т. 4]. Возможность определить их конфессиональную принадлежность все-таки имеется. Идолопоклонство было важной частью манихейской религии. Человекоподобные идолы считались воплощением и символами божественных светил – Солнца и Луны, последних станций на пути к Свету-Раю. В “Покаянной молитве” они названы öngü qaruu “передними вратами” в смысле “передней приемной” [Хуастуанифт, 46–47]. На Луне праведные души окончательно освобождались от земной скверны. “К этому же верованию [идолопоклонству], – писал Абу Рейхан Бируни, – склоняется и Мани, когда говорит: “Люди [других] религий порицают нас за то, что мы поклоняемся Солнцу и Луне и воздвигаем им изображения в качестве идолов, ибо они не ведают их подлинной сущности, а именно того, что они являются нашими путями и вратами в мир нашего бытия” [Бируни, 1963, с. 479].

В то время бухарцы поклонялись идолам (бут параст буданд). По специальному указу царя резчики по дереву (друдгар) выре-

зали, а художники (наккаш) раскрашивали деревянные фигурки (бут-“кумир”, “идол”), предназначенные для продажи на лунном базаре. Ничего не говорится о том, что же они изображали. Стоит, однако, напомнить сказанное выше о “стройных кумирах” Тараза в “Шахнаме” Фирдоуси и об оттиске лунного медальона на погрудном изображении женщины на венчике сосуда, найденного в Таласе, чтобы об этом сложилось определенное впечатление. Эти симпатичные фигурки пользовались большим спросом. Подобные ярмарки проводились и в других городах, например, в Тавависе. Они продолжались семь дней – в течение ущербной фазы луны. Сразу после дня полнолуния (в 15-й день), когда луна начинала печальное шествие на убыль, торговцы в знак скорби выставляли на продажу ткани, изъеденные червями. Для поощрения торговли бухарский царь Мах (Луна) сам присутствовал на ярмарке. Его трон находился там, где впоследствии был построен зороастрийский храм огня того же лунного имени. После арабского завоевания (VIII в.) последний был перестроен в мечеть – Месджит-и-Мах [Смирнова, 1970, с. 144–145].

В отмеченном выше оттиске – антропоморфном изображении Луны из Тараза – важна и наполнена глубоким смыслом каждая деталь. В их числе ожерелье на открытой шее богини. В персидской поэзии чистота и совершенство нередко сравнивались с россыпью драгоценного жемчужного ожерелья посылающих дождь Плеяд. Добыча жемчуга всегда связывалась в ней с многоопасным трудом ныряльщика-искателя, как, например, у Саади: “Если ныряльщик подумает о пасти акулы, никогда он не подаст своей рукой драгоценного жемчуга” [Гаффаров, 1976, т. 2, с. 587, 581]. В манихейском учении жемчуг считался воплощением совершенной чистоты Света, к достижению которой стремится душа праведника. В странах древнего Востока жемчуг всегда соотносился с луной. В строках китайского манихейского трактата читаем: “Сострадание – это имя царя пяти земель изначальной сущности... Оно подобно драгоценному жемчугу, называемому Светлая Луна (Мин юэ), первому из всех сокровищ” [Chavannes, Pelliot, 1911, с. 603 – texte,

565 – trad.; ср. в тюрко-тохарском гимне богу Мани: *ädrämliḡ ärtnilär uincülär* “благородные драгоценности – жемчуга”: Gabain, Winter, 1958, с. 14]. Возможно, и само имя Мани восходит к санскритскому *maṇi* (*уйг.-будд.* nom *ärđini*) – жемчужина, свет которой открывает глаза слепым, т. е. незнающим святого учения. В другом месте Мани представлен как *kün aj tängri* – “Бог Солнца и Луны”.

Ввиду важности приведем рассказ об этом, вложенный в уста Светоча, по коптскому трактату. Каплевидные жемчужины “великой цены” происходят от капель дождя, падающих в море. Одеждой им служит скорлупа, напоминающая своим цветом прибрежную пену морской волны (“а скорлупа бывает из пены”). Жемчуг созревает лишь в определенных местах моря и в назначенное время, известное ныряльщикам. “Ныряльщики знают его, – и они ловят их: плавают, ныряют в тех местах и выносят жемчужину вверх из глубины морской... Ныряльщики отдают их купцам, а купцы отдают царям и знатым людям. Такова, подобно этому, и святая церковь, собирающая от Души живой (т. е. пяти светлых стихий, сынов Первочеловека, связанных после Смещения темными стихиями в материальном мире): она собирается, возносится, поднимается из моря и помещается во плоти человеческой; плоть же человеческая подобна пене и скорлупе. А поднятая вверх добыча подобна капле дождя, тогда как Апостол (т. е. основатель истинной веры, эманация Разума света) подобен ныряльщику; купцы – это Светила небесные (Солнце и Луна), цари и знатные люди – это зоны Величия (т. е. бесчисленное множество светлых миров, населенных божествами). Ибо всем душам, которые восходят в плоть человеческую, а потом освобождаются и возносятся к великим зонам Света (т. е. в Рай)... Вы же, мои возлюбленные, должны всячески стремиться стать жемчужинами добрыми и достаться небу через Ныряльщика светлого. Он приведет вас к старшине купцов” [Кефалайя, 203–204]. Напомним, что слово *йенчу* (*кит.* C13770, 9189 или C6876, 9186 *чжэньчжу* = *jenčü*: ДТС, с. 256) входило в состав титула кагана

Йенчу-йабгу [о нем: Се Цзунчжэн, 1992, с. 360–369]. Титул Йенчу-тон-эркин (Чжэньчжу-туньсыцзинь) носил посланник западнотюркского Тон-йабгу-кагана [Chavannes, 1903, с. 25, 53]. Каганской тамгой государства Се-яньто в Северной Монголии было изображение круга полной луны [Ван Пу, гл. 72, с. 1306]. Его верховный правитель именовался Йенчу-бильге-каган (627–645 гг.) [Цэнь Чжунмянь, 1958, с. 998–1002].

Цитированные строки трактата помогают раскодировать содержание мнемонического предмета – ожерелья на открытой шее деви Луны из Таласа и воссоздать существенный штрих в картине семиреченского манихейства. Приведенный фрагмент служит ключом и для понимания известного текста Нишапури-Наршахи, состав действующих лиц которого (дежкане-князья, купцы, знатные люди, народ, противостоящий тирану) послужил благодатной почвой для построений социального [Толстов, 1933, с. 248 и след.; Гафуров, 1972, с. 223–225] и политического [Гумилев, 1967, с. 103–106] свойства едва ли не в континентальном масштабе. Их умозрительность была, впрочем, очевидна и прежде, но положительного решения найдено не было, так как никто не вспомнил о манихейской манере иносказательности. Сверленный и готовый для ожерелья жемчуг отнесен здесь к разряду драгоценных камней (перс. *كوهر*, тюрк. *gühäg* “жемчуг”) и обозначен словом *джамук* [Гуге, 1951, с. 142–145].

Сосуществование манихейской и зороастрийской общин в Согдиане не было мирным. Об этом можно судить по изложению тревожных событий в согдийской Бухаре и тюркском Таласе в труде арабского писателя из Нишапура, Абд ар-Рахмана Мухаммада Нишапури (XI в.) “Хазинат ал-улум” (“Сокровищница знаний”). Сам труд считается утраченным, но интересующий нас фрагмент сохранился в сокращенном персидском переводе Наршахи, и составляет вступительную часть его сочинения “Тарих-и Бухара” (“История Бухары”). Имеются русский [Лыкошин, 1897] и английский [Гуге, 1954] его переводы. Текст исследовался многими специалистами, в том числе О. И. Смир-

новой [Смирнова, 1970, с. 34–35], перевод и мнение которой будут учитываться.

Нишапури начинает изложение с рассказа о притоке в Бухару переселенцев из Туркестана, которым в то время считался Талас и позднее – Испиджаб. Когда людей стало много, бухарцы выбрали из своей среды человека, имя которого в разных рукописях сочинения Наршахи пишется по-разному: Абруй, Абризе и др. Со временем он превратился в тирана. *Дехкане* и *купцы*, будучи не в силах противостоять диктатору, бежали в Туркестан и Тараз. Глава этих гонимых (ср. “цари и знатные люди” – эоны Величия; купец – Светило небесное) носит имя Джамук – Жемчуг. Они строят здесь город Тараз, и называют его Жемчугградом (Джамукат). Видимо, речь должна идти о бухарской колонии Джамукате в области Таласа, который в памятнике Кюль-Тегина назван Букар-улуш [Кляшторный, 1964, с. 126–131], а в китайских сообщениях Ань-го-чэн “город-государство Ань-Бухара” [Найто, 1987, с. 25–27]. Благодаря усилиям казахстанских археологов местонахождение Джамуката теперь обнаружено. Ему соответствуют городские развалины у села Михайловка на правом берегу реки Талас в 15 км от Тараза. Его подъемный археологический материал – преимущественно согдийский [Байпаков, 1989]. Бухарцы обращаются за помощью к владыке Таласа по имени Кара-чор, и тот для восстановления прежнего статуса манихейской общины в Бухаре направляет туда своего сына, названного “Львом страны” (Шир-и Кишвар). Соблюдая обязательную для высших иерархов манихейской общины “печать руки” – “не убий” (своими руками), Шир-и Кишвар придумал для зороастрийского-огнепоклоннического тирана особо изощренный вид испытания огнем, заключавшийся в одолении узкого прохода “промеж двух пылающих полениц: остался жив – значит, бог помиловал” [Бойс, 1987, с. 16]. В бухарском Пайкенте манихейцы наполнили мешок красными – “огненными” пчелами и посадили в него тирана. На этот раз зороастрийский бог отвернулся от своего поклонника, а часть манихейских священно-

служителей смогла вернуться в Бухару. Эти события происходили в первой четверти VIII в. Возможно, “Лев страны” был известен китайцам под именем Арслан-таркан (Асилань-дагань). В “Изначальной черепахе” сообщается, что таковым был “младший брат” бухарского царя. В 726 г. (пятая Луна) Арслан-таркан был отправлен в танскую столицу для преподнесения императору коня и леопарда [Ван Циньжо, гл. 971, с. 11408, л. 7а; Chavannes, 1904, с. 47].

Сочетание қага-ёог – тюрко-иранское. Слово ёог – иранского происхождения. Оно было частью титула многих представителей древнетюркской и древнеуйгурской элиты. О манихейском понятии қага и его царя Дракона говорилось выше. Среднеперсидское (пехлевийское) обозначение Дракона, Аждалак, пришло в тюркское манихейство в форме Аштак (кит. ашидэ <a-si-tək<*astaq). В пехлевийском зороастризме Аждахак, наряду с присущими ему отрицательными чертами, приобретает и некоторые положительные качества. В зороастрийском трактате “Дадестан-и меног-и храд” (XXVII, 34) читаем: “А от Аждахака Бевараспа и проклятого Фрасияга Туранского польза была та, что если бы власть не досталась Бевараспу и Фрасиягу, то проклятый Злой дух дал бы власть (дэву) гнева” [Чунакова, 1997, с. 101]. Подобная сентенция имеется в “Шайаст-на-шайаст”. “И еще известно, что Феридун хотел убить Аждахака, но Ормазд сказал: “Не убивай его сейчас, чтобы земля не наполнилась вредными тварями” [Там же, с. 324]. В этом свете станут понятнее нижеследующие строки о Кара-чоре рунического текста, датированного годом обезьяны. Если учесть сообщение Ван Циньжо о том, что Арслан-таркан (он же, Шир-и Кяшвар “Лев страны” по Наршахи?) в 726 г. был уже в Бухаре и отправился с посольством в Чаньянь, то время смерти его отца, Кара-чора, можно предположительно датировать предыдущим временем, т. е. 720-м годом, совпадающим с годом обезьяны животного цикла [см. также: Кляшторный, 2001, с. 91], упоминаемым в нижеследующей надписи.

Кара-чор является основным героем трудночитаемого Второго Таласского памятника из урочища Айртам-ой. Будучи обитателем области Смешения, земной человек представляет собой структуру, смешанную из частей Света и Мрака. Его темное начало (qara) сковано светлой сущностью и вместе с ней выступает на борьбу с силами Мрака. Видимо, это и составляет идею текста: “Мое геройское имя – Кара-чор. Почетное имя – “Кара – не согрешит! (qara jazmaz)”, – говорится во второй строке надписи. Вступительная же строка содержит упоминание об otuz oʻlan – “тридцати огланах-юношах”, существование которых составляет главную заботу Кара-чора [Джумагулов, 1963, с. 18–23; ср. Наито, 1987, с. 139–140]. Консорция “отуз оглан” упоминается в восьмом (стк. 3) и десятом (стк. 3) памятниках, где она также предстает как предмет переживаний героев надписей. При этом в десятой надписи, вырезанной, как и предыдущие, на округлой поверхности валуна, над словами otuz oʻlan вырезан манихейский крест [Джумагулов, 1963, с. 25, 29, рис. 14]. Без сопроводительного контекста Кара-чор (Хагасwt) встречен в списке манихейских титулов в колофоне сочинения “Махрнамаг”, написанном на среднеперсидском языке по заказу уйгурского хана-манихейца [Müller, 1913]. В утраченном китайском сочинении, фрагмент из которого “о чинах и званиях, бывших при начале туцзюе-тюрков” сохранился в труде Ду Ю (VIII в.), об этом звании говорится: “Черный цвет тюрки называют кара. Поэтому у них и бывает звание кара-чор. Чин (~сан) очень высокий; лишь в преклонных годах становятся ими” [Зуев, 1998, с. 154, 156]. Речь идет о духовной должности, возможно, подобной сирийскому мар “наставник”, обладатель которой ведал воспитанием и обучением молодых учеников (слушателей?) в манихейской “школе”, называвшейся по-тюркски “отуз оглан”. По отношению к ним уместно привести слова из “Покаянной молитвы манихейцев”: “будучи молодыми людьми в длинной одежде (uzuntonluy urilar), сколько мы ошибались и грешили!” [Хуастуанифт, 112]. “Длинные одежды” (uzun ton) – это долгополые белые рясы (jürüng ton) [Bang, Cabain,

1931, В₁] манихейских священнослужителей, хотя в иных случаях *uzuntonluç* может означать и женщину в долгополой одежде.

Слово *мар* “наставник” встречено в первой строке краткой надписи на части венчика хума (по чтению А. Н. Бернштама) *ev qara marı* “дом кара-мара” [Джумагулов, 1963, с. 39, рис. 21]. В киргизской надписи из Суджин-Даван в Северной Монголии мемориант сообщает, что он “дал наставнику (*mar*) сто мужей и стоянку (*marıma jüz er tonu bertim*)”, а в последней строке называет своего сына именем Лев [Кляшторный, 1959, с. 163; ср. 1991, с. 59]. “Дом” – это место обитания светлых или темных сущностей, их семья, например *ügüng arslan duday* “белый/чистый дом/семья Арслан” – название знатного дома в Кочо.

Согласно одному из турфанских документов, в манихейской церкви должно быть 360 домоправителей-махыстак (<созд. *mhyšk* “пресвитер”, третий ранг в церковной иерархии), руководивших местными общинами [Воусе, 1960. М-36]. В согдо-тюркешском предании о Черном царевиче Шу (созд. *š'w* “черный”), одетом в оболочку авестийского и пехлевийского мифа о Сьяваршане-Сиявуше, но манихейскому по содержанию, говорится, что в его укреплении ежегодно раздавались 360 салютов в честь знатных людей.

Мемориант восьмого памятника (имя неразборчиво) носит титул-сан *ögä*. Тюркское слово *ögä* “мудрый” встречается в текстах (древнетюркских и китайских), главным образом, манихейского содержания и имеет религиозную традицию. В написанной самим Мани “Книге гигантов” фигурирует великан, борющийся с драконом, по имени Огий. В арамейских надписях из Хатры и Пальмиры это имя пишется *Ogā* [Виденгрэн, 2001, с. 119, 223]. Значение обоих слов различно, но полное их созвучие нельзя назвать случайным.

Узнав о приближении армии Зу-л-Карнейна, который в этом случае выступает предводителем сил Света, Черный царевич ночью снимает свой лагерь сорока воспитанников, располагавшийся в степи к востоку от Реки (Сырдарья), и уходит на восток Солнца, пос-

ледней станции на пути праведных душ в страну Света (Рай). На пути к золотистым (в лучах восходящего солнца) горам Алтунхан (монг. Алтахан, кит. Аньдахань, Цзиньвэй, сев. часть Большого Хингана), отряд Черного царевича останавливается у (манихейских) уйгуров, воспользовавшись советом мудрого Огя, устраивает лагерь (ср. выше “дом” и “огя”), но вскоре снова возвращается в Семиречье [МКМ, III, с. 419–422; I, с. 117 – продолжение].

Древнетюркские рунические надписи пока еще слабо исследованы с точки зрения конфессиональных привязанностей их мемориантов. Твердо установлено лишь, что наличие в них слова *мар* “наставник (в вере)” служит ясным указанием на манихейскую или христианскую принадлежность. Отмеченные здесь случаи упоминания “дома” также можно отнести к разряду манихейской символики.

Устойчивое соотношение Талас – манихейство – Лев зарегистрировано в тюрко-манихейской “Священной книге двух основ” (*İki jiltiz nom*), фрагменты которой обнаружены А. фон Лекоком в селение Караходжо (Турфанский оазис) в 1907 г. и позднее опубликованы с немецким переводом и комментариями [Le Coq, 1912]. Текст ее колофона был объектом анализа в исследованиях Радлова (1912), Шаванна и Пельо (1913), Хеннинга (1977), Габэн (1949, 1950) и др. Как отметил С. Г. Кляшторный, целью написания “Книги”, судя по указанию в самом тексте, была проповедь манихейства в стране “народа он-ок” (десять тюркешских стрел племен). Поэтому датой ее написания он считает VIII в. [Кляшторный, 1964, с. 131; 1992, с. 354]. А фон Габен датировала время ее написания примерно 780 г. [Sabain, 1949, с. 54]; Ф. Рыбацки – X–XI вв. [Rybatzki, 2000, с. 266]. “Книга” была посвящена властителю (*beg*) из чигиль-арсланов по имени Иль-тиргюг, алпбургучан, алп-тархан [Henning, 1977, с. 552]. К рукописи колофона, написанной кистью, добавлена приписка пером о том, что одним из тех, кто пользовался (для проповеди?) “Книгой”, был Арслан Менгю. Она была завершена в городе славных воинов-

чериков Аргу-Таласе (Argu Talas, Altun Argu Talas, Argu Talas uluś).

В цитированных известиях об Аргу-Таласе из колофона “Священной книги двух основ”, датирующемся VIII в., его (или ее) переписчик называет себя только по должности *aḡduq xarı bitgeçi* “немошный и старый писарь” и продолжает: *mar išoǰazd maxistak üze: kim jme uluḡ amranmaqın aḡir küsüsün bitidim* – “По приказанию махистака Мир Ишьявда с великой любовью и глубоким желанием [это] я написал” [Rybatzki, 2000, с. 264]. Далее сообщается, что один из тех, кто имел отношение к этому тексту, пришел из местности *xṭai*”

По поводу этого топонима А. Лекок высказал только недоумение, так как термин *xṭai* в письменных источниках обычно отражал название киданьского государства Ляо (907–1125 гг.) в Северном Китае *Qïtan, Qïtaj, xṭai* и под. Последнее обстоятельство как раз и послужило для ряда исследователей прямым основанием датировать текст временем не раньше X в. Вероятно, это недоразумение: термин *xṭai* в равной степени мог отражать название одной из ставок тюргешского кагана на правом берегу реки Чу в VIII в. В труде Цзя Дая, использованном в географическом разделе Новой редакции “Истории династии Тан” [гл. 436, с. 305, л. 16а; Chavannes, 1903, с. 10; Зуев, 1960а, с. 94] читаем: “...приходят в город Суйаб. На севере от города протекает река Суйаб (река Чу), а в 40 ли (примерно 16–18 км) на севере от реки находится гора Цзедань (<*g`iat-tan*< **ketän*). Здесь каган десяти фамилий ежегодно ставит глав племен (цзюньчжан)”. Ставить (кит. ли) глав племен тюргешский каган был не вправе: предводители племен наследственно и традиционно происходили из состава знатных родов возглавляемых ими племен. Очевидно, речь идет о вождях (кит. цючжан), назначаемых на ордынские должности, как это отмечено, например, по отношению к аштак-эдизам (ширам, арсланам), служившим при ставке восточнотюркского Капаган-кагана; округ этих эдизов назывался S1453, 2794 Цзятянь (<*kiei-d`ien*< **ketän*) [Оуян Сю, гл. 436,

с. 298, л. 2а]. Исповедовала манихейство и элитная верхушка каганата Се-яньто (629–647 гг.), о чем свидетельствует присутствие в его составе племени ашидэ (аштак), племенная тамга яньто в виде круга полной луны [Цэнъ Чжунмянь, 1958, с. 653] и наличие в каганских титулах терминов *bilge* “мудрый” и *jeṣcū* “жемчуг”. Вскоре после его падения, в 650 или 653 гг., танский император повелел учредить для его оставшейся части округ Цитань (<*kiei-tan*<**ketän*) [Лю Сюй, гл. 199б, с. 1495, л. 4б; Оуян Сю, гл. 43б, с. 298, л. 2а; Се Цзунчжэн, 1992, с. 412]. В связи с известным чередованием звуков *p~j* (например, *qītan~qītaj*, *qtaj/xtaj* “кидани”, *qop~qoj* “овца”, *qanīγ~qajīγ*, Нама~Йама) к числу подобных наименований следует отнести название хазарских укреплений на Днестре катай/хатай [Баскаков, 1960, с. 149; Golden, 1980, с. 249–250], многочисленных китай-городов в Украине и даже Китай-город в Москве [Романова, 1964; Добродомов, 1980, с. 224–225]. *Xtai* “колофона аргу” (определение Л. Кларка) – это укрепление тюркского кагана Кетан на правом берегу реки Чу (Суйаб), оно находилось в стране Аргу, располагавшейся от Баласагуна до Испиджаба и являвшейся частью основных земель каганата в Семиречье.

Использованное в “Книге” слово *аргу* (*arγu*) связано с тохарским Б. *agkwī* [отсюда тюрк. *arqūj*, *arqun*, *arxon*; Зуев, 1992, с. 36] “белый”, “серебряный”, “чистый”. Оно воспринималось китайцами в значении “белый”, что следует из случая калькирования этого понятия, приведенного в труде Н. Я. Бичурина: “Кряж Небесных гор начинается в Кашгарском округе от Аргу-тага (горы Аргу); китайцы называют их Белыми горами Бай-шань” [Бичурин, III, с. 41]. Это тохарское заимствование омонимично тюркскому *arγu/arqū* “ущелье”, поэтому название “страна Аргу” воспринималось исследователями как “страна с долинами между гор” или “страна, изрезанная ущельями”. Такое значение неприменимо к манихейскому Аргу-Таласу или к манихейским чистым земле и небу в выражении “аркунские земля и небо (*arqun jīg tengī*) почему потом исчезнут?” [Хуастуанифт, 136–137]. Бе-

лый (~чистый, светлый) – основной цвет манихейства и его элементов: Белый отец, белый принц, белое племя, белое одеяние, белое облако, белый лотос и под. [Ван Говэй, 1959, с. 1176, 1187]. “Рассказывают, – говорится в манихейской “Книге притч”, – что Белый отец, выбрав в трех мирах своих противников (по вере?), принудил их к покаянию и молитве...”. По этому поводу С. Г. Кляшторный пишет: “Упоминаемый здесь “белый отец” не может быть никем иным, как одним из “чистых” священнослужителей (arīy dīntar), “совершенных” (tükällig) и “избранных” (adīnčī), т. е. высших иерархов манихейской церкви, одетых согласно уставу в белое одеяние и белую митру” [Кляшторный, 1981, с. 130]. Страной учения Света и была страна Аргу, расположенная на землях “от Баласагуна (совр. Бурана, в Чуйской долине) до Испиджаба (совр. селение Сайрам, недалеко от Чимкента) или “от Баласагуна до Тараза”, народ которого во времена Махмуда Кашгарского (XI в.) был двуязычен, говорил по-согдийски и по-тюркски [МКМ, I, с. 66].

Противоашинское движение тюргешей закончилось в 699 г. взятием Суйаба и утверждением здесь Великой ставки/орды нового кагана. Малая ставка находилась в Кунгуге (кит. Гунъюэ; значение знаков транскрипции: “лук – луна”, “молодая луна”) Вскоре она переместилась на запад, возможно, в Иигян-кент области Таласа. Первый тюргешский каган именовался Иуэлик (кит. Учжилэ; первые два иероглифа транскрипции значат “черная сущность”) – “предводитель манихейской консорции jüz eg “сто мужей”. В 706 г. ему наследовал его сын Сакал (кит. Согэ<saq-kât<saqal). “Бороду, – говорится в танском “Общем уложении”, – они называют согэ (сакал). Потому-то у них есть (звание) сакал-тутунь” [Зуев, 1998, с. 154, 156–157].

С формальной точки зрения такая тюркская реконструкция самого имени и его значения безупречна, хотя “ношение бороды” вряд ли могло служить наиболее характерным качеством для государственного деятеля столь высокого политического уровня. В манихейском контексте слово сакал отражает сирийское имя skl’ –

Сакла, творца Адама и Евы. Со своей подругой Неврод они сотворили людей. Плоть первых людей – творение темных сил. В Адама и вложен захваченный вождями демонов свет, который они отдали Сакле/Сакалу. Свет человеческой души, красота и разум лишь подобны божественным. Некоторые их черты взяты от демонов, сынов мира Дыма.

Термин *saqal/sakl'* (кит. согэ) был распространен и в согдийской среде. Так называлось “племя” (?; кит. бу), из которого был согдиец бухарского происхождения с китайским именем Ань Цунцзинь, служивший при дворе шада-чигильской династии Поздняя Тан (923–936 гг.) в Северном Китае [Се Цзюйчжэн, гл. 98, с. 640, л. 5а; Pulleyblank, 1952, с. 344].

Поясним вторую часть цитируемой фразы: “Потому-то у них есть (звание) сакал-тутунь”. В данном случае транскрипция С245, 12411 *ту-тунь* (<t'ou-d'un) отражает не общепринятое *tudun* “надзиратель и сборщик налогов” у согдийцев, а тюркское *tütün* “дым”. Дым – первая и высшая из стихий Мрака, антиподобие Воздуха. Духом области Дыма и вдохновлены мирские власти. Сам же “царь мира Мрака – дракон, его тело – золото”.

Манихейское золото – это тело дракона, а не золото – солнце. Поэтому в источниках ни разу не встречено обозначение ставки/орды Сакала как Золотой ставки/орды (кит. Цзинь-я). Вместо него фигурируют не существовавшие в реальности Цзинь-хэ “Золотая река” и Цзинь-фан “Золотая страна”. Соответствующим образом назывался и сам каган: Цзинь-хэ цзюнь ван “Правитель области Цзинь-хэ” и Цзинь-фан цзюнь ван “Правитель области Цзинь-фан” [иначе: Се Цзунчжэн, 1992, с. 646]. Красивое определение *Altun* “золотой” по отношению к Аргу-Таласу (*Altun Arḡu Talas*) можно рассматривать только как указание на занимаемое им место в манихейском мире Смешения и людей. Таков “благословенный” Золотой Аргу-Талас, где в “счастливей год” завершилась работа над (переводом, переписью?) “Священной книги двух основ” или над ее колофоном. Это – Талас с четырьмя манихейскими обителями: в Чигиль-балыке, Кашу, Орду-кенте и Иигян-кенте.

Приведенными именами здесь представлена основная понятийная группа темной части манихейского пантеона: Мрак, Дракон, Дым, Золото. Эти силы продолжают действовать в мире Смешения света и тьмы, в мире людей, хотя они и скованы силами Света. Став обладателями каганского священного (кит. S14142 хуан “желто-золотой”, “золотистый” – императорский цвет, “августейший”) трона Иуэлик и Сакал заложили основу новой династии, что и нашло отражение в легенде тюркешских монет *tuxsal*. Тем не менее, после смерти Сакала в 716 г. трон был занят Сюлюком (Сулу), представителем “черной фамилии”, не имевшим кровнородственного отношения к складывавшейся династии. Этой интронизацией были посеяны зерна конфликта, и урожай пришлось собирать еще во времена каганства Сюлюка. Несмотря на его бурную и успешную военно-политическую деятельность, было объявлено, что у кагана “отнялась” рука (державшая меч), и в одну из ночей 738 г. он был убит сторонником “хуан”-династии Бага-тарканом.

После смерти Сюлюка остро встал вопрос о престолонаследнике. Причиной кровавого конфликта между тухсами и азами была борьба за обладание верховным тронном в Суйабе. Некоторые факты позволяют полагать, что у ней были церковные одежды. Основатель государства и его восприемник были *йуэликами* (*jüzlig*) “обладающими сотней”. Мифологической основой этого исторического образа Сьяваршана/Сийавуш с его сотней юношей. Это может послужить, хотя и слабым, но единственным аргументом в пользу предположения, что сотня Иуэлика была юношеской (**jüz oylan*). В манихейском контексте термин *оглан* в какой-то мере был сходен с образом каждого из пяти воинов-огланов, отправленных Первочеловеком на борьбу с силами Мрака. “Юз оглан” – это не военная дружина-сотня, как считал автор этих строк [Зуев, 1998, с. 61], а религиозная консорция сотня-“школа” молодых учеников-послушников наподобие буддийской. Обладателями этой *сотни* были верховные правители государства с резиденцией в Суйабе.



Рис. 1. Растительный узор. Иллюстрация к манихейской книге. Турфан (СУАР КНР).



Рис. 2. Манихейский крест. Каменный памятник Цюаньчжоу провинции Фуцзянь (Китай).



Рис. 3. Бог Луны Мани в окружении святых. Настенная роспись. Турфан.



Рис. 4. Дева Света. Оттиск медальона. Талас (современный Тараз, Южный Казахстан).



Рис. 5. Дева Света. Роспись на ткани. Турфан.

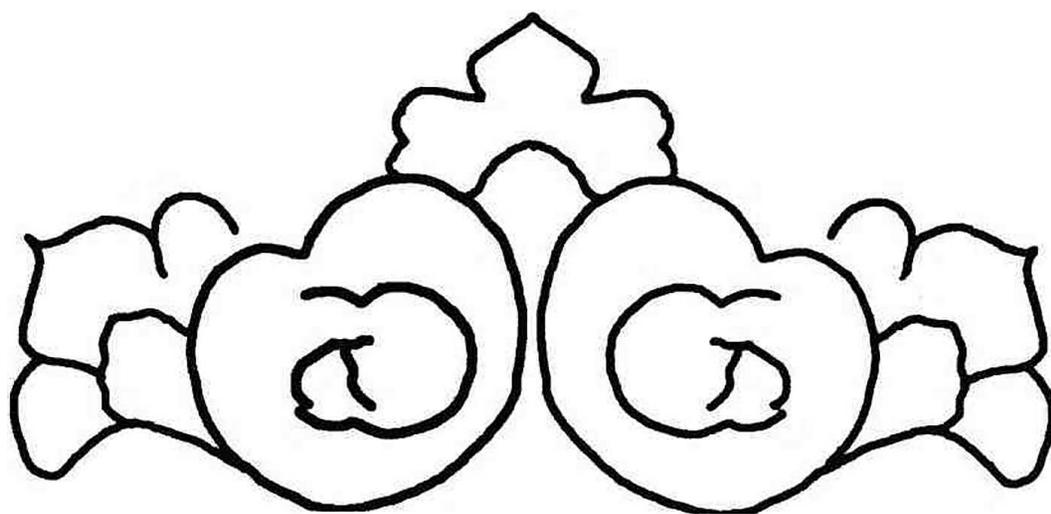
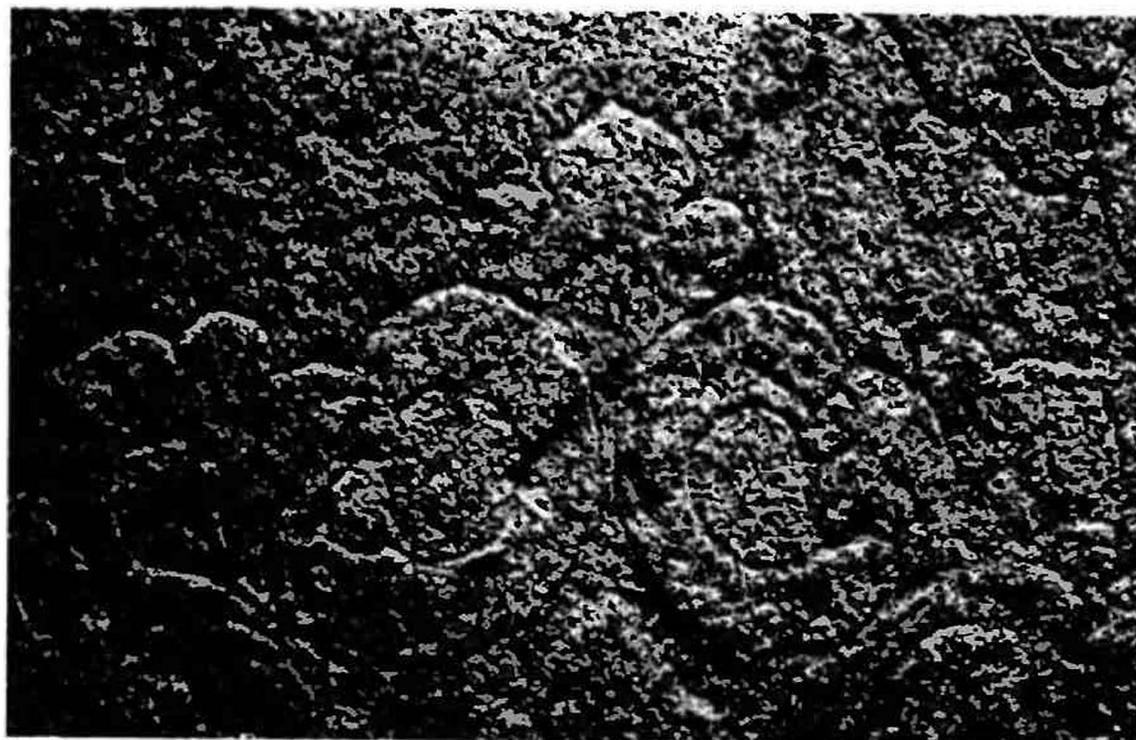


Рис. 6. Растительный узор на каменной плите рядом со стелой Тоньюкука (Монголия).

Компьютерная прорисовка фрагмента растительного орнамента на каменной плите



Рис. 7. Памятник из Могойн Шине усу уйгурскому
Элетмиш-кагану (Монголия).



Рис. 8. Наверхие памятника из Могойн Шине усу.



Рис. 9. Бог Солнца и бог Луны. Иллюстрация из манихейской книги (Турфан).

Резиденцией же их “младшего брата”, правителя кара-тюргешей (азов), был Талас. В таласских рунических текстах подобная консорция-“школа” названа *otuz oylan* “тридцать юношей”.

Эти консорции находились в противостоянии. Сразу по кончине первого общетюргешского династа (706 г.) и интронизации Сакала, также йузлика, его младший брат Чжэ’ну из Таласа, будучи не в силах завладеть трон в Суйабе, обратился за военной поддержкой к восточнотюркскому Капаган-кагану. В 708 г. началась жестокая восточнотюркская кампания против тюргешей, обернувшаяся смертью самого Чжэ’ну. В 716 г. кара-тюргешский военачальник Сюлюк из Таласа узурпировал трон в Суйабе. Через 13 лет он был убит. Его сын Тухсан не продержался в Суйабе и года; он был изгнан за то, что был кара-тюргешем.

Области Саяно-Алтая входили в состав владений Тюргешского каганата (см. ниже § Кыргызы). Здесь манихейство приобрело более отчетливый характер и стало государственной религией. Изменилась “возрастная категория” послушников: консорции стали называться *jüz er* “сотня мужей” и *otuz er* “тридцать мужей”. Чтобы развеять возможные сомнения относительно того действительно ли *jüz er* “сотня мужей” является обозначением религиозной консорции, а не военной дружиной, достаточно напомнить о собственно манихейских посольствах в Чанъань из манихейского Второго уйгурского каганата. Некоторые из них состояли из “сотни приордынских мужей” во главе со священнослужителями [Ван Циньжо, гл. 972, с. 11415, л. 16].

В енисейских эпитафиях консорция *jüz er* обозначается также *jüz qadaš* (E, 49), *jüz er qadaš* (E, 10, E, 42), *jüz inal qadaš* (E, 65). Цэнь Чжунмянь переводит слово *кадаш* китайским термином баньлюй “компаньон”, “товарищ”, “спутник” [Цэнь Чжунмянь, с. 152, 223–224]. В “Древнетюркском словаре” принято его значение “родич”, “родственник”. В них отмечена также форма *jüz kötüł* “сто кёмюлей”, причем слово *kötüł/kütüł* было обозначением самого государства енисейских кыргызов и его элиты. Сходная картина была и здесь. Прощаясь (т. е. умирая) со своей

консорцией *jüz qadaş* “сто сородичей”, мемориант высшего ранга Ынал-огя сообщает в надписи: *jaýida otuz er ölürdim* – “из врагов я убил тридцать мужей” [Кормушин, 1997, с. 169–174]. Об уничтожении *otuz er* сообщает знатный мемориант большой эпитафии с левобережья Енисея в восточном углу Койбальской степи: *qadîr jaýida otuz erig ölürtüm* – “в жестокой войне я убил тридцать мужей” [Кормушин, 1997, с. 30–33]. От имени Тархансангуна, погибшего вместе с возглавляемой им консорцией *otuz er*, говорится в третьем памятнике на левобережье среднего течения реки Уйбат: *otuz er başlaju tutuýqa bard[im] adirildim* – “во главе тридцати мужей я вступил в схватку – и разлучился (т. е. умер)” [Кормушин, 1997, с. 99–117].

Эта аналогия правомочна. Из-за отсутствия письменного материала говорить об идеологических мотивах внутриманихейского противостояния обеих консорций пока невозможно. Но их принадлежность разным социально-иерархическим уровням очевидна. Сказанное играло не последнюю роль в борьбе за верховную власть. Но так было не везде. Мемориант последней из цитированных надписей, судя по его богатству и масштабности совершенных им действий, входил в элиту государства.

Взаимная ненависть переросла в гражданскую войну. Кратковременную победу в ней одержали сторонники Сююка, поднявшие на каганство в Суйабе его сына Тухсана (кит. Тухосянь) – “государя тухсского” согдо-тюргешских монет. В 576 г., когда к Тухсану (Турксанф) приезжал византиец Валентин, в 738 г., когда произошла интронизация тюргешского Тухсана, и даже в XI в., когда писал Махмуд Кашгарский, племя тухс/тухси исповедовало манихейство, о чем можно судить даже по его обозначению тухси-чигиль, т. е. “тухси-манихейцы” [МКМ, I, с. 399]. Его “младший брат”, также из “черной фамилии”, “охранял город Талас”.

Китайские обозначения хэй-син туциши и хэй-син кэхань (“тюргеша черной фамилии” и “каган черной фамилии”) являются переводом древнетюркских *qara türgeş* и *qara қап* [Наито,

1987, с. 93–96, 315–316]. Сочетание *qara qan* содержится в эпиграфии первого памятника с Уйбата (Е, 30).

Отступление о доме и домоправителях. В ряде китайских манихейских текстов термин *махистак* записывался иероглифами С8557, 8497 (или равнозвучными 8501), 14720, 14506 мо-си-си-дэ (<тәк-үеі-сіет-тәк<махистак). Транскрипция этого термина обнаруживается также в строке 8 китайского текста сильно выветрившейся и эрозированной уйгурской надписи из Карабалгасуна (Сев. Монголия). В иероглифах 57–62 этой строки не читаются знаки 58–59, за ними следуют С8501, 14720, 14506 (?-си-си-дэ<?-үеі-сіет-тәк<?хистак), которые исследователями надписи воспринимались не транскрипцией, а частью вербального повествования. Эта часть надписи (строки 8–10) посвящена утверждению манихейства среди населения Второго уйгурского каганата в 763 г. Утраченным иероглифом 59 был С8557 мо (<тәк). Реконструированная транскрипция уверенно читается тәк-үеі-сіет-тәк<махистак [Pelliot, 1929, с. 249]. Группу иероглифов 57–62 предпочтительнее теперь читать: най [ли мо]-си-си-дэ – “и тогда поставили махистака”. Несмотря на государственный статус учения Света в каганате, глава его манихейской общины был обладателем не верховного ранга в иерархии манихейской церкви (улуг можак, архиепископ), а третьего – махистак-домоправитель, пресвитер. Такое положение сохранялось и все последующие годы. 795-м годом датируется документ, в котором главой общины каганата назван “божественный наставник (таг) и новый Мани махистак Айгын” [Ruech, 1949, с. 139–140; Кляшторный, 1992, с. 355; Камалов, 2001, с. 157]. К истории каганата относят и тюркский фрагмент в публикации и переводе А. фон Лекока [1912, с. 147] о посещении уйгурским Букук (в тексте *rwkwk*; Лекок: *buquq*) – ханом манихейского священнослужителя-можака (в тексте *mažak*) в Кочо: *tängriken Buquq qan qoçoǵaru kelipen qoin jilqa üč maxistak olurmaq ücün mažarka kindedi* – “Придя в Кочо в год овцы, Небесный уйгурский Бугуг-хан вел переговоры (*verhandelte*) с мажаком о назначении (*Einsetzung*) трех махистаков”. Текст вызвал

дискуссию [обсуждение см. Камалов, 2001, с. 156–157]. По мнению В. Рыбацкого, которое разделяет пишуций эти строки, слово *olurtaq* означает здесь не “назначение на должность”, а указывает на празднование, связанное с памятью о главах манихейской церкви, принявших мученическую смерть. Это самое важное в восточном манихействе празднование называлось Иимки – Молитва. Оно восходит к событиям 291 г. (время правления Бахрама II) и новых гонений на манихеев в Иране, когда были распяты три манихейских пресвитера (ср. *üç maxistak*) вместе с Сисином, учеником Мани и его наследником на церковном престоле [Rybatzki, 2000, с. 259–260; Asmussen, 1965, с. 178, 224–225]. В состав торжеств по случаю неколебимости церкви входил обряд молитвенного сидения *olursuq* (вм. *olurtaq* разбираемого текста). Семи ежегодным сидениям посвящен четырнадцатый раздел покаянной молитвы “Хуастуанифт”, начинающийся словами: *bir jilqa jiti(i) j(i)mki(i) olursuq tögü bar erti* – “был закон семь раз в году (совершать) сидения (*olursuq*) Йимки”. В их состав входило соблюдение сидячего (молитвенного) поста в обрядовом зале *чайдан* в месяц воздержания *чахшпат*.

Эквивалентом термина *махистак* в гимнах был неологизм *mānsārdār* (ср.-перс. *m`ns`r`r* “глава дома”) [Sundermann, 1971, с. 22; Tongerloo, 1982, с. 284], по-китайски *фа-тан чжу* буквально “глава зала Закона/Учения” [Waldschmidt, Lentz, 1933, с. 521–522], “те, которые имеют резиденцию в залах Закона” [Ceng, 1991, с. 222], “монахи, которые являются хозяевами зала священного писания” [Tongerloo, 1982, с. 284], “владыка дома Закона”. Сохранилось тюркешское обозначение этого сана в китайской записи. “Имеются каганы, – писал Ду Ю в VIII в., – достоинством ниже йабгу. Бывает также [предводители] большой фамилии (т. е. манихейской общины – Ю. З.) называются *эв-каган*. Дом тюрки называют *эв*; это значит *каган дома*” [Ду Ю, гл. 197; Ван Циньжо, гл. 962, с. 11319, л. 106]. Речь идет о каратюркешах и караканах Таласа. Отголоски манихейского бытия слышны в сочинении правоверного мусульманина Абу-л-Гази. Он вспоминает о

временах, когда не было *настоящего* государя. Это время тюрки называют “во главе дома кара-хан” [Кононов, 1958, стк. 420]. Вероятно, появление столь своеобразной тюркской адаптации религиозной терминологии объясняется тем, что, будучи парфянской, тохарской, среднеперсидской или согдийской по происхождению, она не всегда органически воспринималась в новой языковой среде. Поэтому и появлялись такие сочетания, как *каган Света* (см. ниже), *mağ šad* [Zieme, 1975, с. 59].

В древнетюркском языке термин *qaqa* имел также значение “масса”, “толпа”. Выражение *qara türgeš bodun* в предложении *qaqa türgeš bodun qor içikdi* (КТб, 38) переводилось С. Е. Маловым: “(Но) масса тюргешского народа вся откочевала вглубь страны (т. е. подчинилась)” [Малов, 1951, с. 34, 41], а авторами “Древнетюркского словаря” как “весь тюргешский народ целиком подчинился” [ДТС, с. 423] вместо “народ кара-тюргешей по большей части (т. е. не целиком!) подчинился”. Такой перевод ближе к тексту, он дает представление об идеологическом облике тюргешей и о ходе исторических событий, в результате которых Тюргешский каганат потерпел поражение и оказался в зависимости от восточных тюрков, но не “был уничтожен на несколько лет”.

Кюль-Тегин умер на 47-м году жизни 27 февраля 731 г. В тексте его памятника среди приехавших по этому случаю с соболезнованиями представителей разных народов упоминаются приехавшие от тюргешского кагана Макрач, хранитель печати (*tamyaçı*), и хранитель печати Огуз Бильге (КТб, 53). О существовании бюрократической должности хранителя государственной печати в древнетюркских государствах того времени источники ни письменные, ни вещественные не свидетельствуют, хотя в целом их чиновная номенклатура известна. Тем не менее, само понятие тамгачи существовало, оно зарегистрировано письменно. В манихейской доктрине печать (тюрк. *tamya*) – это уподобление темной или смешанной сущности другому образу, придающее им сходство с носителем этого образа и устанавливающее между ними отношения связи и подчинения. Печать божествен-

ного образа влечет смешанную сущность к небесам, ей запечатлевается праведная душа – Разумом света при жизни [Смагина, 1998, с. 439]. Тюргешские посланники, “стонавшие” на похоронах Кюль-Тегина, Макрач (<созд. туг’с <скр. таһагаја “великий царь”) [ср. Stael-Holstein, 1910, с. 128] и Огуз Бильге были хранителями печати не в канцелярском, а совсем в ином смысле.

Значение китайских знаков, входящих в не совсем точную, но все-таки объяснительную и поэтому информативную транскрипцию имени Тухсан (Ту-хо-сянь) – “святой, который источает огонь (или: испускающий огонь)”. Представление об огне относится к зороастрийскому слою учения Мани. Напомним, что, согласно его учению, огонь дуалистичен, это два Огня: очищающий и созидающий божественный Огонь (тюрк. ot tengri) и его антипод – уничтожающий сатанинский Огонь-Пожар мира Мрака (тюрк. ört). “К тому времени, – говорится в “Кефалайа”, – когда Первочеловек вышел на врага, он вызвал пять Одежний живых и смирил Мрак Одежнием Огня живого; в том Одежнии он погасил Пожар врага; низверг его суесловие и гордыню” [Кефалайа, 127].

Подобное отмечено в надписи стелы Тоньюкука в эпизоде прихода каратюргешей к местности Болучу (совр. Булун-тохой на востоке от Улюнгура в Джунгарии) [Giraud, 1960, с. 179] для сражения с восточными тюрками: örtčä qizir kelti – “они пришли, пламеня, как пожар”. Приведем описание этого сражения (стк. 39–40) в переводе С. Е. Малова: “На второй день они пришли. Они пришли, пламеня как пожар. Мы сразились. Сравнительно с нами их два крыла наполовину были многочисленнее. По милости Неба (tengri; бога? – Авт.) мы не боялись, говоря, что их много. Мы прогнали (врагов), их кагана мы схватили, их ябгу мы умертвили” [Малов, 1951, с. 63, 69].

Отступление о Тоньюкуке. Он был представителем катунского племени в династийной коалиции и имел высшую ордынскую должность айгучи. Его тамга на Чойрэнской стеле полностью совпадает с тамгой племени аштак (ашидэ) в “Танском обозрении”, и это с несомненностью свидетельствует в пользу все-таки

бывшего гипотетическим предположения, что он был апштаком [Кляшторный, 1980, с. 94–95]. Восточнотюркоманихейский термин *аштак* значит “дракон” с головой льва (ср.-перс. *šir*) как эманация и глава Нижнего мира. От имени народа тюрков-широв (*türk-šir bodun*) он и выступает в надписи на баинцоктинской стеле, рядом с которой находится стела с растительным (манихейским) мотивом (рис. 6). Термин *шир* передается рунами , которые могут (вопреки манихейскому контексту) читаться *šir* [например: Кляшторный, 1986]. Эти же руны встречаются в строке 21 надписи Кюль ич чора в местности Ихэ Хушоту в 200 км к юго-западу от Улан Батора в Монголии. Здесь говорится об окончании трехлетней тюрко-карлукской войны (709–711 гг.), в результате которой тюркам, среди других, подчинился Йигян-иркин, сын Шир-иркина [Clason, Tugjarski, 1971, с. 19, 22, 29]. Вероятно, Шир-иркин был известен под чисто тюркским именем Арслан-иркин. В источнике сообщается, что через два года после описываемых событий танского подданства добивался [а] салань-сыцзинь (Арслан-иркин) [Дун Гао, гл. 40, л. 15а–16б; Ван Циньжо, гл. 170, с. 2053, л. 16а–б]. Китайской транскрипцией термин *шир* было С8748 *ши* (<*šiet* <*šir*). В первом китайском повествовательном сообщении о карлуках (644 г.) они названы ши-гэлолу (шир-карлук) [Ван Циньжо, гл. 656, с. 7858, л. 176]. “Львиный” манихейский символ они сохраняли вплоть до времени подчинения монголам в начале XIII в. В “Сборнике летописей” сообщается, что Чингиз-хан снял с подчинившегося ему карлукского предводителя прежнее имя *ارسلان خان* (Арслан-хан), “Пусть будет имя тебе Сартактай, то есть Таджик (Перс)”, – сказал владыка [Рашид ад-Дин, 1965, с. 351]. Имеются и другие данные о манихействе карлуков. В данном случае важно, что карлукский материал надежно подкрепляет чтение *шир* (“лев”) в надписи Тоньюкука.

Тоньюкук был в должности *айгучи* последовательно у трех каганов. Термин *айгучи* (<*aj- “говорить”, “распоряжаться” †-үсї причастие абсолютного общего времени) в тексте стелы

Тоньюкука значит “советник”, что подтверждается более поздним китайским сообщением, что Бильге-каган (Моцзилян) *советовался* (кит. *моу*) с Тоньюкуком в вопросах государственной политики [Су Тяньцзюе, гл. 70, с. 1014]. В других рунических надписях термин *айгучи* не встречен; он известен лишь по текстам манихейского круга. В “Истории династии Юань” он зафиксирован в записи *шацзинь айхучи* [Сун Лянь, гл. 36, с. 432, л. 6а], т. е. *šazın ajuči* “проповедник вероучения” [несколько иначе: Гэн Шиминь, 1978, с. 537]. Во время своих археологических работ в Синьцзяне проф. Хуан Вэньби обнаружил большой (125 строк) фрагмент правительственного указа уйгурского государства Кочо о хозяйственной деятельности манихейского монастыря. Он был факсимильно опубликован им в “Записях по археологии Турфана” [Тулуфань каогу цзи, 1954, табл. 89–94]. В обиход научного исследования он введен немецкой интерпретацией П. Циме [Zieme, 1975, с. 331–338]. В 1978 г. его китайский перевод с комментариями и словарем сделан Гэн Шиминем [с. 529–548]. В 1991 г. он опубликовал его английский перевод с комментариями и вторичной публикацией оригинала [Geng, 1991, с. 209–230].

Означенный термин использован здесь 13 раз в сочетании *і̄š ајӯчӣ*, переведенном на китайский язык дословно: “управляющий делами” (Гуаньшиди), а по-английски обобщенно “ответственное лицо” (*person in charge*). В “Древнетюркском словаре” (с. 214) это сочетание (из другого документа) переведено словом “советчик”. Следует помнить, что слово *і̄š* данного сочетания значит “работа”, “дело”. Это последнее обстоятельство побуждает вспомнить слова из 52-й строки стелы *айгучи* Тоньюкука: “...Я, не спав по ночам, не имея покоя днем, проливая красную свою кровь и заставляя течь свой черный пот, отдавал (свою) *работу* (или: *дело*; *і̄š*)...” [Малов, 1951, с. 64, 69].

В третьей и четвертой строках фрагмента говорится, что весь годовой доход манихейского монастыря находится в распоряжении *иш айгучи* по имени-титулу (сану?) Можак Илимга-тутук. Термин *тутук* значит “правитель области” [Ecsedy, 1965, с. 84–

86]. Слово *можак* (*yüz. možak, согд. mwsk, ср.-перс. hammozag, кит.-соврем. моше*) [Chavannes, Pelliot, 1911, с. 569; 1913, с. 100; Tongerloo, 1982, с. 277–280 и др.] значит “глава церкви”, “глава Закона/Учения”, “Учитель”, архиепископ. Согласно доктрине во всей манихейской церкви было 12 архиепископов-можак. Резиденцией можака Востока стал Кочо. Частью Восточного епископата была страна Аргу, т. е. Семиречье [Henning, 1977, с. 551–552]. В привлекаемом указе можак назван *tängri možak* “его Светлость архиепископ”, хотя имеются и другие, исторически более содержательные эпитеты, разбор которых оставим до другого случая. Важно иное: судя по документу, в круг обязанностей можака входило исполнение функций *иш айгучи* или носители этой должности (их двое) входили в число ближайших помощников можака.

Иш айгучи (и два *хрухана*) отвечали за все имущество монастыря, за кухню и печи. Они следили за режимом питания монахов, особенно высших, кормежкой скота. Похожий мотив (и это уникально для рунических надписей) слышен в тексте Тоньюкука. “Мы жили, питаюсь зверьем (*keik*) и зайцами. Горло народа было сыто” (стк. 8), – говорит он. “Я думал: если (будущий хан) вообще (*букв. сзади, вдали*) знает, (что у него есть) и тощие быки, и жирные быки, то он не может (не способен, не знает) назвать (в отдельности, который) жирный бык (и который) тощий бык”, – говорит он в другом месте [Малов, 1951, с. 61, 65, стк. 5–6].

Предметом отдельной заботы *иш айгучи* были монастырские земли и взимание высокой ренты за их пользование. С позиции положения Тоньюкука “народ тюрков-широв” (*türk šir bodun*) – это и есть народ тюркского государства, что как раз и подтвердилось в 716 г., когда ордынские аштаки подверглись кровавым репрессиям, а в стране начались настолько серьезные волнения, что Бильге-каган был вынужден немедленно вернуть из ссылки Тоньюкука и стал исполнителем его воли. Особенной чертой народа тюрков-широв было то, что они, по надписи являлись владельцами земель государства (*türk šir bodun jeri* “земля/страна

народа тюрков-широв”). Она характерна и для катунской консорции в составе династийной коалиции каган-катун (ашина-ашидэ) в период господства “братской семьи”. В этом проявилась почти универсальная способность положений манихейской доктрины сливаться с условиями местной социальной среды.

В погребальном комплексе Цаган-обо (Центральный аймак Монголии), где находится стела Тоньюкука, нет захоронения в земле: “прах манихея нельзя предавать земле, дабы не осквернить ее”. Он был захоронен в каменном ящике, который находится неподалеку от стелы [Войтов, 1996, с. 49]. Там же находится обелиск с растительным узором (рис. 6).

...Вернемся к эпизоду прихода тюргешского войска к местности Болучу в 708 г. и его оценке в надписи Тоньюкука, в которой присутствует отмеченный в “Кефалайа” мотив борьбы двух Огней-антиподов. Параллельное и с большими подробностями описание содержится в тексте памятника Кюль-Тегину: “Войско тюргешского кагана пришло при Болчу подобно огню и вину (otča boğça kelti). Мы сразились, Кюль-Тегин схватил собственноручно каганского приказного тюргешей, тутука азов. Их кагана мы убили, его племенной союз (иль-эль; государство. – Авт.) покорили. (Но) масса тюргешского народа вся откочевала вглубь (страны, т. е. подчинилась) (Надо: народ кара-тюргешей по большей части подчинился). Тот народ при Табаре (?) мы поселили...” [Малов, 1951, с. 32, 41; ср. Юдин, 2001, с. 280].

Вместо точно воспроизведенной манихейской формулы örtçä qizir kelti, Бильге-каган, от имени которого ведется рассказ в этой части текста, антитоньюкуковского по своей направленности и содержанию, при характеристике тюргешей говорит откровенную нелепицу, призванную свести на нет слова Тоньюкука и его роль в исходе этой кампании. В этом заключен единственный смысл и назначение приведенных слов Бильге-кагана, поэтому предпринимающиеся попытки обнаружить что-нибудь другое [Цербак, 1975; Adamovič, 1996], несмотря на изобретательность их авторов, остаются безуспешными. Но при этом он уточняет, что речь идет не о тюргешах

вообще, а именно о кара-тюргешах, сообщая, таким образом, об их манихействе. Слова про убийство кара-тюргешского кагана – тоже неправда. В битве при Болчу правивший тогда Сакал-каган не погиб. Не был он и казнен. Казнено было лишь его имя Сакал, но осталось другое – Шоу-чжун, под которым он и встретил свою кончину в 715 г. [Цзэнь Чжунмянь, 1958, с. 900–901; Chavannes, 1903, с. 80, 265, 308]. Тюргешский каганат существовать не переставал.

Сложнее обстоит дело с “поселением” кара-тюргешей. Глагол *qondur-* (понудительная форма от *qop-* “избрать местом жительства”, “оседать”) встречается в той же надписи (КТ6, 21): “На восток за Кадырканской чернью (горы Большой Хинган) народ мы так *поселили*” – *ilgerü qadirqan jîşîyâşa bodunuyança qonturtîmiz*. Речь не о тюркском народе, а об огузах современной Внутренней Монголии, а также о киданях и каи, оказавшихся в подчинении у восточных тюрков, которое и названо “устройством” или “приведением в порядок”. Они столетиями были известны как обитатели вполне определенных территорий [Бичурин, I, с. 362–370]; они не покидали их и после подчинения. Неприкосновенным оставался и институт их правителей из собственной среды. Они находились в тюркской зависимости, заключающейся в ежегодной присылке дани и военном участии на стороне тюрков. Откочевка и уход за пределы военной досягаемости сюзерена всегда были пассивной формой борьбы за освобождение от зависимости. Подобная ситуация отмечена у монголов: “Без разрешения Хорчи лесные народы не должны иметь права свободного передвижения. По поводу самовольных переходов – нечего и задумываться!” [Козин, 1940, с. 101]. В данном случае “поселение” означало закрепление прежних территорий и запрет покидать их границы. Это обязательное правило было нарушено кара-тюргешами уже в следующем году [см. Кляшторный, 1964, с. 138–140; ср., однако, Аманжолов, 1999, с. 120–121].

В приведенных сведениях, начиная с 568 г. и по 738 г. все упоминания о Таласе неизменно связаны с манихейством. Значение Таласа было неизменно большим у тюрков и затем тюргешей в течение, по крайней мере, отмеченных 180 лет. Поэтому их

“поселение” при “Табаре” вызывает сомнение исследователя. С. Е. Малов при переводе текста ставил после названия Т(а)б-(а)р знак вопроса, а В. В. Радлов вообще опустил это слово при переводе надписи [Малов, 1951, с. 41; Radloff, 1897, с. 142]. Судя по воспроизведению рунического текста, оно безукоризненно совпадает с соответствующей триграммой на фотографии и эстампаже текста в “Атласе” В. Радлова [Радлов, 1892]. Здесь имело место сознательное искажение действительного обозначения местности $\Upsilon\text{J}\delta$ talas почти неотличимым написанием $\Upsilon\text{J}\delta$ tabar.

* * *

Следы таласского происхождения манихейской проповеди отмечены в источниках. Судя по первым известиям, термин *чигиль* вначале был обозначением манихейской “школы”. Можно предположить, что он восходит к среднеперсидскому *šihil* “сорок” (ср. *тюрк.* отуз оглан “тридцать юношей”) – недаром Махмуд Кашгарский воспроизводил его народную этимологию, исходившую из средств персидского языка. Впоследствии он стал обозначением тюркских племен “от Джейхуна до Чина-Китая”, принявших манихейство. “А это ошибка”, – писал он. В этих словах, несмотря на их информативную значимость, кроется и предупреждение: мы никогда теперь не узнаем подлинного названия тюркского племени или племен, обозначенных этим словом. Первое упоминание о *чигилях* занесено в “Историю династии Суй”, (581–680 гг.) [Вэй Чжэн, 1958, с. 840, л. 18 а; С11536, 13342 *чжи*-и < tšjək-iət < čigil; Hamilton, 1962, с. 26]. Оно точно и многократно воспроизведено в памятниках буквенного письма. Во всех последующих китайских свидетельствах о них транскрипция и звучание термина *чигиль* изменились. Это было вызвано действием конфуцианского принципа “исправления имен”, согласно которому имя должно соответствовать сущности вещи или качествам того, кто носит это имя. Транскрибируя иноземное название, многознающие чиновники императорских ведомств подбирали для этого те иероглифы, значение которых наполняло содержанием

транскрипцию. Иногда стремление соблюсти этот принцип шло в ущерб точности фонетической записи, как это случилось с термином чигиль. Он стал записываться знаками C10865, 5846 чу-юэ (<chjo-ngíwat <cüngül; ср. хот.-сак. *cipuda*) со значением “жилище (богини) Луны”. В VII в. чуюэ, как правило, упоминались в паре с племенем C10865, 1620 чу-ми (<chjo-mjet, ср. тюрко-маних. *cungul, čamili* [Zieme, 1975, с. 62–63]. В это время и позднее знаком ми (<mjet) передавалось имя бога Солнца Михр (Mihr). Смысловое содержание этой транскрипции “жилище (бога) Солнца”, а звучание chjo-mjet передает cümil (ср. хот.-сак. *cimuda, cumuda*), соответствующее известному чумул мусульманских писателей. Рифмованность этих имен вместе с парностью упоминаний должны указывать на “близичность” самих понятий Луны и Солнца.

В середине VII в. чигили (чуюэ), чумулы (чуми) и карлуки (гэлолу) объединяются под началом западнотюркского ябгу по имени Хэлу в его антитанском выступлении. Слово C13865, 2616 хэ-лу (<ɣa-lou) без затруднений сближается с тюркским *ару/афы* “чистый”, “светлый” [Севертян, 1974, с. 184–186]. Оно тождественно тюрко-манихейскому *агӱ* (ср. *агӱ dıntar* “чистый священнослужитель”). Ставка/орда Хэлу располагалась в долине Таласа (Долосы чуань) “в 1500 ли прямо на север от Си-чжоу” [Гаочан, Турфан; Ду Ю, гл. 199, л. 86]. В другом труде это расстояние определено в 15 дней конного хода [Лю Сюй, 1958, гл. 195, с. 1449, л. 2а]. Эд. Шаванн локализовал этот далекий от семиреченского манихейский Талас в долине верхнего Черного Иртыша [Chavannes, 1903, с. 32–33, 306]. обстоятельный анализ прямых и косвенных свидетельств по этому предмету был произведен М. Найто, привлекая китайский и древнетюркский материал, но упустившей из виду показания других источников.

В “Диване” Махмуда Кашгарского два раза упоминается местность *كى دلاس* Кеми-Талас “на границе мусульманского мира”, “на границе (турфанских) уйгуров” [МКМ, I, с. 347; III, с. 243]. Название той же местности несомненно присутствует в

не понятном переводчиками написании в труде Рашид ад-Дина “Джами’ ат-таварих” (“Сборник летописей”) الوى ئس اس (надо: كمي تراس) – Кеми-Тарас) – местности в ассоциации с Синим Иртышом на Алтае [Рашид-ад-Дин, 1965, т. 1, кн. 1, с. 292]: “Места, на которых они (найманы) сидели, таковы: Большой (Екэ) Алтай, Каракорум, ... горы: Элуй Сирас (надо: Кеми-Тарас) и Кок-Иртыш (Синий Иртыш)...” [Рашид ад-Дин, 1965, т. 1, кн. 1, с. 136–137]. Возможно, что эту же местность имел в виду венецианец Марко Поло, называя ее Чиги/Чингин-Талас: “Область Чигин-Талас (Chingin-Talas, Chigin-Talas) лежит на краю Пустыни, между севером и северо-востоком, принадлежит хану и тянется на 15 дней пути” [Путешествия, 1993, с. 74].

Конкретное указание на эту область находим в дневнике географической экспедиции профессора Томского университета В. Сапожникова, обследовавшей верховья Иртыша в 1908 г.: “Выше Сайлюкема долина Синего Иртыша сильно раздвигается; переехав вал морен, который раньше служил естественной плотиной для озера, вы видите широкую, отчасти болотистую долину, по которой извиается покойная река. Хребты, окаймляющие долину, стали выше, а лес сильно поредел. В 5 часов мы прошли мимо боковой долины Чеган-кол, прорезавшейся в западном хребте; ее устье обозначено белыми отложениями, вероятно, ледникового лесса. Прошли еще верст пять и в шесть остановились на ночь против высокого лога западной стороны, который называется Чеган-Дарас” [Сапожников, 1911, с. 184]. Название чигин и чеган – это монгольское слово чаган “белый”. Оно отражает основное понятие манихейства, о чем говорилось. В XIII в. ча’ат جات (форма мн. ч. от монг. ља’ап “белый”) было названием ханского рода джалаирав Внутренней Монголии, прямых потомков манихейских яглакаров Северной Монголии. Термин чаган был обозначением “белых татар” онгутов или шато-чигилей [Зуев, 1972, с. 183]. Древнетюркский термин кеми “лодка, “судно”, “корабль” в составе Кеми-Талас нельзя рассматривать с позиций речного судоходства в верховьях Синего Иртыша. В манихейской докт-

рине кораблями Света назывались Солнце и Луна. Солнце – Корабль дня и Корабль живого, плодотворного Огня. Луна – Корабль ночи или Корабль живых божественных Вод. Это не только Светочи, но и движущиеся обители божеств.

* * *

Видимо, не без влияния семиреченского манихейства воздвигался город Талас (Долосы-чэн) в долине реки Орхон (Укунь, Кунь) во Втором тюркском каганате. Источник сообщает о нем лишь мимоходом при описании событий, непосредственно предшествовавших падению тюркского государства. В 743 г. объединенный отряд уйгуров, карлуков и басмылов “напал на город Талас и переправился через реку Орхон (Кунь-шуй); Озмыш был обезглавлен” [Оуян Сю, 1958, гл. 133, с. 1110, л. 5а]. Это упоминание восточнотюркского города Талас единично и, казалось бы, не дает основания говорить о нем как о центре притяжения манихейства в этой области, подобно Таласу семиреченскому. Но манихейство здесь существовало. Памятуя о словах Махмуда Кашгарского, что чигилями стали называть все тюркские племена, принявшие манихейство, следует соответствующим образом оценить название восточных тюрков чигиль-тюрк [Ван Циньжо, 1960, гл. 971, с. 11405, л. 1а], приславших осенью 712 г. дань в числе других государств (Синьло-Силла, Шивэй-Татар, Туфань-Тибет, Юйтянь-Хотан). Уровень этой государственной дани – не каганский, а манихейский. В противном случае не было бы необходимости добавлять определение чигиль.

Отступление об ашгаках. Присутствие согдийцев в каганатах было значительным с первых лет древнетюркской государственности [Мори, 1967, с. 64–93]. Особенно заметным оно стало в годы правления Эль-кагана (Сели, 620–630 гг.), который “действовал так, как было выгодно согдийцам-ху”, отстраняя соплеменников от управления страной, заменял тюрков согдийцами на важных государственных должностях и под. [Лю Сюй, гл. 194а, с. 1437, л. 4б;

Оуян Сю, гл. 215а, с. 1500, л. 6а]. Усилилась и миссионерская деятельность согдийцев. Известна, например, согдийская колония Тат-аштак (кып. Та-ашидэ) [Ван Пу, 1958, гл. 72, с. 1307]. В источниках отмечен факт, что мать известного согдийского повстанца бухарского происхождения по имени Рохшан “Свет” (Ань Лушань) была “из фамилии Ашидэ”, вела манихейскую проповедь (“шаманство”) среди туцзюе-тюрков и сама считалась тюрчанкой [Лю Сюй, гл. 200а, с. 1500, л. 1а; Pulleyblank, 1955, с. 7–8].

В 622 г. появляются первые известия о фамилии части тюркских вельмож Ашидэ [Цзэнь Чжунмянь, 1958, с. 984, 993; Liu Mau-tsai, с. 136, 139]. Слово аштак (aštaq <ср.-перс. aždahak) значит “дракон”, что подтверждается его тамгой, изображающей многоголового змея/дракона. В первом известии (622 г.) его представитель носит титул *йарган*. В манихейском мире Смешения царь Мрака – дракон скован силами Света и в союзе с ними участвует в сотворении человека. В известном смысле он раздваивается и обретает как бы отрицательно-положительные черты, а его основной идеей могут считаться уже процитированные слова второго Таласского памятника: “Мое геройское имя Кара-чор. [Мое] почетное имя – “Мрак – не согрешит! (Qara-jazmaz)”.

В единственном сохранившемся кратком фрагменте генеалогического мифа аштаков в сочинениях “Юань-хэ син цзуань” [гл. 5, л. 6б] и “Тун чжи” [гл. 29, л. 15б] говорится: “Ашидэ суть особое наименование потомков Шань-кагана, жившего при начале туцзюе” [ср. Hirth, 1899, с. 11; Pulleyblank, 1952, с. 332]. Это выражение – не светского характера: тюркские каганы могли быть только из племени *аилча*. В китайском манихейском трактате из Дуньхуана [Chavannes, Pelliot, 1911, с. 591–617] иероглиф С1981 шань “добро” использовался при обозначении светлых сущностей. Главная из них — Шань Му “Мать Добра”. Она же Мать живых, первое выражение творческой энергии, эманация Отца Света в других версиях. Чтобы дать отпор агрессивным силам Мрака, вторгающимся в мир Света, Отец создает отважного воителя, светоносного Первочеловека, немедленно отправляющегося на борьбу с врагами. В написанном самим Мани

труде “Шалуракан” и в турфанских манихейских текстах ему дано имя благого зороастрийского бога-воителя Ормузд. В середине IX в. и позднее это имя носили уйгурские кагааны-манихеи [Hamilton, 1955, с. 153; Малявкин, 1983, с. 26, 85 и др.]. Его же можно увидеть в транскрипции C7696, 10474 Умо (<uo-muət) – имени аштакского вельможи при ставке Эль-кагана [Liu Ma-tsai, с. 139]. В сказанном и заключается смысл имени Шань-каган, Первочеловека – Ормузда.

Этим содержание фрагмента об аштаках и “начале туцзюе-тюрков” не исчерпывается. В отечественной сино-тюркологической научной литературе пока еще мало известен генеалогический миф, который приведем. “Предков туцзюе звали Имо-Шэли и Дух моря/озера. Дух обитал на западе от пещеры Ашидэ. С Имо происходило нечто сверхъестественное. Каждый день при закате солнца дочь Духа моря уводила Имо, принявшего облик белого оленя, в море, а поутру выводила из него. По прошествии нескольких десятилетий племя как-то собралось на большую охоту. В полночь (дочь) Духа моря сказала Имо: “Завтра, во время охоты у пещеры твоих предков, в ней родится белый олень Золотые рога. Если попадешь стрелой в этого оленя, то будем жить с тобой вечно, но если промахнешься, наши отношения прервутся”. С рассветом установили ограждение. Из пещеры рождения (предков) действительно вышел белый олень Золотые рога. Имо повелел своим людям укрепить ограждение, а чтобы спастись [олень] хотел одолеть его. И тогда его убили. Разгневавшись, Имо своими руками отрубил голову предводителю (племени) *аши* и дал клятву: “После того, как я убил его, необходимо приносить человека в жертву Небу, братъ для этого его сыновей и внуков из племени *аши* и, обезглавив, приносить их в жертву!” И поныне туцзюе-тюрки, принося перед своим знаменем человеческую жертву, обычно используют для этого племя *аши*. Обезглавив (предводителя племени) *аши*, Имо вечером вернулся к морю. Но дочь (Моря) отомстила ему. “Ты своими руками срубил голову человеку. От тебя несет кровью! Я разрываю наши отношения!” [Дуань Чэнши, 1936, гл. 4, с. 30–31; 1981,

с. 44; Ли Фан, 1959, гл. 480, с. 3956; Цзэнь Чжунмянь, 1958, с. 641–642]. Имеются опыты правильного (в части разбивки неразделенного написания имен, от которой зависит все понимание текста) прочтения китайского текста этого мифа и сделан ряд несхожих заключений [Sinor, 1982, с. 230–231; Се Цзунчжэн, 1992, с. 41, 54–55; Жуй Чжуаньмин, 1994, с. 51–58].

Приведенный древнетюркский миф был возрожден кровавыми событиями 716 г., когда была сделана так и не удавшаяся попытка сменить солнечно-лунное династиинное соправление каган-катун (соответственно племена ашина и ашидэ) солнечным каганским моноправлением (племя ашина). Термин ашина (<хот.-сак. aṣṣeipā “синий”; ср. согд. piḍap, перс. нилан “голубой”, тюрк. kök “голубой”) встречается в сочетаниях ашина-цзюй (<ашина-kök) и ашина-туцзюе (ср. kök türk). Родом этого племени, впоследствии автономизировавшимся и непосредственно делегировавшим каганов в состав династии, был шардулы (<ср.-перс. загт “золото” + дулы “птица”; кит. шэли-тули <śja-lji tuo-lji; ср. образ “жар-птицы”) [ср. Акишев, 1984, с. 133–134]. Этой “Золотой птицей” был встречающий Солнце Красный Ворон, т. е. Ворон, оперенье которого в лучах восходящего солнца кажется красным, золотым. “Красный Ворон” был символом восходящего Солнца. Его изображение в виде распростершего крылья орла помещено на тиаре древнетюркского принца Кюль-Тегина [Шер, 1966, с. 19, рис. 12]. Таким образом, появляется возможность конкретизировать образ божества Неба-Тенгри, которому поклонялись каганские тюрки. Это – Утреннее голубое Небо в лучах восходящего Солнца.

Другим символом Солнца у древних тюрков был священный Олень, о котором в 629 г. писал Сюань-цзан при посещении летней ставки западнотюркского Гон-йабгу-кагана в местности Тысяча ключей (Мерке). “Там множество оленей, многие из которых украшены колокольцами на ремнях. Они привыкли к человеку, поэтому не боятся людей и не очень-то убегают. Тюркский каган любит их и запретил своим подданным убивать их; кто убьет, тот будет казнен без пощады” [Зуев, 1960, с. 91]. В золотых

рогах-лучах благородного оленя помещалось Солнце, спускавшееся при закате в море и выходившее из него при восходе. Это и есть белый (священный) олень Золотые рога приведенного мифа. Его имя Имо-Шэли (<jäk-muâ šja-lji <*jaṃpa šar) во второй части (šar <ср.-перс. zaḡr “золото, золотой”) напрямую связано с китайским обозначением Цзинь-цзюе “Золотые рога”. Первая часть сопоставима с древнетюркским jaṃpa “нападение”. Из соображений защиты подлинного облика священной персоны, какой является Белый олень Золотые рога (и тем самым не дать точный адрес для нанесения ему вреда со стороны злых сил), он был табуирован и представлен схематическим изображением козерога в навершиях Больших надписей.

Судя по контексту, миф был изложен представителем каганских ашина, ставших смертельно враждовать с катунскими ашидэ-аштаками. Приводя имя владыки пещеры предков (т. е. женского лона Матери-Земли) дракона Ашидэ-Аштак, он сознательно искажил название племени ашидэ, что отразилось и в китайской его передаче, – чтобы у слушателя-читателя не создавалось впечатления, будто аштаки и добрый владыка пещеры, где родились солнце-олени, – две ипостаси одного явления. В XIX в. Г. Н. Потанин записал среди черневых татар сказку о драконе Каракула (он же Катын-джула “Дух реки”) и бездетном Каратты-кане, обладающем тайгой (высокой горой) и желтым морем (сары далай). Однажды пошел он в тайгу и услышал гром, издаваемый Каракулой, драконом. Каракула требовал повиновения и дани. Согласившись с этим требованием, Каратты вернулся домой и обнаружил, что в его отсутствие жена родила сына по волеизъявлению Каракулы, обитавшего в Сут-коле (Молочное озеро), вместилище детских душ [Потанин, 1893, с. 371–372]. Аштак, Дух моря, его дочь и катунское племя аштак составляют единый комплекс. В тюркском мире тех лет термин аштак – исключительно манихейский. И если хронологическая глубина мифа действительно достигает времен “предков”, то трудно переоценить такую его дату проникновения манихейства в тюркскую степь.

Изобразительным эвфемизмом Дракона является Змей (иногда трехглавый) в нижней части древнетюркских памятников. Тюрки-ширы были катунской фракцией в составе династийного соправления в каганате “каган-катун”. Их представителем в эти годы был соправитель-айгучи Тоньюкук. Тоньюкук был главнокомандующим (апа тарканом); выполнению этой функции посвящена значительная часть его надписи. Но главное – он *соправитель*, без учета его мнения не должно предприниматься ни одно дело государственного уровня. Он настолько сведущ в обстановке внутри государства, что “знает, какой бык жирный, а какой бык тощий”. Его мнение должно быть доведено до сведения кагана и принято последним к исполнению. Он – *айгучи*. Это слово – из манихейского обихода. В уйгуро-манихейском тексте X в. так называлось ближайшее лицо “божественного учителя” – архиепископа (*tengri moʒak*) *iʃ ajuʃi*, – проповедник, отвечающий за экономические вопросы, высший член администрации “дома”-манистана [Zieme, 1975; Гэн Шиминь, 1983]. В начале XIII в. сан *айгучи* отмечен у знатных деятелей-манихеев государства Кочо [Сун Лянь, гл. 36, с. 432, л. 6а; гл. 133, с. 1533, л. 6а].

В верхней части его прижизненной надписи в местности Баин-Цокто в оставленной пустоте над строками 2–4 изображен символ женского лона – треугольник острым концом вниз [Радлов, 1899, табл. 59]. Манихейский царь сил Мрака львиноголовый Дракон, несмотря на свою скованность силами Света, продолжает господствовать в материальном мире, в мире Смещения и плотского человека. Тюрки-ширы Тоньюкука выступают в его надписи как олицетворение владыки земель и народа всего государства. Пространство каганата – это “земля народа тюрков-широв” (Тон, 3, 11, 60). В этом свете становится ясно, от каких “чигилей-тюрков” были посланы в Чанъань подарки (“дань”) осенью 712 г.

Отметим очевидный иранизм обозначений льва и дракона, что указывает на среднеазиатский очаг манихейства, путь которого на восток лежал через семиреченский Талас. Это и могло стать побудительной причиной создания его двойника на берегу Орхона по имени Талас.

После смерти Капаган-кагана (Мочжо, 691–716 гг.) в государстве с особой силой разгорелась борьба за каганское моноправление без участия соправителей-широв в династических делах. Ширы были изгнаны из каганской ставки (“истреблены”) и подверглись жестоким репрессиям, “служившие при нем вожди (цючжан) во множестве вступили в подданство. Их поселили в области Хэцзюй (северо-восточный угол Ордоса)” [Ван Циньжо, 1960, гл. 366, с. 4357, л. 146]. В манихействе земные вожди (властители, стоящие ступенью ниже царей) находятся во власти духа мира Огня. Этот дух имеет образ Льва. Их племя называлось эдиз или арслан-эдиз [седе, аде = ediz; Hamilton, 1955, с. 2], как это следует из имени их предводителя Арслан-эдиз Сыгтай [Асилань-седе Сытай; Лю Сюй, 1958, гл. 103, с. 872, л. 2 б; Оуян Сю, гл. 133, с. 1108, л. 1 б; Liu Mau-tsai, 1958, с. 275]. Вопреки неутешительному прогнозу Махмуда Кашгарского, найти мирское имя манихейских тюрков-широв Тоньюкука оказалось возможным: они были эдизами или арслан-эдизами. Под этим названием и в прежнем тюрко-манихейском качестве широв Тоньюкука они приняли участие в создании Уйгурского каганата в 745 г. и принесли с собой манихейство.

* * *

По мнению Паула Пельо и Эдвина Пуллиблэнка, эдизы входили в состав Уйгурского каганата с первых дней его существования [Pelliot, без места и года, с. 17; Pulleyblank, 1956]. Прямых известий об этом нет, и можно только предположить, что они были включены в состав каганского племени йаглакар на правах его женской (катунской) половины.

Судьба эдизов своеобразна. Племя эдиз (кит. аде, седе) – огузское или телэ [~тегрег: Hamilton, 1962]. С вхождением в состав Первого и Второго тюркских каганатов они, оставаясь огузами, обрели новые политонимо-религиозные названия: тюрк-эдиз, аштак

(~шир), арслан-эдиз. В последней строке надписи Тоньюкук заявляет: “Тюркский Бильге-каган возвышает народ тюрков-широв и народ огузов”. По традиции, восходящей к юэчжийской гинекократической поре, когда земля и народ воспринимались как главные атрибуты материнско-правовой семьи в государственном масштабе, эдизы составили катунскую-царицынскую фракцию в династийной коалиции тюркского государства. С падением государственных структур земля и население не исчезают, а становятся главной материальной основой для создания новых образований. В прежнем огузском этническом, религиозном и социальном состоянии, но обладая тюркской государственной памятью, эдизы вошли в состав Второго Уйгурского каганата. Эдизы-огузы (часть объединения “девятифамильных телэ”, т. е. токуз-огузов) вошли в состав государства уйгуров-огузов, тоже части токуз-огузов. В этом смысле не может быть речи о тюрко-уйгурском государстве. В нем они занимали высокие посты (да чэнь) и “стали называться уйгурами”, но даже через пять столетий, уже в государстве Кочо, помнили о своем предке Тоньюкуке, арслан-эдизе и манихее.

Показательна запись 745 г. в “Изначальной черепахе” об убийстве последнего тюркского кагана Юрюнг-бега (с китайским именем-переводом Баймэй “Белобровый”) уйгурским Сылыг-бойла (Сыли-пэйло, первый каган, в летописи Гули Пэйло) и его “младшим братом” (эдизом) Арслан-эркином (Асилань сецзинь) [Ван Циньжо, гл. 975, с. 11457, л. 20а].

Знатный дом орхоно-селенгинских по происхождению уйгуров-манихеев Турфанского княжества назывался Ürüng Arslan dudaу (кит. Юйлун Асылань дуда) [Кэ Шаоминь, гл. 29, л. 76]. Согласно Бируни и Мукаддаси, согдийским названием льва было (šagaу) [Henning, 1958, с. 114]. В бассейне реки Куру Бакайыр (Кыргызстан) зарегистрировано наскальное šaḡa [Джумагулов, Кляшторный, 1983, с. 81]. Тюркским его соответствием было *šagaу. Основываясь на сказанном, можно уточнить чтение 8-й строки эпитафийной надписи уйгурского Элетмиш-кагана: “Я

повелел учредить там белый дворец Шарак (“Лев”) и ставку. Я повелел воздвигнуть там стены” – (a)q š(a)ḡ(a)q ordu öḡin (a)nda it(i)td(i)m c(i)t (a)nda toqïtdïm [обсуждение см. Klyashtorny, 1983, с. 339–340]. Семантически и структурно выражения üḡüng Arslan duday “белый дом/семья Арслан” и aq šaraq ordu “белый дворец Шарак” идентичны.

Если не считать весьма сомнительного прочтения знаков 𐰽𐰺 lsr = elšer~elser (<el šer?~el ser?) в Тэсинской надписи Бёгю-кагана [стк. 20; Klyashtorny, 1985, с. 153, 155], уйгурским каганским надписям термины šir arslan “лев”, “дракон” неизвестны. Возможно, их отсутствие компенсируется предложенной реконструкцией aq šaraq ordu в Терхинской и Тэсинской (стк. 19) надписях. Но манихейские арслан-уйгуры Турфанского государства это, как увидим, несомненные потомки тюрков-широв (арслан-эдизов) манихейца Тоньюкука. В уйгурском Гань-чжоуском княжестве это [эдизы]-“драконы” лун-цзя [Оуян Сю, 1958, гл. 74, с. 456, л. 10б]. Китайский иероглиф C12272 лун (long), “дракон” передавался хотанским словом Duṃ. “Мы уйгуры и Duṃ, – двух пород... Мы, которые суть уйгуры двух частей, мы стали черными врагами”, – говорится в хотанском донесении о событиях в Ганьчжоу [Bailey, 1949, с. 33]. В точном соответствии с китайским лун “дракон” названо девятое (из десяти) уйгурское племя لونك лунг на реке Камльнчу в период после переселения части уйгуров на восточные склоны Большого Хингана: “Камланчу – название небольшого городка близ реки Икки (öky’s)” [Рашид ад-Дин, 1965, с. 335; ср. МКМ. III, с. 260].

Уйгуро-манихейский дракон известен также в ипостаси индийского дракона Раху (санскр. Rahu). Однажды боги-небожители, рассказывается в мифе, решили отведать напитка бессмертия амриты. К ним пристроился и дракон Раху, принявший облик бога. Солнце и Луна заметили обман, когда отпитая драконом амрита уже дошла до его горла. Они тут же сказали об этом своему главе Вишну, который в гневе отсек злокозненному Раху голову своим острым и губительным для врага диском-чакра. Тело

дракона рухнуло вниз, и земля содрогнулась при его падении. А его голова, успевшая отглотнуть напиток бессмертия, вознеслась на небо и стала планетой. Питая ненависть к Солнцу и Луне за раскрытый обман, она то и дело старается проглотить их, отчего и происходят солнечные и лунные затмения [Эрман, Темкин, 1978, с. 33, 209; Неклюдов, 1992, с. 99–100].

В тюркском астрологическом тексте из Турфана эта планета затмения называется Рахи [Rachmati, 1936, фрагм. 16]. Уйгуро-манихейским вариантом этого названия в китайской записи середины IX в. было Раку (С2287, 3007 ло-гу <lāk-kuo <raqu). Негативное отношение к дракону Раку объяснимо, если учесть, что в манихейском вероучении Солнце и Луна особо значимы. В китайском источнике термин Раку встречен лишь однажды, в сочетании с этнонимом эдиз. После падения Уйгурского каганата значительная часть его племен переместилась в области на севере от реки Хуанхэ. Среди них названа группа, в которую входили: племя уйгурской принцессы (гунчжу) Бильге-катун, племя внешнего министра (ван-сян) всех раку-эдизов и племя Цао Мони [Лю Сюй, гл. 195, с. 1455, л. 136]. Выражение “все раку-эдизы” (чжу логу-аде) говорит о присутствии в этом племени и династийной фракции арслан-эдизов (шир/шер-эдизов, так как понятия лев и дракон адекватны и взаимозаменяемы). Иероглиф Цао был китайским обозначением Кабудана или Иштихана и их торгово-миссионерской колонии в каганате. Транскрипция С1810, 14183 Мони отражает имя Мани и манихейства.

“Царским” родом Уйгурского каганата был йаглакар, но лишь в одной из лапидарных уйгурских надписей, Сэврэйской (стк. 4), он назван полностью – Йаглакар-каган. Второе упоминание относится к середине IX в., когда Уйгурский каганат уже пал в результате уничтожительных стихийных бедствий и натиска кыргызов. Первая строка кыргызской Суджинской надписи начинается словами, похожими на тюрко-манихейскую формулу *türk ſir bodun jeri* (“земля народа тюрков-широв”): *uiyur jerinte jaylaqar qan ata keltim* – “Изгнав Йаглакар-хана из земли уйгуров, я пришел”.

На “царском” уровне термин *эдиз* всплывает лишь в 795 г. в связи с прекращением династии *Йаглакар* и интронизацией *Кутлуга*. Он был из племени *эдиз*, которое “из поколения в поколение” (или “традиционно”; *кит.* С1363 *ши*) имело заслуги *под фамилией Йаглакар* и “не осмеливалось называть (по имени) свой род [Оуян Сю, 1958, гл. 2176, с. 1525, л. 106]. Это восьмой каган в истории государства. Один из его предшественников был *Талас* (*кит.* Долосы). Эта летописная характеристика серьезно меняет представление о роли *эдизов* в каганате в период с 745 г., когда *Арслан-эркин* вместе с *йаглакаром Сылыг-бойла* создавали каганат, и до 795 г., когда место *йаглакаров* заняла династия *эдизов* с их тюркской государственной памятью. Ко времени создания каганата *уйгуры* уже располагали своей камнеписной традицией – *уйгурским письмом*, примером чему служит *Уланкомская надпись*, мемориант которой *Богаз-тегин* скончался вскоре после битвы с тюргешами при реке *Болчу* [Щербак, 1961, с. 23–25].

Однако известные сейчас древнеуйгурские каганские надписи исполнены древнетюркским руническим письмом. В первой строке большой надписи памятника в честь *Кюль-Тегина* принц *Юллуг-тегин* сообщает о тюркских предках *Бумын-кагане* и *Эштеми-кагане*, действительных и вполне исторических основателях Первого тюркского каганата [Малов, 1951, с. 23, 36]. В 16-й строке прижизненной *уйгурской Терхинской надписи Элетмиш-кагана* (747–759 г.) предками *уйгуров* названы три кагана: *Юллуг-каган*, (*Эштеми-каган?*) и *Бумын-каган* [Клыашторну, 1983, с. 342, 345].

Многозначительно имя автора надписи: *Бюкя Тутам*. В древнетюркском языке слово *bükä* значит “длинный большой змей” (~“дракон”) [МКМ, III, с. 247], а тутам – “пригоршня”. Возможно, словом *bükä* обозначалась тамга на памятнике сыну *Элетмиша*, *Бюкю-кагану*, в виде трехголового змея [Клыашторну, 1985, с. 143], явно тождественная тамге племени *эдиз* (*аде*) по тексту “Сводного обозрения династии *Тан*” [Ван Пу, гл. 72, с. 1306].

В верхней части прижизненной стелы *Элетмиша* изображен стоящий вертикально лунный серп, а на оборотной его части ма-

нихейский признак, круг полной луны. В ее поминальной редакции в приселенгинской местности Могойн Шине усу (“Змеиная”; Селенгинский камень, рис. 7) в верхней части памятника на его лицевой стороне изображена целая композиция. Центральной фигурой является ромб острыми углами вниз и вверх – это все-ленский половой символ женского начала. В левой стороне и чуть выше изображен, как и в Терхинской надписи, вертикально стоящий серп молодой луны. Справа от ромба, и чуть ниже, расположено часто встречающееся в памятниках изображение детской люльки с двумя растянутыми по сторонам веревками для ее привязывания между двух берез (рис. 8). Над люлькой свисает трубка для кормления младенца березовым соком [Ramstedt, 1913. Taf. II,]. О такой колыбели говорится в эпосе “Маадай-кара”:

В тень шелестящую берез
 Мадай-кара сынка принес
 И в тальниковой люльке там
 Подвесил к четырем стволам.
 Взял в руки острый нож-томрок,
 Зарубку сделал на суку,
 Чтобы березы сладкий сок
 Стекал по трубке в рот сынку.

На оборотной стороне, как и в Терхинской надписи, нанесен круг полной луны, символ манихейства. Без люльки это изображение отмечено как тамга уйгуров Утекена, т. е. каганских уйгуров в китайском источнике [Ван Пу. Там же]. Эти пунктирно изложенные данные помогают воссоздать картину. С первых лет существования во главе государства была династия Йаглакар, представлявшая собой эндогамную коалицию двух взаимно брачащихся консорций – йаглакар и арслан-эдиз, каган и катун, при очевидном преимуществе эдизов. Под знаменем йаглакаров каганские функции выполняла катунская фракция арслан-эдизов. Эта ситуация нашла отражение в арслан-уйгурской версии “Огуз-наме”, в которой, как и положено для божеств в манихействе, в сотворении будущего уйгурского владыки Огуза мужчина участия не принимает: “Да будет он! – сказали.

Вот его изображение (в парижской рукописи следует изображение быка; Радлов, 1893, с. 63). Затем обрели радость. В один из дней озарились глаза Ай-каган, и она родила сына Огуза”, который назвал себя уйгурским каганом [Щербак, 1959, с. 22, 33].

Считается, что учение Мани проникло в каганат и приобрело статус государственной религии лишь после поездки Бёгю-кагана в танскую столицу в 762 г. [Литвинский, Смагина, 1992, с. 524; Фэн Цзяшэн, 1955, с. 34–36; Bang, Gabain, 1929]. Это не совсем так. Непосредственным источником уйгурского манихейства были арслан-эдизы, тюрки-ширы Второго восточнотюркского каганата. В “Истории Дома селенгийских уйгуров в Гаочане-Кочо” Оуян Сюань писал, что предка селенгийских уйгуров звали Тоньюкук, он был тюрк. Он выдал свою дочь за Моцзилян (Бильге)-кагана, и она стала Себек-катун. Когда прежней страной Моцзиляня завладели уйгуры, потомки Тоньюкука вошли в их государство и стали в нем важными сановниками. Их звали шер, на языке Хань это C11739, 12072 цивань – колония свойственников императора со стороны императрицы, императрицын посад [Су Тяньцзюе, гл. 70, с. 1014–1016]. По мнению Л. Кларка, турфанские тексты свидетельствуют не о принятии Бюгю-каганом новой для него религии, а только о его утверждении (affirmation) в манихействе [Clark, 1997, с. 102].

Кроме имени Талас (он же Паньгуань-тегин, Чжунчжэнь-каган, 789–790 гг.), о среднеазиатских корнях уйгурского манихейства свидетельствует еще один факт. Вероятно, в конце VIII в. еще один двойник семиреченского Таласа и бухарского Пайкента существовал и в Уйгурском каганате на пути из Ордоса в ставку уйгурского кагана. В китайском дорожнике [Оуян Сю, 436, с. 804, л. 156] название уйгурского Пайкента передано иероглифами C2740, 5728 мэй цзянь. В географических транскрипциях знак цзянь (<kan) обычно передавал среднеазиатский термин kent “город”. Первый же знак мэй (<tji) “бровь” информативен и должен напоминать о “базаре Луны” в Бухаре. Наряду с ребром, луком или изогну-

тым пальцем, “бровь” также была символом нарождающейся луны, месяца (ср. кит. мэй-юэ “бровь-луна”, “молодая луна”). Поэтому название Мэй-цзянь не только передавало слово *Пайкент*, но и значило “Луноград”, “город, жители которого почитают Луну”. Обозначение Пайкента знаками Мэйцзянь было призвано, таким образом, сразу ознакомить читателя с манихейством Пайкента. Транскрипция названия Талас знаками До-ло-сы (*tâ-lâ-sie*) подобной информации не содержит. Более того, название Долосы сопровождается здесь не словом чэн “город”, а шань “гора”, но само повторение среднеазиатской пары Бухара – Талас на южной границе Уйгурского каганата нельзя принять за случайность.

Кыргызы

Из имеющихся письменных известий о связях западных тюрков и тюргешей с народами Саяно-Алтая приведем несколько фактов, имеющих отношение к теме. В 568 г. каган западного удела Тюркского каганата Дизабул (Силзибул ~ Сирджибун), близким и доверенным лицом которого был манихей по имени Маниах, в знак удачного завершения тюрко-византийских переговоров подарил послу Византии девицу из народа кыргызов – херхис [Менандр, 1861, с. 370–375]. В 638 г., когда происходило разделение племен и территории западнотюркского каганата на две части с границей по реке Или, в юрисдикции одного из каганов оказались владения Цзюеюэши, Бома, Цзегу, Басмыл и др. [Ду Ю, гл. 199, л. 7а]. Транслитерация С8308, 9967, 8748 Цзюеюэши (<kiwət -jiwət -śiet) соответствует названию области *Кюрюши* в долине реки Эжим (кит. Аянь <a-iam; тюрк. Ajam). Здесь был найден рунический памятник манихейского содержания (Е, 45). Китайское название Бома (буквально “Пегие/Пестрые кони”, тюрк. Ала-ат, *Алат*) – это область на реке Нарым. Цзегу – одна из форм передачи термина *кыргыз*. Предводитель племени басими (*басмыл*), вначале базировавшегося в бассейне озера Алакуль, а затем в области Бешбалыка, носил манихейский сан-титул ыдук-кут.

В начале VIII в. этот регион или его часть входили в состав манихейского Тюргешского каганата. “Я умер внутри Тюргешского эля” Карахана (т. е. “кагана черной фамилии”), говорит герой третьего памятника с Тубы (Е, 37). Сочетание *qaqa qaп* отмечено в тексте первого памятника с Уйбата (Е, 30), в дельте которого обнаружено не менее одиннадцати манихейских монастырей [Кызласов, 1999, с. 17–18]. Этноним *тюргеш* закрепился в названии сеока *тиргеш* в составе алтайцев [Баскаков, 1965, с. 9]. Название Аргу встречено в енисейских надписях в виде *Tängri* (*Tängri*) *Arqu el* (“Божественное государство Арку”), *Arqu*, *Arqi* [Бекжан, 2001, с. 476–483]. По всей вероятности, другим его обозначением в енисейке было *tängri el* “божественное/небесное государство” (Е, 3; Е, 14; Е, 15). Манихейское имя Сакал/Сакла сохранилось в названии алтайского сеока *сагал*. Сан кара-чор закрепился в названии волости *Карачёр* (XVII в.) и в названии рода кара-шор [Потапов, 1969, с. 136]. В хронологически нечетком сообщении летописи сказано: “Когда уйгуры стали понемногу слабеть, ажо (ынал) объявил себя каганом. Его мать была дочерью тюргешского [кагана]; он сделал ее [вдовствующей] катун. Его супруга была дочерью карлукского йабгу; он сделал ее катун” [Оуян Сю, гл. 217б, с. 1531, л. 126]. Напомним, что карлуки были шир-карлуками, в событиях 709–711 гг. их возглавлял шир-иркин, иначе арслан-иркин, т. е. они были тоже манихеями.

В манихейской терминологии енисейских рунических памятников повторяется часть таласско-манихейской (*ipal*, *ögä* и др.). Название консорции *otuz oуlap* “тридцать юношей” (т. е. воинов-огланов, посланных Первочеловеком на борьбу с силами Мрака?) находит аналогию в *otuz er* “тридцать мужей-воинов” енисейских текстов (например, Е, 32 на левом берегу реки Уйбат, выше впадения реки Бей). Его точной китайской калькой-переводом является саныши жэнь “тридцать человек/мужей”. Когда император Гао-цзун (650–684 гг.) совершал жертвоприношение у горы Тай в 664 г., вместе с ним был карлук-манихеец в сопровождении “(около) тридцати человек” [Лю Сюй, гл. 194а,

с. 1440, л. 9а]. Древнетюркский термин *er* нередко означал главу племени и был его символом (напр., *toquiz er* “девять мужей”, *токуз-огузы*; *jeti egep* “семь мужей”, *семь племен огузов*). Их китайскими соответствиями были *цзю син* “девять фамилий” и *ци син* “семь фамилий”. По этой причине сочетание *otuz er* “тридцать мужей” должно соответствовать китайскому *саньши син* “тридцать фамилий-племен”, т. е. манихейской консорции в составе племени или объединения [иначе: Chavannes, 1912, с. 84; Bombaci, 1971, с. 117; Rybatzki, 2000, с. 228]. Сочетание *otuz tatar* (<**otuz-er tatar*: КТб, 14) соответствует китайскому *саньши син дада* [Се Цзунчжэн, 1992, с. 445: *саньши син си-кай*], что значит не “тридцатиплеменные татары” или “татары, состоящие из тридцати племен”, а “татары, имеющие манихейскую консорцию *otuz er*”, татары-манихеи. Последнее подтверждается названием *ša`an tatar* “белые татары” “Сокровенного сказания” [Roucha, 1956, с. 31, 57], *“ša`an alci tatar* “белые алчи-татары” тех же документов [Ван Говэй, 1959, III, с. 642, 794–795]. Известны также *саньши син басими* “басмылы, имеющие консорцию *otuz er*” [Schlegel, 1896, с. 27–28: “сорок племен басмылов”; Камалов, 2001, с. 180: “басмылы 40 фамилий”]. О басмылах Бешбалыка известно также, что их предводитель, ашинец, носил титул *ыдук-кут* (БК, 25), обычный для манихейских правителей Турфана [Arag, 1963, с. 150–157; особенно: Rybatzki, 2000, с. 253–255, 269–271]. Тюркский Бильге-каган в одном из текстов назван *саньши син кэхань* “каган, имеющий манихейскую консорцию *otuz er*” [Цзэнь Чжунмянь, 1958, с. 809–825]. Первая строка надписи Кюль-Тегина начинается словами Бильге-кагана, обращенными к высшим чиновникам государства. Последние знаки строки обрываются на слове *otuz...* В китайском переводе надписи Цзэнь Чжунмянь использовал здесь сочетание *саньши син* [Цзэнь Чжунмянь, 1958, с. 878, 889]. Изложенное побуждает реконструировать недостающий знак и читать последние слова надписи *otuz er*. В 724 г. император Сюань-цзун устроил пышный прием для представителей разных стран. Среди приглашенных упоминаются

“мудрые правители (сянь ван) левой и правой сторон” с консорциями саныши син (*otuz er*) [Лю Сюй, гл. 23, с. 272, л. 12а–б]. Выражение сянь ван “мудрый правитель” берет начало в социальной терминологии древних сконну, оно обозначало наследников престола. В VI–VIII вв. летописцы использовали его только по отношению к восточным туцзюе-тюркам.

Позднее образ *otuz er* и *саныши син* преобразился, стал расплывчат. “Уйгуры полагают, – пишет Джувейни, – что начало их порождения и размножения было на берегах реки Орхон (*Ağrıçın*), истоки которой в горе Кара-Корум... и тридцать рек из нее вытекают, на каждой реке жило другое “племя” [Радлов, 1893, с. 56; Juvaini, 1958, I, с. 54]. Далее говорится, что их предком был Буку-хан [*Bügü: Pelliot, 1930, с. 22*]. Й. Маркварт видел в этой личности исторического Бёгю-кагана, обратившего уйгуров в манихейство [Marquart, 1912, с. 466–7]. Согласно китайской версии, возвышению Буку-хана сопутствовало присутствие *тридцати* (вариант: сорока) *мужей-правителей* и обретение титула Юрюнг-дигин [Сун Лянь, гл. 122, с. 1425, л. 1а–б; Су Тяньцзюе, гл. 28, с. 325; Хуан Вэньби, 1983, с. 462–3].

Основатель первой династии Тюргешского государства до интронизации был тутуком-военноуправляющим Приталасского округа и городка Балу, известного с 658 г. и сохранившегося до времен Махмуда Кашгарского (XI в.). Отсюда же был его сын и наследник Сакал/Сакла. Оба они были носителями церковного сана *йуэзлик* (“обладающий сотней-йуэ”, “предводитель сотни”) и каганами первой династии. Как говорилось выше, слово Балу символизирует некую принадлежность к божественной/небесной сфере. О том же свидетельствует и использованный китайцами для обозначения их династии термин хуан (“золотисто-желтый”, “императорский”), свойственный для китайских императоров – Тяньцзы (“сыновей Неба”). Оба тюргешские династа были, судя по сану-имени Йуэзлик (*jüzig*), предводителями манихейской консорции *jüz er* “сто мужей”. Их резиденцией (Великой ордой) считался город Суйаб в долине реки Чу. Тюргеша “черной фамилии”, иначе кара-тюргеша,

базировались в Таласской долине. Их центром в первые два десятилетия существования Тюргешского государства был город Талас и его округа. В текстах Таласских памятников их манихейская консорция “школа” называлась *otuz oylan* “тридцать юношей”.

Несмотря на “таласскую” общность происхождения, обе консорции находились в некоем противостоянии. Сразу по кончине первого общетюргешского династа (706 г.) и интронизации Сакала, также йузлика, это противостояние приобрело воинственный, откровенно враждебный характер. Предводитель таласских каратюргешей Чжэ`ну, будучи не в состоянии собственными силами занять трон в Суйабе, обратился за военной поддержкой к восточнотюркскому Капаган-кагану. В 708 г. была проведена военная кампания восточных тюрков в Семиречье. Но тюркские воины направили своих коней не в Чуйскую долину, а на каратюргешей Таласа и нанесли им жестокое поражение. Ситуация повторилась в 738 г., когда вызванные представителями династии “хуан”-тюргешей воинские соединения из государства Тан, Ферганы, Чача, Кеша и других владений разгромили войска каратюргешских каганов и в Суйабе, и в Таласе.

Области Саяно-Алтая входили в число владений Тюргешского каганата. Сходная картина была и здесь. О поражении консорции *otuz er* “тридцать мужей” говорит мемориант надписи из левобережья Енисея в восточном углу Койбальской степи (Е, 27, стк. 6): *qadir jayida otuz erig ölürtüm* – “в жестокой войне я убил “тридцать мужей”. От имени Тархан-сангуна, погибшего вместе с возглавляемой им консорцией *otuz er* говорится в третьем памятнике на левобережье среднего течения реки Уйбат (Е, 32): *otuz er başlaju tutuıqa bard[im] adirildim* – “во главе “тридцати мужей” я вступил в схватку – и разлучился”. Расставаясь с консорцией *jüz qadaş* “сто сородичей” народа *altı[bay]* “шесть [уделов]”, калыктык (?) ынал-огя сообщает: *jayida otuz er ölürdim* – “из врагов я убил “тридцать мужей” [Кормушин, 1997, с. 60–63, 99–117, 169–174]. Эти памятники находились или находятся до сих пор на территории Тувы.

В 1915 г., во время поездки в Северо-Западную Монголию, Б. Я. Владимирцов обнаружил в долине реки Тэс небольшую надпись, исполненную тюркским руническим письмом. Она была высечена на гранитной скале между рекой Тэс и горой Хундуйн на правом берегу реки. Надпись состоит из одной строки и двух тамг. Внизу надписи *имеется* “фигура, в виде креста на круге с четырьмя лучами”. В 1969 г. и в 1973 г. надпись снова обследована С. Г. Кляшторным. Он опубликовал не увидевшие в свое время свет материалы и перевод надписи, сделанный Б. Я. Владимирцовым. Надпись вырезана необычно: вверх основаниями знаков. По некоторым данным в палеографии надписи заметно влияние енисейского рунического письма. Одна из тамг в тексте *типологически подобна* одной из трех каганских тамг уйгурской династии, зарегистрированной на памятнике Элетмиш-кагану в Могойн Шине усу. “Тамга, расположенная ниже надписи, входит в круг знаков енисейских кыргызов, однако ее связь с надписью недоказуема”, – пишет С. Г. Кляшторный. Он предложил свой вариант прочтения надписи и перевода, отличный от таковых у Б. Я. Владимирцова.

Владимирцов – (a)lp (a)šun türk (a)lp (a)šun b(i)t(i)d(i)m.
(y)z(y)n b(a)rt(y)m

– “Геройский Шун (Шон, Ашун, Ашон); [тамга]; турецкий геройский Шун (Шон, Ашун, Ашон) написал я; весной ходил я”.

Кляшторный – alp šul [тамга] tüpeš alp šul bitidim äsan olurtym
– “[Я], Алп Шул [из рода с этими тамгами]. Я, Түпеш Алп Шул, [это] написал. Я пребывал [тогда] здоровым (невредимым) (вариант: я сидел тогда эсеном)”.

“Таким образом, – пишет С. Г. Кляшторный, – наиболее вероятная датировка надписи возможна в пределах второй половины VIII в., она может быть отнесена к лицу из рода уйгурских каганов (рода Йаглакар)” [Кляшторный, 1978, с. 152–155].

По степени высокой исторической информативности эта краткая посетительская надпись уникальна и может превзойти иную многострочную. Судя по воспроизведенной в статье С. Г. Кляш-

торного (с. 153) фотографии, рунические знаки надписи (их 21) для создания контраста на фоне камня и удобства фотосъемки были пробелованы. После первых пяти рун в начале строки следует тамговая композиция (рис. 1а, б), состоящая из знаков (1а) и под ним (1б). Знак – (1а) – это младенческая люлька с двумя растянутыми по сторонам веревками для ее подвешивания под весенними березами. Кривая линия, соединенная сверху (или на изображениях внизу) с люлькой или веревкой, – это трубка-“соска”, закрепленная в зарубке на березе, “чтобы березы сладкий сок бежал по трубке в рот сынку”. Наконец, знак (1б) – это сделанный из обработанной кишки мочевывод – “тюпек”, по которому детская моча стекает в кожаный мешочек. Такова семантика тамговой композиции 1а, б.

Изображение детской люльки (1а) действительно имеется в тамговой композиции навершия памятника уйгурскому Элетмишкагану (рис. 2а, б, в; здесь 2а) [Ramstedt, 1912, taf. II]. Знак (2б) – это ромб острым концом вниз, вселенский половой символ женщины-роженицы, встречающийся повсеместно [Антонова, 1984, с. 142–144]. Самым близким и показательным свидетельством такого значения “ромба” может служить ромб в том же положении с нарождающимся внутри него копытным животным в ноинулинской коллекции рубежа эр [Руденко, 1962, с. 78, 80, рис. 576]. В уйгурской композиции слева от “ромба” стоит серп молодой луны (рис. 2а) – космогонический двойник женщины, катун-царицы, рода принцессы и катун. На другой стороне навершия вырезан большой круг полной луны – жилища божеств – очистителей Души живой, посредника между Светом и Мраком, где праведная душа манихейца освобождалась от земной скверны [Смагина, 1998, с. 450–451]. Композицию навершия можно рассматривать как продуманный и целостный образ манихейской катунской консорции. Но сочетание “ромб”-“люлька” (2б+2а, 2б+1а; женщина + младенческая люлька) было достоянием не только памятника Элетмишу. По частному сообщению С. Харжаубай-улы, оно встречено в Шивэт-Уланском погребальном комплексе, в надписи на скале Бичигтбуц (Гоби-Алтай), среди тамг на скале Тайхар-чулу (Хойт-Там-

рын), Байшин-Дзур и в других местах. Словом, оно характерно не только для уйгурского памятника, а отражало явление, присущее разным этническим коллективам.

Редкий случай: имя-титул героя посетительской надписи занесено в раздел о кыргызах китайской летописи. Древнетюркский термин *alp* “меткий стрелок”, “храбрец”, “отважный” записывался иероглифом C1925 хэ (<γар). Слово *sol* “левый” записывался C14346 су (<suo) и цзу (<t'suo). Хэ значит “отважный”, со значит “левый”, т. е. “отважный стрелок с левой руки”, – говорится в Новой редакции “Истории династии Тан” [Оуян Сю, гл. 217б, с. 1531, л. 12а; Бичурин, I, с. 356]. Их было два. “Прозванием” первого было Табу (<t'ар-рио <тару; ср. тару “служба”, “служение”, в том числе “служение богу”). Другой – C567, 1992 Чжу-у (*ts'iu-nguo* <*süngü*; ср. тюрк. *süngü* “пика”).

В 821 г. супругой-катун уйгурского кагана стала дочь танского императора Сянь-цзуна (806–820 гг.) по имени Тай-хэ. Установление брачных связей между уйгурским каганом и императорским домом Ли предполагало, среди прочего, налаживание политической и военной взаимопомощи брацащихся сторон. Тай-хэ пережила трех последовательно сменявших одного за другим каганов и сохраняла исключительное положение в государстве до последних дней его существования. В 839–840 гг. в стране уйгуров случился страшный джунт и массовый падеж скота; голод и разыгравшиеся эпидемии унесли значительную часть населения, начались междоусобицы. Это была катастрофа государственного масштаба.

Последний удар был нанесен енисейскими кыргызами. Согласно китайской летописной традиции, кыргызы считались потомками ханьского генерала Ли Лина, сдавшегося в 99 г. до н. э. сюннускому шаньюю и посланного управлять енисейскими кыргызами. Таким образом, кыргызов и Танских династов из дома Ли якобы объединяло фамильное родство. Победным рейдом 840-го года кыргызы захватили и сожгли золотую орду – ставку уйгурского Иаглакар-кагана. Каган был убит, а Тай-хэ оказалась в руках кыргызов. Чтобы легитимизировать свои права над завоеванным народом и страной,

правитель, согласно традиционным установлениям Степи, должен был жениться на вдове побежденного. Но кыргызские правители считались потомками ханьского генерала Ли Лина и, следовательно, носили, как и династия Тан, фамилию Ли. Этот “кровосмесительный” брак был невозможен, и кыргызский каган решает препроводить Тай-хэ в Чанъань, лишая тем самым уйгуров единственной оставшейся надежды на военную помощь со стороны Тан.

С этой целью в 841 г. кыргызы направляют в танскую столицу посольскую миссию во главе с Дулюйши Хэ (<tuo-liwo-šie yar <*tölüš alp). На пятый день пути экспедиция была перехвачена оставшимися уйгурами во главе с новым каганом Уцзе. Весь эскорт китайки был перебит поголовно, а она снова оказалась в уйгурской среде теперь уже в качестве супруги-катун нового уйгурского кагана.

Больше года кыргызский каган ждал возвращения посольства. Оставаясь в неведении о случившемся, каган отправляет новое посольство. Его возглавляет Тапуг Алп-Сол.

В 10-й луне 842 г. (6 ноября – 5 декабря) в укрепление Тяньдэ прибывает кыргызский посланник с письмом от кагана. Он сообщает, что кыргызы не имеют известий о посольстве Дулюйши Хэ (Толюш-алп) и принцессе [Супруненко, 1963, с. 63]. Дальнейшая судьба посольства неизвестна. Судя по изложению событий, в танской столице он был, но домой не вернулся.

Сведения о начале третьего посольства во главе с Сюнгю Алп Солом расходятся. Известно только, что он лишь на третий год странствий смог добраться до танской столицы.

Здесь время вспомнить о продолжении строки надписи Тэсинская II. После словоразделителя она читается:

⊘ ≈ ПС 1 П П ⊘ X P L C B C

(a)lp sol b(i)t(i)d(i)m. t(e)z(i)p b(a)gt(i)m – “Я, Алп Сол, (это) написал. Я убежал (из плена; дословно: “Я, убегая, шел”)”. Общий перевод строки: “(Я) Алп Сол из рода (тамга) тюпек. (Это) я написал. Я убежал [из плена]” [ср.: Кызласов, 1994, с. 192].

В Чанъане были рады обретению удобного (из-за отдален-

ности) и сильного союзника в борьбе с уйгурами. Сюнгю Алп Сола приглашали во внутренние покои дворца, на приемах ему предоставляли место выше других послов. В его гостевое подворье направили высокообразованного сановника Вэй Цзинцуня и придворного живописца Люй Шу, “чтобы устроить неофициальную встречу, разузнать сходство и различие, подробно изложить недостатки и упущения, описать наглядно звуки [языка] иноземцев, записать расположение гор и рек”. Им поручили составить иллюстрированное сочинение – альбом “Ван хуэй ту”. Министр Ли Дэюй докладывал императору: “Я велел живописцу Люй Шу написать портреты Чжу-у Хэ-су с другими и поместить перед описанием. Одновременно я, не рассчитывая на поверхностные сведения, написал предисловие” [Ли Дэюй, 1936, кн. 1, гл. 2, с. 12; кн. 2, гл. 18, с. 152; Супруненко, 1963, с. 71, 79].

Имя Алп Сол встречается еще раз в надписи на Городской стене (Е, 144): “(Я–) Алп Сол. Когда уничтожается греховное (букв.: низкое)...” [Кызласов, 1994, с. 191]. Оба героя (Тапуг Алп Сол и Сюнгю Алп Сол) были посланниками кыргызского кагана, иначе – “кагана Света” (см. ниже), воюющего с уйгурским каганом – манихеем, который в глазах кыргызов представлялся воплощением сил Тьмы. Не исключено, что в самой отправке послов и в их титулах отражен сюжет о войнах Света, отправленных на сражение с силами Тьмы.

С. Г. Кляшторный отметил “кыргызизм” в некоторых чертах палеографии надписи и встречаемости в енисеике расположенного под ней знака [Кляшторный, 1978, рис. 6]. В рисунке на скале Дзурдзин-ова (Завханский аймак, Монголия) этот знак помещен рядом с отмеченной и в надписи Алп-сола младенческой люлькой (рис. 8). Легко узнаваемое его изображение содержится в танском “интендантском реестре тамг”, сохранившемся в сочинении “Тан хуйяо”: “Кони от та-ашидэ; их тамга ” [Ван Пу, гл. 72, с. 1307]. В этом реестре среди 43 названий племен три обозначены словом (транскрипцией) C5042, 11010, 5312 а-ши-дэ <a-ši-tək

<aštaq ~ аштак [Pelliot, 1929]. Оно восходит к среднеперсидскому 'cydh'k ~ aždahak ~ аждахак “дракон” и не имеет этнического значения. Как сказано выше, дракон с головой льва – это царь мира Мрака и Материи в манихействе, и его присутствие в составе названия того или иного тюркского этнического коллектива того времени свидетельствует о манихейском вероисповедании последнего.

Первая часть транскрипционного бинорма С5834 та (<t'ât) соответствует среднеперсидскому tat (тат). Этот термин также не имел конкретного этногеографического адреса. Татами называли персов, когда их нужно было отличить от курдов, арабов и тюрков [Оранский, 1963, с. 122–123]. Широкое распространение этого обозначения и его характеристика рассмотрены в ряде исследований [Minorsky, 1937, с. 408; Pelliot, 1950, с. 155; Савина, 1980, с. 143]. Тюрки Центральной Азии называли татами жителей многочисленных согдийских торгово-ремесленных колоний [Кляшторный, 1964, с. 122–123]. На тесную связь согдийских колоний с тюрками-кочевниками указывают слова из памятника Бильге-кагану: “Сердечную речь мою вы [все] до сыновей [народа] “десяти стрел” и татов... ведайте!” (БК Хв, 15). В XI в. тюрки еще помнили пословицу: tatsiz türk bolmaz, başsiz bōrk bolmaz – “Нет тюрка без тата, как нет шапки без головы” [МКМ, II, с. 326; ДТС, с. 541]. Татами называли и самих тюрков, и уйгуров на западе от Бешбалыка [МКМ, I, с. 446–447]. Таким образом, говорить что-либо определенное об этноязыковом облике тат-аштаков данного документа затруднительно, хотя сам термин *аштак* характерен только для тюркской среды. Общим для отмеченных памятников является лишь тамга . Судя по использованию здесь термина *аштак*, это изображение относится к разряду манихейской символики, возможно, в данном случае берущей начало в зороастрийской, как и многое в манихействе.

Третья строка второй надписи Золотого озера (Е, 29) в прочтении И. В. Кормушина содержит слова, которые можно было

бы поставить эпиграфом настоящего параграфа: Azgu[a] alqanir erdem[1]ig män – “...воздав хвалу [богу] Зурвану, я вновь обрету доблесть!” [Кормушин, 1997, с. 66–74; ср. Васильев, 1983, с. 25]. В иранской мифологии Зурван (~Зерван, *созд.* `zgw`) – верховный бог. Он мыслился как бесконечное время, существующее изначально, отец Ормазда и Ахримана, более могущественный, чем Добро и Зло. Исход борьбы Добра и Зла, человеческие судьбы и все происходящее в этом мире предопределено Зурваном [Бойс, 1987, с. 84–87]. Перечисленными качествами он наделен и в манихействе. Зурван – бог Величия, Отец Света, бог Истины, абсолют, безмерное непостижимое и незримое божество, прародитель всех светлых сущностей. В китайской манихеике он назван словами S8414, 492 Да Шэн “Великий Святой”. В китайском трактате Посланец Света (Мани) говорит священнослужителям, что Да Шэн един для трех миров, он универсален для всего живого, он отец и мать сострадания; он великий проводник в трех мирах; он лекарство для страждущих душ; это верхнее небо как оболочка для всего сущего; он также и истинная земля, производящая истинные плоды; он и великое море сладости для всех живых; он же широкая, великая, благоухающая гора драгоценностей; это и драгоценная алмазная колонна, поддерживающая все; он великий, искусный и ловкий капитан в огромном море; он и готовая всегда помочь сочувствующая рука для оказавшихся в беде; это центральная сущность среди всех светлых сущностей; это Врата Света (т. е. Учение?), освобождающее из крепких тюрем трех миров [Chavannes, Pelliot, 1911, с. 557, 586, 592–593, 607].

В тюркское манихейство Зурван (Азруа) вошел как самая значительная фигура пантеона. Раскаиваясь в своих прегрешениях, манихеец-мирянин говорит в молитве: “И так как мы грешили и ошибались против основы и корня всех светлых душ, против чистого и светлого бога Зурвана (Азруа); так как [мы говорили], что Свет и Тьма, боги и демоны, основа и корень – это он [Зурван]; так как [мы говорили], что если [кто] оживляет, то

[оживляет] бог [Зурван], а если [кто] убивает, то убивает бог [Зурван]; так как мы говорили, что все хорошее и плохое – все создал бог [Зурван]; так как мы говорили, что он [создал] вечных богов; так как [мы говорили], что бог Хормуста и [демон] Шьмна – младший и старший братья (inilii icilii); о мой боже, не понимая этого [в сердце своем], в отношении бога [Зурвана] ложно мы столь значительные слова говорили” [Хуастуанифт, 21–24; Astmussen, 1965, с. 168–169, 193–194].

Судя по тюрко-манихейским текстам из Турфана, бог Зурван неким образом соотносился с понятием *qul* “благо”, являющимся центром страны богов, т. е. страны Света [Zieme, 1972, с. 31, 49]. Первой печатью (тюрк. tamya) бога Зурвана была атгаптаq любовь [Хуастуанифт, 141].

Героем второй надписи из Кызыл-Чираа (Е, 44) является Кюлюг-Тоган, сын Арслан-Кюлюг-Тирига (стк. 6). Термин *тириг* значит “жизнь”, “живой”. В манихействе понятия “жизнь”, “живой” присущи только Свету, они чужды Мраку и используются как равноценные понятиям Свет и благо [Смагина, 1998, с. 405]. В “İki jiltiz nom” бог Луны назван *ölügüg tiriglügli beg ay tengri* – “оживляющий (воскрешающий) мертвых властитель Ай-Тенгри” [Le Coq, 1912, с. 24]. Арслан “Лев” – это голова дракона Аштака, царя мира Мрака и материального мира. Прощание с Солнцем и Луной выделено словами: *kün aj siz jita* – “Вы, Солнце и Луна, о горе!” (стк. 3). В манихействе культ богов Солнца и Луны – особый. Они сотворены Духом живым, это единственные светлые сущности, видимые в материальном мире. На Солнце живут боги-демиурги, на Луне – боги-очистители Души живой. Солнце и Луна служат единственными воротами, через которые души праведников попадают в страну Света. К ним были обращены ежедневные (по четыре раза) молитвы Избранников (*dintar*) и Слушателей-аудиторов (*piyoşak*).

Отступление о Солнце и Луне. Культ Солнца и Луны свойствен большинству народов мира. В письменных известиях о народах Центральной Азии он известен со времен сюнну. При-

мерно в 167 г. до н. э. сюннуский владыка-шаньюй Лаошан направил ханьскому императору дощечку-грамоту, начинающуюся словами: Тянь ди сошэн жи юэ сочжи сюнну да шаньюй – “Рожденный Небом и Землей, поставленный Солнцем и Луной великий шаньюй сюнну” [Сыма Цянь, гл. 123, с. 1037, л. 166].

В этом титуле четко проступает соотнесенность Небо~Солнце, Земля~Луна, символизирующая равнопорядковое их положение в космосе и аналогичное положение мужской (“царской”) и женской (“царицынской”) фратрий в составе династийной коалиции в государстве как минимодели космоса их соправления. Она отражает состояние семьи, находившейся в стадии переходного периода, о чем говорилось в предыдущих разделах. Такое положение сохранялось многие столетия. Каганским (“царским”) родом племени ашина (“голубое [Небо]”) в восточнотюркских каганатах был шардулы (“Солнце-птица” и “Солнце-олень”). Катунскими (“царицынскими”) были ширьы [“лев полной луны”; выражение Э. Церена, 1976], возглавлявшие племя аштак, т. е. эдизов, потомков гинекократического лунного племени и государства Юэчжи. Сказанное о сюнну в значительной мере применимо и к характеристике общества восточных тюрков, которое к тому времени еще не миновало стадию “братской семьи” и не было ознаменовано господством семьи патриархального типа. Поэтому самовеличание Билыге-кагана “Неборожденный” можно воспринимать лишь как призыв и попытку утвердить так и не состоявшееся каганское моноправление (только Небо и Солнце). Словом, Солнце и Луна (~каган и катун) существовали в космогоническом и земном сознании восточных тюрков как конфликтующее и раздельное, но равнопорядковое двуединство.

В тюрко-буддийских текстах совместное упоминание Солнца и Луны (küp aj) лишено генеалогического смысла [Bang, Gabain, 1931, с. 333; Bang, Gabain, Rachmati, 1934, с. 159]. Также в тюркоманихейской литературе и иных источниках, содержащих известия о тюркском манихействе. Выше уже говорилось о китайской передаче этнонимов чигиль (кит. чуюз “местожительство [бога] Луны”, cüngül) и чумул (кит. чуми “местожительство [бога] Солнца”), возможно,

связанных с представлением о корабле (*keti*). “Может быть, – пишет Е. Б. Смагина, – название корабли подразумевает роль светил в спасении праведных душ”. Солнце называлось Кораблем дня или Кораблем живого огня. Здесь обитали божества-демиурги: Великий дух, Дух живой и Третий Посланец. Луна была Кораблем ночи или Кораблем живых вод. На ней обитали божества-очистители Первочеловек, Иисус-Сияние и Дева Света [Смагина, 1998, с. 416, 450]. В “Священной книге двух основ” Солнце и Луна названы божествами (*kün tängri, aj tängri*) [Le Coq, 1912, с. 24]. Они расположены здесь рядом, парно. Манихейцы вообще не видели или не хотели видеть разницы между самими Солнцем и Луной и божествами Солнца и Луны: *kün tängri* – “бог-Солнце”, *aj tängri* – “бог-Луна” [Asmussen, 1965, с. 205]. В “покаянной молитве” Солнце и Луна объединены под началом одного божества: *kün aj tängri* “бог Солнца и Луны”, размещавшихся “в двух блистающих [светлых] дворцах” – *iki jaguq ordu içrä* [Хуастуанифт, 40]. По колонне света, каковой представлялся Млечный путь, праведные души поднимались к Луне, где происходило их очищение (омовение) от земной скверны. Недаром считалось, что Луна сотворена из стихии Воды.

При чтении енисейских надписей (Е, 8, стк. 1, Барык IV; Е, 10, стк. 3, Элегест I; Е, 12, стк. 3, Алдыы-Бель; Е, 44, стк. 3, Кызыл-Чираа II; Е, 92, стк. 1, Демир-Суг; Е, 147, стк. 4, Ээрбек I; Е, 149, стк. 3, Ээрбек II), расположенных, главным образом, на территории Тувы, создается впечатление, что их авторы воспринимали Солнце и Луну как двуединое космическое тело на голубом (т. е. дневном) небосводе (рис. 9). В большинстве (кроме, Е, 8; Е, 44) случаев мемориант надписи горюет о расставании с “Солнцем-Луной в голубом небе” (*kök tängriä kün aj*).

Густоинформативен для предмета исследования текст первой надписи из левобережья Енисея вблизи впадения в него реки Элегест (Е, 10) [Кормушин, 1997, с. 228–242]. Мемориант надписи жил в государстве Кёртле-хана (*Körtle-qan*), возложившего на его плечо и пояс алую ленту (стк. 5). Во второй (по времени

обнаружения) надписи из Элегеста (Е. 52) мемориант носит имя Кёртле-сангун (Körtle-sangun) [Там же, с. 174, 177]. Сочетание körtle-ханіп – “Мой Кёртле-хан” встречено во фрагменте манихейского текста из Турфана [Zieme, 1975, с. 81]. Слово körtle значит “красивый”, “прекрасный”, но известны случаи его “автономного” (без определяемого слова) использования, тогда как и в приведенных словосочетаниях оно становится субстантивом и значит “красота”.

Понятие *красоты* общечеловечно и свойственно всем верованиям. Особое отношение к нему – в манихейской доктрине. Истинная красота присуща только творениям Света. Она свойственна и творениям материального мира, но красота последнего несовершенна и преходяща, как бренная и смертная красота Адама и Евы, лишь подобная красоте Третьего Посланца Света, но порожденная Материей. В них, так же как в животных и в растениях, заключена Душа живая. В восточном манихействе понятия Свет, Красота и Душа живая зачастую адекватны [Gershevich, 1980, с. 279–280; Литвинский, Смагина, 1992, с. 514; Смагина, 1998, с. 402, 417].

В свою очередь, Душа живая в манихейских текстах – это пять стихий-огланов Первочеловека, названных: Бог Зефира (tintura tängri), Бог ветра (jil tängri), Бог света (jariq tängri), Бог воды (suv tängri), Бог огня (ot tängri) [Хуастуанифт, 71–73]. Таковы пять сынов, пять воинов, пять одеяний и оружие, посланные Первочеловеком на борьбу со своими антиподами в стране Мрака и Зла, которые суть: Дым, Ветер (буря), Тьма, Вода (яд), Огонь (пожар). В ходе битвы те и другие были взаимно повязаны, они смешались, образовали область Смешения. Светлые стихии остались здесь и пребывают поныне, испытывая печаль и страдание, но продолжая борьбу. Смешение-хаос послужило основой для создания божествами-демиургами Пояса, т. е. мира-космоса (ср. выше пояс), в котором обитают боги Солнца и Луны, а также Судия людских душ. Силы Мрака начали отдавать Свет, смешанный в них, а Солнце и Луна ста-

ли ходить в небесах, забирая Свет и очищая его. Парное сочетание Солнце-Луна (küp aj) – один из признаков манихейства. Оно отмечено в стк. 3 разбираемой надписи, а также в ряде других: Е, 22 (Демир-Суг), стк. 1; Е, 42 (Бай-Булун I), стк. 7; Е, 147 (Ээрбек I), стк. 4; Е, 149 (Ээрбек II) стк. 3; Е, 8 (Барык IV). Они относятся к восточной группе надписей и расположены в восточной части Верхнеенисейской котловины, на восток от горы Хайыракан и правого притока Енисея – реки Эжим. В надписях этой группы говорится о народе “ста кёмюлей” [Кормушин, 1997, с. 14–15].

Кюлюг-Тоган был из народа юз-кёмюль: sizimä jüz kötüñ bodunum adiriltim – “от Вас, мой народ юз-кёмюль, отделился (т. е. умер) я” (стк. 4). [Васильев, 1983, с. 30–31; Щербак, 1964, с. 141–143]. Герой надписи из местности Кёжээлиг – Хову (правый берег реки Эжим, приток Улуг-Хема Е, 45) носил детское (оулан) имя Чубуч-Ынал и (церковное) имя Кёмюль-Огя (стк. 1). “От вас, мой Свет (ügüng) и мой Мрак (qara), [я отделился]”, – сообщает он в седьмой строке. “[Прежде] у меня, – говорит далее Кёмюль-огя, – не было народа юз-кёмюль... Я нашел множество кёмюлей. Ничтожное я, кёмюль, сделал великим”. (стк. 9–10) [Васильев, 1983, с. 31; Щербак, 1964, с. 143–145]. О расставании с (народом) юз кёмюль сообщает мемориант надписи из местности Эль Бажи (Е, 68) [Кормушин, 1997, с. 202].

Термин kötüñ встречен только в этих надписях и носит откровенно манихейский характер. Не исключено, что он соотносится с названием города Камул/Кумул (совр. Хами в северо-восточной части Хами-Турфанского района на южных склонах восточной оконечности Тяньшаня в СУАР КНР). Комул (в форме Qomul) упоминается в тексте фрагмента манихейской молитвы. Выходец из него считался неким образцом манихейства [Тоги Напада, 1932, с. 3]. По-видимому, в данном случае термин кёмюль испытал ту же судьбу, что и таласский чигиль: этим именем стали обозначать тюркские племена, имевшие собственные наименования,

но принявшие манихейство. О некогда существовавших связях “потомков Ли Лина” (кыргызов) с Комулом свидетельствует, например, такой немаловажный и отмеченный в письменных источниках факт, что еще в 982 г. в отчете о сунском посольстве в Гаочан писалось о существовании в окрестностях Комула надписи на камне, сделанной Ли Лином [Тото, гл. 490, с. 5680, л. 96]. В труде Юань Дахуа “Синьцзян ту чжи” [Описание Синьцзяна с картами, гл. 88, л. 16] говорится: “Это место должно находиться к востоку от Хами, вблизи поселка Теэрбаньцзинь и деревни Икэшу”. В “Итунчжи” сказано, что надписи в настоящее время (XIX в.) не видно [Малявкин, 1974, с. 88, 166].

Слово *jüz* значит “сто”, “сотня”. Сочетание *jüz kötüil* может отражать представление о религиозной консорции манихеев, подобной *jüz er* – “сотне мужей” манихейского наставника (*mar*), располагающей своим местожительством – “домом” (*toqu* “стоянка”) в кыргызской Суджинской надписи (стк. 7). “О мои огланы, будьте среди мужей (*er*) подобны моему наставнику – мару!” – призывает герой надписи. В последней строке он называет своего сына именем Арслан “Лев” [Кляшторный, 1959; 1991].

О доме (*eb*) говорится и в надписи из урочища Кёктон на левом берегу реки Уюк. (Е, 2) [Васильев, 1983, с. 14; Кормушин, 1997, с. 258]. Что касается слова эв/эб “дом”, то надо вспомнить о манихейском монастыре в Самарканде, называвшемся *домом*. Манихейские монахи живут в нем совместно, верующие живут общиной. В источнике говорится: “Мужчины и женщины живут совместно; каждая фамилия состоит из тысячи (сотни?) или из пятисот человек, вместе имеющих один дом, одну лежанку, одно покрывало” [Ду Ю, гл. 200, л. 96]. Вероятно, понятие “дом” вообще было преимущественным обозначением манихейской молельни, “школы” монастыря, или всего этого вместе. “Дом” (*eb*) манихейского наставника (*qala mar*) существовал в Таласе [Джумагулов, 1963, с. 38–39]. Арабский автор Абу Дулаф писал о домах-молельнях и слышной из них мерной речи во время чтения молитв у кыргызов [Ronsauer, 1939, с. 212].

Верховный правитель кыргызов носил титул *ынал* [Яхонтов, 1970], равнозначный титулу *каган*. Чубуч-ынал, получивший церковное имя Кёмюль-огя (тюрко-маних. *ögä* “мудрый”, “мудрец”), “собирает” кёмюлей, “ничтожное делает великим”, придает манихейству государственный статус. Вторым названием государства енисейских кыргызов стало C2109, 7416 Цзюй-у (<*kjo-mjuət* <*kötmül*) – Кёмюль [Оуян Сю, гл. 217б, с. 1530, л. 10б; Цзень Чжунмянь, 1958, с. 725, 729; Schlegel, 1896, с. 81: Kubut].

На общем фоне кыргызского манихейства новое звучание и толкование приобретают и другие китайские известия о енисейских кыргызах, связанные с визитом Алп-сола в Чаньянь. В ответном письме кагану император писал: “Вы сожгли шатер..., Вы установили Сеть!” [Ли Дзюй, 1936, кн. 4, гл. 1, с. 285]. В многочисленных рассказах об иноземцах понятие *Сети* больше не встречается. Война кыргызов с уйгурами за обладание трассами Торгового пути была в то же время борьбой единоверцев-манихеев, в которой каждая из сторон представляла себе противника в образе Мрака и Зла, царем которого был Дракон с телом из золота. Еще до событий 840 г. кыргызский Ынал угрожал уйгурскому кагану: “Скоро я возьму золотой твой шатер!”, а впоследствии самолично предал его огню [Оуян Сю, гл. 217б, с. 1531, л. 13а]. Но главное – *Сеть*. В манихействе *Сеть* – это душа живая, оружие первого Ловца – светоносного Первочеловека, посланца Света и воли неразделенных светлых сил и божеств, называемых Величием. В коптском манихейском трактате об этом говорится: “Первый Ловец – это Первочеловек, посланный от Величия; он обрушился на пять жилищ Мрака, поймал и схватил неприятеля своей Сетью крепкой”.

Китайским обозначением религии Света было Мин-цзяо, а сам Мани в китайском манихейском трактате назван Мин-ши “Посланец Света” [Chavannes, Pelliot, 1911, с. 509, 617]. Приведенные выше сведения надписи Чубуч-ынала о придании манихейству статуса государственной религии подтверждаются тем, что в китайских документах 845 г. он (?) назван “каганом Света”: Цзун-

инсюн – у-чэн Мин Кэхань – “Потомственный герой, воинственный и искренний каган Света” [Оуян Сю, гл. 2176, с. 1531, л. 126; ср. Сун Минцю, 1959, гл. 128, с. 692]. Подобный же титул имел его наследник в 847 г.: Ин-у-чен Мин кэхань “Выдающийся, воинственный и искренний каган Света” [Оуян Сю, гл. 2176, с. 1532, л. 13а]. Сказанное выше о подвигах кагана Света не позволяет сомневаться в том, что он мыслился земным воплощением божественного воителя Первочеловека, первого божества, снизошедшего в область Мрака на борьбу с его силами.

Работая над параграфом о кыргызском манихействе, пишущий эти строки не знал, что в течение 16 лет на территории Хакасии проводились археологические изыскания под руководством профессора Л. Р. Кызласова [1998; 1999а], результатом которых стало обнаружение комплекса специализированных по сакральной символике манихейских монастырей, какого не было в науке. Тщательно изученный археологический и сопутствующий материал привел Л. Р. Кызласова к заключению о государственном статусе манихейства в древней Хакасии. Центром его стала Хакаско-Минусинская котловина, а затем степи и горы всего Саяно-Алтайского нагорья. По долинам Иртыша, Оби и Енисея манихейство проникло к разноязычным аборигенам Западной и Восточной Сибири. На сибирское манихейство были накинута не буддийские одежды, а шаманский костюм. “Древние саяно-алтайские тюрки и их соседи в VIII–XIX вв. не “остались обычными шаманистами”, как считают многие ученые. Приняв “всеобщую универсальную религию Мани” в качестве государственной, они стали “сибирскими манихеями”, ибо здесь, на севере, среднеазиатское манихейство, подчиняясь своей природе синкретического развития и приспособления, впитало в себя и видоизменило местные южносибирские шаманистские культы”

В ассоциации с кыргызами в памятниках упоминается народ чик (čik bodun). В 708 г. восточные тюрки сражались с чиками в местности Орпен (БК, 26), сопоставляемой с современным Урбюн. Через полстолетия они потерпели поражение от войска

уйгурского Элетмиш-кагана и стали его вассалами. Чики (кит. С14480 чи <ts'jäk) упоминаются в списке племен, поставлявших коней для династии Тан [Ван Пу, гл. 72, с. 1508]. В составе личного имени (chiki gülai, sika gulai) они отмечены в хотанском документе [Bailey, 1939, с. 87]. Чики были манихеями [Müller, 1913, с. 26; џуq]. Их потомками считают чигатов в составе алтайцев [Потапов, 1969, с. 82–84].

Мотивы манихейства енисейских кыргызов сохранились в героическом эпосе современных кыргызов. Родиной его главного героя Манаса был благословенный и просторный Талас. Он был львом (арыстан) не только по состоянию духа, но и физически. Причастившись сердцем дракона (ажыдаар), его мать сама стала драконом необыкновенной высоты. Дружина Манаса называлась кырк-чор “сорок героев”. Они были потомками дракона (ажыдаар заада). Возможными их предшественниками были божественные мальчики, их сообщество кырк-бала, помогавшее Манасу в юные годы.

Байар

Слово чигиль (<ср.-перс. čihil “сорок”) вначале было обозначением манихейской консорции – “школы” в стране Аргу. Впоследствии оно стало обозначением тюркских племен, принявших манихейство. Первым из них были чигили, базировавшиеся в долине реки Кунгес в западной части СУАР КНР. Позже в чигильской (кит. чуюэ) среде выделяется группа, называвшаяся С9188, 3538 чжу-се/ся/е (чтение второго иероглифа различно). Другая (или та же самая) группа называлась С6836, 12026 шато (<śa-dā<šada). Термин šada отмечен как манихейский [Haneda, 1932, с. 3, 7]. В уйгурских документах он известен как sada и восходит к иранскому sada/sata “сто”. Шато (шада) считалось названием официальным, но императоры-шато недолговечного государства Позднее Тан (923–936 гг.) считали, что их племя называется С9188, 3538 чжусе [Се Цзюйчжэн, гл. 4, с. 20, л. 1а]. Оба термина равнозначны, и чтение второго названия вос-

принимается на тюркской языковой почве: чжу-се <t'sju-zja <jüz~jüz “сто”. Такая реконструкция подтверждается сторонним, протомонгольским киданьским обозначением этой династии jaut “сто” (кит. чжаодин).

Обозначение jüz er “сто мужей” (E, 10) можно считать следующей и высшей формой манихейской консорции у тюрков, отражающей прочность и широкое распространение религии в обществе. Общим обозначением кыргызов, манихейское вероучение среди которых приобрело государственный статус, было kömül. Автор надписи с правобережья реки Эжим (приток реки Улуг-Хем; E, 45) возглавляет консорцию jüz kömül “сто кёмюлей”, собирает всех кёмюлей, ничтожное делает великим.

Автор Старой редакции “Истории Пяти династий” сообщает, что родоначальником чигилей-шато был S10104, 5095 Ba-e (<b'wat-iaï <baġa~bajar). Транскрипционная метатеза в данном случае легко устанавливается тем, что теми же иероглифами записано название огузского племени байар-ку. “Байар – имя Бога в языке уйгуров и в Туркестане”, – писал Абу Хайан [Çaferoğlu, 1931; Pelliot, 1949, с. 188]. Напомним, что в иероглифической записи чюэ (чигиль) заключена информация: “местожительство (бога) Луны”. О племени йагма, называвшемся также qiq jaŋta [Brockelmann, 1928] или qaqa jaŋta [МКМ, III, с. 41], известно, что это название восходит к “настоящему имени четвертого сына мифического Луна-правителя Ай-хана [Шукюрова, 1987, с. 65, 109]. В рукописях труда Рашид ад-Дина “Джами `ат-таварих” по спискам Петербургской Публичной библиотеки, Британского музея и Тегеранского музея другим его именем было Байарлы [Рашид ад-Дин, 1965, с. 120].

Конкретизировать образ этого божества помогут нижеследующие известия. На рубеже IV–V вв. на северо-западе от жуань-жуань (аваров), базировавшихся в средней части Большого Хингана, существовала “оставшаяся отрасль сюнну”. Это было богатое и сильное владение (го). Имя его предводителя, являющееся персонифицированным названием самой “отрасли” было

С2393, 10104, 12440, 2593 Жибае-ци. Он напал на аваров и разбил их войско [Ли Яньшоу, гл. 98, с. 1301, л. 2б; Бичурин, I, с. 187]. Последний иероглиф транскрипции С2593 ци (kiei) “склонить голову в поклоне”, “бить челом”, вероятно, не входит в состав имени и значит “поклоняющийся”, “почитающий”. Знаки Жибае (<ńziēt-b'wat-ia <*jer baǰa~jer baǰa) отражают исходное имя Йер-Байар, а все сочетание можно воспринять как “почитающие Бога земли Байар”. Но не исключено, что последний иероглиф, сохраняя отмеченное значение, является частью названия. Тогда его общее чтение должно быть jer-baǰa-qī. Это первое письменное сообщение об огузском племени Байарку (ср. тиб. ba yaq-bgo; кит. баегу <b'wat-ja-kuo). Подобные структуры известны: jabagu <*jaba/jama qu “почитающие бога Йама” bökligü, kibirgü и под. Термин байарку – аллоэтноним, данный соседями, типа “буддисты”, “мусульмане”, “христиане”. Этническое самоназвание этого племени неизвестно. Выражение, повторяющее *jer baǰa/*jer baǰa qī китайской летописи, зафиксировано в руническом тексте: jǰuǰu jer baǰa qū jerinde tegi süledim – “Я водил войско вплоть до страны почитающих бога земли Байар” (КТМ, 4). Точных данных о локализации байарку не имеется. Как полагают, в середине I тысячелетия н. э. пределы распространения его владений можно ограничить средним течением реки Селенги. Судя по археологическим данным, сюда входила горная система Восточного Саяна и Хамар-Дабана. На западе они граничили с тюрками, а на востоке с шивэй-татарами, т. е. на западе они доходили до озера Хубсугул, на востоке – до Хэнтэя и верховьев Шилки и Аргуни [Худяков, 1989, с. 29].

Наряду с байарку-огузами известны байарку-тюрки (хот.-сак. ttrüka baǰarkata). В начале X в. они были важной политической силой в уйгуро-манихейском Ганьчжоуском государстве. В хотанском документе рассказывается, что по их настоянию на ханский трон был поставлен беспомощный мальчик [Bailey, 1949, с. 47].

Махмуд Кашгарский писал, что на языке жителей манихейской

страны Аргу именем бога Всеvyšнего было Байат [МКМ, III, с. 186: Улуғ тангрининг номи]. Приведенный материал позволил выявить фигуру его антиподобия, бога земли Байар. Их функции и место в манихейском пантеоне будут ясны, если удастся доказать, что оба они являются эманациями соответственно сил Света и Мрака.

* * *

В древнетюркское время в орбиту манихейских конфессиональных связей было вовлечено большинство тюркских племен. В первую очередь это западные тюрки, тюргешы и кара-тюргешы с входившими в их состав племенами ас и тухс, чигили, чумули, карлуки, кимеки, байарку, кара-йагма и кара-игиль; племена Тюркского каганата и Второго Уйгурского каганата, шада, чухат-джалаиры и чаган-татары. Кыпчаки-половцы традиционно поклонялись божеству Млечного пути. В восточном манихействе Млечный путь – это колонна Света, по которой ангелы поднимают на Луну души праведников для очищения от земной скверны. Тюргешско-манихейская символика нашла отражение в кыпчакско-половецкой ономастике, сохранившейся в русских летописях: 1) Боняк (<?Маниах) – имя половецкого князя; 2) Аепа (<ай-опа~оба “племя Луны”; богом Луны, “первых врат к Свету”; им считался сам Мани) – персонифицированный этноним, имя половецкого князя; 3) Сакал (<Сакал~Сакла, творец Адама и Евы) – имя половецкого князя в первом сообщении о половцах, 1063 г.; 4) Асупа (<Ас-опа~оба, “племя ас”, персонифицированный этноним) – имя половецкого князя; 5) Токсобичи (русское патронимическое оформление названия токс-оба “племя токс~тухс”) половецкое племя; 6) Шарукан (<Шарган “Дракон”, царь мира Мрака) – имя половецкого князя, главы династии Шаруканидов; 7) Алтунопа (<Алтун-опа~оба “племя Золото”; золото – тело царя мрака, персонифицированный этноним) – имя половецкого князя; 8) Арсланопа, Ярославнопа (<Арслан-опа~оба “племя арслан – лев”, персонифицированный этноним); лев – порождение стихии Пожара, Голова царя мира Мрака; 9) Осалук,

Осолук (<Йузлюг~Йузлюк, возглавляющий манихейскую консорцию йуз-эр “сто мужей”). Даже красивый летописный рассказ 1201 г. о запахе травы евшан, побудившем половецкого княжича вернуться из Грузии в Степь, может напомнить об особом отношении манихейцев к растительности.

Манихейство – одна из мировых религий, занимавшая большое место в историко-культурной жизни многих народов от Египта до Кореи в III–XIV вв. Будучи жизнеутверждающим и демократичным в самой основе, учение Мани везде, куда приводила его миссионерская проповедь, ориентировалось на традиционные и пользовавшиеся наибольшим влиянием в стране местные верования и культы. Включение местных богов в свой пантеон – характерная особенность манихейства. Неизменное в соблюдении своих принципов и четкой организации, манихейство включало их плодотворное и рациональное начало в свою доктрину. Манихейство “облачалось в шаманский костюм”. Поэтому оно оказывалось привлекательным и для тюркских кочевников Центральной Азии, тем более, что в условиях степи манихейская церковь-молебен могла размещаться и в кочевой юрте рядом со ставкой предводителя. “Молитва, обращенная к богу, не нуждается в храме”, – нравовучал Мани [Alfatic, 1918, с. 121]. По другому поводу подобное писал Евсевий Иероним в 403 г.: “... войско гетов возит с собой свои палатки церквей” [Иероним, 1949, с. 229]. Поэтому определение манихейства как “религии купцов и жителей городов” [Ögel, 1992, с. 70] не совсем справедливо, хотя “дома” – манистаны действительно существовали в городах и были центрами манихейского движения.

Несмотря на большую пространственную отдаленность манихейских пунктов один от другого и совлеченность манихейства и шаманизма, доктрина оставалась целостной, а изображение манихейского манистана в Безеклике [Gründwedel, 1920, с. 167, рис. 56] сходно с неузнанным исследователями изображением на красной скале Хая-Бажи (Е, 24/9) на правом берегу реки Хемчик в 8 км выше селения Ийме [Кызласов, 1994, с. 194, рис. 26].

Манихейская церковь поощряла торговлю и считала ее делом высокоблагородным и полезным. В свою очередь, торговля основательно подпитывала манихейство и стимулировала его распространение. Нередко купец и священнослужитель выступали в одном лице, как это было с согдийцем Маниахом – “близким человеком” тюркского кагана в Таласе. Древний принцип “трон поддерживает церковный алтарь, алтарь поддерживает трон” действовал в полном объеме уже на заре древнетюркской государственной истории: на дипломатическом уровне Маниах представлял самого кагана и его государство. Согдийцы были главными функционерами на всем протяжении торгового пути Восток – Запад. На трассах Пути и его многочисленных дальних до бесконечности ответвлениях-дорогах возникали торгово-ремесленные колонии согдийцев, главами которых зачастую были тюрки. Вместе с ними шла манихейская проповедь. Объективно это был один из каналов вовлечения народов огромного региона в орбиту активных политико-экономических и культурных связей в масштабах континента. Тюркскими воротами на нем был Талас.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1.

Китайские известия о Суйабе

Появление к жизни китайских историко-географических сочинений с включением известий о западнотюркском каганате было вызвано интенсивными контактами (политического, торгового и военного характера) Танской империи с тюркскими раннефеодальными объединениями.

Через Бешбалык – Или – Суйаб – Талас в VI–IX вв. проходил торговый Северный путь на Запад, сохранивший свое значение до XV в. Долгое время Суйаб был самой западной из “сы-чжэнь”, четырех китайских военно-политических инспекций над вассальными странами Западного края. В Суйабе было место встречи купцов из Восточно-Римской империи с торговыми караванами из Китая. Здесь было средоточие политической власти кагана и его основная резиденция. Учитывая упорную вековую борьбу кочевнических объединений за овладение Суйабом, можно предполагать, что он был также центром развитого ремесленного производства.

Кроме общих описаний, сохранилось несколько дорожников к Суйабу, которые позволяют утверждать, что он по-видимому, находился в бассейне реки Чу, известной китайским и арабоязычным авторам тоже под наименованием “Суйаб”. Но ввиду слабой изученности исторической топографии этого района местонахождение Суйаба до сих пор не установлено с надлежащей точностью. Между тем, первым и необходимым шагом при его локализации на современной карте должно быть по возможности полное выявление письменных данных, которые помогут воссоздать его историю, графическое положение и главные особенности городской архитектуры.

Целью настоящего приложения является исправленная и дополненная публикация некоторой части китайских письменных известий о Суйабе.

Да-цы-энь-сы Сань Цзан фаши чжуань (Жизнеописание наставника веры Сань Цзана из монастыря Да-цы-энь), цз. 2.

Аннотация. Биография известного буддийского паломника Сюань-цзана, составленная монахом Хуэй Ли, изданная с исправлениями и пояснениями другим монахом Янь Цзуном в 688 г. в пяти книгах-цзюанях. Как и Да-Тан Сиюй цзи (см. ниже), это сочинение отражает маршрут путешествия Сюань-цзана в Индию через Среднюю Азию, но имеет целый ряд более подробных описаний отдельных местностей. Оно дважды переводилось на европейские языки [Julien, 1853; Beal, 1888; Ниси-ли, 1959]. При переводе описания Суйба мы пользовались извлечением из этого сочинения в книге Цэнь Чжунмяня “Ситцзюэ-ши-ляо буцзюэ цзи каочжэн”, Пекин, 1958, с. 6–8.

Перевод. Выйдя из Ледовых гор¹, они прибыли к Прозрачному (или: Голубому) озеру². (Комментарий Янь Цзуна в тексте: Прозрачное озеро называют еще Горячим озером. Видя, что в противоположность Ледовым горам оно не замерзает, дали ему такое название, но вода его не обязательно тепла). ...Обогнув озеро в северо-западном направлении, через 500 ли прибыли к городу Су-е (Суйаб)³ и [внезапно] встретились с туцзюеским (тюркским) Еху-кэханем (Иабгу-каганом), отправлявшимся на охоту.

Лошади этих иноземцев были прекрасны. Кэхань (каган) был одет в халат из зеленого шелка; его голова обнажена и обмотана лишь шелковой повязкой, длиной более одного чжана (1 чжан – 3,2 м), с отвисающими назад концами. Его сопровождали более двухсот даганей⁴, одетых в халаты из парчи, с заплетенными в косы волосами. Остальные воины, облаченные в одежды, подбитые мехом, и в мягкие головные уборы, несли

¹ Лин-шань, возможно Музур-ола.

² Цинчи. Иссык-Куль.

³ Дословно: город на реке С14346, 8908 Су-е < suo-jäp < Suiab ~ Суйаб.

⁴ С11120, 2371 дагуань < tat-kuân < tarquan ~ tarqan; таркуан/таркан.

бердыши, знамена и луки. Едущих на верблюдах и лошадях было столько, что невозможно охватить взглядом. А когда они встретились, каган необычайно обрадовался и сказал: “На некоторое время я отправляюсь в одно место и вернусь дня через два-три; наставник, располагайтесь пока в моей ставке!” Он приказал Дамочжи-даганю [по имени Тамачи]⁵ препроводить его в свою ставку и разместить там со всеми удобствами.

По истечении трех дней каган вернулся и пригласил наставника зайти в его юрту. А каган живет в юрте, украшенной золотыми цветами, от блеска которых рябит в глазах. Все даганы (тарканы), одетые в яркие шелковые халаты, сидели впереди него по обеим сторонам длинного достархана. Телохранители кагана стояли сзади него на карауле. И хотя это был повелитель кочевой орды, он также внушал к себе уважение и добрые чувства.

Когда наставник веры подошел к юрте шагов на тридцать, из нее вышел каган и с поклоном приветствовал его. После обмена любезностями он ввел его внутрь и усадил.

Туззюе (тюрки) служат огню и не употребляют деревянных сидений. Они считают, что дерево содержит в себе огонь, поэтому почитают его, а в обиходе не используют. Для сиденья они расстилают на земле толстые циновки. Но для наставника веры они поставили железное плетеное кресло и, накрыв тюфяком, попросили сесть.

Вскоре после этого они попросили войти послов из Хань (Китай) и Гаочана, передавших государственные бумаги и послания. Каган сам пробежал их глазами и, очень обрадовавшись, велел послам сесть.

Каган приказал поставить вина и начать музыку. После этого каган, все его подчиненные и посланники стали пить вино, но для наставника веры было найдено нечто другое —

⁵ Кит. С1955, 5523, 10406 домочжи <tâp-mua-tsie <tamaçî; тюрко-монг. tamaçî “командир эскорта”.

виноградный сок. Затем все стали угощать друг друга, наполняя чаши и бокалы и взаимно обмениваясь ими. Все это время раздавалась иноземная музыка, сопровождаемая металлическим (?) перезвоном. И хотя это была музыка варваров, она тоже ласкала слух, радовала сердце и мысли.

Через непродолжительное время была принесена еда, состоящая из отваренной свежей баранины и телятины, и в изобилии поставлена перед гостями. Но для наставника веры была приготовлена и принесена легкая пища из рисовых хлебцев, творожных лепешек, дикого и сотового меда и винограда. А когда трапеза окончилась, снова принесли виноградный сок и лишь после этого попросили наставника рассказать о канонах веры.

Наставник веры для поучения их рассказал о десяти заповедях буддизма, о любви к сохранению жизни, а также о Парамите и о делах, ведущих к конечному освобождению от объектов омрачения и ослепления. Тогда каган, воздев руки и начав класть земные поклоны, с радостью принял его учение. Поэтому, задержав его еще на несколько дней, каган отговаривал наставника от поездки, говоря так: “Учитель, Вам нет нужды отправляться в Индику (Индию); те земли чрезвычайно жаркие, а десятый месяц там столь же горяч, как здесь пятый. Гляжу я на Вас, учитель, и боюсь, что придя туда, Вы просто расплавитесь от жары. Люди там черны и по природе своей не знают приличий; они недостойны того, чтоб смотреть на них!”. Наставник веры отвечал ему: “Я намереваюсь поскорей отправиться туда, чтоб взглянуть на священные останки (Будды) и серьезно изучить богословие”.

Тогда каган велел узнать, кто в его армии владеет языком Хань и других государств. Был найден один юноша, который на несколько лет приезжал в Чанъань и основательно владел языком Хань. Он был пожалован титулом Моду-дагань⁶. Заготовив послания во все страны, каган повелел Моду-даганю

⁶ Багадур таркуан (кит. С5523, [13865], 1652 Мо[хэ]до<миâ-[ya]-tuet<bayadur).

сопровождать наставника веры в Капису. Кроме того, он даровал наставнику целый набор одежд из малинового сатина и пятьдесят кусков шелка и со всей свитой провожал его более десяти ли.

Отсюда они направились на запад и более чем через 400 ли прибыли в местность Бин-ю⁷, которую называют “Тысяча ключей”. Эта местность простирается на несколько сот ли. Здесь множество озер и болот, обилие необычайных деревьев, а в лесах прохладно и влажно. Это и есть место, где каган укрывается от летней жары.

Да-Тая Сиюй цзи

(Записки о Западном крае при Великой Танской династии)

Аннотация. Это широко известное в Европе и в Китае сочинение посвящено путешествию буддийского паломника Сюань-цзана, отправившегося в Индию в 629 г. Автор труда Бянь Цзи.

В европейской и русской литературе существует большое число частичных переводов, извлечений и переложений отдельных глав сочинения. Полные переводы с китайского принадлежат упомянутым выше Жюльену и Билу [Julien, 1857–1858; Beal, 1909]. Существует по меньшей мере двадцать сохранившихся изданий этого сочинения. Мы пользовались пекинским изданием 1955 г. (с. 27, след.). Ввиду того, что описание отдельных областей дано в той последовательности, в какой их проходил Сюань-цзан, мы сочли необходимым сделать перевод описания его маршрута от Аксу до Ташкента с включением записок о Суйабе.

Перевод. Княжество Барука⁸ простирается с востока на запад более чем на 600 ли, а с юга на север более чем на 300 ли;

⁷ Бин-йул С3938, 4219 бинъюй <ping-riēt <bing ju; ср. тюрк. bing/ting “тысяча”, ju “источник”, “ключ”.

⁸ Кит. Болуцзя; Аксу.

главный город княжества в окружности 5–6 ли. Земли, климат, характер людей и их обычаи, а также законы письма те же, что и в княжестве Кучи⁹, и лишь в языке небольшая разница.

Здесь производят прекрасные сорта хлопчатых и шерстяных тканей, которые ценятся в соседних княжествах. [В стране] несколько десятков буддийских монастырей-сангхарама¹⁰, а монахов и их последователей около тысячи человек. Они исповедуют учение о Малом Цзе и относятся к школе Сарвастивада¹¹.

Пройдя более 300 ли на северо-запад от княжества, мы пересекли Каменную пустыню¹² и пришли к Ледовым горам. Они лежат прямо на севере от Памира¹³. Отсюда берут свое начало реки, которые текут по большей части на восток. Здесь горные долины завалены снегом, который остается замерзшим и весной и летом; хотя по временам он рассасывается и тает, однако вскоре снова становится льдом. Проходы и дороги здесь прерывисты и опасны, а холодный ветер чрезвычайно колок. Здесь множество страшных драконов (или злых духов), которые досаждают и приносят бедствия путнику. Идущие этой дорогой не должны одевать красных одежд или нести в руках тыкву-горлянку. Стоит только забыть об этом, как попадешь в большую беду. Страшный ветер поднимает вихри летящего песка, дождя и камня. Тот, кого он застигнет, непременно погибает и тонет в этом вихре (?).

Пройдя по горам более 400 ли, мы прибыли к большому Прозрачному (или Голубому) озеру. (Комментарий в тексте: Иначе называют Жэхай – Горячее озеро или же Сянь хай – Соленое озеро). Его окружность более 1000 ли; оно широкое в направлении

⁹ Кит. Цючжи; Куча.

¹⁰ Кит. цзялань.

¹¹ Кит. И-цз-ю-бу, школа, допускающая реальность объекта.

¹² Кит. Ши цзи.

¹³ Кит. Цунлин.

с востока на запад и узкое в направлении с юга на север. Со всех сторон оно окружено горами, и различные потоки, объединяясь, впадают в него. Цвет воды – голубовато-синий, а вкус горько-соленый. Огромные волны на нем бесчисленны и бурны, они бешено катятся и обрушиваются [на берега]. В нем смешанно обитают драконы и рыбы. [Иногда] духи умерших или оборотни выходят на поверхность, когда путники, проходящие мимо, творят молитвы о счастье. [Поэтому (?)] хотя водный мир и богат, но никто не решается заниматься рыболовством.

Пройдя более 500 ли на северо-запад от Прозрачного озера, прибыли в город на реке Суйаб¹⁴. Это город в окружности 6–7 ли. В нем смешанно живут торговцы из разных стран и ху`сцы (согдийцы). Земли пригодны для возделывания красного проса и винограда. Леса здесь редки, а климат ветреный и холодный. Люди одеваются в тканые шерстяные одежды. Прямо на западе от Суйаба находится несколько десятков одиночных городов, и в каждом из них свой старейшина. Хотя они не зависят один от другого, но все подчиняются туцзюе.

Страна от города Суйаба до княжества Кешаня¹⁵, называется Сулиг¹⁶, ее население также носит это имя. Их письменность и язык подобны тем, о которых было сказано. Основных знаков немного, собственно больше тридцати, и слова составляются из их перемещений. Из этих перемещений создаются большие тексты. Их письменность из поколения в поколение передается наставниками и таким образом сохраняется.

Их нижнее платье состоит из тонких шерстяных одежд, а верхнее из шкур; нижнее платье короткое и узкое. Они расчесывают волосы, но оставляют макушку головы открытой (т. е. бреют); некоторые же совершенно постригают и бреют головы и обвязывают лоб шелковой повязкой. Велики ростом,

¹⁴ Кит. Су-е, р. Чу.

¹⁵ Кит. Цзешуанна; Согд со столицей в городе Кеш, Шахрисябз.

¹⁶ Кит. Сули, согд. *suwduk*, Согдык/Согдак.

но по характеру трусливы, в обычае – скупость и лживость, в большом ходу коварство. По большей части они жадны и вымогательны. И родители и дети думают только о выгоде, а чем больше у них богатства, тем они знатней. Однако именитые неотличимы от простолюдинов, потому что даже чрезвычайно богатые питаются и одеваются грубо и посредственно. Тех, кто возделывает поля, и тех, кто преследует выгоду, – поровну.

Пройдя более 400 ли на запад от города Суйаба, прибыли в местность “Тысяча ключей”¹⁷. Местность “Тысяча ключей” занимает площадь около 200 ли; с южной стороны Снежные горы, а с трех других ровная степь. Земля здесь влажная, леса густые, а разнообразные цветы в весенние месяцы подобны узорным шелкам. Здесь тысячи ключей и озер, потому и местность носит такое название. Туцзюеский каган ежегодно укрывается здесь от летней жары. Там масса оленей, многие из которых украшены бубенцами и ремешками. Они привыкли к людям, поэтому не слишком пугаются их и не очень убегают. Туцзюеский каган любит их и запретил своим подданным убивать их; кто убьет, тот будет казнен без пощады. Потому-то олени стада сохраняются и живут до конца своих дней.

Пройдя 140–150 ли на запад от “Тысячи ключей”, мы прибыли в город Талас¹⁸. Город в окружности 8–9 ли. В нем смешанно живут купцы из разных стран и ху`сцы (согдийцы). Земля и климат такие же, как и в Суйаб. Примерно в 10 ли на юге от него есть небольшой одиночный город с населением около 300 дворов. Это, собственно, люди из Среднего царства. Некогда они были взяты в плен тунцзюе, но впоследствии объединились в землячество (общины?) и осели в этом городе, живя в его центральных усадьбах. Когда их одежды изнашивались, они стали одеваться как туцзюе, но их язык, обычаи и законы такие же, как и в Китае.

¹⁷ Кит. Цяньцюань, Бин-йул; совр. Мерке.

¹⁸ Кит. Далосы.

Пройдя отсюда на юго-запад около 200 ли, прибыли в город на Белой реке. В окружности город 6–7 ли. Произведения земли и климат много лучше, чем в Таласе.

Пройдя отсюда на юго-запад около 200 ли, прибыли в город Кюнгию¹⁹. Город в окружности 5–7 ли. Земли здесь влажные и плодородные, а леса пышные и густые.

Отсюда на юг через 40 или 50 ли прибыли в княжество Нучкет²⁰. Княжество Нучкет в окружности более 1000 ли. Земли влажные (или орошаемые?), пригодные для земледелия; пышные травы и леса, много цветов и фруктов, а также винограда, который высоко ценится. Здесь сотни городов, и в каждом из них отдельный правитель. В своих действиях они не зависимы один от другого. И хотя они отделены один от другого дикими районами и обособлены, в общем называются княжеством Нучкет.

Отсюда, пройдя на запад более 200 ли, прибыли в княжество Чжэши²¹.

Ду Хуань цзин син цзи

(Записки о переходах и путешествиях, составленные Ду Хуанем)

Аннотация. Сочинение полностью не сохранилось, имеются лишь фрагменты из него, включенные в разделы о Западном крае известного свода “Тундянь” (автор Ду Ю). Раздел о Стране Суй-е включен в 193 цзюань “Тундянь”. Он был несколько раз переиздан в различных сериях, в том числе в серии “Гу хайю ишучао” и в собрании работ Ван Го-взя. Мы пользовались всеми указанными изданиями, но за основу был взят текст 193 цз. “Тундянь”. Автор “Записок” сопровождал полководца Гао Сяньчжи в его походе на страны Средней Азии в середине VIII в. Больше о нем ничего неизвестно.

Перевод. Ду Цзюньсян²² говорит, что его однофамилец Ду Хуань сопровождал Чжэньского управляющего Гао Сяньчжи

¹⁹ Кит. Гуньюй <kjwong-ngju <küingü.

²⁰ Кит. Нучицзянь.

²¹ Чач или Шаш — одно из наименований Ташкента.

²² Второе имя Ду Ю, автора “Тундянь”.

в его походе на запад. В 10 г. девиза тяньбао (742 г.) они прибыли к Средиземному морю²³. В начале годов девиза баоин (762 г.) он на торговом корабле выехал из Гуанчжоу²⁴, а вернувшись, написал “Записки о переходах и путешествиях”. Страна Суйаб²⁵ отстоит на северо-запад от Аньси свыше 1000 ли. Там есть горы Бедель²⁶, к югу от гор северные границы Тан (Китая), к северу от них – южные границы [государства] тюргешей²⁷; на юго-запад до Цунлина свыше 2000 ли. Из тех рек текущие к югу от гор все пересекают Срединное царство и заканчиваются в Восточном море, а текущие к северу от гор – все проходят границы Согдака²⁸ и впадают в Северное море.

А на севере через несколько дней пути переходят Снежное море. Это море (или озеро) находится среди гор, весной и летом здесь непрерывные дожди и снега, потому и называют “снежными”. Посреди моря лежит узкая дорога, а возле дороги то и дело попадаются водные пещеры, которые просматриваются необычайно глубоко; и кто отступится в них, тот пропадает неизвестно куда.

Через тысячу с лишним ли пути на восток (надо, видимо, на запад или север) от гор Бода достигают реки Суйаб, а на восточной оконечности этой реки лежит Горячее озеро; эта местность не замерзает и зимой, поэтому и называют “горячим озером”.

Еще есть город Суйаб. Когда в седьмом году девиза тяньбао (748 г.) бэйтинский управляющий Ван Чжэн-сянь отправился карательным походом [на Западный край], то городские стены были [им (?)] разрушены, а поселения пришли в упадок.

²³ Кит. Си-хай “Западное море”.

²⁴ Провинции Гуандун и Гуанси в Южном Китае.

²⁵ Кит. Суй-е.

²⁶ Кит. Бода.

²⁷ Кит. туциши.

²⁸ Кит. Ху.

В местности, где некогда проживала царица Цзяохэ-кунчуй, он поставил буддийский храм Да-юнь-сы, который существует и поныне.

Эта река на западе примыкает к Каменному царству²⁹; ее протяженность более 1000 ли. По течению реки живут другие (или чужие) племена и туцзюе под иным наименованием. У тех и у других по несколько десятков тысяч войска. Они живут смешанно в городах и селениях и часто воюют. Вообще же все землешцы носят шлемы и щиты, берут друг друга в плен и обращают в рабство. На западной оконечности этой реки находится город под названием Талас (Далосы), большая крепость Каменного царства. В десятом году девиза тяньбао (751 г.) войска Гао Сяньчжи нанесли ей поражение. Отсюда до Западного моря с третьего до девятого месяца не бывает дождей, а для полива полей пользуются снеговой водой. Здесь произрастает ячмень, пшеница, рис, горох и бобы. Жители пьют виноградные и конопляные вина и айран.

Синь Таншу

(Новая редакция “Истории династии Тан”)

Аннотация. Составлена при Сунской династии ученым комитетом во главе с Оуян Сю и Сун Ци. Существует много изданий, лучшим из которых считается издание в серии “Бо-на-бэнь”, переизданное фотоофсетным способом в Пекине в 1958 г.

Перевод “А”. Дорожник от перевала Бедель до Суйаба [Оуян Сю, гл. 43, с. 305, л. 16 а–б; Chavannes, 1903, с. 9–10].

От гор Бедель³⁰ через 50 ли приходят в город Дуньдо³¹, а это столица (ставка) усуней Город Красной горы (Чи-шань-чэн); еще через 30 ли переправляются через реку Йенчу³²; дальше (?) на

²⁹ Кит. Ши-го; Чач, Шаш.

³⁰ Кит. Бода.

³¹ <?>; ср. Chavannes, с. 305.

³² Кит. Чжэньчжу “Жемчужная”.

северо-западе переходят горы Фа-и³³, а через 50 ли переходят Снежное море (Ак-ширьяк?). Еще через 30 ли приходят в пограничный караул Суйбу на реке Суйбу³⁴; отсюда через 50 ли достигают Горячего озера (Иссык-куль); еще через 40 ли приходят в город Дун³⁵; еще через 100 ли приходят в город Хэле³⁶; еще через 30 ли приходят в город Ечжи (Шэчжи)³⁷ и, выйдя из долины (озера), достигают русла реки Суйаб³⁸; через 80 ли приходят в город Баласагун³⁹, дальше на запад через 20 ли приходят в город Суйаб. На севере от города есть река Суйаб, а в 40 ли на севере от реки Суйаб лежат горы Кетен⁴⁰; здесь каган десяти родов всегда производит утверждение владетелей и старейшин. В 10 ли на западе от Суйаб приходят в город-государство Маймарг⁴¹, а еще через 30 ли приходят в Навекат⁴²; еще через 60 ли приходят в город Шуйкет⁴³, дальше через 60 ли приходят в город Талас, а еще через 50 ли на запад приходят в Аши-булай (Ашпара).

Перевод "Б". Дорожник от Бешбалыка до Суяба [Оуян Сю, гл. 40, с. 281, л. 11a].

В 60 ли на западе от города Сиянь⁴⁴ округа Тинчжоу⁴⁵, находится караул Шабо-город⁴⁶; дальше есть караул Пин-

³³ <b`jwan-diäk, b`jwap-iäk.

³⁴ <suâi-puk <supuq/suvuq?

³⁵ <t`ung/tong.

³⁶ <ха-liär <alp.

³⁷ <šjär-tšie.

³⁸ Кит. Су-е.

³⁹ Кит. Пэйлоцзянцзюнь.

⁴⁰ Кит. Цзедань <q`jât-tan.

⁴¹ Кит. Ми-го.

⁴² Кит. Синь-чэн "Новый город".

⁴³ Кит. Шуйцзянь.

⁴⁴ Западный Янь, укрепление в 20–30 к западу Бешбалыка.

⁴⁵ Бешбалык, совр. Гучэн.

⁴⁶ Ашпар, укрепление и гарнизон в 50 ли к западу от Бешбалыка.

ло⁴⁷, а еще через 80 ли караул Елэ-город⁴⁸; дальше через 80 ли караул Цзюйлю-город⁴⁹, а еще через 100 ли приходят в уезд Луньтай⁵⁰; дальше в 150 ли лежит караул Чжанбао-город⁵¹.

Дальше в 70 ли через реку Лидэцзянь⁵², достигают караула Уцзай⁵³, а переправившись через реку Байянь⁵⁴, приходят в город Цинчжэнь-цзюнь⁵⁵. Дальше через 70 ли пути, во время которого переправляются через реку Шэ⁵⁶, находится караул реки Шэ[е] (Шав[аб]), а еще в 70 ли, во время которого пересекают Черную реку, находится караул Хэй-шуй (Черная река)⁵⁷.

Еще в 70 ли караул Дунлинь (Восточный лес)⁵⁸, а дальше в 70 ли находится караул Силян (Западный лес)⁵⁹. Затем пересекают озеро Желтых трав, Великую пустыню⁶⁰ и Малую пустыню⁶¹,

⁴⁷ <ɾjəŋg-lāk; тюрк. Мынглак; укрепление и гарнизон в 370 ли к западу от Бешбалыка, на восточной границе уезда Фукан.

⁴⁸ <ja-lək<jarliŋ/jarluŋ.

⁴⁹ <k'ju-liuk<külüg/küllüg; укрепление и гарнизон, возможно совпадающие с совр. п. Фукан в 60 км к северо-востоку от р. Урумчи.

⁵⁰ Совр. г. Урумчи.

⁵¹ Джанбалык/Йанбалык и под.; укрепление и гарнизон в 35 км к северо-западу от г. Урумчи.

⁵² <li-iə-tək-kjən; название расшифровке пока не поддается; возможно, это р. Хутуби/Хутубай.

⁵³ Укрепление и гарнизон на левом берегу р. Хутуби, на месте совр. г. Хутуби.

⁵⁴ “Река белого тополя”; Улан-усу?

⁵⁵ Соответствует совр. г. Манас.

⁵⁶ <šjār-jär<šavab; ср. согд. šavab “Черная река”, Шаваб, восточный приток р. Кур-Кара-усу.

⁵⁷ Река, укрепление и гарнизон Хэй-шуй “Черная река”, Кур-Кара-усу; это совр. р. Куйтун “Холодная”.

⁵⁸ Находился в долине р. Джиргалан.

⁵⁹ Находился в долине Гурту-Кара-усу.

⁶⁰ Кит. Дамо; <da-mək<tamaŋ надписи Кюль-ич-чора; пески между Гурту и бывшим пикетом Шацюаньцза к югу от оз. Эби-нур.

⁶¹ Кит. Сяомо “Малая пустыня”; пески к западу от Шацюаньцза.

переправляются через реку Шици⁶², и, перевалив через горы Цзюйлин (Тележные горы)⁶³, приходят в город Гун-юэ⁶⁴. Переходят через долину реки Сыхунь⁶⁵ и достигают Чжишими-города; переправляются через реку Или, которая называется еще рекой Диди; и достигают пределов Суйаба; отсюда на запад через 1000 ли приходят в город Суйаб.

Цзю Таншу (Старая Танская история)

Аннотация. Составлена Лю Сюем в эпоху Пяти династий. Текст Повествования о Пэй Синьцзяне используется выборочно. Издание шанхайское, 1958, цз. 84, стр. 759. Ср. Синь Таншу, цз. 108, стр. 982.

Перевод. Во втором году девиза ифын (677 г.) каган десяти родов Ашина-Фуянь-Дучжи и Ли Чжэфу подстрекали вассальные племена; вторглись [в границы], стали теснить Аньси и объединялись с Туфань (Тибетом). Советники настаивали поднять войска и покарать их. Но Пэй Синьцзян предложил такое мнение: "Туфаньцы взбунтовались и рассеялись; война не прекращается. К тому же (Ли) Цзинсюань и (Лю) Шэньли утратили и лишились начала (т. е. взбунтовались). Разве допустимо, чтоб еще и на западной границе назревали события? Ныне владетель Босы (Персии) умер, а его сын Нинешиши (Нарсес) находится на правах заложника в китайской столице. Если отправить в Босы посланника с рескриптом о его назначении на престол, то дорога посланника будет лежать через кочевья обоих вассалов (тюрков и тибетцев) и, сообразуясь с обстоятельствами, он непременно сможет добиться успеха". Гаоцзун внял этому и, повелев Пэй Синьцзяню препроводить с рескриптом босы-

⁶² Буквально "Нефтяная река"; р. Цзинхэ.

⁶³ Талкинский перевал к югу от оз. Сайрам-нор.

⁶⁴ <kjwong-ngjwät <Küngüt. Это Алмалык и по соседству Кулджа.

⁶⁵ si-yuen ~ "Сейхун"; соответствует р. Талки, впадающей в р. Или с востока.

кского князя, снова назначил его посланником по усмотрению даши (арабов).

...Через несколько дней они выступали (из Сичжоу) двумя дорогами. Когда подошли к племени Дучжиеву почти на 10 ли, то сначала отправили нарочных к родственникам Дучжи, чтобы осведомиться о их здоровье, а сами демонстративно расположились на отдых, делая вид, что нападать не собираются. Вслед за тем Пэй Синьцзян отправил послов пригласить Дучжи для личного свидания. А до этого Дучжи совещался с Ли Чжэфу и намеревался отказать китайским посланникам, которые должны были явиться к середине осени. Но когда узнав вдруг, что армия уже пришла, то понял, что у него безвыходное положение. И тогда вместе со своими сыновьями, старейшинами и другими (более чем с пятьюстами конников) явился в лагерь с визитом, после чего был схвачен. В тот же день были посланы гонцы с ультиматумом (?). Старейшины всех родов пришли просить о помиловании, но были схвачены и препровождены в город Суйаб. Сократив свою отборную конницу, Пэй Синьцзян налегке отправился в путь. Он шел вперед днем и ночью, надеясь взять в плен Ли Чжэфу. Дорогой он в смелой стычке поймал возвращавшихся послов Дучжи, двигавшихся вместе с посланниками Ли Чжэфу. Пэй Синьцзян рассказал ходокам Ли Чжэфу о положении дел и приказал им, вернувшись к своему господину, объяснить все и сообщить, что Дучжи уже схвачен. Вскоре Ли Чжэфу снова изъявил покорность. После этого предводители и чиновники поставили в городе Суйабе памятник с описанием его [Пэй Синьцзяня] заслуг.

Ду ши фанъюй цзяю

**(Объяснение географических наименований,
встречающихся при чтении истории)**

Аннотация. Составлено при Минской династии группой авторов во главе с Гу Цзуюем в 130 главах – цзюанях. Мы пользовались последним его изданием, выпущенным издательством “Чжунхуа шуцзюй” (т. 3. цз. 65, стр. 2788).

Перевод. Город Су-е находился на северо-западе от Яньци⁶⁶ близ границы западных туцзюе. В 12 году девиз чжэньгуань (638 г.) при династии Тан, западные туцзюе разделили свое государство на 10 аймаков. Пять аймаков проживали от Суй-е на западе, а другие пять от Чуй-е на востоке; вместе их называли “ши-син”⁶⁷. Когда в 18 году (644 г.) Таны уничтожили Яньци, они вскоре учредили Яньцийское тутукство с управлением в городе Суй-е. Из области Бэйтин переправлялись через реку Или и достигали пределов Суй-е, а еще через тысячу ли пути на запад приходили в город Суй-е. Все реки здесь текут на север и впадают в пустыню.

По сочинению “Хуйяо”, в начале годов девиза дяолу (679 г.) Аньский наместник Ван Фан-и воздвиг город [чэн] Суй-е и поставил по четырем сторонам 12 ворот, а в поворотах сделал тайные лазы для выхода наружу. Работа была закончена в 50 дней. Кроме того, он учредил для охраны большой гарнизон и разместил его внутри города. Его численность неизвестна.

...Во втором году девиза кайюнь (714 г.), когда возмутился старейшина десяти родов Дудунь, Цзисийский управляющий Ашина Сянь одолел Суй-е и другие инспекции и, взяв в плен, обезглавил. В семнадцатом же году (729 г.) каган десяти родов просил двор отстроить Суй-е.

В 26 году (738 г.) взбунтовалась страна Туциши⁶⁸. Их старейшина Гучо, названный Тухосянь-каганом, вместе со своим вельможей (Хэ Мо[хэ]доу~Алп-Ба[га]дур) захватил город Суй-е, а каган обособленного аймака черных родов Эрвэй-тегин захватил город Далосы (Талас). Оба они отторглись от Тан, но в следующем году Цзисийский управляющий Гай Цзяюнь наголову разбил их и взял в плен.

В седьмом году девиза тяньбао (748 г.) Бэйтинский управляющий Ван Чжэнсянь перевел инспекцию в Аньси и разрушил город Суй-е.

⁶⁶ Карашара.

⁶⁷ Десять родов, фамилий.

⁶⁸ Тюркеша.

Приложение 2.

Древнетюркская социальная терминология в китайском тексте VIII в.

Древнетюркская социальная терминология не раз была предметом научного анализа. Материалом при этом были как тексты древнетюркских рунических надписей, так и документы на других языках. Основной ее круг, относящийся, главным образом, ко времени Второго Тюркского каганата (682–745 гг.), сейчас известен. Но значительная ее часть, содержащаяся в ранних китайских материалах, несмотря на имеющиеся серьезные разработки, обследована недостаточно, а подчас и не выявлена.

Сейчас существует уже традиция реконструкции собственно древнетюркской лексики в китайской транскрипции, но накопление опыта в этом направлении затрудняется тем, что, как общее правило, отсутствует ее китайский перевод.

С этой точки зрения выгодное место среди других источников занимает фрагмент “о чинах и званиях” у ранних тюрков. Он включен в 197 главу-цзюань исторической энциклопедии Ду Ю “Тун дзянь” (Свод общих установлений государственного управления), в 194 главу историко-географического труда Юэ Ши “Тайпин хуаньюй цзи” (Описание мира, составленное в период Тай-пин син-го, 976–983 гг.), а также в 962 главу написанной в 1005–1013 гг. более обширной энциклопедии “Цзэ фу юань гуй” (Изначальная черепаха императорской библиотеки). В составе “Сборника материалов по истории туцзюе-тюрков” он опубликован Цзэнь Чжунмянем в 1958 г. [Цзэнь Чжунмянь, 1958, с. 529, 577, 578]. В том же году западногерманский ученый Лю Маоцай сделал его немецкий перевод [Liu Mau-tsai, 1958]. Состав представленных в нем терминов с трудом поддается истолкованию: предпринятая еще в 1899 г. Ф. Хиртом попытка его реконструкции не удалась [Hirth, 1899]. Своеобразие текста, в котором “названия различных вещей были даны в качестве титулов, функции которых не очень ясны”, отметил недавно М. Р. Дромп,

посвятивший исследование институту каганства у древних тюрков [Drompp, 1989, с. 24].

С первых шагов государственной истории тюркское общество было строго ранжировано. Место и политический вес члена общества во многом определялись его титулом, нередко наследственным, закреплявшим положение его носителя в системе социальных связей и соподчинений. Публикуемый текст невелик по объему, но достаточно информативен, чтобы пролить свет на эту сторону раннетюркской истории. Текст древний. Первая строка фрагмента начинается словами: “При их [тюрков] начале в государстве было от знатных до низших всего десять степеней...”, что ясно указывает на события середины VI в., когда был создан Первый Тюркский каганат (впоследствии, как замечает Ду Ю, их стало двадцать восемь). История появления текста неизвестна, и любое умозрительное заключение об этом может оказаться ошибочным. Судя по терминологии, он записан у западных тюрков. Более того, манихейские термины *кара чор*, *сакал/сакла* и *эв* встречаются лишь в письменных сообщениях о Таласе. Транскрипция титулов сопровождается их китайским переводом и характеристикой их социальной функции, чем, несмотря на явные текстологические дефекты, вызванные недоброкачеством оригинала или ошибками при его переписке, обеспечивается определенная точность в установлении древнетюркских соответствий. Для выяснения китайско-тюркских терминологических соответствий было использовано исследование Б. Карлгрена по исторической фонетике китайского языка [Karlgren, 1957]. Иероглифы, встречающиеся в исследовании, приведены с соответствующим ходом изложения порядковым номером в иероглифическом указателе (сокращенно ИУ) в конце статьи. Для удобства изложения характеристика каждого титула помещена под порядковым номером в переводе и комментарии (Таблица фрагмента “О чинах и званиях” у ранних тюрков помещена в конце данного приложения).

Перевод

При их (тюрков) начале в государстве было от знатных до низших чинов и званий всего десять степеней; давались или по внешнему облику, или по цвету лица, бороде и волосам, или по вину-мясу, или по названиям животных тварей.

1. У них отважного и крепкого называют ши-бо-ло (а), иначе зовут ин-хэ-фу (б).

2. Что до жирного и толстого, то называют его да-ло-[бянь] (а). Да-ло-бянь значит винный сосуд, похожий на треножник-цзюе, так же толст и низок. Из-за сходства телом и очертаниями взято проименованием. Этот чин особо почитаем; только его (кагана) сыновья и младшие братья бывают ими.

3. Еще. Старцев называют гэ-ли, отчего бывают гэ-ли да-гуань (б).

4. Коня называют хэ-лань (а), поэтому бывают хэ-линь су-ни (б) и цюе су-ни (в) – это чины управляющие войсками.

5. Черный цвет называют кэ-ло (а), поэтому бывают кэ-ло чо (б); чин очень высокий, лишь в преклонных годах становятся ими.

6. Бороду называют со-гэ (а), и потому бывают со-гэ ту-тунь (б); этот подобен управляющему областью.

7. Вино называют фу-ни (а); фу-ни жэ-хань (б) следят за соблюдением законности и очередности (при подношении вин).

8. Мясо называют ань-чань (а), поэтому бывают ань-чань цзюй-ни (б); они управляют делами [каганского] Дома, это подобно должности при династии.

9. Иногда учреждают фу-линь каганов; [фу]-линь суть название волка. Из-за их алчности и склонности к убийствам дают такое проименование.

10. Бывают также каганы достоинством ниже е-ху (а); еще бывает, что [предводители] больших племен, проживающих в государстве называют друг друга и-каган. Тюрки дом называют и (б); это значит каган дома.

Комментарии

1(а). Транскрипция [ИУ 1] ши-бо-ло (sí-riâ-lâ) соответствует *šibara/išbara (санскр. *iśvara*~) [Pelliot, 1929, с. 211]; ср. среднеперсидское аšрага. Титул ышбара известен по древнетюркским надписям [ДТС, 1969, с. 220; Цэнь Чжунмянь, 1958, с. 899]. Термин *ысбар* в значении “свирепый” сохранялся в уйгурской титулатуре монгольской эпохи [Поэднеев, 1899, с. 144].

(б) Написание ин-хэ-фу ошибочно; следует, как в “Изначальной черепахе”, [ИУ 2] мо-хэ-фу (<mâk-γâ-ρ₁iut< *baharur~bahurur). Термин восходит к согдийскому βурur “сын Неба” – из парфянского [Смирнова, 1963, с. 42]. В свою очередь, как полагал Х. Шедер, слово *bahurur* “сын Бога” (Gottessohn) пришло в среднеперсидский язык из языка “истинных тохаров”, каковыми были юэчжи [Schaeder, 1938, с. 593–599]. Кроме древних тюрков, титул мохэфу отмечен у киданей, шивэй-татар и сяньбийцев-улохоу [Liu Mau-tsai, 1958, с. 565].

2. Начало фразы дается по тексту “Описание мира”: “Что же до жирного и толстого, то **называют его да-ло-[бянь]**”. В других версиях послеглагольное местоимение **чжи** “его” (в сочетании вэй чжи “называют его”) ошибочно заменено очень сходным при написании знаком **сань** “три”, который воспринимается как начало транскрипции: “...называют Сань-да-ло”, как это сделал Лю Маодай (“...der Dick wurde san-ta-io benannt”).

3 (а). Среднекитайское обозначение [ИУ 4] гэ-ли (<kâ-lji) восходит к древнетюркскому қагу “старый”, “старец”, “старейшина”. Носителем звания *кары* в 617 г., когда “в Поднебесной наступил хаос”, был танский военачальник Чжан Чансунь. “Примкнув к туцзюе-тюркам, он был удостоен звания *Карытегин* [ИУ 5: гэ-ли <*k`ât-lji<*қагу]” [Лю Сюй, 1958, с. 902, л. 26]. С вероятием можно считать, что оно присутствует в имени-титуле западнотюркского ставленника в “тохарском” княжестве Куча, местного владельца *Харыбеш-шадаяпта (*кит.* Хэли-бушиби) [Лю Сюй, 1958, с. 902, л. 26]. В киданьское

время был известен уйгурский сановник *Кары-оге (кит. Колюйюе) [Тото, 1958, с. 33, л. 6б].

3 (б). Транскрипция [ИУ 6] гэ-ли да-гуань (<k'â-lji d'at-kuan) восходит к древнетюркскому qay tarqwan. Форма *tarqwan соответствует согдийскому tarkhwan древнейшей Бугутской надписи и древнетюркскому tarqan. Слово таркан на тюркской языковой почве не этимологизируется, неясна и социальная функциональность данного термина. В. И. Абаев признает за ним скифское происхождение (<*tark-ana-) и пишет: “Из скифского (аланского) идут тюркское tarxan почетное звание (первоначально судья?), монгольское darxan, венгерское tarchan “olim iudex...” [Абаев, 1965, с. 19].

4. Выражение “Коня называют [ИУ 7] хэ-лань (<ha-lan)” повторено в “Изначальной черепахе” в том же значении, оно уточнено вариантом в сочинении танского географа Ли Цзифу: “Первого [коня] называют хэ-лань” [Ли Цзифу, 1957, гл. 4]. Прототюркская форма *halan проанализирована в ряде работ [Зуев, 1962, с. 106–108], она соответствует позднему тюркскому ала “пестрый”, “пегий”. В другом месте своего труда Ду Ю замечает: “Пегих лошадей тюрки называют [ИУ 8] хэ-ла (<hat-lat<*halat~alat~*ala-at “пегая лошадь”)”. Недостаточно квалифицированный анализ известий о вариантах транскрипции термина ала произведен в работе А. Г. Малявкина. К числу их он относит, например, [ИУ 9] хэ-ла (<hâ-lâp), которая в действительности отражает социально-ранговый термин алп “герой”, “геройский” в составе титула басмылского предводителя Хэла-пицзя-кэхань (Алп-бльге-каган) [Малявкин, 1989, с. 324, 325]. Известное еще с IV в. прототюркское слово *halan [Bazin, 1950, с. 291] сохранилось в этой архаичной форме и в период каганов в качестве нарицательного обозначения боевого коня вообще. В пользу такой трактовки говорит наличие званий (4б) *halan-süni (кит. су-ни < suo-nji; др.-тюрк. sun,i “копье”) и (4в) *küi-sün,i (кит. цюэ сунь < k'iwat suo-nji). Вероятно, речь идет о древнетюркской панцирной коннице. В наскальных изо-

бражениях Верхнего Енисея тюркский конный латник выглядит так: "...Тяжеловооруженный всадник, одетый в пластинчатую броню от шеи до бедра, с рукавами до середины предплечья, с круглым щитком на груди, с мечом и колчаном у пояса и с боевой гирей в правой руке направляет копье, украшенное небольшим флажком, на лучника, стреляющего с колена..." [Гумилев, 1967, с. 69; Нестеров, 1990, с. 27, 28].

5. В "Своде общих установлений" переписчик под влиянием предшествующей транскрипции да-ло-бянь (см. выше 2а) внес последний иероглиф (бянь) в обозначение черного цвета у тюрков: "Черный цвет они называют кэ-ло-[бянь; ИУ 10]". В тексте "Изначальной черепахи" вместо него стоит повествовательный иероглиф [ИУ 11] фу "снова", "опять", не входящих в состав транскрипции. Поэтому строка читается: "Черный цвет они называют кэ-ло (<k`â-lâ<qara) и опять по той же причине у них бывают [ИУ 12] кэ-ло чо (<tsüär<çor), чин очень высокий, лишь в преклонных годах бывают ими" (перевод Лю Маодая: "Schwarz" hiess k`o-lo-tscho, der einem seht bestagten verliehen wurde"). С точки зрения обычного восприятия почитаемый человек преклонных лет в тюркском обществе считался седым и белым (ср. ак сакал "белая борода", "предводитель рода" и под.), но не черным. Появление термина кара в названиях общностей и в именах-титулах людей должно означать принадлежность силам Тьмы в манихейском мире смещения Добра и Зла, в мире людей, которые порождены Материей (Мраком), но содержат в себе обе сущности, темную и светлую, злую и добрую, а преобладание любой из них зависит от поступков самого человека. Поэтому присутствие слова кара в названиях общностей (например, кара-тюргеш, кара-игиль, даже кара-бодун в енисейских текстах) и в именах-титулах предпочтительнее понимать как показатель конфессиональной принадлежности. В текстах древнетюркских рунических надписей Таласской долины (Т, 8; Т, 10), датирующихся 719–736 гг. [Кляшторный, 1999], Кара-чор обозначен как попечитель манихейской

консорции-”школы” огуз-оглан (“тридцать юношей”). Согласно сочинению Наршахи, сведения которого можно отнести к более раннему времени, таласский предводитель Кара-чор отправил своего сына по имени “Лев страны” (перс. Шир-и Кишвар) в Бухару для восстановления там утраченных было манихейских позиций [Смирнова, 1970, с. 32]. Имя Кара-чор (хагаџоr) упоминается в перечне манихейских деятелей в Колофоне сочинения “Марнамат”.

б(а). Транскрипция [ИУ 14] со-гэ (<sâk-kât) определенно восходит к тюркскому saqal “борода”, поэтому зарегистрированное в тексте Ду Ю обозначение [ИУ 15] фа “волосы” необходимо считать ошибкой вместо сходного по начертанию [16] ху “борода”, что и отражено в предлагаемом переводе. Другим транскрипционным вариантом термина сакал является [ИУ 17] со-гэ. Сакал-каган (706–716 гг.) был старшим сыном тюркешского кагана Предводителя “сотни” *Йузлика (кит. Учжилэ) [Оуян Сю, 1958, с. 1508, л. 86]. При этом Сакал-каган и сам был в ранге “предводителя сотни” йузлика. Это явствует из сообщения, что в 708 г. (т. е. через два года после смерти основателя династии Йузлика) Бешбалык подвергся совместному нападению отрядов восточнотюркского кагана Мочжо (Капаган-каган) и тюркешского Учжилэ (Йузлик) [Цзэн Чжунмянь, 1958, с. 369], которым мог быть только сын и преемник основателя государства *Йузлика, Сакал-каган, йузлик. Связь первых тюркешских династов с институтом “дружины-сотни” подтверждается их скифским эквивалентным обозначением сада (кит. ша-то <ša-d`a) в сообщении сунского писателя Чжэн Цяо: “Шато (Сада) это предводители тюркешей из числа иноземцев на Северо-Западе” [Чжэн Цяо, гл. 29, л. 13а]. В скифском языке слово сада/сата значило “сотня”, “сотник” [Абаев, 1979, с. 302].

В данном случае слово saqal является передачей манихейского имени saql` (Сакла). Сакла – одно из немногих арамейских имен, дошедших до нашего времени. В манихейском вероучении это дух зла, сотворивший вместе со своей подругой Адама и Еву.

Слово *шада* встречается, главным образом, в текстах манихейского содержания. *Иуэ* и *шада* это обозначение тюркской/тюркешской манихейской “школы”.

6(б). Титул [ИУ 18] тутунь (<t`uo-d`uen<tudun) соответствует должности высшего фискального чиновника, инспектора, следящего за поступлением подати из покоренных стран. Однако в манихейском контексте данная транскрипция может передавать тюркское *tütün* “дым”. Дым – первая и высшая из стихий Мрака. Именно из стихии Дыма манихейский Сакла сотворил земного человека.

7(а). В форме [ИУ 19] фу-ни (<buek-ni< *bekni/begni) здесь зарегистрировано важное историко-культурное слово **бекни** “вино”. В “Диване” Махмуда Кашгарского для него дается значение “хмельной напиток из проса или ячменя”, “буза”, “брага” [МКМ, I, 1960, с. 408]. Возможно, самое первое его упоминание в китайском источнике относится к началу I в. до н. э. Сообщается, в частности, что в благодарность за некую услугу младший брат сюннуского правителя-шаньюя пожаловал жившему на берегу Северного моря (оз. Байкал) пленному китайцу Су У “коня, фу-ни и шатер-цюнлу”. Слово [ИУ 20] фу-ни (<b`juk-niek) воспринималось в ханьское время как сюннуское и не было известно в Китае. Один из ранних комментаторов “Истории династии Хань” Мэн Кан считал, что оно означало пузатый глиняный сосуд с небольшим горлом и квадратным дном, служивший для хранения вина и кислого молока [Бань Гу, 1958, с. 679, л. 186; Таскин, 1973, с. 104, 156]. Слово бекни/бегни сопоставимо с согдийским *bhni* “хмельной напиток”, хорезмским *bakapin* “пиво”, “буза”, персидским *bagni* “напиток из проса или ячменя” [Абаев, 1958, с. 245]. Хеннинг считает это слово тюркским и относящимся к числу названий божественного происхождения [Henning, 1965, с. 245, 246]. Среди древнетюркских каменных изваяний Северной Монголии трижды встречены скульптурные изображения “виночерпиев” с сосудами [Войтов, 1996].

7(б). Видимо, переписчик исследуемого списка не знал тюркского языка и ошибочно включил в название самого вина титул [ИУ 21] жэ-хань (<ńziēt-han<jarhan) – йарган “приказывающий”, “предписывающий”, “распоряжающийся”. Термин йарган известен и в другой китайской записи [ИУ 22] жэ-хань в составе титула йарган-тегин (жэ-хань тэ-цинь), данного одному из согдийских таркуанов на службе восточно-тюркского двора [Цэнъ Чжунмянь, 1958, с. 110, 112]. Сочетание бекни-йаран достаточно полно разъяснено в китайском тексте; к нему можно было бы добавить значение “виночерпий”. Некоторое представление о функциях виночерпия можно получить при сравнении этого известия с ритуалом подношения кумыса при дворе узбекских ханов по его описанию в труде балхского ученого-энциклопедиста Махмуда ибн Вели (XVII в.). Собрание располагалось по жесткой ранжировке и делилось на два крыла, левое и правое. Расположение чинов на этом собрании повторяло систему социальной стратификации иерархической взаимозависимости в обществе и государстве. Соответствующим образом производилось и подношение напитка. Любое отступление от “неисчислимых правил и условий приема напитка” строго наказывалось. “Такой порядок соблюдается до конца собрания; они считают долгом избегать всего того, что в глазах благородных людей походит на легкомыслие и невыдержанность. Если кем-нибудь без уважительной причины будет нарушено правило приличия, то виноватого отводят к месту у дверей, где гости оставляют верхнюю обувь; он выпивает двенадцать больших чарок из рук виночерпия и сам подает виночерпию “кубок извинения”, после чего его подвергают упрекам и выговорам; право суда и расправы над ним принадлежит виночерпию, и виноватый может быть подвергнут всяким наказаниям, кроме смертной казни” [Бартольд, 1964, с. 398].

8(а). В графической версии “Тун дзянь” малопонятной остается фраза: “Мясо называют ань-чань, поэтому бывают ань-чань цзюй-

ни; они управляют делами [каганского] дома, это подобно должности при династии”. Написание [ИУ 23] корректируется формой [ИУ 24] ань-дань “Изначальной черепахи”. В знаке [ИУ 25] жоу “мясо” также усматривается искажение, и, в соответствии с контекстом характеристики, его следует реконструировать сходным по написанию знаком [ИУ 26] нэй “императорский двор”. Тогда транскрипция ань-дань (an-tan) без затруднения сближается со словом типа персидского *hanedan/handdan* – хандан “фамильный дом”, “династия”, пришедшего в тюркскую среду, по-видимому, через согдийский и отмеченного только в анализируемом фрагменте. В таком случае фраза читается: “Императорский (каганский) двор называют ань-дань, поэтому бывают ань-дань цзюй-ни; они управляют делами [каганского] Дома, это подобно должности при династии”. В древнетюркских рунических памятниках времени Второго каганата слову хандан соответствует эб “дом” в смысле “двор династийных көк-тюрков”. Во время крупных военных предприятий боеспособное мужское население покидало эб (куда входила и ставка-орда). В нем оставались катун-императрица, следующие за ней по рангу супруги кагана, старшие родственницы, невестки и наложницы (КТб, 48).

8(б). Транскрипция [ИУ 27] цзюй-ни (q'iu-niei) восходит к тюркскому *küni (kün “фамилия”, “род”, “люди”) [Щербак, 1959, с. 68], поэтому сочетание *handan-küni воспринимается в значении “род ханского двора”.

9. Транскрипция фу-линь [ИУ 30: фу-линь *riu-lien*] соответствует архаическому *böṡin* “волк” [Pritsak, 1955, с. 52, 53, 94] при стационарном древнетюркском [ИУ 31] фу-ли (*riu-ljie böṡi*) “волк”. Сходными знаками записал летописец имя Фули/*Бори, малого предводителя-хуньми древних усуней, происхождение которых связывалось с мифической прародительницей-волчицей [Бань Гу, 1958, с. 1169, л. 76]. Слово фули/бори “волк” отмечено и в языке племени хэлянь. По мнению В. Банга, это слово “не может быть объяснено с помощью тюркологических средств”, оно имеет индоиранские прототипы. Бори –

эвфемизированное обозначение волка, подлинное “древнетюркское” название которого считалось сакральным и было табуировано. Усуньский генеалогический миф зарегистрирован в преданиях о происхождении туцзюе-тюрков [Зуев, 1960, с. 123]. Правящая коалиция Первого Тюркского каганата считалась династией Волчицы [Ли Фан, 1959, т. 3, с. 2364], символом которой являлось знамя с изображением волчьей головы в позолоте над ставкой-ордой кагана; ордынские лейб-гвардейцы последнего также назывались фули/бори — якобы в память о происхождении от волчицы [Линьку Дэфань, 1958, с. 425, л. 46]. Традиция присвоения “волчьего” имени каганам имеет свою историю. В 572 г. Таспар-каган назначил своего младшего брата Жуданя предводителем западного улуса и дал имя-титул [ИУ 32] Бу-ли (b`uo-ljie) — Бори-каган [Ли Яньшоу, 1958, с. 425, л. 46]. В 629 г. был известен “военный предводитель обособленного улуса” Бори-шад (Були-шэ) [Лю Сюй, 1958, с. 1436, л. 16], а через непродолжительное время этим же званием обладал тюркский наместник в покоренном огузском племени си на восточных склонах Большого Хингана [Оуян Сю, 1958, гл. 215а, с. 1501, л. 8а]. Сообщается, что младший брат западнотюркского Ашбара-Териш-кагана, Боришад (Боли-шэ), в 636 г. “охранял” зависимое тохарское государство Агни (Яньци, Карашар) [Лю Сюй, 1958, гл. 1946, с. 1445, л. 36], а отцом западнотюркского Хэлу-кагана был *Эр-бори-шад-йакуй-тегин (И-були-шэ-егуй-тэлэ) [Лю Сюй, 1958, с. 1446, л. 46]. Бори-шадом (Булишэ) был сын марионеточного западнотюркского Бучжэнь-кагана, Хусрау (Хусэло), получивший ряд придворных чинов на танской службе, а впоследствии сам ставший каганом [Лю Сюй, 1958, гл. 1946, с. 1447, л. 71]. В рассмотренных случаях прослеживается общая закономерность: титул бори “волк” был присущ определенной возрастной категории, он присваивался младшему брату царствующего кагана, будущему или возможно претенденту на каганский престол. В некотором роде он символизировал прохождение его носителем курса военной и захватнической (“волчьей”) академии перед грядущим правлением

всем государством. С другой стороны, эта закономерность отражала бытование матрилинейного порядка престолонаследования по принципу “старший брат – младший брат – племянник (сын старшего брата)”, зафиксированному в китайских документах и сформулированному в текстах древнетюркских надписей (КТб, 5). Иными словами, социовозрастной категорией бори поддерживалась и закреплялась берущая начало еще в периоде до н. э. идея происхождения древних усуней и впоследствии туцзюе/тюрков от Проматери-Волчицы.

10(а). Транскрипция [ИУ 33] е-ху (уерһоу) соответствует йабгу древнетюркских надписей. Судя по тексту эпитафии Бильге-кагану (БК, 28), носитель титула йабгу был вторым лицом после верховного правителя в древнетюркских государствах. Так же определяет этот титул Махмуд Кашгарский (“место на две ступени ниже хакана”) [МКМ, III, с. 39; ср.: Golden, 1980, с. 188–190].

10(б). Среди высших титулов рангом ниже второго правителя-йабгу в Первом Тюркском каганате отмечен не встречающийся более ни в одном документе [ИУ 35] и-каган (и<уwi; ср. др.-тюрк. ev “дом”, “юрта”, “помещение”) в значении “каган дома”, “домашний каган”. Лю Маоцай реконструирует звучание äv-uwi в виде тюркского äv “дом”, а всю фразу читает: “Случалось также, что большие семьи, оставшиеся дома, т. е. не имеющие должностей, называли друг друга и-кэхань. Туцзюе комнату (или дом) называли и. Титул, следовательно, значил “каган комнаты (или дома)”. В китайском тексте нет слов “большие семьи, оставшиеся дома, т. е. не имеющие должностей”, которые вроде бы оправдывают своего рода ссылку или домашний арест некоего изгоя и его пребывание в физическом помещении; такое толкование неприемлемо. Иной перевод дает В. С. Таскин: “...и имеются представители крупных фамилий, живущие дома, которые называют друг друга и-кэхань (каган). Туцзюесцы называют дом и, и это название означает “каган дома”. Далее, приведя для транскрипционного знака и еще одно чтение, юй, и сопоставив последнее с тюркским ij “дом”, он

продолжает: “Отсюда и-кэхань дома, т. е. повелитель только своего дома или семьи” [Таскин, 1984, с. 305, 306]. Находясь в убеждении, что древние суюнну Центральной Азии были тюркоязычны, В. С. Таскин с этой же позиции рассматривает суюннские титулы шаньюй (“уважаемый дом” или “почитаемый дом”) и хуюй (“охраняющий дом”) [Таскин, 1992, с. 11, 12]. В уйгурском княжестве Кочо (Турфан) земли, занятые знатным племенем юрюнг-арслан, назывались дудаг: “Что касается дудаг, то по-китайски это большой дом”, – говорится в летописи [Кэ Шаоминь, 1933, гл. 29, л. 76].

Титул эв-каган не имел отношения ни к комнате, помещению или моногамной семье, ни даже к патриархальной общине, как склонен был думать С. М. Абрамзон [Абрамзон, 1973, с. 300, 301]. Древнетюркское выражение эвде башлайу “стать во главе дома-эв”, “предводительствовать в доме-эв” (КТб, 48) почти трафаретно повторено Абу-л-Гази в цитированной фразе эв башига кара хан “во главе дома черный (т. е. простой, не великий, не главный) хан” с уточнением, что дом это иль (племя). Слова Абу-л-Гази о кара-хане и доме – это смутное воспоминание о манихейских кара-ханах, правивших кара-тюргешами, община и молельня которых называлась “дом”. “Каган дома” – это глава местной тюркской манихейской общины, о чем подробно говорилось в разделе “О тюркском манихействе”.

1	始	波	羅	2	莫	賀	弗	3	大	羅
便	4	哥	利	5	割	利	6	哥	利	達
官	7	賀	蘭	8	曷	刺	9	賀	臚	10
珂	羅	11	復	12	珂	羅	啜	13	哥	羅
14	索	葛	15	髮	16	鬍	17	娑	葛	18
吐	屯	19	匐	你	20	服	匿	21	熱	汗
22	熱	寒	23	安	禪	24	安	禪	25	肉
26	入	27	具	泥	28	舍	利	29	舍	利
吐	利	30	附	鄰	31	附	離	32	步	離
33	葉	護	34	翁	侯	35	遺	可	汗	

Приложение 3.

“Джāми` ат-таварїх” Рашид ад-Дїна

как источник по ранней истории джалаирав

Для изучения ранней истории тюркских и монгольских племен “домонгольского” периода совершенно исключительное значение имеет труд Рашид ад-Дїна Фазлаллāха Хамадāнї (1245–1318 гг.) Джāми` ат-таварїх (“Собрание историй”). Первая часть этого сочинения [Рашид ад-Дин, 1965; Рашид ад-Дин, 1952], посвященная происхождению тюрко-монгольских племен, была составлена с учетом источников самого различного происхождения – монгольских, персидских, тюркских, китайских и др. В ней были привлечены генеалогические предания, сохранившиеся в устной народной традиции и сообщенные автору его многочисленными информаторами. Все это обеспечило сообщениям Рашид ад-Дїна такую полноту и точность, которая, по-видимому, не может быть признана более ни за одним другим сочинением, содержащим известия о народах Центральной Азии в раннем средневековье. Труд Рашид ад-Дїна приобретает значение незаменимого, а иногда и единственного источника, особенно в тех случаях, когда речь идет об этнических взаимосвязях монголов с соседними племенами, такими, как кераиты, кунгираты или джалаиры, этнический облик которых остается загадкой и по сей день.

Ко времени подъема империи Чингиза джалаиры, обитавшие по рекам Хилок и Селенга [Martin, 1950, с. 49], входили в состав монгольской армии; их представители занимали посты советников в императорской ставке. С продвижением монголов на запад джалаиры перемещаются на территорию современного Казахстана и в Среднюю Азию. В Западной Персии ими было создано государство со столицей в Багдаде, просуществовавшее 74 года (1336–1419 гг.) и включенное затем в империю Тїмўра. Ныне подразделения джалаирав имеются у монголов, бурят, узбеков, казахов и других народов.

Кем были джалаиры по происхождению – монголами или тюрками – этому вопросу посвящено немало страниц в ученых

изданиях [Аристов, 1896, с. 407; Грумм-Гржимайло, 1926, II, с. 532; Аманжолов, 1959, с. 43–46; Howorth, 1876; Pelliot, Hambis, 1951, с. 65, 165]. Надо сказать, что при полярности решений все они основаны на доводах логического или эмоционального характера, поскольку никаких данных, могущих пролить свет на поставленный вопрос, по существу не имеется, а то немногое, что можно реально мобилизовать для положительного ответа, остается за пределами внимания исследователей.

Как сказано, во времена, предшествовавшие подъему монголов Чингиз-хана, когда “джалаиры” вступали в первые контакты с ними, они обитали вдоль рек Хилок и Селенга и назывались C4359, 4867, 6998, 6160 ялаир/йалаир [Сун Лянь, гл. 1, с. 24, л. 2а–б]. Надо отметить, что названный район это предположительно то место на севере от уйгурской столицы в долине Орхона Карабалгасуна, куда после падения Второго уйгурского каганата в 840 г. бежал один из представителей династийного племени *йаглакар* [Малявкин, 1972, с. 30]. Вероятно, усилением монголов была вызвана их откочевка на восток.

Возможно, некая их часть оказалась здесь даже раньше. Источник сообщает, например, о соседстве джалаириков и юйчжи-чжужженей Лянина [Wittfogel, Fêng Chia-sheng, 1949, с. 101]. В какой степени эти новые земли соответствуют территории, занятой позднее джаирами-чжалайтами, сказать трудно. В XVIII вв. о территории Чжалайского аймака говорилось: “С востока на запад он простирается на 60 ли, а с севера на юг на 400, граница на востоке с горлосами и на севере с солонями. Земля чжалаитов вначале принадлежала киданям; при Ляо здесь был округ Чан-Чунь, при Цзинь она составляла северные пределы округа Тай-чжоу; при Юань – удел Ляоского князя; вошла в состав Корциньского аймака... Кочевье чжалайтов на востоке простирается до реки Нонь, на 35 ли: на юг Улан-обо на 25 ли, на север до горы Архи-дабага на 250 ли, на юго-востоке – до реки Нонь на 100 ли” [Мэн-гу-ю-му-цзи, 1895, с. 7–8].

Но в начале XIII в. картина была другая. В летописных сообщениях ушедшие из Забайкалья за Большой Хинган йаилары впервые названы С11836, 4867, 6998, 12651 чжалаир/джалаир и С11836, 4867, 12651 чжалар/джалар [Сун Лянь, гл. 1, с. 26, л. 5а; гл. 3, с. 44, л. 106 и др.]. При этом часть джалаириров определенно принимается в состав монгольской военной элиты; по отношению к ней в летописи использовано название мэнгу-чжалар/монгол-джалар [Сун Лянь, гл. 132, с. 1531, л. 1а] и мэнгу-чжалатай/монгол-джалатай [Сун Лянь, гл. 123, с. 1435, л. 36]. Эти формы совершенно сходны с монгол-керей, монгол-найман и под. Они свидетельствуют о немонгольском этническом состоянии самого племени.

Имеется еще один важный источник для изучения истории ранних джалаириров, переселившихся в начале XIII в. на восточные склоны Большого Хингана. Это предание о происхождении джалаириров, зарегистрированное Рашид ад-Диниом.

Предание, о котором идет речь, зафиксировано только в одной из семи рукописей труда Рашид ад-Дини, положенных в основу изданного в СССР критического текста, а именно ташкентской; ее текст был положен в основу последнего издания сочинения [Рашид ад-Дин, 1965, с. 132] и перевода, сделанного Л. А. Хетагуровым [Рашид ад-Дин, 1952, с. 93].

“...Говорят, что их юртом была местность Кима в Каракоруме; у них [столь] слепая преданность, что они давали масло [в пищу] самцам-верблюдам [киданьского] гур-хана, который был государем уйгуров. По этой причине [прежде] их называли белагэ. Это племя джалаир состоит из десяти больших ветвей, из которых каждая в отдельности стала большим народом; они следуют в таком распределении и порядке: джат, тукараун, кангаут, кумсаут, уят, нилкан, куркин, тулангит, тури, шанкут”.

Известия легенды группируются в четырех пунктах:

1. Местом происхождения джалаириров назван Каракорум, т. е. Карабалгасун, столичный город Второго уйгурского каганата.

2. Происхождение джалаириров становится в прямую связь с историей уйгуров, оказавшихся в зависимости от киданей.

3. Термин *джалаир* в какой-то степени адекватен слову *белазэ*, отражающему бытовавший в то время обычай давать масло верблюдам.

Кроме вышеприведенных *йалаир*, *джалаир*, *джалар*, *джалайт*, отметим еще один. Армянский писатель Степанос Епископ, рассказывая о взаимоотношениях монгольского Аргун-хана с Буга-эмиром, говорит: “Этот человек был из племени джалакир – самого многочисленного и могучего” [Галстян, 1962, с. 41; о Буга-наёне см.: Рашид ад-Дин, 1952, с. 96]. Учитывая оба варианта, можно с известной долей вероятности гипотетически восстановить исходную, “домонгольскую” форму этнонима в виде *йалакир.

Семантика термина *джалаир*~*йалакир не была предметом исследования ввиду неясности морфологической структуры слова и его языковой принадлежности. Ее разгадка должна скрываться, очевидно, в реплике Рашид ад-Дина относительно обычая давать масло в пищу самцам-верблюдам, в силу чего и появился термин-этноним *يال غه*, который рассматривается им как предшествующий термину *джалаир*. Он содержится только в ташкентской рукописи “Джāми` ат-таварйх”, этническая номенклатура в которой воспроизведена, как известно, с большими погрешностями. Лишенные возможности обратиться к разночтениям слова по другим спискам, мы тем не менее можем допустить коррекцию написания с учетом изложенного материала и реконструировать это слово в форме *يال غر* (*йалагар), который корреспондируется с отмеченной *джалар*.

Термин *йалагар~йаглакар на тюркской почве расчленяется на два компонента: *jaula-*, *jala* “масло”, “намазывать маслом” этнонимообразующий аффикс *-gar/qan* и под. [Hamilton, 1962, с. 40–41, прим. 73] + глагольный аорист – и значит буквально “масло” или “намамливающие, намазывают маслом”. Такая трактовка, по нашему мнению, больше всего соответствует словам

Рашид ад-Дина о том, что джалаиры давали масло в пищу верблюдам. В этом сообщении нет элемента фантастичности, как это может показаться на первый взгляд. Обычай смазывать маслом полость рта выючным животным (верблюдам, оленям, коням) во время дальних и утомительных переходов широко известен у народов Востока: это утоляет жажду и голод, сокращает время кормежки и т. д.

Самое главное: каганские уйгуры-йаглакары были олицетворением *священного масла*. Скатанное в шарики, оно нанизывалось на кончики бычьих рогов перед пахотой или случкой и символизировало обильное плодородие. Изображения быков с шариками на рогах высечены на плоских камнях-писаницах высокогорного урочища Саймалы – там, где мне довелось побывать с кыргызскими археологами. У народов Средней Азии сохранялся ритуал смазывания жиром бычьих рогов перед началом пахоты [Снесарев, 1969, с. 309]. Важен даже не сам бык, а масло на его рогах, обеспечивающее плодородие. Племена “быков”-уйгуров сами по себе мало что значат, если ими не правит каганское племя *масла йаглакар*.

Как представляется, сказанное достаточно обосновывает возможность снова обратиться к истории уйгуров, в частности к имени их ханского рода йаглакар. Впервые оно появляется в китайских документах эпохи Тан в транскрипции яо-ло-гэ (jāk-lā-kāt < jaɣlaqar) [Оуян Сю, гл. 217, с. 1521; Bailey, 1951, с. 17]. Хронологически следующие упоминания встречаются в тюркских рунических памятниках (Jaɣlaqar-xan) [Малов, 1952, с. 84] и в хотано-сакских текстах (yahä:ɖaka:rä < *Jajlaqar) [Henning, 1977, с. 555].

Термин *йаглакар* этимологически, как показал Дж. Р. Гамильтон [Hamilton, 1962, с. 42], целиком совпадающий с тем, что было сказано нами выше о семантике слова *йалагар*, в источнике конца X – начала XI в. обнаруживается в начертании е-ло-хэ [Тото, 1958, гл. 490, с. 5682, л. 136] (<ja-laɣoɣ ~ *jalayar), тождественном يالغر Рашид ад-Дина.

Таким образом, историческая проекция предания, связывающая происхождение джалаиоров с древними уйгурами Орхона и Селенги, подкрепляется преемственностью самого этнонима $jala\gamma ar \sim ja\gamma laqar$. Оказавшись в монгольской языковой среде, этноним неизбежно должен был обрести монгольские очертания: $jala\gamma ar > jala'ar$ (что подтверждается стационарной транскрипцией чжа-ла-эр ~ джала'ар) ~ $jalaug$. Но реминисценция его тюркского звучания и семантики сохранялась еще не одно столетие и дошла до наших дней в сочинении персидского историка.

Остается, однако, неясным, сохранили ли джалаиоры тюркский этнический облик, находясь под господством монголоязычных киданей и собственно монголов. По-видимому, единственный, хотя и не совсем надежный, источник для решения этого вопроса – четвертый пункт предания с перечислением джалаирских ветвей. Он представлен разнописаниями в каждой из семи рукописей “Джāми` ат-тавāрйх”. Выберем те из них, чтение которых подтверждаются другими источниками.

چات ча'ат – форма множественного числа от монгольского $\check{c}a'ap$ “белый” (ср. *кит.* ча-ха чжа-ла-эр $\check{c}axat-jala'ar$) [ср.: Pelliot, Hambis, 1951, с. 65]. Белый – основной цвет манихейства и его признак. Уйгуры-йаглакары приняли манихейское вероисповедание после визита Бёгю-кагана в Чанань в 763 г.

توقراوت токраут; ср. Тоqura'ut “Сокровенного сказания” (§ 213). Возможно, это слово восходит к $toqo\gamma / tager$ (тохар). О юэчжи-тохарах на восточных склонах Большого Хингана говорилось в первом разделе очерков. Они отмечены и в составе восьмиплеменных киданей. В Новой редакции “Истории династии Тан” это племя названо C7404, 2137 духо [Оуян Сю, гл. 219, с. 1537, л. 16]. Транскрипция духо ($<d'uk-\gamma u\hat{a}t$) отражает $tuxa\gamma, tuga\gamma$.

اويات уйат – форма множественного числа от *уйак*. В “Истории киданей” зарегистрировано племя вэй-янь ту-цзюе [Тото, гл. 33, с. 150, л. 8а; гл. 35, с. 158, л. 9а; Wittfogel, Fêng Chia-shehg, 1949, с. 90], сближающееся с уйат Рашид ад-Дйна.

طوال نكفيت толангыт (кит. до-лань-гэ tâ-lâm-kât < talaŋ-qat ~ tälänngät) – первоначально племя тиреков и уйгуров; обитало на восточных границах племен тонга и орхонских се-яньто [Цзэн Чжунмянь, с. 750–751; Pelliot, 1949, с. 142]; в эпоху монголов становится известным на Саяно-Алтае [Hambis, 1957, с. 32–34].

توي тури; имея в виду соседство этого племени с толаньтами, следует, видимо, читать кури [подробнее о них: Minorsky, 1937, с. 285].

شنگوت сангут (вариант шангут شنگوت); ср. تنگوت тангут. Северные тангуты отмечены как подвластные киданям обитатели области Хуанлун (совр. Хунань) в Маньчжурии [Тото, гл. 33, с. 150, л. 8a; Wittfogel, Fêng Chia-shehg, 1949, с. 91].

Резюмируем изложенное. Этническая номенклатура ранних джалаириров указывает на неоднородность их состава: наряду с явно тюркскими единицами в нем к XII в. существовали и осколки племен иного происхождения. Принимая тезис о преемственности этнонимов *йаглакар* и *джалаир*, мы, следовательно, лишены возможности ставить знак равенства между собственно йаглакарами и джалаирами. И все-таки ознакомление с ним не создает впечатления того, что за три столетия после разгрома их непосредственных предков на Орхоне и Селенге джалаиры утратили тюркский этнический облик и вышли на арену среднеазиатской истории в новом этническом качестве.

СИГЛЫ ПАМЯТНИКОВ

БК – надпись Бильге-кагану с горного плато Хушо-Цайдам в долине р. Кокшин-Орхон.

Е – енисейские памятники рунического письма в бассейне р. Енисей.

КТб – большая надпись Кюль-Тегину с горного плато Хушо-Цайдам в долине р. Кокшин-Орхон.

КТм – малая надпись Кюль-Тегину с горного плато Хушо-Цайдам в долине р. Кокшин-Орхон.

МШУ – памятник из Могойн Шине усу, в Северной Монголии, вблизи р. Селенги.

О – Онгинский памятник из местности вблизи притока р. Онгин.

Тон – надпись Тоньюкука с урочища Банн-Цокто.

Т – памятники р. Талас (Южный Казахстан и Северная Киргизия).

Цифры, следующие после сиглов памятников, означают строку в надписях.

СПИСОК СОКРАЩЕНИИ

Алт. – алтайский
Англ. – английский
Араб. – арабский
Бараб. – барабинский
Греч. – греческий
Др.-тюрк. – древнетюркский
Ир. – иранский
Кит. – китайский
Коп. – коптский
Монг. – монгольский
Монг.-письм. – монгольский письменный
Монг.-халк. – монгольско-халкский
Ркп. – рукописный
Сагайск. – сагайский
Санскр. – санскритский
Скифск. – скифский
Ср.-перс. – среднеперсидский
Согд. – согдийский
Тиб. – тибетский
Тюрк. – тюркский
Тох. – тохарский
Фр. – французский
Уйгр. – уйгурский
Тох.-тюрк. – тохаро-тюркский
Хот.-сак. – хотано-сакский
Шорск. – шорский

* * *

ВДИ

КСИИА

– Вестник древней истории, Москва.

– Краткие сообщения института археологии,
АН СССР.

- ЛО ИВАН – Ленинградское отделение Института востоковедения АН, Ленинград.
- МИА – Материалы и исследования по археологии СССР, Москва.
- НАН РК – Национальная Академия Наук Республики Казахстан, Алматы.
- НАА – Народы Азии и Африки, Москва.
- РГО – Русское Географическое Общество, Санкт-Петербург.
- СТ – Советская Тюркология, Баку.
- СЭ – Советская этнография, Москва.
- ТИИАЭ АН КазССР – Труды института истории и этнографии Казахской ССР, Алма-Ата.
- ТТКО ИРГО – Труды Троицко-Кяхтинского отделения Императорского Русского Географического Общества.
- ЭВ – Эпиграфика Востока, Москва.
- АРАW – Abhandlungen der Preussische Akademie der Wissenschaften.
- АТИМ – Alttyrkische Inschriften der Mongolei.
- САJ – Central Asiatic Journal, Wiesbaden.
- JA – Journal Asiatique, Paris.
- JAOS – Journal of American Oriental Society.
- JRAS – Journal of the Royal Asiatic Society.
- MRDTB – Memoires of the Research Department of the Toyo Bunko, Tokyo.
- MTB – Memoires of the Toyo Bunko, Tokyo.
- RO – Ročník Orientalisticzny.
- SPAW – Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- TP – T'oung Pao, Paris.
- UAI – Ural-Altai Jahrbücher.
- ZDMG – Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

БИБЛИОГРАФИЯ

Абаев, 1958 — *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М., 1958.

Абаев 1965 — *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., 1965.

Абаев, 1979 — *Абаев В. И.* Скифо-сарматские наречия. — Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979.

Абаев, 1990 — *Абаев В. И.* Скифский быт и реформа Зороастра // Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ, 1990.

Абрамзон, 1946 — *Абрамзон С. М.* К семантике киргизских этнонимов. Вопросы этносоциальной организации киргизов // СЭ. № 3. 1946.

Абрамзон, 1971 — *Абрамзон С. М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.

Абрамзон, 1973 — *Абрамзон С. М.* Формы семьи у дотюркских и тюркских народов Южной Сибири, Семиречья и Тянь-Шаня в древности и средневековье // Тюркологический сборник 1972. М., 1973.

Абрамзон, 1978 — *Абрамзон С. М.* Этнографические исследования С. Е. Малова // Тюркологический сборник, 1975. М., 1978.

Агаджанов, 1969 — *Агаджанов С. Г.* Очерки истории огузов и туркмен. Ашхабад, 1969.

Агеева — *Агеева Р. А.* Происхождение имен рек и озер. М., 1985.

Агеева, Пацевич, 1956 — *Агеева Е. И., Пацевич Г. И.* О работах Южно-Казахстанской археологической экспедиции 1953 г. // ТИИАЭ АН КазССР. Археология. Т. 1. Алма-Ата, 1956.

Акишев, 1984 — *Акишев А. К.* Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984.

Акишев, 1999 — *Акишев А. К.* Скифская дорога // Актуальные проблемы казахского монголоведения: прошлое, настоящее, перспективы. Алматы, 1999.

Аманжолов, 1999 — *Аманжолов А. С.* Историко-этимологические этюды (түрк, тюргеш, кенгерес) // Актуальные проблемы казахского монголоведения: прошлое, настоящее, перспективы. Алматы, 1999.

Аманжолов, 1959 — *Аманжолов С. А.* Вопросы диалектологии и истории казахского языка. Алма-Ата, 1959.

Антонова, 1984 — *Антонова Е. В.* Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984.

Анучин, 1890 — *Анучин Д. Н.* К истории ознакомления с Сибирью до Ермака. Древнее русское сказание “О человецех незнаемых в Восточной стране”. Археолого-этнографический этюд. М., 1890.

Аргынбаев, 1975 — *Аргынбаев Х. А.* Семья и брак у казахов. Алма-Ата, 1975.

Аристов, 1896 — *Аристов Н. А.* Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // “Живая старина”. Год 6. Вып. 3—4. Спб., 1896.

Ахинжанов, 1989 — *Ахинжанов С. М.* Кипчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1989.

Байпаков, 1989 — *Байпаков К. М.* К вопросу о локализации Джамуката // Маргулановские чтения. Алма-Ата, 1989.

Байпаков, 1990 — *Байпаков К. М.* По следам древних городов Казахстана. Алма-Ата, 1990.

Байпаков, Терновая, 1998 — *Байпаков К. М., Терновая Г. А.* Центральный зал дворца городища Куйрук-тобе в Отрарском оазисе // Приаралье в древности и средневековье. М., 1998.

Баскаков, 1958 — *Баскаков Н. А.* Тюркская лексика в “Слове о полку Игореве”. М., 1958.

Баскаков, 1960 — *Баскаков Н. А.* Тюркские языки. М., 1960.

Баскаков, 1965 — *Баскаков Н. А.* Диалект черневых татар, таба-киши. Тексты и переводы. М., 1965.

Батманов, 1959 — *Батманов И. А.* Язык енисейских памятников древнетюркской письменности. Фрунзе, 1959.

Бартольд, 1962 — Книга моего деда Коркута / Пер. акад. В. В. Бартольд. М., 1962.

Бартольд, 1963 — *Бартольд В. В.* История культурной жизни Туркестана // Сочинения. Т. 1. Ч. 1. М., 1963.

Бартольд, 1964 — *Бартольд В. В.* Церемониал при дворе узбекских ханов в XVII веке // Сочинения. Т. 2. Ч. 2. М., 1964.

Бартольд, 1964 — *Бартольд В. В.* Из истории арабских завоеваний в Средней Азии // Сочинения. Т. 2. Ч. 2. М., 1964.

Бартольд, 1965 — *Бартольд В. В. Дер-и ахенин* // Сочинения. Т. 3. М., 1965.

Бартольд, 1973 — *Бартольд В. В. “Извлечения из сочинения Гардизи Зайин ал-Ахбар”* // Сочинения. Т. 8. М., 1973.

Бируни, 1957 — *Абу Рейхан Бируни. Памятники минувших поколений* // Избранные произведения. Т. 1. Ташкент, 1957.

Бируни, 1963 — *Абу Рейхан Бируни. Индия* // Избранные произведения. Т. 2. Ташкент, 1963.

Бичурин — *Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1–2. М.; Л., 1950–1953.*

Бекжан, 2001 — *Бекжан О. Д. Көне аргын мемлекетті және оның жазуы* // Древнетюркская цивилизация: памятники письменности. Алматы, 2001.

Беленицкий, 1954 — *Беленицкий А. М. Вопросы идеологии и культов Согда по материалам пенджикентских храмов* // Живопись древнего Пенджикента. М., 1954.

Бенцинг, 1986 — *Бенцинг И. Языки гунной, дунайских и волжских булгар* // Зарубежная тюркология. Вып. 1. М., 1986.

Бернштам, 1940 — *Бернштам А. Н. Из истории гунной в I в. н. э.* // Советское востоковедение. Т. 1. М.; Л., 1940.

Бернштам, 1951 — *Бернштам А. Н. Очерк истории гуннов. Л., 1951.*

Бертельс, 1960 — *Бертельс Е. Э. История персидско-таджикской литературы* // Избранные труды. М., 1960.

Бойс, 1987 — *Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи* / Пер. с англ. и прим. И. М. Стеблин-Каменского. М., 1987.

Ботвиник, 1992 — *Ботвиник М. Я. Мидас* // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992.

Брагинский, 1972 — *Брагинский И. С. Из истории таджикской и персидской литературы. М., 1972.*

Брагинский, 1984 — *Брагинский И. С. Иранское литературное наследие. М., 1984.*

Брагинский, 1991 — *Брагинский И. С. Ардвисура Анахита* // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991.

Бромлей, 1981 — *Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981.*

Бурнашева, 1989 — *Бурнашева Р. З.* Монеты Казахстана как один из источников изучения социально-экономического, политического и духовного взаимодействия городов Южного Казахстана и Средней Азии (VII—XII вв.) — Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1989.

Бурнашева, Юсупова, 1993 — *Бурнашева Р. З., Юсупова С. М.* Монетные находки с городища Костобе (Жамбылская область) // Известия НАН РК. Серия общественных наук. № 5. 1993.

Вайнберг, 1999 — *Вайнберг Б. И.* Этнография Турана в древности (VII в. до н. э. — VIII в. н. э.). М., 1999.

Вайнштейн, 1961 — *Вайнштейн С. И.* Тувинцы-тоджинцы. М., 1961.

Валиханов, 1985 — *Валиханов Ч. Ч.* Собрание сочинений в пяти томах. Т. 2. Алма-Ата, 1985.

Васильев, 1983 — *Васильев Д. Д.* Корпус тюркских рунических памятников бассейна Енисея. Л., 1983.

Велиханова, 1986 — *Ибн Хордадбех.* Книга путей и стран / Пер. с араб., ком. и исслед. Н. Велихановой. Баку, 1986.

Виденгрэн, 2001 — *Виденгрэн Г.* Мани и манихейство. СПб., 2001.

Войтов, 1996 — *Войтов В. Е.* Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI—VIII вв. М., 1996.

Волин, 1960 — *Волин С.* Сведения арабских источников IX—XVI вв. о долине реки Талас и смежных районов // ТИИАЭ АН КазССР. Т. 8. Алма-Ата, 1960.

Востров, Муқанов, 1968 — *Востров В. В., Муқанов М. С.* Родоплеменной состав и расселения казахов. Алма-Ата, 1968.

Галстян, 1962 — *Галстян А. Г.* Армянские источники о монголах. М., 1962.

Гамкрелидзе, Иванов, 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1—2. Тбилиси, 1984.

Гафуров, 1972 — *Гафуров Б. Г.* Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая истории. М., 1972.

Гаффаров, 1976 — *Гаффаров М. А.* Персидско-русский словарь. Т. 1—2. М., 1976.

Герценберг, 1981 — *Герценберг Л. Г.* Хотаносакский язык // Среднеиранские языки. М., 1981.

Гомбоев, 1858 — *Алтан-Тобчи.* Монгольская летопись. Перевод ламы Галсан Гомбоева // Труды восточного отделения ИРАО. Ч. 6. СПб, 1858.

Горохов, 1885 — *Горохов Н.* Юрюнг-Уолан // Известия Вост.-Сиб. отдела РГО. Т. 15. № 5—6. Иркутск, 1885.

Гохман, 1968 — *Гохман И. И.* Среднеазиатская колония в Прибайкалье // Проблемы антропологии и этнической географии Азии. М., 1968.

Грантовский, 1975 — *Грантовский Э. А.* О восточноиранских племенах Кушанского ареала // Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т. 2. М., 1975.

Грантовский, 1981 — *Грантовский Э. А.* О некоторых материалах по общественному строю скифов // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. История и культура. М., 1981.

Гринцер, 1992 — *Гринцер П. А.* Яма // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992.

Грумм-Гржимайло, 1926 — *Грумм-Гржимайло Г. Е.* Западная Монголия и Урянхайский край, т. п. Л., 1926.

Гумилев, 1967 — *Гумилев Л. Н.* Древние тюрки. М., 1967.

ДТС — Древнетюркский словарь. Л., 1969.

Дёрфер, 1986 — *Дёрфер Г.* О языке гуннов // Зарубежная тюркология. Вып. 1. М., 1986.

Джумагулов, 1963 — *Джумагулов Ч.* Эпиграфика Киргизии. Вып. 1. Фрунзе, 1963.

Джумагулов, Кляшторный, 1983 — *Джумагулов Ч., Кляшторный С. Г.* Наскальная древнетюркская эпиграфика в Таласском Ала-тоо // СТ. № 3. 1983.

Дмитриев, 1960 — *Дмитриев Л. А.* История первого издания "Слова о полку Игореве". (Материалы и исследования). М.; Л., 1960.

Добродомов, 1980 — *Добродомов И. Г.* Антропонимы или этнонимы? // Ономастика Востока. М., 1980.

Дыренкова, 1929 — *Дыренкова Н. П.* Птица в космогонических представлениях турецких племен Сибири // Культура и письменность Востока. Кн. 4. Баку, 1929.

Дьяконов, 1954 — Дьяконов М. М. Живопись древнего Пенджикента. М., 1954.

Дюмезиль, 1976 — Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.

Е Лун-ли, 1979 — Е Лун-ли. История государства киданей / Пер. с кит. и ком. В. С. Таскина. М., 1979.

Евсюков, Комиссаров, 1984 — Евсюков В. В., Комиссаров С. А. Бронзовая модель колесницы эпохи Чунцю в свете сравнительного анализа // Новое в археологии Китая. Новосибирск, 1984.

Ермоленко, 1998 — Ермоленко Л. Н. Еще раз о голове статуи Кюль-Тегина. Международная конференция по первобытному искусству. Тезисы докладов. Кемерово, 3—8 августа, 1998.

Ибн Вали, 1977 — Махмуд Ибн Вали. Море тайн относительно доблестей благородных. География / Пер. Б.А. Ахмедова. Ташкент, 1977.

Иванов, Топоров, 1974 — Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Изыскания в области славянских древностей. М., 1974.

Иероним, 1949 — Иероним Евсений. Письма // ВДИ. № 4. 1949

Иордан, 1960 — Иордан. О происхождении и деяниях готов. М., 1960.

Ипатьевская летопись, 1962 — Ипатьевская летопись. Полное собрание русских летописей. Т. 2. М., 1962.

Жданко, 1960 — Жданко Т. А. Очерки исторической этнографии каракалпаков. М., 1960.

Жданко, 1974 — Жданко Т. А. От редактора // К. Ш. Шаниязов. "К этнической истории узбекского народа". Ташкент, 1974.

Жирмунский, 1960 — Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырские сказки. М., 1960.

Жирмунский, 1973 — Жирмунский В. М. Мелиоранский и изучение эпоса "Едигей" // Тюркологический сборник, 1972. М., 1973.

Жирмунский, 1974 — Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.

Зеленин, 1936 — Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.; Л., 1936.

Зуев, 1957 — Зуев Ю. А. К вопросу о языке древних усуней / Вестник АН КазССР. № 15. Алма-Ата, 1957.

Зуев, 1960 – Зуев Ю. А. “Тамги лошадей из вассальных княжеств”. Перевод сочинения VIII–X вв. Тан хуэйяо. Т. 3. Цз. 72 // ТИИАЭ АН КазССР. Т. 8. Алма-Ата, 1960.

Зуев, 1960а – Зуев Ю.А. Китайские известия о Суюбе // Известия АН КазССР. Серия истории, археологии и этнографии. Вып. 3 (14). Алма-Ата, 1960.

Зуев, 1962 – Зуев Ю. А. Из древнетюркской этнонимии по китайским источникам // Вопросы истории Казахстана и Восточного Туркестана. Алма-Ата, 1962.

Зуев, 1962 – Зуев Ю. А. Из древнетюркской этнонимии в китайской транскрипции // ТИИАЭ АН КазССР. Т. 15. Алма-Ата, 1962.

Зуев, 1972 – Зуев Ю. А. “Джами’ ат-Таварих” Рашид ад-Дина как источник по ранней истории джалаириков // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. М., 1972.

Зуев, 1991 – Зуев Ю. А. Кимекский миф и легенда об Иссык-Куле // Источники по средневековой истории Кыргызстана и сопредельных областей Средней Азии. Тезисы докладов. Бишкек, 1991.

Зуев, 1992 – Зуев Ю. А. Этнокультурные связи ранних кимеков // Известия АН РК. Серия общественных наук. № 5, 1992.

Зуев, 1995 – Зуев Ю. А. Сармато-аланы Приаралья (Яньцай\Абзойя) // Культура кочевников на рубеже веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): проблемы генезиса и трансформации. (Материалы Международной конференции). Алматы, 1995.

Зуев, 1998 – Древнетюркская социальная терминология в китайском тексте VIII в. – Вопросы археологии Казахстана. Вып. 2. Алматы, Москва, 1998.

Зуев, 1998 – Зуев Ю. А. О формах этносоциальной организации кочевых народов Центральной Азии в древности и средневековье: пестрая орда, сотня (сравнительно-типологическое исследование) // Военное искусство кочевников Центральной Азии и Казахстана (эпоха древности и средневековья). Алматы, 1998.

Зуев, 2001 – Зуев Ю. А. Кыпчакский Урбе-хан в эпосе и истории // Древнетюркская цивилизация: памятники письменности. Алматы, 2001.

Кадырбаев, 1982 — *Кадырбаев А. Ш.* Китайские источники монгольской эпохи о внешнеполитических связях тюркских кочевников Казахстана (кыпчаков-канглы) с народами Центральной Азии и Дальнего Востока // *Общество и государство в Китае*. М., 1982.

Камалов, 2001 — *Камалов А. К.* Древние уйгуры VIII–IX вв. Алматы, 2001.

Караулов, 1971 — *Караулов Н. А.* Сведения арабских географов IX–X вв. по Р. Х. о Кавказе. Л., 1971.

Карпов, 1929 — *Карпов Г.* Тамга. Родовые знаки у туркмен. // *Туркменоведение*. № 8–9. 1929.

Катанов, 1907 — *Катанов Н. Ф.* Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. 9. Наречия урянзацев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. Ч. 4. СПб., 1907.

Кефалайя — Кефалайя (“Главы”). Коптский манихейский трактат / Пер. с коп., исслед., ком., глоссарий и указ. Е. С. Смагиной. М., 1998.

Кимеев, 1986 — *Кимеев В. М.* Этнический состав шорцев // *Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов в Сибири*. Кемерово, 1986.

Кляшторный, 1959 — *Кляшторный С. Г.* Историко-культурное значение Суджинской надписи // *СЭ*. № 5. 1959.

Кляшторный, 1964 — *Кляшторный С. Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.

Кляшторный, 1971 — *Кляшторный С. Г.* Древнетюркская надпись на каменном изваянии из Чойрэна // *Страны и народы Востока*. Вып. 22. М., 1980.

Кляшторный, 1977 — *Кляшторный С. Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских рунических памятниках // *Тюркологический сборник*, 1977. М., 1981.

Кляшторный, 1978 — *Кляшторный С. Г.* Наскальные рунические надписи Монголии // *Тюркологический сборник*, 1975. М., 1978.

Кляшторный, 1980 — *Кляшторный С. Г.* Терхинская надпись // *СТ*. № 3. М., 1980.

Кляшторный, 1981 — *Кляшторный С. Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских рунических памятниках // *Тюркологический сборник*. 1977. М., 1981.

Кляшторный, 1986 — *Кляшторный С. Г.* Кипчаки в рунических памятниках // *Turcologica*. — 1986. К восьмидесятилетию академика А. Н. Кононова. Л., 1986.

Кляшторный, 1991 — *Кляшторный С. Г.* Суджинская надпись — уникальный памятник эпохи “Кыргызского великодержавия” // *Источники по средневековой истории Кыргызстана и сопредельных областей Средней и Центральной Азии*. Бишкек, 1991.

Кляшторный, 1992 — *Кляшторный С. Г.* Памятники древнетюркской письменности // *Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье*. М., 1992.

Кляшторный, Савинов, 1998 — *Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г.* Пазырыкская узда. К предыстории хунно-юэчжийских войн // *Древние культуры Центральной Азии и Санкт-Петербург*. СПб, 1998.

Кляшторный, 2001 — *Кляшторный С. Г.* Новые открытия древнетюркских рунических надписей на Центральном Тянь-Шане. // *Известия МОН, НАН РК. Серия общественных наук*. № 1 (230). 2001.

Кобланды-батыр, 1975 — *Кобланды-батыр*. Казахский героический эпос. М., 1975.

Ковалевский, 1956 — *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. (Статьи, переводы, комментарии). Харьков, 1956.

Козин, 1940 — Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. / Пер., ком., прим. С. А. Козина. М.; Л., 1940.

Кононов, 1958 — *Кононов А. Н.* Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана хивинского. М.; Л., 1958.

Кононов, 1976 — *Кононов А. Н.* К этимологии терминов кыпчак, куман и кумык // “*Ural-Altische jahrbücher*”. Bd. 48. 1976.

Кормушин, 1981 — *Кормушин И. В.* Текстологические исследования по древнетюркским руническим памятникам. I // *Тюркологический сборник*, 1978. М., 1981.

Кормушин, 1997 — *Кормушин И. В.* Тюркские енисейские эпитафии. Тексты и исследования. М., 1997.

Короглы, 1976 — *Короглы Х.* “Родословная туркмен” и огузский эпос // *Turcologica* К семидесятилетию акад. А. Н. Кононова. Л., 1976.

Косвен, 1948 — Косвен М. О. Авункулат // СЭ. № 1. 1948.

Крадин, 2002 — Крадин Н. Н. Империя хунну. М., 2002.

Крюков, 1988 — Крюков М. В. Восточный Туркестан в III в. до н. э. — IV в н. э. // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье (очерк истории). М., 1988.

Кузеев, 1973 — Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974.

Куклина, 1985 — Куклина И. В. Этногеография Скифии. Л., 1985.

Кумеков, 1972 — Кумеков Б. Е. Государство кимаков IX—XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата, 1972.

Кумеков 1981 — Кумеков Б. Е. Сообщение ал-Идриси о странах кимаков и карлуков // Казахстана в эпоху феодализма. Алма-Ата, 1981.

Кумеков, 1990 — Кумеков Б. Е. Этнический состав кыпчаков XI — нач. XIII вв. по арабским источникам // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Вып. 2. М., 1990.

Кычанов, 1963 — Кычанов Е. И. Сведения в “Юань-ши” о переселениях киргизов в XIII веке // Известия АН Киргизской ССР. Серия общественных наук. Т. 5. Вып. 1. Фрунзе, 1963.

Кызласов, 1960 — Кызласов Л. Р. Новая датировка памятников Енисейской письменности // СА. 1960. № 3.

Кызласов, 1998 — Кызласов Л. Р. Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии. // Вестник Московского университета. Серия 8. История. № 3. М., 1998.

Кызласов, 1999 — Кызласов Л. Р. Открытие государственной религии древних хакасов. Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии // Труды Хакасской археологической экспедиции. 6. Москва; Абакан, 1999.

Кызласов Л.Р. 1999а — Кызласов Л. Р. Манихейский храм в котловине Сорга (Республика Хакассия) // Российская археология, № 2. 1999.

Кызласов, 1994 — Кызласов И. Л. Рунические письменности евразийских степей. М., 1994.

Кычанов, 1968 — *Кычанов Е. И.* Очерк истории Тангутского государства. М., 1968.

Кычанов, 1986 — *Кычанов Е. И.* О татаро-монгольском улусе XII в. // Восточная Азия и соседние территории в средние века. Новосибирск, 1986.

Кюнер, 1961 — *Кюнер Н. В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961

Лаушкин, 1970 — *Лаушкин К. Д.* Баба Яга и одноногие боги // Фольклор и этнография. Л., 1970.

Леви-Строс, 1985 — *Леви-Строс К.* Структурная антропология / Перевод с фр. под ред. и прим. Вяч. Вс. Иванова. М., 1985.

Левшин, 1832 — *Левшин А.* Описание киргиз-казачьих орд и степей. Этнографические известия. Ч. 3. СПб, 1832.

Лившиц, 1962 — *Лившиц В. А.* Юридические документы и письма // Согдийские документы с горы Муг. Вып. 2. М., 1962.

Лившиц, 1981 — *Лившиц В. А.* Согдийцы в Семиречье: лингвистические и этнографические свидетельства // Письменные памятники: проблемы истории культуры Востока. XV годовичная научная сессия ЛО ИВАН. Ч. 1–2. М., 1981.

Лившиц, Хромов, 1981 — *Лившиц В. А., Хромов А. Л.* Согдийский язык // Основы иранского языкознания. Среднеиранские. М., 1981.

Лившиц, 1987 — *Лившиц В. А.* Согдийские документы из Самарканда // Центральная Азия. Новые памятники письменности и искусства. М., 1987.

Литвинский, 1968 — *Литвинский Б. А.* Кангюйско-сарматский фарн. К историко-культурным связям племен Южной России и Средней Азии. Душанбе, 1968.

Литвинский, 1988 — *Литвинский Б. А.* Введение // Восточный Туркестан в древности и средневековье (очерк истории). М., 1988.

Литвинский, Смагина, 1992 — *Литвинский Б. А., Смагина Е. Б.* Манихейство // Восточный Туркестан в древности и средневековье (этнос, культура, религия). М., 1992.

Лыкошин, 1897 — *Лыкошин Н. А.* Тарих'и Бухара. СПб, 1897.

Малов, 1912 — *Малов С. Е.* Остатки шаманства у желтых уйгуров // Живая старина, год 21. Вып. 1. 1912.

Малов, 1951 — Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности М.; Л., 1951.

Малов, 1952 — Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы. М.; Л., 1952.

Малявкин, 1972 — Малявкин А. Г. К вопросу о расселении уйгуров после гибели Уйгурского каганата // Известия Сибирского отделения АН СССР. Общественные науки. № 1. Новосибирск, 1972.

Малявкин, 1974 — Малявкин А. Г. Материалы по истории уйгуров в XI—XII вв. Т. 1—2. Новосибирск, 1974.

Малявкин, 1981 — Малявкин А. Г. Историческая география Центральной Азии. Новосибирск, 1981.

Малявкин, 1983 — Малявкин А. Г. Уйгурское государство в IX—XII вв. Новосибирск, 1983.

Малявкин, 1989 — Малявкин А. Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии. Тексты и исследования. Новосибирск, 1989.

Манас, 1984 — Манас. Киргизский героический эпос. М., 1984.

Маргулан, 1966 — Маргулан А. Х., Акишев К. А., Кадырбаев А. Ш., Оразбаев М. А. Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1966.

Марко Поло, 1990 — Книга Марко Поло о разнообразии мира, записанная пизанцем Рустекано в 1298 г. от Р. Х. Алма-Ата, 1990.

Мацулевич, 1947 — Мацулевич Л. А. Аланская проблема и этногенез Средней Азии // СЭ. 6—7. 1947.

Махабхарата — Махабхарата. Адипарва / Пер. с санск. и ком. В. И. Кальянова. М.; Л., 1950.

Мелетинский, 1992 — Мелетинский Е. М. Ворон // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992.

Менандр, 1861 — Менандр. Продолжение истории Агафьевой // Византийские историки / Пер. с греч. С. Дестуниса. СПб., 1861.

МКМ — Махмуд Кашгарий. Туркий сөзлар девони (Девони луғотит турк). Т. 1—3. Ташкент, 1960—1963.

Миллер, 1937 — Миллер Г. Ф. История Сибири. М.; Л., Т. 1—2. 1937—1941.

Минорский, 1963 — *Минорский В. Ф.* История Ширвана и Дербенда. М., 1963

Мировоззрение, 1989 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск, 1989.

Мировоззрение 1990 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск, 1990.

Михайлов, 1980 — *Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск, 1980.

Моисеева, 1954 — Казанская история. Подготовка текста, вступительная статья и прим. Г. Н. Моисеевой. М.; Л., 1954.

Муканов, 1974 — *Муканов М. С.* Этнический состав и расселение казахов Среднего жуза. Алма-Ата, 1974.

Мункуев, 1975 — Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар). Факсимиле и ком. Н. Ц. Мункуева. М., 1975.

Мурзаев, 1955 — *Мурзаев Э. М.* Северо-Восточный Китай. Физико-географический очерк. М., 1955.

Мэн-гу-ю-му-цзи, 1895 — Мэн-гу-ю-му-цзи (Записки о монгольских кочевьях) // Записки ИРГО по отделению этнографии / Пер. и ком. П. С Попова. Т. 24. СПб. 1895.

Нарты, 1957 — Нарты. Эпос осетинского народа. М., 1957.

Неклюдов, 1992 — *Неклюдов С. Ю.* Мангус // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992.

Нигматов, 1969 — *Нигматов Х. Г.* О классификации тюркских племенных языков М. Кашгарским // Памятники письменности и проблемы истории культуры народов Востока. Т. 5. 1969. (вместо Оранский, 1964 — Оранский).

Никонов, 1980 — *Никонов В. А.* География названий Млечного пути // Ономастика Востока. М., 1980.

Нурмагамбетова, 1988 — *Нурмагамбетова О. А.* Казахский героический эпос "Кобланды Батыр". Сравнительное исследование. Алма-Ата, 1988.

Обручев, 1895 — *Обручев В. А.* Список древних могил, замеченных на пути из Кяхты в Ургу и Калган // Сборник трудов Орхонской экспедиции. Т. 11. СПб, 1895.

Оранский, 1963 — *Оранский И. М.* Иранские языки. М., 1963

Паллас, 1788 — *Паллас П. С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. Часть 3, половина первая. СПб, 1788.

Патканов, 1883 — *Патканов К.* Из нового списка Географии, приписываемой Моисею Хоренскому // Журнал министерства народного просвещения. Ч. 226. 1883.

Плетнева, 1958 — *Плетнева С. А.* Печенеги, торки и половцы в южнорусских степях // МИА. 62. Труды Волго-Донской экспедиции, 1. М.; Л., 1958.

Позднеев, 1897 — Описание Маньчжурии / Под ред. Д. Позднеева. Т. 1. СПб, 1897.

Позднеев, 1899 — *Позднеев Д.* Исторический очерк уйгуров (по китайским источникам). СПб., 1899.

Покотилов, 1893 — *Покотилов Д.* История восточных монголов в период династии Мин (1368—1634 гг.). (По китайским источникам). СПб, 1893.

Покровская, 1961 — *Покровская Л. А.* Термины родства в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961.

Потанин, 1893 — *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. СПб, 1893.

Потапов, 1947 — *Потапов Л. П.* Этнический состав сагайцев. // СЭ. № 3. 1947.

Потапов, 1953 — *Потапов Л. П.* Очерки по истории алтайцев. М., 1953.

Потапов, 1957 — *Потапов Л. П.* Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957.

Потапов, 1969 — *Потапов Л. П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969.

Потапов, 1978 — *Потапов Л. П.* К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманизма // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

Потапов, 1991 — *Потапов Л. П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Пуллиблэнк, 1986 — *Пуллиблэнк Э. К.* Язык сюнну // Зарубежная тюркология. Вып. 1. М., 1986.

Путешествия — Путешествия в Восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука. Алматы, 1993.

Пьянков, 1988 — *Пьянков И. В.* Восточный Туркестан в свете античных источников // Восточный Туркестан в древности и средневековье (очерк истории). М., 1988.

- Радлов, 1892 — *Радлов В. В.* Атлас древностей Монголии // Труды Орхонской экспедиции. Вып. 1. СПб, 1892.
- Радлов, 1893 — *Радлов В. В.* К вопросу об уйгурах. Из предисловия к изданию Кутадку Билик. Приложение к тому 22. // Записки Академии Наук. № 2. 1893.
- Рамстедт, 1912 — *Рамстедт Г.* Перевод надписи Селенгинского камня // ТТКО, ИРГО. Т. 1. Вып. 1. 1912.
- Рашид ад-Дин, 1952 — *Рашид ад-Дин.* Сборник летописей / Пер. А. А. Хетагурова. Т. 1. Кн. 1. М.; Л., 1952.
- Рашид ад-Дин, 1965 — *Фазлаллах Рашид ад-Дин.* Джами' ат-таварих. Критический текст А. А. Ромаскевича, А. А. Хетагурова, А. А. Али-Задэ. Т. 1. Ч. 1. М., 1965.
- Рерих, 1963 — *Рерих Ю. Н.* Тохарская проблема // НАА, 1963. № 6.
- Романова, 1964 — *Романова Г. Я.* О названии *Китай-город* в Москве // Ученые записки Московского областного педагогического института им. Н. К. Крупской. Т. 148. М., 1964.
- РСл. — *Радлов В. В.* Опыт словаря тюркских наречий. Т. 1—4. СПб, 1893—1911.
- Рыбаков, 1981 — *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.
- Рубинштейн, 1992 — *Рубинштейн Я. Ч.* Сет // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992.
- Руденко, 1962 — *Руденко С. И.* Культура хуннов и ноинулинские курганы. М.; Л., 1962.
- С — Большой китайско-русский словарь по русской графической системе. В 4 т. М., 1983.
- Савинов, 1979 — *Савинов Д. Г.* Об основных этапах развития этнокультурной общности кыпчаков на юге Западной Сибири // История, археология и этнография Сибири. Томск, 1979.
- Савина, 1980 — *Савина В. И.* Этнонимы и топонимы Ирана // Ономастика Востока. М., 1980.
- Сапожников, 1911 — *Сапожников В. В.* Монгольский Алтай в истоках Иртыша и Кобдо. Томск, 1911.
- Свод, 1949 — Московский летописный свод конца XV в. М., 1949.
- Севортян, 1966 — *Севортян Э. В.* Крымско-татарский язык // Языки народов СССР. Тюркские языки. Т. 2. М., 1966.

Севортян, 1974 — Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М., 1974.

Сенигова, 1960 — Сенигова Т. Н. Иконографическое изображение из Тараза // Известия АН КазССР. Серия металлургии, обогащения и огнеупоров. Вып. 3. Алма-Ата, 1960.

Сенигова, Бурнашева, 1980 — Сенигова Т. Н., Бурнашева Р. З. Изобразительный мотив льва в прикладном искусстве Казахстана // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1960.

Смирнова, 1963 — Смирнова О. И. Каталог монет с городища Пенджикент. М., 1963.

Смирнова, 1970 — Смирнова О. И. Очерки из истории Согда. М., 1970.

Смирнова, 1981 — Смирнова О. И. Сводный каталог согдийских монет. М., 1981.

Смоляк, 1991 — Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. (Народы Нижнего Амура). М., 1991.

Снесарев, 1969 — Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов узбеков Хорезма. М., 1969.

Стеблин-Каменский, 1993 — Авеста. Избранные гимны из Видевдата / Пер. с авест. И. Стеблин-Каменского. М. 1993.

Стратанович, 1978 — Стратанович Г. Г. Народные верования Индокитая. М., 1978.

Супруненко, 1963 — Супруненко Р. Р. Документы об отношениях Китая с енисейскими кыргызами в источнике IX в. “Ли Вэй-гун Хойчан ипинь цзи” // Известия АН КиргССР. Серия общественных наук. Т. 5. Вып. 1. Фрунзе, 1963.

Сыма Цянь — Сыма Цянь. Исторические записки (“Ши цзи”) / Пер. с кит., вступ. стат., ком. и прил. Р. В. Вяткина. Т. 4. М., 1986.

Таскин, 1968 — Материалы по истории сюнну (по китайским источникам) / Предис., пер. и прим. В. С. Таскина. Вып. 1. М., 1968.

Таскин, 1973 — Материалы по истории сюнну (по китайским источникам) / Пред., пер. и прим. В. С. Таскина. Вып. 2. М., 1973.

Таскин, 1984 — Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / Введ., пер. и ком. В. С. Таскина. М., 1984.

Таскин, 1992 — Таскин В. С. Материалы по истории кочевых племен в Китае III—V вв. Вып. 3. Мужуны. М., 1992.

Татищев, 1964 — Татищев В. Н. История Российская. Т. 3. М.; Л., 1964.

Тизенгаузен, 1884 — Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, собранные В. Г. Тизенгаузеном. Т. 1. СПб, 1884.

Толстов, 1933 — Толстов С. П. Тирания Абряя // “Исторические записки”. № 3. 1933.

Толстов, 1947 — Толстов С. П. Города гузов // СЭ. № 3. 1947.

Толстов, 1948 — Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948.

Толстов, 1950 — Толстов С. П. Огузы, печенеги и море Даукара // СЭ. № 4. 1950.

Топоров, 1979 — Топоров В. Н. Семантика мифологических представлений о грибах // Ваканса. М., 1979.

Топоров, 1992 — Топоров В. Н. Мани // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992.

Топоров, 1992 — Топоров В. Н. Сома. Хаома // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992.

Торланбаева, 2002 — Торланбаева К. У. Престолонаследие восточных тюрков // Вопросы истории Казахстана (исследования молодых ученых). Вып. 4. Алматы, 2002.

Тумашева, 1987 — Тумашева Д. Г. Этнические связи западно-сибирских татар // СТ. № 2. 1987.

Турсунов, 1973 — Турсунов Е. Д. Генезис казахской бытовой сказки. Алма-Ата, 1973.

Умняков, 1940 — Умняков И. Тохарская проблема // ВДИ, № 3-4, 1940.

Умняков, 1946 — Умняков И. Тохары и тохарский вопрос // Труды УзГУ серия Истории и Филологии. Вып. 1. Самарканд, 1946.

Ураи-Кёхальми, 1964 — Ураи-Кёхальми К. Еще раз о происхождении хамниган // КСИИА. Вып. 8. 1964.

Федоров-Давыдов, 1966 — Федоров-Давыдов Г. А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1966.

Фирдоуси, 1965 — Фирдоуси. Шахнаме. Т. 1–4. М., 1965.

Фрай, 1974. — Фрай Р. Наследие Ирана. М., 1974.

Фрэзер, 1983 — Фрэзер Дж. Дж. Золота ветвь. М., 1983.

Хуастуанифт — Хуастуанифт / Введ., текст, пер. Л. Н. Дмитриевой // Тюркологические исследования. М.; Л., 1963.

Худяков, 1989 — Худяков Ю. С. Об этнической интерпретации средневековых памятников Юго-Западного Забайкалья // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. Новосибирск, 1989.

Церен, 1976 — Церен Э. Лунный бог. М., 1976.

Чунакова, 1997 — Зороастрийские тексты. Суждение духа Разума (Дадестан-и меног-и храд), Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О. М. Чунаковой.

Шавкунов, 1985 — Шавкунова Э. В. Согдийско-иранские элементы в культуре бохайцев и чжурчженей // Проблемы древней культуры Сибири. Новосибирск, 1985.

Шаниязов, 1984 — Шаниязов К. Ш. К этнической истории узбекского народа. Историко-этнографическое исследование на материалах кипчакского компонента. Ташкент, 1974.

Шастина, 1957 — Шара-туджи. Монгольская летопись XVII в. Сводный текст, пер. и ком. Н. П. Шастиной. М., 1957.

Шарьяр, 1971 — Сказание о Шарьяре. Каракалпакская народная поэма. Нукус, 1971.

Шер, 1966 — Шер Я. А. Каменные изваяния Семиречья. М.; Л., 1966.

Широкогорова, 1919 — Широкогорова Е. Н. Северо-Западная Маньчжурия. Географический очерк по данным маршрутных наблюдений // Ученые записки историко-филологического факультета, г. Владивосток. Т. 1. Отд. 1. 1919.

Шифман, 1991 — Шифман И. Ш. Балугина — Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991.

Шукюрова, 1987 — Рашид-ад-Дин Ф. Огуз-наме / Пер. с перс., предис., ком., прим. и указ. Р. М. Шукюровой. Баку, 1987.

Штернберг, 1936 — Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

Щербак, 1959 — *Щербак А. М.* Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности. М., 1959.

Щербак, 1961 — *Щербак А. М.* Надпись на древнеуйгурском языке из Монголии // ЭВ 14. М.; Л., 1961.

Щербак, 1964 — *Щербак А. М.* Памятники рунического енисейского письма енисейских тюрок // НАА. № 4. 1964.

Щербак, 1975 — *Щербак А. М.* О сочетании oɣtia boɣia // СТ. № 6. 1975.

Энгельс, 1975 — *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1975.

ЭСТЯ, 1989 — *Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы *, -ж, -й.* М., 1989

Эрман, Темкин, 1957 — *Мифы Древней Индии / Сост. В. Г. Эрман, Э. Н. Темкин.* М., 1975.

Юань Кэ, 1987 — *Юань Кэ.* Мифология древнего Китая. М., 1987.

Юдин, 2001 — *Юдин В. П.* Рецензия на кн. С. Г. Кляшторного *Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии.* М., 1964 // Юдин В. П. *Центральная Азия в XIV–XVIII веках глазами востоковеда.* Алматы, 2001.

Юдин, 2001a — *Юдин В. П.* Исторические корни уйгурской сказки о Чин Тёмюр-батуре и Махтум-суле // Юдин В. П. *Центральная Азия в XIV–XVIII веках глазами востоковеда.* Алматы, 2001.

Яншина, 1984 — *Яншина Э. М.* Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984.

Литература на восточных языках

Бань Гу — *Бань Гу.* Хань шу (История династии Хань, 206 г. до н.э. — 24 г. н. э.) // Серия “Бо-на”. Пекин, 1958.

Ван Бо — *Ван Бо.* Тан хуэйяо (Сводное обозрение дин. Тан). Шанхай, 1958.

Ван Говэй — *Ван Говэй.* Гуань Тан цзи линь (Собрание сочинений Гуань Тана). Т. 1–4. Пекин, 1959.

Ван Пу — *Ван Пу.* Тан хуэй яо (Сводное обозрение династии Тан, 618-907). Шанхай, 1958.

Ван Циньжо и др., 1960 — Ван Циньжо и др. Цэфу юань гуй (Изначальная черепаха императорской библиотеки). Т. 1—12. Пекин, 1960.

Вэй Чжэн — Вэй Чжэн. Суй шу (История династии Суй) // Серия “Бо-на”. Пекин, 1958.

Вэй Шоу — Вэй Шоу. Вэй ши (История государства Вэй, Тоба-Вэй) // Серия “Бо-на”. Пекин, 1958.

Гэн Шиминь, 1983 — Гэн Шиминь. Хуйгу-вэнь мони-цзяо сыюань вэньшу чу ши (Опыт толкования документа уйгурским письмом из манихейского монастыря) // Синьцзянь каогу саньши нянь (30 лет археологии Синьцзяня). Урумчи, 1983.

Дуань Чэнши, 1936 — Дуань Чэнши. Ю-ян цзацзу (Юанская смесь) // Серия “Сыбуцункань” г. 108. Шанхай, 1936.

Дун Гао — Цюань Тан вэнь (Полное собрание документов династии Тан). Пекин, 1814.

Ду Ю — Ду Ю. Тун дянь (Общее уложение) // Серия “Цзю Тун”. Пекин, 1958.

Жуй Чжуаньмин, 1994 — Жуй Чжуаньми. Гу туцзюе сяньцзю Чжуаньшо као (Исследования мифов о предках древних туцзюе) // Сиюй яньцзю (The Western Regions Studies). № 2. 1994.

Кан-си цзыдань, 1958 — Кан-си цзыдань (Иероглифический словарь китайского языка, составленный в годы периода Кан-си). Пекин, 1958.

Кэ Шаовэнь, 1938 — Кэ Шаовэнь (Кэ Шаоминь). Синь Юань ши (История династии Юань. Новая редакция) // Серия “Цун шу цзи чэн”. 1938.

Ли Бояо — Ли Бояо. Бэй Ци шу (История династии Ци, 550—577) // Серия “Бо-на”. Пекин, 1958.

Ли Дэюй, 1936 — Ли Дэюй. Ли Вэй-гун хуэй-чан ипинь цзи (Собрание сочинений Ли Вэй-гуна, составленное в период хуэй-чан, 841—846). Шанхай, 1936.

Ли Фан, 1959 — Ли Фан. Тай-пин гуанцзи (Энциклопедия, составленная в годы правления Тай-пин син-го, 976—984). Пекин, 1959.

Ли Фан, 1812 — Ли Фан. Тай-пин юй лань (Обозрение, высочайше посмотренное в период Тай-пин, 976—983. Энциклопедия).

Ли Цзифу, 1957 — Ли Цзифу. Юань-хэ цзюнь сянь чжи (Описание областей и уездов периода Юань-хэ, 806—821 гг.). Шанхай, 1957.

Ли Яньшоу — Ли Яньшоу. Бэй ши (История Северных династий) // Серии “Бо-на”. Пекин, 1958.

Лидай — Цзянь Боцзань и др. Лидай гэцзу чжуаньцзи хуйбянь (Объединенное издание “Повествований” о различных народах по текстам династийных историй). Т. 1—2. Шанхай, 1958.

Лю Имоу, 1924 — Лю Имоу. Дася као (Исследование о Дася) // “Ши ди сюэ бао”. Т. 2. № 8. 1924.

Линху Дэфэнь — Линху Дэфэнь. Чжоу шу (История династии Чжоу, 557—581) // серия “Бо-на”. Пекин, 1958.

Лю Сюй, 1958 — Лю Сюй. Цзю Тан шу (История династии Тан, 618—907). Старая редакция // Серия “Бо-на”. Пекин, 1958.

Мори, 1967 — Мори Масао. Кодай торуко миндзоку си кэекю (Исследования по истории древних тюрков). Т. 1—2. Токио, 1967—1991.

Наито Мидори, 1987 — Наито Мидори. Ниси токкэцу си но кэнкю (История западных токкэцу-тюрков). Токио, 1987.

Оуян Сю, 1958 — Оуян Сю. Синь Тан шу (История династии Тан. Новая редакция) // Серия “Бо-на”. Пекин, 1958.

Се Цзунчжэн, 1992 — Се Цзунчжэн. Туцзюе ши (История туцзюе-тюрков). Пекин, 1992.

Се Цзюйчжэн, 1958 — Се Цзюйчжэн. Цзю Удай ши (Старая хроника периода “Пяти династий” // Серии “Бо-на”. Пекин, 1958.

Синьцзянь ту чжи — Юань Дахуа. Синьцзянь ту чжи (Описание и карты Синьцзяна).

Синьцзянь, 1983 — Синьцзянь каогу саньши нянь (30 лет археологии Синьцзяня). Урумчи, 1983.

Сыма Гуан — Сыма Гуан. Цзычжи тунцзянь (Всеобщее обозрение, управлению помогающее). Шанхай, 1957.

Сыма Цянь — Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки) // Серия “Бо-на”. Пекин, 1958.

Су Бэйхай, 1985 — Су Бэйхай. Хасакэ цзу вэньхуа ши (История культуры казахского народа). Урумчи, 1985.

Су Тяньцзюе — Су Тяньцзюе. Юань вэй лэй (Сборники литературы периода династии Юань) // Серия “Го сюэ цзибэнь цун шу”. Т. 1.

Сун Лянь — Сун Лянь. Юань ши (История династии Юань, 1260–1368) // Серия “Бо-на”. Пекин, 1958.

Сун Минцю, 1959 — Сун Минцю. Тан да чжаолин цзи (Собрание главных указов династии Тан). Пекин, 1959.

Сян Да, 1957 — Сян Да. Тандай Чанъань юй Сиюй вэньмин (Чанъань и культура Западного края в период династии Тан). Пекин, 1957.

Тото — Тото. Ляо ши. (История династии Ляо, 907–1125) // Серия “Бо-на”. Пекин, 1958.

Тото — Тото (Токто). Сун ши (Хроника государства Сун, 960–1279) // Серия “Бо-на”. Пекин, 1958.

Тулфань каогу цзи, 1954 — Тулфань каогу цзи (Записи по археологии Турфана). Пекин, 1954.

Фан Сюаньлин — Фан Сюаньлин. Цзинь шу (История династии Цзинь) // Серия “Бо-на”. Пекин, 1958.

Фань Е — Фань Е. Хоу Хань шу. (История династии Поздняя Хань, 25–220) // Серия “Бо-на”. Пекин, 1958.

Фэн Цзяшэн, 1955 — Фэн Цзяшэн, Чэн Суло, Му Гуанвэй (сост.). Вэй-у-эр-цзю ши ляо цзянь бянь (Материалы по истории уйгуров в кратком изложении). Пекин, 1955.

Хуан Вэньби, 1950 — Хуан Вэньби. Чжунго гудай Дася чжи вэйчжи юй иси (Местоположение древних дася Кытая) // “Шисюэ цзикань”. 1950. Вып. 6.

Хуан Вэньби, 1983 — Хуан Вэньби. Люэшу Цюцы дучэн вэньти (Изложим вкратце вопрос о столице государства Цюцы) // Синьцзянь каогу саньши нянь (30 лет археологии Синьцзяня). Урумчи, 1983.

Хэ Цзин, 1958 — Хэ Цзин. Сюй Хоу Хань шу (Продолжение истории династии Поздняя Хань). Т. 1–3. Пекин, 1958.

Цэнь Чжунмянь, 1958 — Цэнь Чжунмянь. Туцзюэ цзи ши (Сборник материалов по истории тюрков). Пекин, 1958.

Цэнь Чжунмянь, 1958а — Цэнь Чжунмянь. Си туцзюэ шиляою. Буцзюе цзи каоцжэн (Материалы по истории западных тюрков-туцзюе. Дополнения и исследования). Пекин; Шанхай, 1958.

Чжан Тинъюй — Чжан Тинъюй. Мин ши. (История династии Мин, 1368–1644) // Серия “Бо-на”. Пекин, 1958.

Чжэнь Цяо — Чжэнь Цяо. Тун чжи (Общее описание. Историческая энциклопедия) // Серия “Цзю Тун”.

Чэнь Дэчжи, 1986 — Чэнь Дэчжи. Цю Маосэнь. Дин Говань. Ши Икуй. Юань чао ши (История династии Юань). Т. 1. Пекин, 1986.

Чэнь Шоу — Сань го чжи (Хроника троецарствия) // Серия “Бо-на”. Пекин, 1958.

Юэ Ши — Юэ Ши. Тай-пин хуаньюй цзи (Описание Вселенной в годы правления Тай-пин син-го, 976–983. Энциклопедия).

Янь Фу. — Янь Фу. Цзин сянь цзи. Пекин, 1976.

Яо Вэйюань, 1958 — Яо Вэйюань. Бэй чао ху син као (Исследование о варварских фамилиях эпохи Северных династий) // Серия “Кэ сюэ”.

Яо Сылянь — Яо Сылянь. Чэнь шу (История династии Чэнь, 557–589) // Серия “Бо-на”. Пекин, 1958.

На западноевропейских языках

Adamovič, 1996 — Adamovič M. Ortča borča // CAJ. Vol. 40. N. 2. 1996.

Albüm, 2000 — Moğolistan'daki türk anitlari projesi albümü. Ankara, 2000.

Alfaric, 1918 — Alfaric P. Les ecritures manichéenes. T. 2. Paris, 1918.

Arat, 1963 — Arat R. R. Der Herrschertitel Yduq-qut // UAJ, Bd. 35, fasc. B, 1963.

Asmussen, 1965 — Asmussen J. Xuāstvanift. Studies in Manicheism. Copenhagen, 1965.

Bacot, 1956 — Bacot J. Reconnaissance en Haut Asie Septentrionale par cinq envoyés ouigours au VIII-e siècle // JA. Vol. 254. 2. 1956.

Bailey, 1939 — Bailey H. W. Turks in Khotanese texts // JRAS, 1939. Pt. 1.

Bailey, 1949 — Bailey H. W. A Khotanese Text concerning the Turks in Kantsou // Asia Major. Vol. 1. Part. 1. London, 1949.

Bang, Cabain, 1929 — Bang W., von Cabain A. Manichaica // Türkische Turfantexte II. 1929.

Bang, Gabain, 1931 — *Bang W. und von Gabain A.* Aus buddhistische Schriften // Türkische Turfantexte. 5. // SPAW. 1931.

Bang, Gabain, Rachmati, 1934 — *Bang W., von Gabain A., Rachmati G. R.* Das buddhische Sutra Säkiz yükmäk. — Türkische Turfantexte, 6. // SPAW/ Bd. 10. 1934.

Bartholomae, 1961 — *Bartholomae Chr.* Altiranisches Wörterbuch. Berlin, 1961.

Bazin, 1950 — *Bazin L.* Recherches sur les parlers T'o-*pa* (5-e siècle après J.C.) // TP. Vol. 39. livres 4–5. Leiden, 1950.

Beal, 1888 — *Beal S.* The life of Hiuen-tsiang by the Shamans Hwui Li and Yen Tsong. London, 1888.

Beal, 1909 — *Beal S.* Buddhist records or the Western Regions. London, 1909.

Bombaci, 1966 1971 — *Bombaci A.* Qutlugh bolzun // UAJ. Bd. 38. 1966.

Boyce, 1960 — *Boyce M.* A Catalogue of the Iranian MSS in Manichean Script in the German Turfan Collection. B., 1960.

Bretschneider, 1888 — *Bretschneider E.* Mediaeval researches from the Eastern Asiatic Sources. St. Pb, 1888.

Brockelmann, 1928 — *Brockelmann C.* Altürkisches Wortschatz nach Mahmud al-Kašraris Divan *lyat at-türk.* Budapest; Leipzig, 1928.

Le Coq, 1912 — *Le Coq A.* Von. Türkische Manichaica aus Chotsco. Bd. I. Berlin, 1912.

Čaferoplu, 1931 — *Čaferoplu S.* Abu Hayyan. Kitab al-idrak li-lisan al-Atrak. Cilt. 2. Istambul, 1931.

Chavannes, 1893 — *Chavannes Ed.* La sculpture sur Pierre en Chine au temps des deux dynasties Han. Paris, 1893.

Chavannes, 1903 — *Chavannes Ed.* Documents sur les T'ou-kiue (Turcs) Occidentaux. St. Pb., 1903.

Chavannes, 1904 — *Chavannes Ed.* Notes additionelles sur les T'ou-kiue (Turcs) Occidentaux // TP, vol. V. 1904.

Chavannes, 1912 — *Chavannes Ed.* Epitaphes de deux princesses torques de l'époque des T'ang // TP, vol. XIII, 1912.

Chavannes, Pelliot, 1911 — *Chavannes Ed., Pelliot P.* Un traité manichéen retrouvé en Chine. Trad. et annot // JA, 1911.

Chavannes, Pelliot, 1913 — *Chavannes Ed., Pelliot P.* Un traité manichéen retrouvé en Chine. Trad. et annot // JA, ser. 11, 1; 1913

Clark, 1997 — *Clark L.* The Turkic Manichaean literature // Emerging from darkness. Studies in the recovery of Manichaean sources. Leiden — New-York — Köln, 1997.

Clauson, 1965 — *Clauson G.* Turkish and Mongolian horses and the use of the horses, an etymological study // CAJ. Vol. 10. n. 3–4, 1965.

Clauson, Tryjarski, 1971 — *Clauson G., Tryjarski Ed.* The inscription at Ikhe Khushotu // Rocznik Orientaliszn. T. 34. Z. 1. 1971.

Czegledi, 1983 — *Czegledi K.* From East to West: The age of nomadic migration in Eurasia // Archivum Eurasiae Medii Aevi, 3. 1983.

Daffina, 1969 — *Daffina P.* La migrazione dei Wu-sun. \\ Revista degli studi orietali. Vol. 44. N. 2. 1969.

Desmaisons, 1874 — *Desmaisons P. G.* Histoire des Mongols et des Tatares par Aboul-Ghazi Behadour Khan publiee, traduite et annotee par le Baron Desmaisons.. T. 1–2. St.; Pb., 1874.

Drompp, 1989 — *Drompp M. R.* Supernumery sovereigns: superfluity and mutability in the elite power structure of the early turks (tue) // Rulers from the steppe. Vol. 2. Los Angeles, 1989.

Dushesne-Guillemain, 1962 — *Dashesne-Guillemain J.* Fire in Iran and Greece // East and West, N. S. Vol. 13. N. 2–3, Rome, 1962.

Ecsedy, 1965 — *Ecsedy I.* A contribution to the history of Karluks in the T'ang period // Acta Orientalia Hungaricae. T. 17. F. 1. 1964.

Elias, Ross, 1898 — A history of the Moghuls of Central Asia, being the Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar dughlat. En English version / Ed. with commentary, notes and map by N. Elias. The translation by D. Ross. London, 1898.

Enoki, 1956 — *Enoki K.* Sogdiana and the Hsiung-nu // CAJ. Vol. 1. N. 1. 1956.

Franke, 1936–1937 — *Franke O.* Geschichte des chinesischen Reiches. Bd. 1–3. Berlin, 1936–1937.

Frye, 1951 — *Frye R. N.* Jamuk, Sogdian Pearl? // JAOS. Vol. 71. 1951.

Frye, 1954 — *Frye R. N.* The history of Bukhâra. Translated from a persian abridgment of the arabic original by Narshakhi. Cambridge, 1954.

Gabain, 1935 — *Gabain A.* Die uigurische Übersetzung der Biographie Hüen-tsangs // SPAW, 7. 1935.

Gabain, 1949 — *Gabain A.* Steppe und Stadt in Leben der ältesten Türken // Der Islam, Bd. 29. H. 12. 1949.

Gabain, 1950 — *Gabain A.* Alttürksche Grammatik. Leipzig, 1950.

Gabain, 1952 — *Gabain A.* Die Frühgeschichte der Uiguren, 607—745 // *Nachr. D. Ges. F. Nat. und Völkerkunde Ostasiens.* Nr. 72. 1952.

Gabain, Winter, 1958 — *Gabain A., Winter W.* Ein Hymnus den Vater Mani auf "tocharisch" B mit alttürkischer Übersetzung // *Türksche Turfantexte* 9. Berlin, 1958.

Geng, 1991 — *Geng Shimin.* Notes on the Ancient Uighur Official Decree Issued to a Manichaean Monastery // *CAJ.* Vol. 35. N. 3—4. 1991.

Gershevich, 1980 — *Gershevich G.* The Bactrian fragment in Manichean script // *Acta Antiqua Hungaricae.* T. 28. F. 1—4, 1980.

Chirchman, 1948 — *Chirchman R.* Les Chionites-Hephtalites // *Le Cairo*, 1948.

Chirchman, 1980 — *Chirchman G.* Beauty as the Living Soul in Iranic Manicheism // *Acta Antiqua Hungaricae.* T. 28. F. 1—4. 1980.

Giraud, 1960 — *Giraud R.* L'Empire des Turcs célestes des régnes d'Elterich, Qapghan et Bilgä (680—734). Paris, 1960.

Golden, 1972 — *Golden P. B.* The migration of the Oghuz // *Archivum Ottomanicum.* V. New-York, 1972.

Golden, 1980 — *Golden P. B.* Khazar studies. An historico-philological inquiry into the origins of the Khazars. Budapest. Vol. 2. 1980.

Golden, 1979—1980 — *Golden P. B.* The Polovci Dikii // *Harvard Ukrainian studies.* Vol. 3—4. 1979—1980.

Golden, 1986—1987 — *Golden P. B.* Cumanica II: The Ölberli (Ölperli): the fortunes and misfortunes of on Inner Asian nomadic clan // *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, 6. 1986—1987 (offprint).

Gutschmidt, 1888 — *Gutschmidt A.* Geschichte Grans und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grossen bis zum Untergange der Arsaciden. Tübingen, 1888.

Haloun, 1937 — *Haloun G.* Zur Be-ṭṣi Frage. // *ZDMG*, Bd. 91, 1937.

Hamilton, 1955 — *Hamilton J.* Les Ouïghours à l'époque des Cinq dynasties d'après des documents chinois. Paris, 1955.

Hamilton, 1962 — *Hamilton J.* Toquz-Oghuz et On-Uyghur // *Journal Asiatique.* № 250, 1962.

Haneda, 1932 — *Haneda Toru*. A propos d'un texte fragmentaire de prière mani-chèenne en ouïgour provenant de Turfan // *MTB*, 1932. N. 6.

Haussig, 1953 — *Haussig H. W.* Theophylact's Exkurs über die skythischen Völker // "Byzantion", 1953.

Harmatta, 1972 — *Harmatta J.* Sogdian Sources for the history of Pre-Islamic Central Asia // *Prolegomena to the history of Pre-Islamic Central Asia*. Budapest, 1972.

Harmatta, 1972a — *Harmatta J.* Irano-Turcica // *Acta Orientalia Hungarica*. T. 25. London, 1972.

Harva, 1938 — *Harva U.* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Parvoo; Helsinki, 1938.

Hayashi, 1996 — *Hayashi Toshio*. Stone Statues in Mongolie // *Bulletin of the National Museum of Ethnology*. Vol. 21. N. 1. 1996.

Henning, 1958 — *Henning W. B.* Mitteliranisch // "Handbuch der Orientalistik". Bd. 4. Iranistik. Abschnitt 1: Linguistik. Leiden; Köln, 1958.

Henning, 1977 — *Henning W. B.* Argi and the Tokharians // *Selected papers*. Lieden, 1977.

Hirth, 1885 — *Hirth F.* China and Roman Orient. Shanghai, 1885.

Hirth, 1899 — *Hirth F.* Nachworte zur Inschrift des Tojukuk // *ATIM*, 2. Folge. St.; P b. 1899.

Howorth, 1876 — *Howorth H.* History of the Mongols from the 9-th to the 19-th century. Pt. 1. The Mongols proper and the Kalmuks. London, 1876.

Hui-li, 1959 — *Hui-li*. The life of Hsuan-tsang, the Tripitakamaster of the Grat Tzu En Monastery. Tranl. by Li Yung-his. Peking, 1959.

Hulséve, 1979 — *Hulséve A.* China in Central Asia. The early stage 125 B.C. // *A. D.* 23. London, 1979.

Jahn, 1963 — *Jahn K.* Die Geschichte der Oguzen des Raschid ad-Din. Wien, 1963.

Julien, 1853 — *Julien St.* Histoire de la vie de Hiouen Tsang. Paris, 1853.

Julien, 1857—1858 — *Julien St.* Memoires sur les contrées occidentale. T. 2. Paris, 1857—1858.

Juvaini, 1958 — *Juvaini. Ala-ad-Din Ata-Malik. The history of the world-conqueror.* Trans. J. A. Boyle. Manchester, 1958. Т. 1–2.

Karlgren, 1957 — *Karlgren B. Grammata Serica Recensa* // Reprinted from the MEA, bulletin 29. Stockholm, 1957.

Klimkeit, 1980 — *Klimkeit H.-J. Manihcaean art and calligraphy* // Iconography of religious. Section 20. Leiden, 1980.

Klyashtorny, 1983 — *Klyashtorny S. G. The Terkhin inscription.* // Acta Orientalia Hungaricae, Budapest. Т. 39. Fasc. 1–3. 1983.

Klyashtorny, 1985 — *Klyashtorny S. G. The inscription of the Uighur Бугь qaghan.* // Acta Orientalia Hungaricae. Budapest. Т. 39. Fasc. 1. 1985.

Köprülü, 1944 — *Köprülü M. F. Kay kabelisi hakkında yeni notlar,* // Belleten Türk Tarihi kurumu. Istanbul, cilt, 8. 1944.

Kotwicz, 1949 — *Kotwicz W. Contribution á l'histoire de l'Asie Centrale* // RO, 15. Krakow, 1949.

Kwaerne, 1980 — *Kwaerne P. Mongols and Khitans in 14-th century Tibetan Bonpo text* // Acta Orientalia Hungaricae, Т. 34. F. 3–4. 1980.

Le Coq, 1912 — *Le Coq A. Türkische Manicheica aus Chotseho.* Bd. 1. Berlin, 1912.

Liu Mau-tsai, 1958 — *Liu Mau-tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe).* Bd. 1–2. Wiesbaden, 1958.

Liu Yingsheng, 1989 — *Liu Yingsheng. Zur Urheimat und Umsiedlung der Toba* // CAJ. Vol. 33. N. 1–2. 189.

Lommel, 1954 — *Lommel K. Anahita-Sarasvati* // Asiatica. Festschrift F. Weller. Leipzig, 1954.

Mackerras, 1968 — *Mackerras C. The Uigur empire (744–840).* Canberra, 1968.

Maenchen-Helfen, 1945 — *Maenchen-Helfen O. The Yüe-chih Problem reexamined* // JAOS, 1945.

Marquart, 1903 — *Marquart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge.* Leiden, 1903.

Marquart, 1912 — *Marquart J. Über die Bekehrung der Uiguren* // SPAW. 1912.

Marquart, 1914 — *Marquart J. Ueber das Volkstum der Komanen.* Abhandlungen der küniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse. Neue Folge. Bd. 13. № 1. 1914.

Martin, 1950 — Martin H. The rise of Changis khan and his conquest of Northern China. Baltimore, 1950.

Martinez, 1982 — *Martinez A. P.* Gardizi's two chapters on the Turks // *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. Vol. 2. 1982.

Matsuda, 1955 — *Matsuda Hisao*. The geo-historical studies of ancient T'ien-shan region. Tokyo, 1955.

Minorsky, 1937 — *Minorsky V.* Hudud al-Alam. "The regions of the world". A persian geography 372 A. H. — 982 A. D. London, 1937.

Minorsky, 1942 — *Minorsky V.* Sharaf az-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India. London, 1942.

Morovcsik, 1958 — *Morovcsik G.* Byzantinoturcica. Bd. 1–2. Berlin, 1958.

Müller, 1913 — *Müller F.-W. K.* Mahrnamag. Ein Doppeleblatt aus einen Hymnenbuch // *APAW*, 1913.

Müller, 1913 — *Müller F.-W. K.* Zwei Pfahlinschriften aus den Turfanfunden // *APAW*, 1915.

Ögel, 1963 — *Ögel B.* Über die alttürkische Schad (Sü-Baschi)-Würde // *CAJ*. V. 8. № 1. 1963.

Ögel, 1992 — *Ögel B.* Türk kültürünün gelişme çapları. Istanbul, 1992.

Pelliot, s.a.c. — *Pelliot P.* Le Haute Asie. Paris, sans année.

Pelliot, 1916 — *Pelliot P.* Le "Cha-tcheou fou t'ou king" et la colonie sogdienne de la region du Lob-nor // *JA*, ser. 7. T. 2. 1916.

Pelliot, 1920 — *Pelliot P.* A propos des Comans // *JA*. 15. 1920.

Pelliot, 1929 — *Pelliot P.* Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale // *TP*. 26. 1929.

Pelliot, 1930 — *Pelliot P.* Le nom turc des "Milles sources" chez Hiuan-tsaug // *TP*, 27. 1930.

Pelliot, 1950 — *Pelliot P.* Notes sur l'Histoire de la Horde d'Or. Paris, 1950.

Pelliot, Hambis, 1951 — *Pelliot P., Hambis L.* Histoire des campagnes de Gengizkhan. Leiden, 1951.

Poppe, 1983 — *Poppe N.* Chaladsch und die altaische Sprachwissenschaft // *CAJ*. Vol. 27. N. 1–2. 1983.

Poucha, 1956 — *Poucha P.* Die Geheime Geschichte der Mongolen als Literaturdenkmal. Praha, 1956.

Pristak, 1955 — *Pristak O.* Die sogenannte Bulgarische Fürstenliste und die Sprache der Protobulgaren. Wiesbaden, 1955

Pritsak, 1982 — *Pritsak O.* The Polovcians and Rus' // *Archivum Eurasiae Medii Aevi.* Vol. 2. 1982.

Puech, 1949 — *Puech H.* Le Manichéisme. Paris, 1949.

Pulleyblank, 1952 — *Pulleyblank E. G.* A Sogdian Colony in Inner Mongolia // *ТР.* Vol. 59. 1952.

Pulleyblank, 1955 — *Pulleyblank E. G.* The Background of the An Lu-shan rebellion. London — New-York — Toronto, 1955.

Pulleyblank, 1956 — *Pulleyblank E. G.* Some remarks on the Toquzoghuz problem // *UJ.* Bd. 28. H. 1–2. 1956.

Pulleyblank, 1962 — *Pulleyblank E. G.* Consonantal system of Old Chinese // *Asia Major.* Pts. 1–2. 1962.

Pulleyblank, 1966 — *Pulleyblank E. G.* Chinese and Indo-Europeans // *JRAS.* 1966. Pts. 1–2.

Radloff, 1892 — *Radloff W.* Atlas der Alterthümer der Mongolei. Herausgegeben von Dr. W. Radloff. St.; Pb., 1892.

Radloff, 1897 — *Radloff W.* Die alttürkische Inschriften der Mongolei. N. F. St.; Pb. 1897.

Ramstedt, 1913 — *Ramstedt G. J.* Zwei uigurische Runeninschriften in der Nord-Mongolei // *Journal de la Société Finno-Ougrienne.* T. 30. 1913.

Rásonyi, 1935 — *Rásonyi J.* Contribution à l'histoire des premières civilisations d'états Romains. // *Archivum Europa Centro-Orientalis.* T. 1. 1935.

Rybatzki, 2000 — *Rybatzki V.* Titles of Türk and Uighur Rulers in the Old Turkic Inscriptions // *CAJ.* V. 44. № 2. 2000.

Schaeder, 1938 — *Schaeder H. H.* Ein verkannte aramaische Proposition // "Orientalische Literaturzeitung". Bd. 41. Leipzig, 1938.

Schlegel, 1896 — *Schlegel G.* Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal in Kara-Balgassun. Helsingfors, 1896.

Shiratori, 1902 — *Shiratori K.* Über den Wu-sun Stamm in Zentralasien // *Keleti Szemle,* 1902.

Shiratori, 1928 — *Shiratori K.* A study on Su-t'ü or Sogdiana // *MRDTB.* 2. 1928

Shiratori, 1930 — *Shiratori K.* On the territory of the Hsiung-nu Prince Hsiu-tu Wang // *MRDTB.* Vol. V., 1930.

Shiratori, 1956 — *Shiratori K.* A new attempt at the solution of the Fu-lin problem // *MTB*. N. 15. 1956.

Serruys, 1982 — *Serruys H.* Monghol: Moral and Mangrus; Marus // *Acta Orientalia Hungaricae*. T. 36. F. 1–3. 1982.

Sertkaya, 1998 — *Sertkaya O. F.* Die Runen-Inschrift von Čoyr // *Testchrift für Klaus Röhbarn anlässlich seinen 60. Geburtstags "Čoyr Yaziti"*, *Orkun Türkçe Dergi*, 5. 1998.

Sinor, 1992 — *Sinor D.* The legendary origin of the Turks // *Folklorica. Festschrift Felix J. Qinas*. Bloomington, 1982.

Stael-Holstein, 1910 — *Stael-Holstein A. von.* Bemerkungen zu den Brahmiglossen des *Tiśastvustik Manuscript* // *W. Radloff Tiśastvustik. Bibliotheca Buddhica*. T. 12. St.; Pb., 1910.

Stevenson, 1932 — *Geography of Claudius Ptolemy*. Transl. by A. Stevenson. New-York, 1932.

Stralenberg, 1730 — *Stralenberg A.* Das Nord und Ostliche Theil von Europa und Asia. Stockholm, 1730.

Sundermann, 1971 — *Sundermann W.* Zur Frühen Missionarischen wirksamkeit Manis. // *Acta Orientalia Hungaricae*. T. 24. F. 1; 3, 1971.

Tarn, 1951 — *Tarn W.* The Greeks in Bactria and India. Cambridge, 1951.

Tongerloo, 1982 — *Tongerloo A. von.* La structure de la communauté manichéenne dans le Turkestan Chinois à la lumière des emprunts Moyen-Iraniens en Ouïghour // *CA*. Vol. 26. N. 3–4. 1982.

Trever, 1933 — *Trever C.* Excavation in Northern Mongolia. Leningrad, 1933.

Vambery, 1879 — *Vambery H.* Die primitive Cultur des turco-tatarischen Volkes. Leipzig, 1879.

Waldschmidt, Lentz, 1933 — *Waldschmidt E., Lentz W.* Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten // *SPAW. Phil.-hist. Klasse*, 1933.

Winter, 1963 — *Winter W.* Tacharians and Turks // *Aspects of Altaic civilization*. Vol. 23. The Hague-Mouton, 1963.

Wittfogel, Fkng — *Wittfogel K. and Fkng Chio-sheng.* History of Chinese society. Liao Philaadelphia, 1949.

Uray, 1979 — *Uray G.* The Old Tibetan Sources of the history of Central Asia // *Prolegomena to the Sources on the History of pre-Islamic Central Asia*. Budapest, 1979.

Zajaczkowski, 1949 – *Zajaczkowski F.* Związki jezikowe polowiecko-slowianskie. Wrocław, 1949.

Zieme, 1972 – *Zieme P.* Zu einigen Problemen des Manichaismus bei den Türken // Traditions religieuses et parareligieuses des peuples altaïques. Paris, 1972.

Zieme, 1975 – *Zieme P.* Manichaisch-türkische Texte. Texte, Übersetzung, Anmerkang. (Berliner Turfantext, V). Berlin, 1975.

ТҮЙІН

Кітапқа біздің дәуіріміздің соңғы жүз жылдығында туындаған идеологиялық көзқарасы көп жағдайда үйлесім тапқан ортақ негізі бар көне түркі тайпалары мен мемлекет түріндегі бірлестіктер жайлы очерктер топтамасы арқау болды.

Мұндай негізге ежелгі юэчжи мен канцзюй бірлестіктерінің пантеоны жатып, ол түркі-аштек, оғыз, қыпшақ, аз-киши, қимақ, қаңлы т. б. идеологиялық топтасуына айтарлықтай із қалдырды. Оның жеке сипаттары қазіргі түркі халықтарының фольклорында ұшырасады.

Ортағасырлық түркі тайпаларының тарихи-мәдени өмірінде III–XIV ғғ. Мысырдан Корея аралығындағы көптеген халықтардың тіршілігінде үлкен орын алатын әлемдік діндердің бірі манихейліктің ерекше маңызы бар. Манидің өміршең әрі фольклорлық ілімі елдегі дәстүрлі әрі барынша ықпалды жергілікті наным мен культқа арқа сүйеді. Түркілік манихейлікке кітаптың екінші тарауы арналады.

Ұсынылып отырған зерттеуде басты нәрсе осы халықтардың көне дәуірден осы кезге дейінгі тарихына арқау болып келетін идеологиялық сабақтастық дәстүріне талдау болып табылады.

Очерктерді жазуға қажет материалдар негізінен қығтай шежіресі мен көне түркі жазбаларынан сұрыпталды.

SUMMARY

The book is based on a number of essays about early Turkic tribes and communities of a state type, ideological views of which in many respects coincide and have a common foundation going back to the last centuries B. C. This basis was a pantheon of ancient communities of Yuechi and Kantszu, left traces in ideological sets of Turk-ashtak, Oghuz, Kypchaks, Az-kishi, Kimek, Kangly etc. Some features are met in folklore of modern Turkic nations.

Manichaenism played a impotent role in the historical and cultural life of Turkic tribes in medieval times, one of the world religions occupying a great place in life of many peoples from Egypt to Korea in III—XIV centuries. Life-asserting and democratic study of Mani was oriented at traditional and the most influential in the country local beliefs and cults. The second section of the book is devoted to Manichaenism.

The main idea of the research is analysis of the tradition of ideological succession, running through the history of these nations since the ancient till modern times.

Chinese chronicles and ancient Turkic inscriptions are the main sources of the book.

RESUMÉ

Le présent ouvrage est basé sur une série d'aperçus sur les tribus turciques et sur les unions de type étatique dont les idéologies sont convergentes sur plusieurs points et ont la même base qui remonte aux derniers centenaires avant J. C. Cette base est constituée par les indications sur l'existence d'un panthéon des unions antiques entre les Ūeczi et les Kanczuj, contenues dans les concepts idéologiques des Turks-Astaks, Oghouz, Kypčak, Az-kichi, Kimek, Kangly, etc. Certaines de ces traits sont présents dans le folklore des peuples turciques contemporains.

Le manicheisme, une des religions mondiales qui a beaucoup marqué les peuples résidant sur le territoire qui s'étend de l'Égypte jusqu'en Corée du III^e au XIV^e siècles, occupait une place importante dans la vie historique et culturelle des tribus turciques du Moyen-Age. Les préceptes démocratiques et ouverts de Mani étaient orientés vers les croyances et cultes locaux traditionnels les plus puissants. Le manichéisme turc est traité dans la seconde partie de l'ouvrage.

La présente étude est centrée autour de l'analyse de la tradition de continuité idéologique qui caractérise l'histoire de ces peuples dès les époques les plus reculées dans le temps jusqu'à l'époque moderne.

Les documents utilisés pour sa rédaction proviennent dans leur majorité de manuscrits chinois et d'inscriptions turques antiques.

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	5
Раздел I. Юэчжи. Усунь. Канцзюй	13
Юэчжи	20
Абзойа (Яньцай)	48
Урбе-кыпчак	63
Канцзюй	90
Канцзюй на востоке	102
Кимеки Внутренней Монголии	110
Кимеки на Иртыше. Общность	126
Хэйчэцзы	136
Тюргеши и Канг	143
Согдак, Кюнгю, Тарбан	157
Раздел II. О тюркском манихействе	179
Кыргызы	236
Байар	256
Приложения	262
Китайские известия о Суйабе	262
Древнетюркская социальная терминология в китайском тексте VIII века	278
“Джāми` ат-таварих” Рашид ад-Дйна как источник по ранней истории джалаиоров	291
Сиглы памятников	298
Список сокращений	299
Библиография	301
Түйін	333

Зуев Ю. А.

Э 93 Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. — Алматы: Дайк-Пресс, 2002. — 338 с. + вкл. 12 с.

ISBN 9985-441-52-9

Ранние тюрки — это история последовательной трансформации этнических массивов (юэчжн-“тохарского” и иранско—тюркско—монгольского) от последних столетий до н. э., средневековья и вплоть до нового времени.

На материале книги можно проследить как, видоизменяясь, “передавались по наследству” элементы космогонических представлений и культурных традиций этих народов.

Известный ученый-синолог, знаток многих восточных языков, предлагает не просто повествование, а богатое “приключениями мысли” путешествие-реконструкцию во времени, пространстве и названиях древних кочевых племен.

Не только ученые, но и внимательные читатели будут щедро одарены тем, что всю жизнь скупуплезно собиралось и накалливалось автором.

Э 0503020000
00(05)-02

ББК 63.3(2)

Научное издание

Зуев Ю. А.

**Ранние тюрки:
очерки истории и идеологии**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института востоковедения им. Р. Б. Сулейменова*

Редактор *Л. П. Лукина*
Художник книги *К. К. Карпун*
Дизайн обложки *В. Васильев*
Фотография на обложке *Т. Галимова*
Корректор *Н. М. Галкина*
Дизайн верстки и компьютерный набор
Е. А. Немировская, В. Е. Корешкова

Подписано в печать 31.10.02.

Формат 60х90/16.

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Гарнитура Академическая. Усл. печ. л. 21,4.

Уч.-изд. л. 21,0. Тираж 2000 экз.

Издательство "Дайк-Пресс",
480100, г. Алматы, ул. Курмангазы, 29,
Тел.: 62-28-35, 62-69-63
Директор **Б. А. Казгулов**

Типография ТОО "Print-S"
480082, г. Алматы, ул. Ибрагимова, 1

