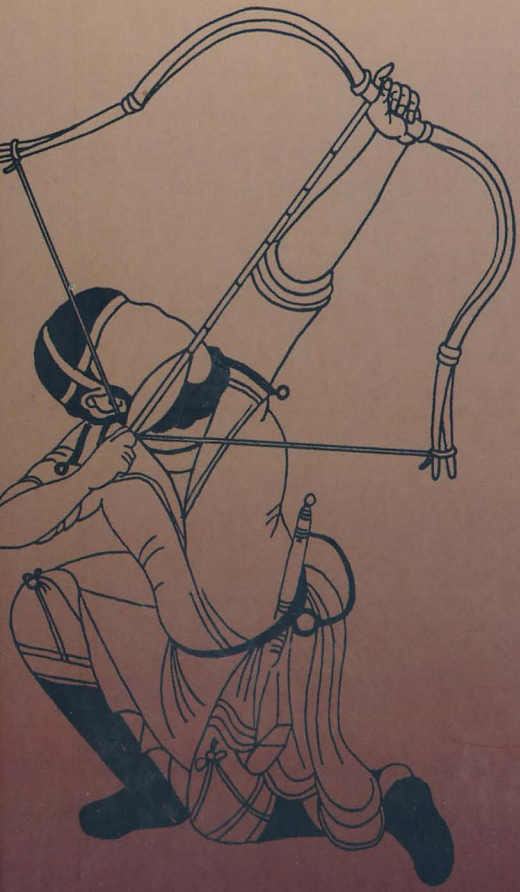


И.В.Стеблева

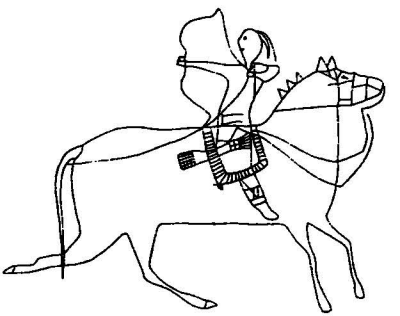
ЖИЗНЬ И ЛИТЕРАТУРА ДОИСЛАМСКИХ ТЮРКОВ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения

И.В.Стеблева

ЖИЗНЬ И ЛИТЕРАТУРА ДОИСЛАМСКИХ ТЮРКОВ



Историко-культурный контекст древнетюркской литературы

МОСКВА
Издательская фирма «Восточная литература» РАН
2007

УДК 821.512.1.0
ББК 83.3(0)9
С79

Стеблева И.В.

С79 Жизнь и литература доисламских тюрков : историко-культурный контекст древнетюркской литературы / И.В. Стеблева ; Ин-т востоковедения РАН. — М. : Вост. лит., 2007. — 208 с. — ISBN 978-5-02-018552-4

В книге впервые в тюркологической науке исследована проблема становления и развития древнетюркской литературы (преимущественно поэзии) на фоне исторической и культурной жизни четырех государств доисламской эпохи: Тюркского каганата (VI–VIII вв.), Уйгурского каганата (VIII–IX вв.), Государства енисейских кыргызов (Кыргызский каганат, VI — начало XIII в.) и Государства Кочо (IX–XIII вв.). Показаны преемственность в государственной и культурной жизни тюркских народов в доисламскую эпоху и формирование единой поэтологической системы, в русле которой создавались произведения древнетюркской литературы. Большое внимание уделено синкретизму религиозно-мифологических представлений домусульманских тюрков, который проявился во взаимовлиянии идей шаманизма, манихейства, буддизма и христианства.

ББК 83.3(0)9

Научное издание

Стеблева Ия Васильевна

ЖИЗНЬ И ЛИТЕРАТУРА ДОИСЛАМСКИХ ТЮРКОВ

Историко-культурный контекст древнетюркской литературы

Утверждено к печати Институтом востоковедения РАН

Художник *Э.Л. Эрман.* Технический редактор *О.В. Волкова*
Корректор *О.В. Ефремова.* Компьютерная верстка *Е.А. Пронина*

Подписано к печати 10.05.07. Формат $60\times90^{1}/_{16}$. Печать офсетная. Усл. п. л. 13,0
Усл. кр.-отт. 13,5. Уч.-изд. л. 14,8. Тираж 500 экз. Изд. № 8295. Зак. № 995

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
www.vostlit.ru

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

© Стеблева И.В., 2007
© Оформление. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2007

ISBN 978-5-02-018552-4

Посвящаю памяти
Андрея Николаевича Кононова

Предисловие

В современном мире существует много тюркских народов. Это — турки в Турции и Болгарии; азербайджанцы в Азербайджане; в России: на Северном Кавказе — балкарцы и карачаевцы, в Дагестане — кумыки, в районе Поволжья — татары, башкиры, чуваши, южнее — ногайцы, в Южной Сибири — хакасы, тувинцы, алтайцы, в Восточной Сибири — якуты; на Украине и в Молдавии — гагаузы, в Крыму — крымские татары; в Узбекистане — узбеки и каракалпаки; в Туркмении — туркмены, в Казахстане — казахи; в Киргизии — киргизы; уйгуры в Синьцзяне (Китай).

У каждого из этих народов была собственная история государственного, социально-общественного и культурного развития, протекавшего в течение многих веков с разной степенью быстроты и интенсивности.

Несмотря на такую обширную территорию расселения тюркских народов по Евразийскому континенту в настоящее время, их первоначальной родиной была Центральная Азия, где на обширных, преимущественно степных, пространствах обитали тюркские племена, которые ради достижения военно-политических целей создавали государственные объединения. Такие военно-политические союзы племен существовали столетиями, они включали относительно устойчивые этнические группы людей со сходными чертами быта, отразившимися в материальной культуре. Согласно археологическим исследованиям, сюда входят: вид оружия, конской сбруи, сосудов, украшений, разных бытовых предметов. Важное значение здесь имеют способы погребения и разнообразные проявления духовной культуры, общность языка и письменности.

На основании сведений письменных источников и историко-археологических данных тюркские народы вышли на арену мировой истории в середине VI в., что является началом отсчета древнетюркского времени как самого раннего из известных науке периодов существования тюркской государственности.

Это было время возникновения в Центральной Азии могущественной империи — Тюркского каганата, население которого называлось «тюрки-тугю» (тукюэ китайских династийных сочинений).

Государство просуществовало почти двести лет, с середины VI по середину VIII в., и оставило после себя не только памятники материальной культуры, но и письменные тексты — первые в тюркоязычной словесности образцы письменной литературы, созданные на основе собственной графики.

Это стало началом развития литературного процесса у тюрков, известного науке, хотя, конечно, период становления письменной литературы всегда сложен и появлению написанных текстов предшествует долгий этап эволюции художественного слова.

Таким образом, понятие «древнетюркская литература» в значительной степени — литературоведческое, оно не только показывает связь с культурной жизнью самого раннего тюркоязычного государства, но также обозначает время становления и консолидации определенных историко-культурных и стилистико-языковых явлений, имеющих значение именно для этой литературы. Границы периодов развития литературного процесса у тюрков могут не совпадать или совпадать не полностью с вехами общемировой истории.

Появление других текстов древнетюркской литературы связано с культурной жизнью других тюркских государств.

После падения Тюркского каганата, точнее Второго Восточнотюркского каганата (об этом подробно ниже), на его территории возникло новое государственное объединение тюркских племен — Уйгурский каганат, который существовал почти сто лет, с середины VIII по середину IX в. Это было сильное центральноазиатское государство, основу которого составляли уйгуры (хойху китайских династийных хроник). С его культурной жизнью связывают появление тюркоязычных текстов, которые тоже относятся к периоду древнетюркской литературы.

В VII в. на территории Южной Сибири и Северной Монголии появилось другое могущественное объединение тюркских племен — Государство енисейских кыргызов (Хягас китайских династийных сочинений), которое одни историки называют Кыргызским каганатом, другие — Древнехакасским государством. Оно просуществовало вплоть до начала XIII в. К его культурной жизни относится целый ряд тюркоязычных текстов, которые также вошли в сокровищницу древнетюркской литературы.

Наконец, с середины IX и до середины XIII в. в Турфанском оазисе Восточного Туркестана существовало уйгурское Государство Кочо (иначе: Турфанское княжество), оставившее будущим поколениям литературные произведения на тюркском (древнеуйгурском) языке.

Таким образом, в период *тюркской древности* (по общемировой периодизации — в раннем средневековье) тюркские народы образо-

вывали сильные государства с высоким уровнем культурной жизни, о чем свидетельствуют, наряду с другими показателями (подробно ниже), изобретение собственной письменности и появление литературных произведений.

До наших дней дошло сравнительно небольшое количество текстов в полном и неповрежденном виде, которые можно отнести к древнетюркскому периоду развития тюркоязычной литературы и которые благодаря своей сохранности поддаются полноценному изучению.

Это группа текстов рунического письма на каменных стелах, так называемые орхонские сочинения, датируемые VIII в., обнаруженные в долине р. Орхон в Северной Монголии; группа текстов также рунического письма на камнях, так называемые енисейские тексты, датируемые периодом не ранее VII и не позднее XI–XII вв., найденные в бассейне верхнего течения р. Енисей; рунический текст на бумаге, датируемый предположительно серединой VIII — началом IX в.; тексты, написанные манихейским (не позднее X в.) и уйгурским письмом, предположительно датируемые VIII–XIII вв.

Некоторые диалектные различия в языке орхонских и енисейских текстов не препятствуют выводу о том, что в период тюркской древности на обширной территории Центральной Азии и Южной Сибири был распространен общетюркский литературный язык, так называемый язык памятников орхоно-енисейской письменности. Тексты, написанные манихейским и уйгурским письмом, созданы на древнеуйгурском языке.

Таким образом, произведения древнетюркской литературы появились на территориях разных государств, были написаны на разных тюркских языках и в них использовались разные системы письменности.

Принимая во внимание все это, можно ли утверждать, что древнетюркская литература, произведения которой имели к тому же разное содержание, ориентированное на разные конфессии, представляла собой некое эстетическое целое и обладала общей поэтологической системой?

Единство и общеупотребительность поэтологических принципов создания литературных произведений в древности вполне коррелировали бы с устойчивостью и общностью экономической и социально-общественной жизни тюркских племен, входивших в указанные государственные объединения, поскольку, как полагают историки, смена одного каганата другим вела в основном к смене господствующей политической власти.

Задача данной работы — представить произведения древнетюркской литературы на фоне и в связи с исторической и культурной жизнью тюркского общества нескольких государств, существовавших в *доисламскую* эпоху жизни тюркских народов. Это нашло отражение как

в истории развития тюркских государств, так и в их литературе, являющейся составной частью древнетюркской культуры.

Верхней границей древнетюркского времени принято считать первую четверть X в. В это время произошли серьезные этнические перемещения народов в связи с рядом исторических событий, приведших к образованию на обширных территориях Восточного Туркестана и Средней Азии тюркоязычного государства под властью династии Караханидов (927–1212) и Киданьской (кидани — монголоязычный народ) империи Ляо (916–1125) в Центральной Азии, которые стали основными силами, определившими ход исторического развития в этих регионах вплоть до начала монгольского нашествия.

Тюрки начали принимать ислам в середине X в. (после завершения в начале IX в. завоевания арабами Средней Азии), и этот процесс затянулся у разных тюркских народов на многие века; часть из них вообще осталась вне влияния ислама и мусульманской культуры.

Вместе с тем завоевание тюрками Средней Азии и утверждение династии Караханидов как правящего дома создали новые условия для развития культуры тюрков, связанные прежде всего с принятием ислама. Караханиды стали верными последователями ислама и старались утвердиться в этом регионе именно в качестве мусульманской династии.

Если полагать, что, согласно мнению историков, в XI в. ислам еще не дошел до Турфана (Восточный Туркестан), то в Средней Азии ближе к концу XI в. уже появилось первое сочинение на тюркском языке (уйгурском языке караханидского периода), созданное по новым правилам стихосложения, содержание которого было ориентировано на мусульманские ценности.

Именно с этого времени начинается средневековая классическая тюркоязычная литература, формальные категории которой сформировались согласно арабо-персидской теории метров (аруза), теориям рифмы и поэтических фигур.

Конец древнетюркского времени для тюркоязычной литературы означал переход к новым правилам построения стихотворной формы, к новой поэтике и эстетике, первоначально возникшим в арабской и персидской литературах.

В регионах, оставшихся вне влияния мусульманской культуры, — в Южной и Восточной Сибири (Алтай, Хакасия, Тува, Якутия) существовала другая фольклорная и литературная традиция, сохранившая основные черты домусульманской, древнетюркской литературы и связанная с монгольской поэтической практикой.

Ниже будут показаны характерные особенности жизни древнетюркских государств и литературных произведений, появившихся в

них, в целях установления единства поэтологической системы, объединяющей тексты с разной тематикой и в разных жанрах, ибо именно такое единство поэтики является неоспоримым доказательством состоявшегося факта существования литературы как художественного слова.

Сведения по истории, археологии, палеографии, религиям, искусству и другим областям культуры тюрков извлечены из работ, которые указаны в разделе «Литература» в конце книги. Конкретная интерпретация этих сведений в связи с изучением содержания рассматриваемых литературных произведений, их поэтологический анализ, а также переводы произведений, приведенные в качестве примеров, принадлежат автору данных строк, который надеется, что предложенная вниманию читателей книга сделает жизнь и культуру людей тюркской древности более понятными и близкими современному человеку.

Глава I
Тюркский каганат

Государственное устройство

Самым древним государством тюрков (народа «кёк тюрк», что означает «голубые» или «небесные тюрки» — так они называли себя сами), о котором известно по китайским, арабским и византийским источникам, был Тюркский каганат (VI–VIII вв.) — военно-политическое объединение племен, — сформировавшийся к середине VI в. на территории Северной Монголии и Южной Сибири.

Предки тюрков-тугю (как их стали называть согласно китайским хроникам) происходили от центральноазиатских хунну, этнос которых неизвестен и язык незнаком современной науке, но предполагается, что хунну представляли собой объединение тюрко-монгольских племен, которые смешивались с племенами Саяно-Алтайского нагорья, а во времена массового передвижения на юг, в область Восточного Туркестана, — с его местным населением, по-видимому с согдийцами (ираноязычный народ), чем и объясняется их антропологический тип, имеющий европеоидные черты (данные раскопок их захоронений в каменных курганах).

Известно, что происхождение племен, входивших в Тюркский каганат, их этнический состав были сложными, о чем рассказывают китайские династийные сочинения.

Известно также и то, что к концу 20-х — началу 30-х годов VI в. тюрки-тугю стали объединяться и постепенно набирать силу. В это время политическая и военная власть в Центральной Азии принадлежала Жужанскому каганату, подчинившему себе многие тюркские племена, которые прежде входили в государство хунну. К середине VI в. власть жужанского кагана сильно ослабела в результате постоянных войн с соседними государствами, в том числе с Китаем, и необходимости вести борьбу с восстаниями подвластных ему тюркских племен.

Причины же усиления тюрков-тугю были следующие. Еще в конце 30-х годов V в. по приказу жужанского кагана предки тюрков-тугю добывали в горах Гаочана (к северо-западу от Турфана) и на южных склонах Монгольского Алтая железо. Они умели выплавлять металл и

делать из него оружие: мечи, длинные пики, кинжалы, наконечники стрел, а также доспехи (шлемы и кольчуги).

Кроме того, тюрки-тугю, будучи скотоводами, разводили главным образом коней и овец, что делало их передвижения по степи очень быстрыми по сравнению с теми племенами, которые разводили крупный рогатый скот. Быстрая конница и всадники, оснащенные железным оружием, превратили кавалерию тюрков-тугю в серьезную боевую силу.

Итак, к середине VI в. тюрки-тугю окрепли настолько, что их вождь Бумын (ум. в 552 г.) отказался от подчинения жужанскому кагану, сам принял титул кагана и в 551 г. начал с ним войну. В результате этой войны, которая происходила в 551–555 гг., жужане были полностью разгромлены, и на их территории в Северной Монголии возникла новая центральноазиатская империя — Тюркский каганат (551–744/45).

Хотя Бумын-каган правил всего один год, его дело продолжали наследники. Тюркский каганат достиг могущества во время правления одного из сыновей Бумына — Мухан-кагана (годы правления 553–572). Итогом завоевательных походов тюрков-тугю под предводительством Мухан-кагана, который всю свою жизнь провел в войнах, были полное истребление жужаней, покорение киданей, кыргызов, уничтожение государства эфталитов, возникшего в середине V в. в бассейне р. Аму-Дарьи и подчинившего себе ряд городов Восточного Туркестана. В 576 г. тюрки-тугю завоевали Боспор Киммерийский (Керченский пролив). Совершив набеги на северокитайские государства — Северное Чжоу и Северное Ци, тюрки-тугю принудили их платить дань. К концу VI в. территория Тюркского каганата простиралась с запада на восток от Азовского и Каспийского морей до Корейского залива, от Великой Китайской стены на юге до оз. Байкал на севере. Подчинив себе такие большие пространства, став могущественной державой с огромной армией, Тюркский каганат вступил в политические отношения с Китаем, Ираном, Византией.

Высшая власть в Тюркском каганате принадлежала кагану, она передавалась по наследству и считалась божественного происхождения. Каган единолично принимал решения, но опирался на советы приближенных — родственников и постоянных советников, он всецело распоряжался военными силами государства, назначал высших военачальников и правителей областей из членов своей семьи и ближайших родственников. Он смещал и казнил предводителей племен, как покоренных, так и собственных, он же награждал, жаловал отдельным лицам привилегии вроде освобождения от налогов, сам определял размеры налогов и других повинностей, в том числе воинской. Завоевание новых территорий велось силами покоренных племен, которые шли впереди и первыми принимали на себя удар противника.

Каган был верховным главнокомандующим, его сыновья и братья занимали должности командующих армиями. Так же как государство в целом, армия делилась на правую и левую стороны, как у хунну. Китайские источники сообщают, что в управлении государством тюрков-тугю участвовало 28 классов чиновников, имевших собственную титулатуру; среди них были должности внешних и внутренних министров. Эти должности были наследственными.

Каган являлся главным распорядителем всех земель. При этом у каганского рода были свои собственные территории. Остальные пастбища и кочевья находились в руках аристократической верхушки, которая тщательно вела свои родословные, поскольку высшие военные и административные должности она занимала по наследству.

В китайской летописи поясняется, что хотя тюрки-тугю (как кочевой народ) меняли свое местожительство, однако сохраняли каждый за собой свою собственную территорию и знали точно, что им принадлежит.

Рядовые кочевники вели собственное хозяйство; глава мелкого хозяйства имел в частной собственности скот и жилище (кочевое). Однако они не были в полной мере свободными, поскольку каждый был закреплен за тем или иным военным предводителем либо лицом высшей знати. Внутри кочевий или территорий, составлявших наследственную собственность знати, землепользование рядовых кочевников было общим: они перекочевывали на другие места не в одиночку, а группами. Таким образом, земельная собственность крупных землевладельцев сохраняла общинные порядки пользования кочевьями для рядовых кочевников.

Рабовладения как формы социально-экономической жизни государства не было. Рабами становились представители завоеванных племен, т.е. военнопленные, но они не являлись основными производителями, хотя в крупных хозяйствах могли интенсивно использоваться. Историки считают, что в государстве тюрков-тугю рабы, захваченные в войнах и набегах, предназначались не столько для работы, сколько для выкупа и продажи.

С историко-социальной точки зрения Тюркский каганат можно охарактеризовать как кочевое государство патриархально-феодального типа, управляемое при помощи государственного аппарата. Оно не имело постоянных границ, было неоднородным по этническому составу и многоплеменным.

Хозяйство. Быт. Нравы

Основой хозяйства тюрков-тугю было кочевое скотоводство, разведение преимущественно лошадей и овец. Летом и зимой скот держали на пастбищах, в местах, где было достаточно травы и воды. Предполагается, что каждый воин в походе должен был иметь запасную лошадь — этим объясняется быстрота передвижения конницы кочевников. По свидетельству китай-

ской летописи, сила тюрков-тугю заключалась в искусных верховой езде и стрельбе из луков.

Тактика ведения войны была такова (об этом живописно повествует летопись): если они (тюрки-тугю) видят, что обстоятельства благоприятны, то быстро продвигаются вперед, если видят опасность, то отступают. Они бушуют как буря и молния и не знают устойчивого боевого порядка. Их войска не маршируют строем и не разбивают лагерей на определенном месте. Они располагаются там, где есть вода и трава, а их овцы и лошади используются ими в качестве военного провианта. Луки и стрелы являются их зубами и когтями, а кольчуги и шлемы — их обычная одежда.

Кроме кочевого скотоводства и войны как формы экономической жизни тюрки-тугю занимались также охотой, которая велась с помощью луков, ловчих ям и ловушек типа капканов. Сцены охоты, в том числе облавной, запечатлены в наскальных изображениях, которые сохранили образы горного козла, косули, архара, марала. Материалы раскопок также подтверждают наличие охоты как одного из важных видов экономической деятельности племен, входивших в Тюркский каганат.

Известно, что тюркские племена каганата занимались земледелием. Об этом можно судить на основании раскопок погребальных курганов: в них найдены зерна проса, остатки ручной каменной мельницы. Письменные источники сообщают о получении из Китая сельскохозяйственных орудий и зерна. Конечно, земледелием занималось и оседлое население завоеванных кочевниками территорий.

Большое значение в хозяйственной деятельности тюрков-тугю имело умение добывать и выплавлять железо, делать из него разные предметы вооружения и быта. Геологи и археологи, работавшие в Центральной Азии, обнаружили крупные горные выработки железных руд, причем древние горняки использовали преимущественно те пласты, которые находились близко от поверхности земли. Добыча железной руды сопровождалась строительством рудовозных дорог от мест горных выработок к местам плавки; руду, судя по обнаруженным при раскопках колеям, возили в больших повозках.

Археологические изыскания доказывают, что уровень мастерства изготовления изделий из железа — вооружения, конской сбруи, предметов домашнего обихода — был довольно высоким. Особенно искусно делали луки и стрелы. Размер луков достигал полутора метров. Стрелы были двух видов: с небольшими наконечниками для войны против легковооруженных воинов противника и с массивными наконечниками, способными пробить более мощные преграды, возможно панцири и кольчуги. Стрелы снабжались трехлопастными железными наконечниками, лопасти увеличивали устойчивость стрелы в

полете и влияли на дальнобойность и точность попадания в цель. Ниже наконечника стрелы крепился полый костяной шарик с отверстиями, который при полете стрелы издавал свист. Видимо, свистящие стрелы должны были устрашать воинов противника.

При раскопках обнаружены и другие виды оружия: сабли, кинжалы, ножи, а также части доспехов — железные пластины от панцирей. Из предметов домашнего обихода найдены железные котлы, которые делались кузнецами из отдельных листов железа.

Ремесленники достигли большого мастерства в изготовлении украшений в виде наборов бляшек на поясах и конской сбруе. Бляшки делались из высокопробного (как показал анализ) золота и серебра. При изготовлении бляшек использовали шаблоны: лункообразный, сердцевидный, прямоугольный. Золотой лист накладывался на деревянный шаблон, лишнее обрезалось, а края загибались внутрь. Бляшки насаживались на кожаный пояс или ремни сбруи с помощью бронзовых скреп. Бронзовые изделия изготавливались способом литья.

Древние тюрки-тугю знали также такие домашние ремесла, как катание войлока, выделка шкур и кожи. Войлок имел высокое качество, его производство было широко распространено, так как в быту кочевников он занимал важное место, как и выделка шкур и кож, техника изготовления которых на основании данных археологических исследований не поддается точному определению.

Согласно сведениям китайских источников, у тюрков-тугю было примитивное ткачество, ткань делали из волокон растений на маленьких разборных станках в домашних условиях; весь такой станок свободно помещался в сумку, которую привязывали к седлу коня.

Сохранившиеся изделия из дерева свидетельствуют, что у тюрков-тугю существовали и деревообделочные ремесла. Поскольку деревянные изделия недостаточно долговечны, то и представление о бытовых деревянных предметах кочевников довольно ограниченны. Известно только, что из дерева делались остов юрты, телеги, седла, посуда, рукоятки ножей и плеток, ножны, древки стрел и колчаны. Дерево обрабатывалось железными ножами и теслами, во множестве найденными при раскопках.

Обнаружены также изделия из кости: накладки для луков и колчанов, подпружные пряжки, застежки для пут и узд, шарики для свистящих стрел, набалдашники для жезлов и тростей.

Керамические изделия древние тюрки делали без применения гончарного круга, из грубой глины. Техника изготовления была низкой. По-видимому, керамика не имела большого распространения, поскольку была неудобной при перекочевках: легко билась. Поэтому посуду и другую кухонную утварь делали из дерева.

Хотя хозяйство кочевых племен, входивших в Тюркский каганат, было в основном натуральным, существовала торговля путем обмена. С Китаем обменивали скот, преимущественно лошадей, и пушнину на шелк, полотно, золото. Товары китайского производства поступали в Тюркский каганат в период его могущества в виде откупа, дани, а затем распространялись по кочевьям. В китайских летописях содержатся сведения о том, что торговля с древними тюрками у Китая была еще до образования Тюркского каганата. Известно, что тюрки-тугю в столице Китая построили рынок, рыночная площадь была окружена рвом, обнесена забором и ее ворота охранялись.

Шелк, получаемый из Китая, продавался в Среднюю Азию, Иран и Рим.

Материалы археологических и этнографических исследований, а также письменные источники (главным образом китайские) дают возможность составить представление о быте древних тюрков-тугю.

Основным жилищем тюрков-тугю была куполообразная юрта с деревянным решетчатым остовом, который покрывался войлоком. В центре больших юрт ставился шест для устойчивости. Очаг разводили посередине юрты на земляном полу, дым уходил через отверстие в куполе юрты, которое также делалось по центру. Вход в юрту обязательно находился в восточной стороне, т.е. юрта была ориентирована на восток.

Из бытовых предметов юрты в результате археологических раскопок до наших дней дошли главным образом железные котлы, ножи, шило, предметы для добывания огня, костяные гребни, деревянная и берестяная посуда, деревянные ложки. Из дерева выдалбливались блюда разных форм и сосуды, повторяющие форму сосудов из серебра (округлое тулово, выраженный поддон, отогнутый венчик).

Другим видом жилища племен Тюркского каганата, которые жили в лесистой местности, были шалаши, крытые берестой или шкурами; другие племена, также входившие в состав Тюркского каганата, строили жилища, имевшие форму многогранника, на основе врытых в землю деревянных столбов.

Собственных городов и оседлых поселений у тюрков-тугю не было, однако они имелись у завоеванного тюрками оседлого населения, которым управляли представители кагана.

Центрами жизни каганата являлись зимние и летние ставки кагана и других представителей кочевой знати, которые иногда огораживались телегами. Вход в ставку кагана также был обязательно с востока. Из китайских источников известно, что благоустроенные жилища (типа дома) сооружали только для жен каганов из китайской императорской семьи.

Некоторые каганы, в частности Бильге-каган (подробно речь о нем пойдет ниже), пытались строить укрепленные крепости так, чтобы ставка была обнесена стенами (валами) и стала постоянной. Однако советник Бильге-кагана — Тоньюкук (речь о нем также ниже) отговорил его от этого, объяснив нецелесообразность подобной затеи следующим образом: тюрки по численности населения и армии не могут соперничать с Китаем, у которого народу значительно больше. Сила тюрков в их мобильности, поэтому они могут противостоять такому многонаселенному государству. Не имея постоянного места жительства, тюркам легко уклониться от сражения и скрыться. Хотя китайские войска многочисленны, их негде применить. А если тюрки будут жить в крепостях, то могут быть разбиты в сражении, и тогда плен неизбежен.

Главными продуктами питания тюрков-тугю были мясо и молоко. Для подачи мяса использовали блюда на четырех маленьких ножках. Кроме баранов в пищу употребляли мясо дичи, добытой на охоте. Важное место в рационе тюрков занимало кислое молоко, а также кумыс, который являлся популярным опьяняющим напитком. Кумыс хранился в деревянных сосудах, реже — в глиняных.

Поскольку в погребениях тюрков найдены детали ручной мельницы, зерна проса и кедровые орехи, а также известно, что тюркские каганы просили (или требовали как дань) зерно и сельскохозяйственные орудия у Китая, можно предположить, что древние тюрки употребляли в пищу хлебные продукты.

Китайские летописи содержат и некоторые сведения об одежде тюрков-тугю. В зависимости от достатка они носили одежды из шерстяной, шелковой или грубой ткани типа холста. Одежда была длиннополой и запахивалась налево в отличие от монголов и китайцев, которые запахивали одежду направо. Кроме этого тюрки носили овчинные шубы и одежды из тонкого войлока, крытые шелком, а также крытую шелком меховую одежду. Шелковые ткани из Китая широко использовались в одежде богатых кочевников, высшая знать в покрое одежды стремилась подражать китайцам. Обычно употреблялся шелк золотисто-желтого и синего цветов. При шитье одежды цвета шелка могли комбинироваться. Из китайского шелка шили также маленькие сумочки для хранения разных мелких предметов: зеркал, дощечек для добывания огня, амулетов и других необходимых для их владельцев вещей. В зависимости от материала, из которого шилась одежда, использовались шерстяные, шелковые нити, а также сухожилия.

Взрослые мужчины носили кожаные пояса, которые украшались золотыми, серебряными и бронзовыми бляшками сообразно достатку их владельцев. Обувь при раскопках не была обнаружена, но на

изображении всадника, сделанном на обкладке луки седла, видна короткая обувь без голенищ.

Повседневным одеянием воинов тюрков-тугю были панцири (кольчуги) и шлемы. Каганы носили золотые кольчуги.

Основным средством передвижения являлась верховая и вьючная лошадь. Некоторые племена использовали повозки на высоких колесах со множеством спиц.

Во времена могущества Тюркского каганата укрепились связи его каганов и правящей верхушки с правителями китайских государств, которые посылали тюркам в качестве подарков, а иногда и дани разнообразные предметы роскоши: дорогую одежду, золото, нефрит, посуду, вазы, седла, шелковые и полотняные ткани, музыкальные инструменты. Кочевники-тюрки находились в состоянии перманентной вражды с Китаем, поэтому и была построена Великая стена, которая защищала китайские территории от набегов тюркских и монголоязычных кочевников — «варваров», как их определяли в Китае; тем не менее в истории взаимоотношений этих народов бывали такие периоды, когда китайские правители зависели от «варваров», используя их военное искусство в своих целях: в династийных войнах, в борьбе за власть и в войнах с другими государствами (например, с Тибетом) и племенами. А во времена упадка и ослабления государственной власти в Китае они вообще попадали в зависимость от кочевников-степняков.

Поэтому представители (послы) каганов тюрков-тугю посещали столицы китайских государств, были знакомы с бытом императорского двора и оседлых жителей. Некоторые каганы получали в дар от императоров поместья со строениями, домами с обстановкой.

Китайские правители интересовались особенностями быта и нравов тюрков-тугю, изучали их жизнь и возможности союза с ними, поскольку находились в нескончаемых междоусобных войнах; они отдавали замуж за каганов своих дочерей и других родственниц. В свою очередь, каганы тоже стремились к таким брачным союзам, видя в этом расположение к себе и поддержку своей захватнической политики со стороны могучего Китая. Поэтому они отдавали собственных дочерей замуж за китайских государей.

Детей кочевой знати посылали в Китай для обучения, хотя и оставались при этом верными последователями так называемых «законов предков» (об этом ниже), т.е. не нарушали традиции кочевой жизни.

Именно благодаря интересу китайского общества к жизни тюрков-тугю мы сейчас можем составить себе представление об их семейном быте и нравах.

Из китайских письменных источников известно, что нравы кочевников были суровы, а законы — строги. Бунт, измена, убийство, пре-

любодеяние с чьей-либо женой, похищение спутанной лошади наказывались смертью. За увечье в драке платили вещами в зависимости от причиненного вреда. Повредивший кому-нибудь глаз должен был отдать ему свою дочь, а если дочери нет, отдать имущество жены. Изувечивший какой-нибудь член тела отдавал лошадь. Укравший лошадь и другие вещи платил в десять раз больше стоимости украденного. Тюрки считали за славу погибнуть на войне, за стыд — умереть от болезни.

Семья у рядового кочевника была моногамной, главным в семье был мужчина, но женщина пользовалась относительной свободой, так как на ней держалось все хозяйство. Мужчины занимались войной, набегами и охотой.

В каганских семьях женщины иногда допускались к управлению государством. В семейных взаимоотношениях четко различались старшие и младшие родственники. Мужчины старшего поколения не могли брать в жены женщин младшего поколения, но мужчины младшего поколения по смерти отца, старших братьев и дядей по отцу могли брать в жены их вдов, т.е. могли жениться на мачехах, невестках и тетках.

Если мужчине понравилась девушка, которую он увидел на общих сборищах, например при совершении обряда жертвоприношения в поминальных ритуалах, то, возвратившись домой, он посылал ее сватать, и родители девушки редко отказывали. Согласно китайским источникам, калым (выкуп за невесту) не выплачивали. Родственники жениха и невесты договаривались о взаимном обмене скотом в качестве подарков. После сговора родственникам невесты разрешалось выбрать в табуне любую приглянувшуюся лошадь, а после свадьбы родственники жениха брали себе лошадей у родственников невесты.

Во время праздников, связанных со свадьбой или жертвоприношением, все нарядно одевались, пели песни; известно, что у тюрков-тугю была также музыка. Эта музыка иногда исполнялась на приемах китайского императора.

В Тюркский каганат входили разные племена, поэтому погребальные обычаи у них были неодинаковы. Тюрки-тугю унаследовали от хунну обряд сожжения умершего вместе с его конем. В китайских источниках имеется описание такого обряда захоронения покойника: сначала тело умершего помещают в юрте, собираются родственники обоего пола, закалывают лошадей и овец для жертвоприношения; затем семь раз объезжают вокруг юрты на лошадях, перед входом в юрту семь раз ножом царапают себе лица, плачут, причитают так, что текущие слезы смешиваются с кровью. После этого в назначенный день берут лошадь, на которой ездил покойный, его вещи и все это сжигают вместе с ним. Пепел собирают и в определенное время года зарывают

в могилу. В день похорон родственники опять совершают обряд жертвоприношения, скачут на лошадях и ранят себе лица.

На местах захоронений насыпали курганы округлой формы из обломков горных пород и речных валунов. Известны случаи, когда такие захоронения, принадлежавшие семье или роду, не являлись отдельными могильниками, а были включены в могильные курганы более ранних исторических эпох.

Тюрки-тугю сжигали тела своих погибших воинов и на поле боя. Однако в первой четверти VII в. у них стал распространяться обычай захоронения умерших в землю. При этом коня клали заседланным и в узде, но часто с путами на ногах. При захоронении небогатого покойника коня заменяли бараном с подпругой и уздой, что должно было символизировать лошадь и показывало готовность родни умершего обеспечить его жизнь на том свете.

Другие племена, входившие в состав Тюркского каганата, тоже хоронили своих покойников в землю вместе с конем. Однако археологи обнаружили и захоронения без коня.

На территории Тувы, которая в древности входила в Тюркский каганат, среди древнетюркских погребений были обнаружены кенотафы — погребения без покойника. Они делались родственниками или сородичами воинов, которые погибли далеко от родных мест и чьи тела невозможно было привезти. Раскопки в Туве показали, что и захоронения с кенотафами неодинаковы. В одних кенотафах были найдены костяки лошадей, и на том месте, где должен быть расположен покойник, обнаружено много предметов, характерных для погребения знатных людей: остатки луков, колчаны со стрелами, кожаные пояса, золотые украшения, остатки меховых и шелковых одежд. При этом все предметы расположены так, как если бы в захоронении был погребен человек. В других кенотафах покойников изображали куклы. В одном из них голова куклы была сделана из железной пластины, а туловище из китайского узорчатого шелка, в другом — кукла сделана из жгутов сена, обшита китайским шелком, опоясана кожаным ремнем с золотыми бляшками.

Чем богаче умерший был при жизни, тем больше предметов находилось в его захоронении. При раскопках курганов тюрков-тугю, похороненных с конем, найдено большое количество бытовых вещей, предметов вооружения и сбруи. Кроме обычных предметов, в том числе и из драгоценных металлов, найдены китайские привозные вещи.

Когда погребали каганов или других знатных лиц, сооружали целые погребальные комплексы: специальное здание, на стенах которого были фрески с изображением эпизодов сражений из жизни покойного; скульптурный портрет усопшего и стела с надписью, в которой резь-

бой по камню были описаны его подвиги. Кроме того, согласно количеству убитых покойным врагов, устанавливались отдельные камни-балбалы. Как сообщают китайские источники, у некоторых число таких камней достигает до ста и даже до тысячи. Пышные захоронения каганов отражали традицию погребений китайских императоров и осуществлялись китайскими мастерами, художниками и резчиками по камню.

Искусство. Религия. Письменность

Многочисленные находки разнообразных предметов при археологических раскопках свидетельствуют о популярности у тюрков-тугю орнаментального искусства. Орнаментами украшались металлические, костяные, деревянные, кожаные и войлочные изделия. Орнамент на войлок наносился техникой стежки, на кожу — тиснением, на дерево и бересту — ножом. Фигурные бляшки из золота, серебра, бронзы и дерева делались искусно и в определенной стилистической традиции.

Хорошо известна древнетюркская каменная скульптура, так называемые «каменные бабы», хотя эти изваяния чаще изображают мужчин — либо в полный рост, либо только голову и лицо. На изваяниях показаны детали одежды, головные уборы, прически, пояса, украшенные бляшками, оружие. Известно изображение воина с сосудом в правой руке. Некоторые из таких скульптурных портретов связаны с обрядом погребения и, как считают многие ученые, изображают самих усопших. Большая часть таких изваяний установлена возле каменных поминальных оградок; многие выполнены с большим искусством.

Древнетюркское изобразительное искусство представлено и наскальными рисунками-петроглифами. Изображаются в них главным образом горные козлы, причем в определенной стилистической манере. Чаще всего они показаны скачущими, т.е. в движении, их фигуры изображены в профиль и основными линиями, туловища и отдельные детали лишены объемности. Изображения делались прямыми линиями, за исключением круто изогнутых рогов. Чаще всего скачущие горные козлы изображены вне каких-либо сцен, однако имеются и такие петроглифы, в которых козлы участвуют в сценах охоты. Известен рисунок охоты с собаками, показаны капканы и ловчие ямы. Имеются и изображения самих охотников, вооруженных луками. Одно из изображений горных козлов — рядом с рогатыми, по-видимому шаманскими, личинами — свидетельствует, что скалы, на которые наносились подобные рисунки, считались священными. Следует принять во внимание, что древнетюркские петроглифы вкраплены в более древние комплексы наскальных рисунков, относящихся к середине I тыс. до н.э. и первых веков нашей эры. Таким образом, из века в век петроглифы появлялись в местах, служивших святилищами, и от-

ражали тотемические представления племен, живших в архаические времена.

Тюрки-тугю по своим религиозным убеждениям были шаманистами. Они обожествляли окружающую природу. Шаманизм — это более поздняя стадия обожествления сил природы, когда появляется специальный священнослужитель — шаман или шаманка, выполняющие функцию посредников между человеком и сверхъестественными мирами — небесным (верхним), подземным (нижним) и духами земли (средним). Если в дошаманистских культах совершением обряда и ритуала мог руководить обыкновенный человек, только наиболее почитаемый, скажем старейшина рода, то при отправлении шаманского культа руководить им мог только шаман — человек избранный. Избирался же он для этой роли самими божествами. Человек мог дожить до определенного возраста и вдруг почувствовать, что он должен стать шаманом, а это значило, что нужно менять привычную жизнь. Бывали случаи, когда человек понимал, что должен стать шаманом (происходило это в юности или в более зрелый период), и сопротивлялся, не желая менять свою жизнь. Но ему приходилось смириться с волею богов, иначе он начинал болеть, и в жизни у него все равно ничего не получалось. Иногда шаманы и шаманки становились таковыми по наследству. Стать шаманом — значит безраздельно посвятить себя трудному делу, требующему полной отдачи физических и психических сил.

Шаманы играли важную роль в жизни архаических обществ, они совершали определенные ритуалы, испрашивая благопожелания богов; совершали для этих целей жертвоприношения, предсказывали будущее, пытаясь увязать его с настоящим и прошлым человека, лечили людей, поскольку знали травы и минералы, которые применяли как лекарства, а также приемы гипноза. Шаманы были близки к народу, к отдельному человеку, знали, как ему помочь и в качестве священнослужителей, и как врачеватели. Поэтому шаманизм как серьезная, внушающая уважение религия дожил до наших дней, несмотря на некоторые экзотические, с точки зрения европеизированного вкуса людей, особенности. Поэтому, зная его влияние на народ, распространители буддизма (при общем миролюбии этой религии) боролись с шаманизмом вплоть до того, что физически уничтожали шаманов.

Шаманизм вобрал в себя еще более архаические верования древних тюрков — тотемические представления, заключающиеся в том, что роды или племена считали свое происхождение от тотемов: каких-либо животных или растений, которые почитались как священные. Тотемизм был распространен у всех народов мира и сохранился в качестве пережитков во всех религиях.

Тотемические воззрения тюрков-тугю кроме наскальных рисунков прослеживаются и в их генеалогических легендах. Согласно одной из них, десять родов тюрков-тугю, в том числе и самый знатный из них — род Ашина, представитель которого создал Тюркский каганат, произошли от волчицы, родившей десять сыновей от чудом избежавшего смерти в битве с соседними племенами десятилетнего мальчика. Волчица выкормила и вырастила его, родила от него десять сыновей, те выросли, создали потомство, и от них пошли отдельные роды тюрков-тугю. В других легендах рассказаны другие события, но и в них тюрки-тугю и род Ашина произошли от волчицы. Поэтому золотая волчья голова изображалась на знаменах войска и штандартах кагана, которые ставились у его юрты. Телохранители кагана назывались словом, обозначавшим «волк». Все это свидетельствует о почитании данного животного.

Итак, тюрки-тугю обожествляли окружающую природу. Главным, верховным божеством у них было «Небо» — Тенгри (слово, обозначающее и «небо», и «бог»). Божество Тенгри не имело антропоморфного облика, мыслилось как расположенное в вышине (верхний, небесный мир мифологической модели пространства по вертикали). «Небо» имело созидательную, покровительствующую, но также и карательную, наказывающую функцию. Оно было распорядителем судеб как отдельного человека, так и целых народов и государств.

Культ Неба был унаследован тюрками-тугю от более древних времен. Китайские исторические источники отмечают существование поклонения Небу у хунну последних столетий до нашей эры и ряда тюрко- и монголоязычных народов Центральной и Средней Азии в первые века нашей эры: ухуань, сяньби, жуаньжуань (жужане), хойху (уйгуры) и тюрки-тугю. В дальнейшем, в эпоху распространения среди тюркоязычных народов ислама (т.е. в эпоху средневековья), в тюркских рукописях Средней Азии слово Тенгри («Небо») стало употребляться как равноправный синоним слова Аллах.

Интересно также то, что среди тюркоязычных народов Саяно-Алтайского нагорья культ Неба сохранился вплоть до начала, а кое-где и до середины XX в. в качестве родового, дошаманистского культа. Моление Небу совершалось с жертвоприношением домашних животных без шамана, ритуалом руководил наиболее уважаемый член общества. Культ Неба сохранялся как архаичный пережиток древних верований народа, не теряющий, однако, своей актуальности.

У тюрков-тугю существовала традиция наделять божествами все горы, скалы, реки, озера, которые находились в месте обитания того или иного рода либо племени. Они назывались «Священная Земля-Вода» (Ыдук Йер-Суб). Древность культа «Священной Земли-Воды»

также подтверждается китайскими династийными хрониками, где сообщается о поклонении земле у хунну в последние века до нашей эры. Божества земли и воды тоже обладали благодетельной и карающей функциями; им следовало совершать моления с приношением в жертву домашних животных.

Культ духов земли и воды существовал до сравнительно недавнего времени у киргизов и в наиболее сохранившейся форме у алтайцев, каждый род которых имел свою ту или иную гору, скалу, реку либо озеро в качестве родового покровителя. Такие духи почитались как «чистые духи»; общее количество таких родовых духов у алтайцев довольно велико, а места их обитания выходят далеко за пределы Алтая — в Монголию и к северу по Енисею. К культу земли-воды (йер-су) относится поклонение горам, которое у ряда народов Саяно-Алтайского нагорья имеет обособившийся ритуал — моление горам. Поклонение духам земли-воды является древним, дошаманистским культом, который так же, как культ Неба, вошел в шаманскую религиозную традицию.

Древнетюркский культ «Священной Земли-Воды» (Ыдук Йер-Суб) показывает генетическую связь почитания родовых гор с исконными территориями обитания рода или племени и формирует понятие «родины» как места, где живут человек и его родовые духи-покровители.

Тюрки-тугю поклонялись также богине Умай, которая олицетворяла женское родящее начало, но наделялась и карательной функцией. Культ богини Умай сохранился в поверьях народов Саяно-Алтайского нагорья, а также у киргизов и узбеков, которые считают Умай покровительницей рожениц, детей и хранительницей домашнего очага.

По косвенным данным древнетюркских текстов (подробно о них далее) можно заключить, что у тюрков-тугю был распространен культ предков, ибо следование «законам предков» считалось главной добродетелью древнего тюрка. Подтверждением важности и распространенности этого культа являются сведения китайских исторических сочинений, в которых сказано, что у всех монголоязычных и тюркоязычных народов древности, начиная с хунну, существовал культ предков, сохранявшийся и в более поздние времена.

Тюрки-тугю верили в загробную жизнь, которую они представляли себе похожей на земную. Поэтому при захоронении усопших их снабжали всем, чем те пользовались при жизни (лошадь, оружие, одежда, предметы быта). Они считали также, что связь их, т.е. живущих людей, с умершими не прекращается, и предки способны влиять на ход жизненных событий.

По сведениям китайских источников, тюрки-тугю отмечали течение времени только по зелени травы. Из китайских хроник известно, что в

586 г. тюркской знати был пожалован китайский календарь, но он не получил распространения среди простых кочевников. Тем не менее представители знати датировали свои послания годами 12-летнего животного цикла летосчисления, имеющего дальневосточное происхождение. Согласно этой системе, каждый год имеет название определенного животного, порядок следования годов всегда одинаков и повторяется каждые двенадцать лет: год мыши, буйвола, тигра, зайца (или: кролика), дракона, змеи, лошади, овцы (или козы), обезьяны, петуха, собаки, вепря (или свиньи). Эта восточная система знаков Зодиака построена с учетом 12-летнего цикла колебаний природных явлений, в котором учитывались многие факторы: движение небесных тел, чередование максимумов солнечной активности, смена времен года, дня и ночи, периодичность приливов и отливов, имеющие свои сроки повторяемости.

Существует и мифопоэтическое объяснение смысла этих знаков Зодиака. Согласно одной из легенд, под Новый год Будда созвал всех животных мира и объявил им, что те, кто придет к нему, чтобы выразить свое почтение, получат в подарок и в знак отличия по году, который впредь будет называться их именем. Из всех животных пришли только двенадцать. Они появились в той последовательности, которая и составила 12-летний животный цикл. Считается, что, получив во владение год, животные передали каждому году свои характерные черты, и люди, рожденные в тот или иной год, обретают типичные черты этих животных, что определяет основу их характеров. Зная, в какой год родился человек, можно понять особенности его поведения, слабые и сильные стороны его характера и даже предвидеть его будущее.

Существовали попытки проникновения к тюркам-тугю буддизма. Известно, что в период становления Тюркского каганата один из сыновей и преемник основателя государства Бумын-кагана (ум. в 552 г.) — Мухан-каган (годы правления 553–572) принял буддизм. Его наследник Тобо-каган (годы правления 572–581) в 70-е годы VI в. построил храм Будды, в котором совершались богослужения. Как известно из китайских источников, Тобо-каган соблюдал посты и, обходя вокруг храма, читал молитвы. Проявляя интерес к буддийскому учению, он заказал в Китае перевод на тюркский язык буддийских сочинений. Для него была переведена и прислана ему «Нирвана-сутра». Однако в массе тюрки-тугю буддистами не стали.

В начале VIII в. буддийский храм, а также храм Лао-цзы собирался построить Бильге-каган (годы правления 716–734), но отказался от этого намерения под влиянием своего советника Тоньюкука (подробнее см. ниже), который предостерегал кагана от попытки изменить

привычный уклад жизни кочевника — строить оседлые крепости и защитные валы. Он считал также, что учение Будды и Лао-цзы делает людей миролюбивыми и слабыми, а не воинственными и сильными. Этот путь (т.е. принятие буддизма) не ведет к завоеванию власти, а значит, и не соответствует военно-политическим целям государства.

Проникновение буддизма в среду тюрков происходило не без участия в этом процессе согдийцев, которые занимались проповедью учения Будды и в Китае. Согдийцы представляли собой ираноязычный народ, с середины I тыс. до н.э. населяющий Согд (или Согдиану) — территории в Средней Азии и современном Казахстане, в бассейнах рек Зеравшан и Кашкадарья. Они обладали высокоразвитой культурой, собственной, так называемой согдийской письменностью, положившей начало древнеуйгурскому письму, и в течение IV–X вв. н.э. создали обширную литературу, в том числе художественную. Согдийцы славились как искусные торговцы, основавшие свои колонии вдоль караванных путей. Значительные поселения согдийцев располагались в центрах караванной торговли Средней Азии, Восточного Туркестана и Западного Китая уже в первые века нашей эры, а в первой половине VII в. согдийские торговцы занимали ведущее положение в караванной торговле, обеспечивая транзит товаров на обширнейшей территории. Считается, что за период с VI по VIII в. они связали своими колониями и торговлей караванные пути, следовавшие из Китая через Центральную и Среднюю Азию в Восточную Европу, а также соединили транзитом Иран с Причерноморьем, Средиземноморьем, Центральной и Западной Европой.

Согдийцы образовали свои поселения и на территории Восточного Туркестана и в Китае, где они были известны не только как торговцы, но и как умелые ремесленники, живописцы, музыканты, танцоры, проповедники разных религий. Китайские источники упоминают о том, что с конца VI в. согдийцев использовали в качестве советников при ставках тюркских каганов.

Таким образом, разнообразные аспекты хозяйственной и культурной жизни, а также общественного устройства Тюркского каганата показывают, что, несмотря на кочевой образ жизни, это было государство с высокоразвитой для того времени культурой. И пожалуй, самым убедительным доказательством этому является наличие у тюрков-тугю собственной оригинальной письменности — древнетюркского рунического письма, названного так из-за некоторого сходства начертания букв со скандинавскими рунами.

Древнетюркская руническая письменность дошла до наших дней, сохранившись главным образом в надписях на каменных стелах, входивших в комплексы погребальных сооружений, на отдельных камнях,

поставленных в знак памяти усопшего, на скалах — в надписях магического содержания, на разных предметах из древнетюркских погребений. Сохранилось также небольшое количество текстов, написанных руническим письмом, на бумаге.

Первые сведения о загадочных надписях, обнаруженных на приенисейских скалах, появились в конце XVII в. О них сообщил житель г. Тобольска, составитель атласа Сибири Семен Ремизов. Более точные сведения о надписях с их характеристикой принадлежат шведскому капитану Ф. Страленбергу, который, будучи взят в плен под Полтавой и сослан в Тобольск, занялся изучением Сибири. Это было в начале XVIII в. Именно Страленберг назвал знаки надписей руническими, и с определенной долей условности данный термин вошел в научный обиход (иногда эти буквы называют руноподобными знаками).

Большие и довольно хорошо сохранившиеся рунические надписи были найдены в Монголии Н.М. Ядринцевым в 1889 г. и Е.Н. Клеменц в 1897 г. После открытия Ядринцева по его маршруту отправились две экспедиции: финская в 1890 г. и русская в 1891 г. под руководством выдающегося тюрколога В.В. Радлова. В результате этих экспедиций были изданы атласы, содержащие эстампажи и фотографии надписей. Затем началась трудная работа по дешифровке и прочтению того, что было написано в надписях. В 1893 г. датский ученый В. Томсен нашел ключ к прочтению рунических надписей, и на основании расшифровки Томсена в 1894 г. В.В. Радлов сделал первый перевод одной из надписей. Далее последовали новые переводы этой и других надписей из Монголии, новые многочисленные находки надписей в окрестностях верхней части р. Енисея, которые получили название памятников енисейской письменности тюрков, а их тексты — енисейских текстов в отличие от надписей Монголии, названных орхонскими (найдены в бассейне р. Орхон). Затем была обнаружена так называемая таласская группа надписей в Семиречье. Все это составляет азиатскую группу надписей, графические знаки которой восходят к одному генетическому корню, но имеют некоторые различия в написании, что позволило сделать вывод о существовании разных рунических алфавитов: орхонского, енисейского и таласского.

В многолетних научных спорах исследователей тюркской палеографии о происхождении и времени появления рунического письма, в которых высказывались самые разные и даже маловероятные, если не сказать фантастические, версии, в настоящее время на основании кропотливого труда сделано наиболее правдоподобное предположение о том, что руническая письменность начала использоваться тюркоязычными народами не позднее III в. н.э.; проторуническое письмо, связанное с культурными традициями Западной и Восточной Сибири,

берет начало от несохранившегося этапа определенной модификации семито-арамейского письма и восходит к концу эпохи бронзы — не позднее X–IX вв. до н.э. Возможно, что эти выводы не окончательны и появятся другие мнения, однако и того, что уже сделано, вполне достаточно, чтобы понять древность письменной традиции у тюркоязычных народов, а это является показателем культурного уровня народа, его жизненной силы и способности к созиданию чего бы то ни было.

Первый и Второй Восточнотюркские каганаты

Как было сказано выше, в результате завоевательной политики Тюркский каганат превратился в могучую Центральноазиатскую империю, в которой покоренные народы платили дань и тем самым обогащали правящую верхушку государства. Увеличилась влиятельность разбогатевшей родовой аристократии, которая стала стремиться к независимости. Вспыхнули междоусобные распри, особенно после смерти Тобо-кагана (ум. в 581 г.), что привело к социально-политическому кризису государства. К началу VII в. Тюркский каганат распался (процесс распада занял 582–602 гг.) на два самостоятельных государственных объединения племен: Западнотюркский и Восточнотюркский каганаты, которые проводили собственную политику и преследовали в ней разные цели.

Далее нас будет интересовать судьба именно Восточнотюркского каганата (сначала Первого, а затем Второго), поскольку в нем появились первые произведения древнетюркской литературы, в художественной форме отразившие историю этого каганата.

Внутри- и внешнеполитическая жизнь Первого Восточнотюркского каганата протекала сложно. Этим не преминула воспользоваться суйская династия Китая (581–618), установившая контроль над тюркским государством. В период междоусобной войны династий Суй и Тан (613–618), которая привела к падению суйской династии и победе дома Тан, тюркские каганы, особенно Шиби-каган (годы правления 609–619), старались вернуть каганату былое могущество, они противостояли и не без успеха Китаю, пытались даже влиять на его политику, но эти успехи были непрочными. В годы правления его брата Хели-кагана (620–630) положение Первого Восточнотюркского каганата ухудшилось. В 630 г. тюркские войска, воевавшие с Китаем, были окончательно побеждены, а Хели-каган (ум. в 634 г.) взят в плен. С этого времени, т.е. с 630 по 682 г., Первый Восточнотюркский каганат перестал существовать как самостоятельное государство, хотя тюрки-тугю и сохранили своих тюркских правителей. Большая часть тюрков расселилась вдоль Великой стены, где были учреждены префектуры. Известно, что зависимость тюркских правителей была довольно условной, например, они могли отказаться от участия в походах импе-

раторских войск, сохраняли свои военные подразделения, оружие, жили собственной внутренней жизнью, но не было единого государства.

В период подчинения Китаю тюрки-тугю не раз пытались вернуть себе независимость, используя политические и военные затруднения Китайской империи в целях восстановления собственной государственности. В 679 г. китайские войска потерпели сокрушительное поражение в войне с Тибетом. В том же году тюрки начали заранее подготовленное восстание против Китая. В ходе этих событий каганом был провозглашен Нишуфу из рода Ашина. Для подавления восстания было направлено китайское карательное войско, которое потерпело полное поражение. Тогда против восставших были брошены новые силы, и в 680 г. войско Нишуфу было разгромлено, а сам он убит. Однако с гибелью Нишуфу восстание не закончилось, руководство им перешло к Фуняну, также из рода Ашина, которого провозгласили каганом. После ряда побед и неудач войско Фуняна было оттеснено китайцами, имевшими превосходство в силе, в Гоби, где он был захвачен в плен и впоследствии казнен вместе с другими предводителями восстания (681 г.).

После подавления этого восстания один из его предводителей, Кутлуг, бывший отдаленным родственником Хели-кагана, бежал в горы и начал собирать силы для нового восстания. К нему примкнул представитель второго по влиятельности тюркского рода Ашидэ — Тоньюкук, который был назначен главнокомандующим.

В 682 г. войска Кутлуга, по инициативе Тоньюкука провозглашенного каганом и принявшего имя Ильтериш-кагана (годы правления 682–691), перешли к военным действиям. Война с Китаем длилась несколько лет с переменным успехом. В 686 г. китайская армия потерпела серьезное поражение, и войска Ильтериш-кагана продвинулись до Гуйчжоу (северо-западнее современного Пекина). Против армии Ильтериш-кагана с западной границы были переброшены войска, успешно сражавшиеся с Тибетом. В 687 г. эти войска нанесли поражение армии Ильтериш-кагана и оттеснили ее в Гоби. Тюркское войско приняло бой с преследовавшей его китайской армией и полностью ее разбило. С 687 г. война с Китаем прекратилась на шесть лет.

Действия повстанческой армии Ильтериш-кагана положили начало освобождению тюрков-тугю от власти Танской империи и восстановлению собственного государства, которое в истории древних тюрков получило название Второго Восточнотюркского каганата.

Положение этого государства было непростым, поскольку оно со всех четырех сторон света было окружено врагами: на юге — Китайская империя, на севере, востоке и западе — монголоязычные и другие тюркские племена, враждебные каганату. Однако Кутлуг (Ильтериш-

каган) в многочисленных сражениях покорил врагов, действуя в интересах своих и кочевой аристократии. Он укрепил личную власть, назначив ближайших родственников на высшие военно-административные посты; наместниками восточной и западной половины государства сделал двух младших братьев.

Первоначально ставка кагана, а значит, и центр военно-политической жизни каганата находился по южную сторону пустыни Гоби, недалеко от северного берега излучины р. Хуанхэ. Освободившись от политической зависимости Танской империи, Ильтериш-каган повел борьбу за обретение политического и экономического господства над кочевыми племенами, обитавшими по обе стороны пустыни, путем набегов, грабежа и угнетения покоренных племен. Захватив местность Отюкен — горно-лесной район, представлявший собой часть горной цепи Восточного Хангая в Северной Монголии, Ильтериш-каган перенес сюда свою ставку. Таким образом, военно-политический центр каганата в последние годы жизни Ильтериш-кагана находился по северную сторону пустыни Гоби. На ее южной стороне правил брат кагана Мочжо.

Кутлуг (Ильтериш-каган) умер в конце 691 г., в полной мере оправдав свои имена: Кутлуг, что значит «Счастливый», «Удачливый», «Благополучный», — это, если можно так выразиться, светское значение слова, но есть и другое: кутлуг — «обладающий qut» (кут) — жизненной силой, мощью, духом, душой (понятие многозначное), изначально данной богами. Ильтериш-каган буквально означает «собиратель государства» (иль/эль — племенной союз, тер — собирать).

После смерти Ильтериш-кагана каганом стал его младший брат, Мочжо, который возглавил государство под именем Капаган-кагана (годы правления 691–716). За время его правления завершилась этноплеменная и политическая консолидация государства, определились его территориальные границы. Второй Восточнотюркский каганат достиг военно-политического могущества, продолжая завоевательную политику, завещанную ему предыдущим каганом и всей историей Тюркского каганата.

Между 693 и 706 гг. тюркские войска шесть раз форсировали р. Хуанхэ, в результате чего северные области Китая были разорены, население большей частью или подверглось истреблению, или было уведено в плен. Успех войны с Китаем позволил Мочжо (Капаган-кагану) укрепить свою личную власть и создать огромную армию, включавшую также воинов из покоренных племен. Захваченные им большие материальные ценности способствовали его популярности среди приближенных. Слава и авторитет Капаган-кагана простирались далеко за пределы каганата. Он сохранил деление государства на две

половины и над одной из них поставил наместником своего младшего брата, а над другой — старшего сына Ильтериш-кагана, хана Могиляна, который вместе со своим младшим братом, Кюль-тегином, участвовал в военных походах дяди — Капаган-кагана. Советником кагана, а также предводителем войск оставался Тоньюкук, служивший еще Ильтериш-кагану.

До 712 г. тюркские войска под командованием Капаган-кагана вели успешные войны, покоряя соседние тюрко- и монголоязычные племена. Однако постепенно начались неудачи, особенно после попытки сражений с арабами. В 712–713 гг. тюркские войска в своих завоевательных походах достигли границ Тохаристана, но в сражениях с арабами понесли большие потери. Следующую неудачу тюркские войска потерпели под г. Бешбалыком на севере Восточного Туркестана, где в шести сражениях армия Капаган-кагана была полностью разгромлена (714 г.).

После этих крупных неудач власть Капаган-кагана настолько ослабела, что покоренные ранее племена стали выходить из подчинения каганату, начали поднимать восстания и, вновь признав сюзеренитет Китая, переходить китайскую границу, прося императора о помощи и защите. В 716 г. Капаган-каган лично возглавил войско, выступившее против одного из восставших племен, и хотя сражение в целом окончилось для тюрков победой, в столкновении с отрядом восставшего племени небольшого конвоя, сопровождавшего Капаган-кагана, который возвращался из этого сражения, Капаган-каган был убит.

Во время своего правления Капаган-каган пытался изменить существовавший порядок престолонаследия в пользу своего старшего сына, Бёгю, которого он объявил при своей жизни «малым каганом». Титул кагана получил и второй сын Капаган-кагана — Инэль. Сыновья старшего брата Капаган-кагана, Ильтериш-кагана, — хан Могилян и его брат Кюль-тегин были отстранены от государственных дел. Согласно традиционному правилу престолонаследия, власть должна была перейти к старшему сыну Ильтериш-кагана, хану Могиляну.

Как только стало известно о смерти Капаган-кагана, Кюль-тегин, в это время уже прославленный полководец, популярный в войсках, при поддержке всех знатных тюркских родов напал на ставку, убил Бёгю-кагана и Инэль-кагана, а также всех их советников и приближенных. Пощадили только Тоньюкука, дочь которого была женой хана Могиляна. Часть родственников и приближенных Капаган-кагана, в том числе еще один его сын и дочь, бежала в Китай.

В результате всех этих событий в 716 г. каганом был провозглашен старший сын Ильтериш-кагана, хан Могилян, который принял имя Бильге-каган, что значит «мудрый каган» (годы правления 716–734).

Начало правления Бильге-кагана пришлось на время упадка могущества каганата. Часть покоренных племен признала себя вассалами Китая и отказалась платить тюркам дань. Продолжались восстания других, прежде подчинявшихся тюркам племен. Бильге-каган решил изменить неблагоприятную обстановку, поставил во главе войска младшего брата, Кюль-тегина, и приступил к осуществлению своей военной политики. Тоньюкук, поначалу находившийся в опале, был возвращен в ставку и стал ближайшим советником кагана.

За время своего правления Бильге-каган воевал с уйгурами, татабыйцами, карлуками, басмылами, киданями, Китаем (720–721), огузами (723–724). В итоге ему удалось на короткий период вернуть государству стабильность внутреннего положения, достигнув мира с Китаем (война 720–721 гг. была последней) и другими, соседними племенами.

Китайский император не нарушал мирные соглашения с каганатом, а Бильге-каган, отказавшись от военных действий против Китая, добивался расширения торговли и установления родственных отношений с правящей китайской династией. Победа над огузами окончательно стабилизировала внутреннее положение каганата. Когда в 727 г. тибетцы предложили совместно напасть на пограничные китайские области, Бильге-каган не согласился нарушить мир. К этому времени могущество Танской династии ослабело, и Китай откупался данью, уплачивая кагану ежегодно по 100 тыс. кусков шелка, и оказывал ему всяческое внимание.

В 731 г. умер Кюль-тегин. Вскоре после его смерти одним из своих приближенных был отравлен Бильге-каган. Наследовавшие ему сыновья не изменили внешней и внутренней политики отца. Однако началась междоусобная война среди влиятельных представителей рода Ашина, которые не хотели считаться с центральной властью. Один из сыновей Бильге-кагана правил всего пять лет (734–739), ему наследовал другой, малолетний сын Бильге-кагана, который продержался у власти один год (740–741): он был убит своим дядей Кутлугом-ябгу.

В 741 г. начался распад Второго Восточнотюркского каганата. Вспыхнула война с союзом басмылов, карлуков и уйгуров, в которой погибли и Кутлуг-ябгу и его сыновья-наследники.

В 744–745 гг. Второй Восточнотюркский каганат прекратил свое существование, и на месте государства тюрков-тугю («голубых» или «небесных тюрков», как они называли себя сами) появилось другое могущественное военно-политическое объединение тюркских племен — Уйгурский каганат, который в течение почти ста лет (745–840) был самым значительным государством в Центральной Азии. Тюркитугю в это время, хотя и сохранили некоторую автономию и часть своих земель, уже не играли в жизни региона значительной роли.

Мемориальные памятники Кюль-тегину, Бильге-кагану, Тоньюкуку

Когда умер Кюль-тегин (731 г.), прославленный полководец, сражавшийся ради блага государства и для упрочения власти своего старшего брата, Бильге-кагана, было решено хоронить его с почестями, принятыми для погребения знатных лиц в Китайской империи. Согласно китайским источникам, император приказал построить заупокойный храм, на всех его четырех стенах изобразить разные сражения, воздвигнуть статую Кюль-тегина и на каменном памятнике высечь надпись. Было приказано отправить шесть превосходных художников, чтобы расписать все в наилучшем виде. Подобного этому у тюрков-тугю еще не бывало.

В 732 г. по просьбе и с одобрения Бильге-кагана присланными из Китая мастерами на основе китайской строительной техники и китайского строительного материала был воздвигнут в честь Кюль-тегина комплекс погребальных сооружений аналогично тому, как строились подобные сооружения в Китае в память умерших представителей феодальной знати, высокопоставленных лиц и их семей. Считается, что император сам составил надпись на китайском языке, которую высекли на мемориальной стеле.

После того как умер Бильге-каган (734 г.), китайский император приказал построить храм и сделать надгробный памятник и в честь Бильге-кагана (735 г.). На мемориальной стеле тоже была высечена надпись на китайском языке.

Кроме надписей на китайском языке на обеих стелах были высечены надписи на древнетюркском языке руническим письмом. Это довольно пространные тексты, не идентичные китайским коротким надписям ни по содержанию, ни по характеру и стилю изложения сообщаемых сведений.

Погребальные сооружения и мемориальная стела с древнетюркской надписью руническим письмом были воздвигнуты и в честь Тоньюкука.

Все эти погребальные постройки расположены в степных долинах, окаймленных живописными горами. Памятники в честь Кюль-тегина и Бильге-кагана воздвигнуты на берегу Кокшин-Орхона, притока р. Орхон, в урочище Кошо-Цайдама, в 400 км западнее Улан-Батора (Северная Монголия); памятник в честь Тоньюкука находится на правом берегу р. Тола, в 66 км к юго-востоку от Улан-Батора. Хотя расстояние между ними немаленькое, надписи на стелах этих памятников объединяются в одну группу текстов, называемых орхонскими.

Чтобы представить себе грандиозность почитания знатных людей древнетюркского мира, достаточно обратиться к описаниям этих памятников, сделанным учеными, археологами и историками.

Погребальные сооружения, посвященные Кюль-тегину, расположены на площадке из сырцового кирпича квадратной формы, вытянутой по направлению с запада на восток. Площадка обнесена глубоким рвом, сразу за ним возвышалась стена из сырцового кирпича. Вход на площадку находился с востока, где ров не был прокопан. Прямо от входа начинались, вытянувшись на восток, две цепочки камней, в начале которых были установлены две каменные фигуры; всего камней 169 — по числу убитых Кюль-тегином врагов. По обе стороны от входа расположены два мраморных барана. В 8 м от входа на запад была найдена огромная мраморная черепаха (ее длина 2,25 м), на спине которой первоначально стояла стела с надписью. При падении стела пострадала мало, поэтому текст надписи довольно хорошо сохранился.

От входа на площадку к заупокойному храму вел проход, вдоль которого были установлены мраморные фигуры людей. До нашего времени сохранились, хотя и в поврежденном виде, фигура стоящей женщины с платком в руке, фигура стоящего мужчины с мечом и несколько коленопреклоненных мужских фигур.

Посреди площадки на фундаменте из обожженного кирпича (13×13 м) стоял храм (10,25×10,25 м); его оштукатуренные стены снаружи были покрыты узорами, сделанными красной краской, и украшены лепными масками драконов. Черепичная крыша покоилась на 16 деревянных колоннах, поставленных на каменные основания. Внутренние стены храма были расписаны несохранившимися фресками, изображавшими подвиги Кюль-тегина. Вход в храм был также с востока.

В середине храма находилось святилище (4,40×4,40 м), огороженное внутренней стеной; вход в святилище тоже с востока. В святилище находились фигуры двух сидящих людей — Кюль-тегина и его жены (найдены их нижние части, голова статуи Кюль-тегина и часть головы второй фигуры). Перед статуями, в углублениях, согласно погребальному обряду, стояли сосуды с ритуальной пищей (найдены обломки керамики). Голова Кюль-тегина сохранилась в головном уборе из пяти щитков с рельефным изображением орла, распластавшего крылья.

К западу от храма находился жертвенник — огромный гранитный куб с углублением в верхней части. Никаких следов останков захоронения не обнаружено, по-видимому, покойник был погребен традиционным древнетюркским способом — путем сожжения.

Стела с надписью имеет форму усеченной пирамиды, высота которой 3,15 м, ширина в основании 1,24 м, толщина 0,41 м. Верхушка пирамиды сделана в форме пятиугольного щита, обрамленного изображениями драконов. На одной из сторон щита находится тамга (печать) кагана, на другой стороне — китайская надпись, содержащая дату сооружения памятника — 1 августа 732 г. Одна поверхность плиты по-

крыта китайской надписью, три другие поверхности, а также подтесанные на ребрах плоскости содержат рунические тексты. Это Малая и Большая надписи в честь Кюль-тегина, рунический текст которых сохранился лучше, чем на остальных древнетюркских памятниках.

Археологами установлено, что вскоре после возведения заупокойный храм и другие сооружения памятника были разрушены, по-видимому уйгурами, пришедшими на смену Второго Восточнотюркского каганата (745 г.), но затем все постройки были восстановлены, и, согласно китайским источникам, памятник Кюль-тегину был хорошо известен еще во времена монгольского правителя хана Хубилая (1260–1294). Памятник отмечается как одна из достопримечательностей вблизи г. Хорина, построенного ханом Угэдэем (1228–1241).

Комплекс погребальных сооружений, посвященных Бильге-кагану, также был расположен на прямоугольной площадке, вымощенной сырцовым кирпичом и обнесенной глубоким рвом. Вход на площадку находился с востока, где ров не был прокопан. К числу сооружений относятся заупокойный храм, который внутри был покрыт узорами, сделанными краской, и лепными украшениями, святилище в храме, жертвенник, статуи людей, балбалы — грубо высеченные из камня человеческие фигуры и просто камни, символизирующие побежденных каганом врагов, и стела с надписью. При падении на землю стела разбилась на три части.

Стела с высеченной руническим письмом надписью в честь Бильге-кагана имела форму усеченной пирамиды, высота которой 3,45 м, ширина 1,74 м, толщина 0,72 м. Верхушка пирамиды сделана в виде пятиугольного щита, обрамленного лепными изображениями лежащих драконов. На одной из сторон находится каганская тамга (печать).

Следов останков захоронения здесь также не обнаружено.

Погребальные постройки памятника Тоньюкуку тоже были расположены на площадке, вымощенной сырцовым кирпичом. К постройкам кроме заупокойного храма, от которого остались одни руины, относятся квадратный саркофаг (2,60×2,60 м, высота 1,50 м) из врытых в землю мраморных плит, украшенных орнаментом, малый саркофаг (1,50×1,50 м), восемь высеченных из камня человеческих фигур и ряд камней (балбалов), примыкающих к храму с востока. Археологами были найдены также лепные маски драконов, фрагменты штукатурки со стен заупокойного храма, золотые украшения конской сбруи и золотые бляшки.

Руническая надпись, посвященная Тоньюкуку, высечена на двух каменных прямоугольных столбах, врытых в землю и расположенных друг против друга параллельно восточной стороне заупокойного храма, в нескольких метрах от нее. Высота южного столба — 1,70 м, северного — 1,60 м.

Содержание рунических надписей в честь Кюль-тегина, Бильге-кагана, Тоньюкука

Надписи в честь Кюль-тегина и Бильге-кагана были составлены (или сочинены) младшим родственником правящего рода Йолыг-тегином, биографические сведения о нем неизвестны; надпись в честь Тоньюкука предположительно составил он сам. В ее тексте нет упоминаний ни о смерти, ни о захоронении Тоньюкука, что имеется в текстах надписей, посвященных другим лицам, поэтому можно предположить, что текст надписи в честь Тоньюкука не создавался специально для похоронных целей и только потом вошел составной частью в погребальный комплекс Тоньюкука.

Таким образом, Йолыг-тегин и, по-видимому, Тоньюкук являются первыми в истории тюркоязычной словесности авторами, создавшими *литературные произведения*.

Малая и Большая надписи в честь Кюль-тегина, надпись в честь Бильге-кагана и надпись в честь Тоньюкука посвящены описанию с некоторыми различиями одних и тех же событий со времени возникновения Тюркского каганата, которое представлено как идеализированное прошлое тюркского народа, по первую треть VIII в. Это история становления и укрепления каганата, освобождения тюрков от китайского господства и военных походов, предпринятых несколькими поколениями каганов, правящим Бильге-каганом, его братом, полководцем Кюль-тегином и советником и предводителем войск Тоньюкуком.

Историки, изучавшие надписи как историографические и историко-биографические тексты, пытаясь отыскать в них точность изложения событий, были вынуждены признать явно легендарный характер передачи сведений, преувеличение заслуг каганов, изображение военных походов тюрков исключительно успешными, что не совпадает с оценками китайских исторических источников. К тому же в надписях отсутствуют даты описываемых событий.

Автор Большой надписи в честь Кюль-тегина начинает свое повествование с изображения времени мифологического прошлого тюрков:

«Когда вверху голубое небо,
[а] внизу бурая земля возникли (или были сотворены),
между ними возникли (или были сотворены) человеческие сыны».

В этих начальных строках отражена не только тернарная пространственная модель (по вертикали), характерная для шаманской религиозно-мифологической системы и основанная на разделении космоса на Верхний, Средний и Нижний миры (вверху — небо, внизу — земля, между ними человек, приурочиваемый к середине Мирового дерева — символа трехчленности пространства: верх — небо, крона, низ — земля, корни), но и бинарность архаического художественного мышления,

свойственная древним и средневековым способам абстрагирования: заметное противопоставление божественного и человеческого. Как было показано выше, «небо» — это также «Бог» (Тенгри), а «земля», в системе универсальной бинарной семантической классификации противопоставленная «Небу», — это богиня Умай, олицетворяющая женское, плодородящее начало.

Авторы орхонских текстов с помощью эпитетов «небоподобный», «неборожденный» (Малая надпись в честь Кюль-тегина) указывают на божественное происхождение каганов, подчеркивают одобрение и милость Неба во всех полезных для тюркского народа начинаниях: завоевательных войнах, походах с целью обогащения, усмирениях непокорных племен («Так как Небо оказало милость...», «Так как Небо дало [им] силу...» — Большая надпись в честь Кюль-тегина), остерегают от возможности вызвать немилость богов: «Вот из-за подчинения (имеется в виду Китаю. — *И.С.*) Небо [его] (т.е. тюркский народ) и погубило», «Небо, Умай, Священная Земля-Вода покарают (букв.: раздавят) ведь [нас]» (Надпись в честь Тоньюкука).

В Большой надписи в честь Кюль-тегина вслед за упоминанием мифологического прошлого тюркского народа изображается время предков Бильге-кагана, которое представлено как идеализированное прошлое. Наряду с косвенным отражением культа предков, который существовал у древних тюрков, здесь обращает на себя внимание то, что вполне реальные исторические личности — Бумын-каган и Истеми-каган описываются как идеалы своего времени, образцы добродетели, и дальнейшие описания событий и действий других каганов — отца и дяди Бильге-кагана делаются с ориентацией на это идеализированное прошлое:

«Над человеческими сынами мои предки
Бумын-каган [и] Истеми-каган сели [на царство].
Сев [на царство], государство [и] законы
они поддерживали [и] устраивали.

С четырех сторон света (букв.: четыре угла) все были врагами.
Пойдя войной,
[находившиеся] в четырех сторонах света народы —
всех они покорили, всех усмирили.

Имевших головы они заставили склонить [головы].
Имевших колени они заставили преклонить [колени].
Вперед, вплоть до Кадырканской черни[1],
назад, вплоть до Железных ворот[2], они расселили [свой народ].

---

[1] Т.е. до Большого Хингана.

[2] Т.е. до прохода Бузгала в юго-западной части Гиссарского хребта.

Между двумя [этими границами] [народ] „кёк тюрк", [бывший некогда]
без властителя [и] внутриродовой организации,
так поселился.

Они были мудрыми каганами.
Они были смелыми каганами.
Их приказные тоже ведь были мудры,
ведь были смелы.

И беки и народ были верны.
Потому-то они так и держали государство.
Держа государство, они осуществляли [его] законы
...они сами скончались».

Далее перечисляются народы, которые явились для участия в обряде оплакивания и погребения; заканчивается этот раздел надписи некоторым подведением итогов:

«Столько народов пришло, [чтобы]
оплакивать [и] участвовать в погребении.
Такие знаменитые каганы они были!»

Если считать, что перед нами историографический или историко-биографический текст, то как недостаток нужно отметить полное отсутствие хоть каких-то дат, точных сведений о совершенных походах, кроме указания на крайние точки продвижения войск на восток (Большой Хинган) и на запад (проход Бузгала), точных сведений о покоренных племенах (ср. с подлинной историей становления Тюркского каганата, изложенной мною ранее).

Наоборот, указанные строки из Большой надписи в честь Кюльтегина свидетельствуют о том, что автора надписи в рассказе о великих предках народа «кёк тюрк» интересовала не реальная история народа или правящего рода Ашина, а создание картины идеального прошлого, когда могущество государства тюрков связывалось не столько с реальными военно-политическими событиями в их жизни, сколько с высокими нравственными качествами каганов-предков, их приказных, беков и народа. Эти оценочные категории и нравственные параметры действий каганов-предков станут точкой отсчета при описании и характеристике дальнейших событий.

Следующий рассказ Большой надписи в честь Кюль-тегина — о покорении каганата Китаем — содержит объяснение, почему была утрачена независимость тюркского государства:

«После этого и их младшие братья стали каганами,
стали каганами и их сыновья.

После этого младшие братья подобно старшим
ведь не поступали.
Сыновья подобно отцам
ведь не поступали.

[Поэтому-то] и сели [на царство] неразумные каганы.
[Поэтому-то] и сели [на царство] плохие каганы.
Их приказные тоже ведь были неразумны,
ведь были плохи.

Из-за того, что их беки [и] их народ были неверны,
из-за того, что обманщики [из] народа табгач[3] [были] лживы,
из-за его (т.е. народа табгач) соблазнителей,
из-за того, что он (народ табгач) ссорил младших братьев
со старшими,
из-за того, что он натравливал друг на друга беков и народ,

тюркский народ утратил свой уже образованный племенной союз
[и] лишился своего правившего кагана.
Своим крепким мужским потомством он стал народу табгач рабом,
своим чистым женским потомством он стал рабыней».

Таким образом, если благоденствие тюркского государства во времена предков связывалось с высокими нравственными качествами людей, то утрата им благополучия и независимости объясняется отказом каганов, их приказных, беков и народа следовать заветам предков, что привело к гибели тюркской государственности:

«Тюркские беки сложили [с себя] тюркские имена (титулы).
Приняв табгачские имена (титулы) табгачских правителелей,
кагану табгачей они подчинились.
Пятьдесят лет они отдавали [ему] свои труды [и] силы».

Далее рассказано о том, что под властью Китая тюрки участвовали в войнах империи, но не дано никаких точных сведений о народах, с которыми воевали тюркские войска. Указаны только крайние точки продвижения их войск на восток и на запад. В этом рассказе — о покорении тюрков Китаем, — так же как и в других частях надписи, — отсутствуют даты, связанные с довольно длительным периодом утраты тюрками независимости:

«Вперед, в [сторону] солнечного восхода[4],
вплоть до бёклийского[5] кагана, они ходили войной.
Назад[6], вплоть до Железных ворот, они ходили войной.
Табгачскому кагану они отдали свои государство [и] законы».

---

[3] Т.е. китайцы.
[4] Т.е. на восток.
[5] Т.е. до северокорейского государства Когурё.
[6] Т.е. на запад.

Чтобы спасти тюркский народ, в события вмешиваются божества древних тюрков. Они помогают отцу Бильге-кагана Ильтериш-кагану обрести власть:

«Вверху Небо тюрков,
Тюркская Священная Земля-Вода так сказали:
„Да не исчезнет тюркский народ! — они сказали. —
Да будет он народом!“ — они сказали.

Моего отца Ильтериш-кагана,
мою мать Ильбельге-катун[7]
Небо, поддержав со своей высоты,
вот так возвысило».

После рассказа о том, как отец Бильге-кагана собирал войска для восстания, где также не содержится никаких точных сведений о действиях Ильтериш-кагана, создается картина нарастающей мощи тюркского войска, благословенной богами:

«Так как Небо дало [им] силу,
войско моего отца-кагана было подобно волку,
его враги были подобны овцам.
Двигаясь с войском вперед [и] назад, он собирал [и] объединял
людей».

И когда Ильтериш-каган собрал свои войска, то:

«Народ, утративший государство [и] лишившийся кагана,
народ, ставший рабынями [и] ставший рабами,
народ, утративший свои тюркские законы,
он создал [вновь и] обучил законам моих предков».

Таким образом, главное, что, по мысли автора надписи, сделал «отец-каган», — возродил тюркскую государственность по законам предков. Если сравнить это описание событий с тем, что происходило в истории тюркского народа в действительности, то становится очевидным, что автор надписи вовсе не стремился к точности передачи событий, ему было важно высказать свои идеи — благополучие народа тюрков в соблюдении законов предков.

В рассказе об Ильтериш-кагане содержится описание его военных походов, очень похожее на то, что сказано в рассказе о великих предках тюркского народа. Сначала сообщается о многочисленности врагов, которые в этой части надписи имеют конкретные обозначения: табгачи, токуз-огузы, кыргызы, курыканы, отуз-татары, кидани, татабыйцы. Затем говорится о количестве военных походов, снова без указания

[7] Катун — госпожа, титул высокопоставленной родственницы кагана, здесь — жены.

точных дат; после этого следуют окончательные итоги войн, предпринятых Ильтериш-каганом:

«Так как Небо оказало милость,
имевших государство он лишил государства,
имевших кагана он лишил кагана,
врагов он усмирил.

Имевших колени он заставил преклонить [колени].
Имевших головы он заставил склонить [головы].
Мой отец-каган, приобретя таким образом государство [и] власть,
отлетел (умер)».

В рассказе о Капаган-кагане (дяде Бильге-кагана) тоже сообщается о военных походах, которые были совершены под руководством Капаган-кагана, снова указываются крайние точки продвижения тюркских войск на востоке («Шантунгская равнина» — современный Шаньдун) и на западе («Железные ворота»). Затем говорится о последствиях этих военных походов с помощью уже известного приема описания: «Имевших государство мы лишили государства, имевших кагана мы лишили кагана, имевших колени мы заставили преклонить [колени], имевших головы мы заставили склонить [головы]».

История правления Капаган-кагана была богата бурными и разнообразными событиями: успешные и неудачные войны, приведшие к ослаблению государства, усмирения непокорных племен, однако автор надписи не стремится ни к полноте отражения событий, ни к точности их изложения, пренебрегая даже их хронологической последовательностью, которая известна по китайским и другим источникам.

Главное, о чем заботится автор, — это сказать, что смутное время, наступившее после ряда поражений Капаган-кагана, объясняется непослушанием и неверностью тюркского народа своему кагану:

«Таким образом приобретенные [и] устроенные
были наше государство (племенной союз) [и] наши законы.
Тюркские [и] огузские беки [и] народ, слушайте!

Если Небо сверху не давило,
если земля внизу не разверзалась,
тюркский народ, кто привел к гибели твое государство [и] твои законы?

Тюркский народ, покайся!

Перед своим мудрым каганом, возвысившим [тебя] ради твоей верности,
перед своим государством, хорошим по своей сути,
ты сам согрешил [и] допустил низость (зло)».

Далее автор надписи патетически вопрошает:

«Разве откуда-нибудь пришли одетые в панцири [воины]
[и], рассеяв, увели [тебя]?
Разве откуда-нибудь пришли вооруженные копьями [воины]
[и], погнав, увели [тебя]?»

Вслед за этим идут обвинения в адрес тюркского народа:

«Народ священной Отюкенской черни[8], ты [сам] ходил,
ты вперед (т.е. на восток) ходил[9],
ты назад (т.е. на запад) ходил[10].
В землях, куда ты ходил, хорошего для тебя было вот что:

твоя кровь текла, как вода,
твои кости легли, как горы,
твóе крепкое мужское потомство стало рабами,
твое чистое женское потомство стало рабынями.

Из-за [твоего] неведения, из-за твоей низости
мой дядя-каган отлетел (умер)».

Как можно заметить, в приведенном отрывке текста надписи снова отсутствуют точные сведения, в частности, о неудачных войнах Капаган-кагана, не сказано и о восстаниях покоренных племен, в результате чего Капаган-каган и погиб. Вместо этого автор надписи внушает (и весьма искусно) идею о неверности, недопустимой низости по отношению к кагану, которые проявил «тюркский народ», а потому он (народ) должен покаяться.

Герои орхонских сочинений

Следующий рассказ Большой надписи в честь Кюльтегина посвящен времени правления Бильге-кагана, от имени которого составлен весь текст надписи. Здесь снова появляется упоминание о верховном божестве тюрков Небе, которое дало Бильге-кагану власть, так же как оно дало ее в свое время его родителям:

«„Имя [и] слава тюркского народа
да не исчезнут!“ — сказав,
моего отца-кагана, мою мать-катун
возвысившее Небо,

Небо, дающее государства,
„Имя [и] слава тюркского народа

---

[8] Отюкенская чернь (тайга) — Отюкен — горно-лесной район, часть горной цепи Восточного Хангая в Северной Монголии, после этой войны ставший ставкой Ильтериш-кагана.

[9] Букв. сказано: ходьмя ходил — постоянно, усиленно ходил.

[10] То же самое.

да не исчезнут!“ — сказав,
вот так посадило [и меня] каганом».

Никакие сложности воцарения Бильге-кагана на престол, когда его брату Кюль-тегину пришлось уничтожить сыновей Капаган-кагана и почти всех его приближенных и советников, чтобы восстановить законное право Бильге-кагана на престол, здесь не отражены. Автору надписи важны не подробности реальных событий, а идея божественной предопределенности воцарения Бильге-кагана. Имеет значение не только определение божественного происхождения власти кагана, но также тот набор положительных характеристик, который был сначала сформулирован при описании каганов-предков, а в истории Бильге-кагана получил свое завершение. Эти характеристики представлены как идеал правителя-кагана, завещанный предками:

«Я не сел [на царство] над каким-нибудь богатым народом:
внутри — без пищи, снаружи — без одежды,
над ничтожным (слабым) [и] низким (плохим) народом я сел
[на царство].
Мы поговорили с моим младшим братом Кюль-тегином.

„Нашим отцом [и] нашим дядей добытые
имя [и] слава народа да не исчезнут!“ — сказав,
ради тюркского народа я не спал ночей
[и] днем не сидел без дела.

Вместе с моим младшим братом Кюль-тегином
[и] вместе с двумя шадами[11] я завоевывал, умирая [и] погибая.
Так приобретая,
присоединившиеся народы я не делал огнем [и] водой
(не уничтожал)».

Упомянув о своих военных действиях: «...с большим войском я ходил в поход двенадцать раз», Бильге-каган подводит итоги своей деятельности:

«После этого по велению (милости) Неба,
так как у меня было счастье [и] так как у меня была удача,
я поднял к жизни готовый погибнуть народ.

Нагой народ — одетым,
неимущий (бедный) народ я сделал богатым,
малочисленный народ я сделал многочисленным.
Там, где верные племенные союзы, я делал добро.

---

[11] Шад — наместник кагана, один из высших военных и административных титулов в Тюркском каганате.

Народы четырех сторон света (букв.: в четырех углах)
всех я усмирил,
сделал невраждебными.
Все [они] мне подчинились».

Таким образом, сравнив приведенные отрывки из Большой надписи в честь Кюль-тегина, можно сделать вывод, что главной задачей автора надписи в рассказе о великих предках тюркского народа и в рассказах об Ильтериш-кагане, Капаган-кагане и Бильге-кагане было создание *собирательного образа Кагана*, который должен: 1) поддерживать и устраивать государство тюрков; 2) покорять и усмирять народы, «находящиеся в четырех сторонах света»; 3) быть мудрым и смелым; 4) присоединившиеся народы не уничтожать (т.е. щадить); 5) верным народам делать добро.

Если сопоставить приемы описания деятельности и положительных качеств перечисленных исторических личностей, то легко заметить, что реальные люди: каганы-предки (Бумын-каган, Истеми-каган), Кутлуг (Ильтериш-каган), Мочжо (Капаган-каган), хан Могилян (Бильге-каган), которые по-разному пришли к власти, по-разному воевали (с большим или меньшим успехом), по-разному умерли, изображаются в надписи одинаково, причем нигде не упоминается о каких-нибудь личных качествах того или иного персонажа. Например, из китайских источников известно, что хан Могилян (Бильге-каган) имел доброе сердце, был дружелюбен.

Автор надписи не ставит своей целью реалистическое изображение событий жизни каганов, а на их основе старается создать норму поведения идеального героя-кагана. Поэтому каганы в надписи действуют так похоже, поэтому итог деятельности каждого из них изображается с явным преувеличением. Например, уже было сказано, что Бильге-каган вступил в управление государством в период его ослабления после неудачных войн, предпринятых его дядей Капаган-каганом. Бильге-кагану удалось на некоторое время вернуть каганату стабильность внутреннего положения, достигнуть мира с Китаем и соседними племенами, однако утверждение автора надписи, что Бильге-каган подчинил себе все народы, «находящиеся в четырех сторонах света», преувеличено, чтобы подчеркнуть сходство периода правления Бильге-кагана со временем великих предков тюркского народа, когда Тюркский каганат был на вершине своего могущества, представляя собой огромную центральноазиатскую империю. Именно тогда правители идеализируемого прошлого тюркского народа, «пойдя войной [находящиеся] в четырех сторонах света народы — всех они покорили, всех они усмирили».

С преувеличением описываются в надписи и подвиги Кюль-тегина. Хотя рассказ о нем построен в форме своеобразной биографии, где ее

вехами является та или иная война, мы снова не обнаружим здесь конкретных дат, описания всех войн ведутся однотипными приемами, и целью автора надписи в этой ее части является создание образа *идеального героя — витязя*, лично участвующего в сражениях.

Начинается рассказ о Кюль-тегине сообщением о том, сколько ему было лет, когда умер его отец Ильтериш-каган; ни дата рождения Кюль-тегина, ни дата смерти его отца не указывается (последняя установлена с большей или меньшей точностью на основании сравнительного изучения китайских источников).

Вслед за этим автор надписи отмечает следующий важный момент в жизни Кюль-тегина: получение им взрослого (букв.: мужского) имени, что связано с обрядом инициации:

«Когда умер (букв.: отлетел) мой отец-каган,
мой младший брат Кюль-тегин остался в возрасте семи лет.
В десять лет на счастье моей матери-катун, подобной Умай,
мой младший брат получил мужское (взрослое) имя Кюль-тегин».

После этого автор надписи сразу переходит к описанию основной деятельности Кюль-тегина — его участия в военных походах, где он изображается как витязь, наделенный большим мужеством и отвагой. Последовательность событий связывается с возрастом Кюль-тегина:

«В свои шестнадцать лет
государство [и] законы (власть) моего дяди-кагана
он так добывал.

На согдийцев шести округов
мы пошли войной [и] разбили их.
Пятьдесят тысяч войска табгачского Онг-тутука[12] пришло,
мы сразились.

Кюль-тегин пешим бросился в атаку.
Он захватил Онг-тутука со свитой, одетых в панцири,
[и] в панцирях представил их кагану.
То войско мы там уничтожили».

Поход на «согдийцев шести округов» (согдийские колонии в Южном Ордосе — Северном Шэнси) был предпринят Капаган-каганом зимой 701/02 г. Сразу после этого похода тюркским войскам пришлось сразиться с китайской армией, посланной на выручку согдийских колоний. Ее главнокомандующим с апреля 702 г. стал принц Ли Дан, известный по руническим надписям как Онг-тутук.

---

[12] Онг-тутук — китайский военный чин и титул: онг — из кит. ван — «князь», тутук — из кит. дуду — «военный правитель области».

Хотя китайский главнокомандующий не предпринял особенно решительных действий, столкновение между тюркскими и китайскими войсками заставило тюрков, продвинувшихся на юг, снять осаду с г. Бинчжоу (совр. Тайюань), который так и не был захвачен, и повернуть на север. Капаган-каган не отважился встретиться с китайскими войсками для решительного сражения, а принц Ли Дан (Онг-тутук надписей) позволил тюркам уйти, поскольку в случае проигрыша китайскими войсками битвы для тюрков открывался путь на столицу и Шантунгскую равнину.

Эти подробности известны из китайских источников, а в Большой надписи в честь Кюль-тегина сказано не только о победном для тюрков исходе сражения («То войско мы там уничтожили»), что не соответствует исторической правде, но и то, что Кюль-тегин «пешим бросился в атаку» и захватил в плен «Онг-тутука со свитой». В действительности принц Ли Дан — будущий китайский император — не был в плену у тюрков.

Согласно надписи получается, что Кюль-тегин, семнадцатилетний юноша, сопровождавший своего дядю Капаган-кагана в походе, бросился пешим на врага, захватил главнокомандующего китайской армией Онг-тутука вместе со свитой, одетых в панцири, и в таком виде представил их своему кагану.

Забвение исторической правды, явное преувеличение в описании действий Кюль-тегина и их результата преследуют только одну цель — создание образа героя-витязя, которое в эпических произведениях всегда сопровождается гиперболизацией. Ореол эпического героя, ознаменовавшего начало своей военной деятельности таким славным героическим подвигом, для автора надписи важнее, чем реальная история.

Геройское поведение Кюль-тегина изображается и при описании других битв. Например, в сражении тюрков против Чача-сенгуна[13] главным действующим лицом в Большой надписи в честь Кюль-тегина также оказывается Кюль-тегин, хотя известно, что этим походом, который состоялся в 706 г., руководил Капаган-каган. В описании сражения тюрков с Чача-сенгуном не содержится никаких конкретных исторических сведений о том, где, почему и по чьей инициативе состоялась эта битва, но усиленно акцентируется геройское поведение Кюль-тегина, который лично участвует в бою, бросается в атаки, теряет одного за другим коней, в итоге — сражение заканчивается победой тюрков:

---

[13] Чача-сенгун — имя и титул (сенгун — военачальник, полководец) главнокомандующего китайской армией в войне с тюрками в 706 г.

«Когда ему был двадцать один год,
мы сразились против Чача-сенгуна.

В самом начале (в первый раз) на [принадлежавшего]
Тадыкын-чуру[14]
серого коня сев верхом, он напал [на врага].
Тот конь там пал.

Во второй раз на [принадлежавшего?] Ышбара Ямтару[15]
серого коня сев верхом, он напал [на врага].
Тот конь там пал.

В третий раз на [принадлежавшего] Йегин-Силиг-беку[16]
снаряженного гнедого коня сев верхом, он напал [на врага].
Тот конь там пал.

В его панцирь [и] его плащ
более ста стрел попало,
[но] его головы в медном [шлеме] ни одной [стрелой]
не достигли.

Как он нападает, все вы, тюркские беки, знаете!
То войско мы там уничтожили».

Описание последующей героической деятельности Кюль-тегина включает несколько повторяющихся компонентов: 1) указание на возраст Кюль-тегина во время битвы; 2) сведения о коне, на которого садится Кюль-тегин для участия в этой битве; 3) описание поведения Кюль-тегина в битве; 4) победный исход сражения. Например:

«Когда Кюль-тегину было двадцать шесть лет,
мы ходили в поход на кыргызов[17]».

«Кюль-тегин, сев верхом
на белого жеребца из Байырку[18], бросился в атаку.
Одного мужа (воина) он поразил стрелой,
двух мужей (воинов) одного за другим он заколол [копьем].

В этой атаке он ударил
белого жеребца из Байырку, сломав ему бедро.
Кыргызского кагана мы убили,
их государство мы взяли».

Другой пример:

«Кюль-тегин в том сражении
был в возрасте тридцати [лет].

---

[14] Тадыкын-чур — имя и титул одного из тюркских военачальников.
[15] Ышбара Ямтар — собственное имя.
[16] Йегин-Силиг-бек — имя и титул (бек — правитель, князь, вождь, господин).
[17] Кыргызы — тюркский народ, живший по Енисею (Минусинская котловина), образовавший Государство енисейских кыргызов — Хягас (подробно см. далее).
[18] Байырку — название местности и одного из тюркских племен.

Сев верхом на белого коня Алп Шалчы[19],
он бросился в атаку.

Двух мужей (воинов) одного за другим он заколол [копьем],
карлуков[20] мы уничтожили [и] захватили (покорили).

Народ азов[21] стал [нам] врагом.
Мы сразились [с ним] при Кара-кёле[22].

Кюль-тегин был в возрасте тридцати одного [года].
Сев верхом на белого [коня] Алп Шалчы, он бросился в атаку.
Эльтебера[23] азов он захватил,
народ азов был там уничтожен».

Ко времени войны с токуз-огузами Кюль-тегин был уже знаменитым полководцем, но приемы описания битвы с токуз-огузами, в которых он участвовал, остаются все теми же, хотя эта война происходила в правление Капаган-кагана и походом против огузов 715–716 гг. руководил сам Капаган-каган. В это время Кюль-тегин и его брат хан Могилян (будущий Бильге-каган) были отстранены от государственных дел, поскольку Капаган-каган хотел изменить порядок престолонаследия в пользу своих сыновей (подробнее см. выше). Однако ни это обстоятельство, ни изменения в военной биографии Кюль-тегина в тексте надписи не нашли отражения. Кюль-тегин все так же изображается как главный герой событий, лично участвующий в боях:

«В один год мы сражались пять раз.
В самом начале (в первый раз) мы сразились при городе Тогу.

Кюль-тегин, сев верхом на белого [коня] Азмана[24],
бросился в атаку.
Шесть мужей (воинов) он заколол [копьем],
седьмого мужа (воина) он в схватке зарубил [мечом].

Во второй раз при Кушлагаке[25]
мы сразились с эдизами[26].

Кюль-тегин, сев верхом на бурого азского коня,
бросившись в атаку, одного мужа (воина) заколол [копьем],

---

[19] Алп Шалчы (букв.: Отважный Шалчы) — кличка коня.

[20] Карлуки — один из тюркских народов, населявший область Семиречья в Средней Азии.

[21] Азы — одно из тюркских племен.

[22] Кара-кёль (букв.: Черное озеро) — место, где тюрки в 715 г. сразились с народом азов.

[23] Эльтебер — титул военачальника у азов.

[24] Азман — кличка коня.

[25] Кушлагак — название местности.

[26] Эдизы — тюркская народность, ветвь огузов.

девять мужей (воинов) поразил, окружив.
Народ эдизов там погиб.

.....

В пятый [раз] при Эзгенти Кадазе[27]
мы сразились с огузами.
Кюль-тегин, сев верхом на бурого азского [коня], напал
[на врага].
Двух мужей (воинов) он заколол [копьем].
На город он не пошел.
То войско там погибло».

После описания пяти сражений с огузами, которые произошли во времена правления Капаган-кагана, без всякого перехода и указания на другое время следует описание битвы также с огузами, но состоявшейся в 724 г., в период правления Бильге-кагана. Кюль-тегин и здесь ведет себя все так же геройски:

«Перезимовав в Магы-кургане[28], весной
мы выступили с войском против огузов.
Кюль-тегина мы отправили (?) во главе беков.
Огузские враги напали на ставку.

Кюль-тегин, сев верхом на белого [коня] Огсиза[29],
девять мужей (воинов) заколол [копьем],
ставку не отдал».

Как бы умеренно ни выглядело личное участие Кюль-тегина в сражениях, их итог всегда только победный: народы, с которыми тюрки сражаются, или уничтожены, или покорены; враждебные каганы и предводители войск противника или захвачены в плен, или убиты.

Печатью гиперболизации отмечен не только эпизод пленения Кюль-тегином китайского главнокомандующего Онг-тутука, но также описание битвы с тюргешами (западные тюрки, владевшие в начале VIII в. землями от долины р. Талас до Алтая), когда Кюль-тегин один, без чьей-либо помощи захватил в плен тюргешского кагана и «его приказных».

Таким образом, независимо от возраста Кюль-тегина, когда он, будучи юношей, сопровождал в военных походах своего дядю Капаган-кагана или когда он, повзрослев и став знаменитым полководцем, действовал самостоятельно, описание в надписи его действий не выходит за рамки, обозначенные автором надписи с главной целью — показать героя-витязя, лично участвующего в боях, отважно сражающегося, что является примером воинской добродетели.

---

[27] Эзгенти Кадаз — название местности.

[28] Магы (Амгы)-курган — крепость, место зимовки войск Кюль-тегина.

[29] Огсиз (букв.: Бешеный, Безумный) — кличка коня.

Идейная заданность изображения событий в Большой надписи в честь Кюль-тегина особенно очевидна, если сравнить описание тех же событий в другом тексте, в надписи в честь Бильге-кагана, где упоминания о сражениях соотносятся с возрастом не Кюль-тегина, а его старшего брата Бильге-кагана, а исход сражений зависит исключительно от его деятельности:

«Когда мне было восемнадцать лет,
я ходил в поход на согдийцев шести округов.
[Их] народ я там разбил.
Пятидесятитысячное войско табгачского Онг-тутука пришло.

Я сразился [с ним] при Священной вершине.
Это войско я там уничтожил».

О Кюль-тегине, главном действующем лице этого эпизода согласно Большой надписи в честь Кюль-тегина, здесь даже не упоминается, заслуга победного исхода сражения приписывается Бильге-кагану. В действительности, как уже было сказано, этим походом руководил Капаган-каган, и поход не был победоносным.

Текст Надписи в честь Бильге-кагана, если соотнести его с датой смерти кагана (ум. в 734 г.), был написан позднее текста Большой надписи в честь Кюль-тегина (ум. в 731 г.). Автор обоих текстов, Йолыг-тегин (младший родственник или член каганской семьи), создавая надпись в честь Бильге-кагана, перенес из одного текста в другой описание военных походов, исключив в нем эпизоды с участием Кюль-тегина и сосредоточив все внимание на личности Бильге-кагана, который предстает в этой надписи главным действующим лицом и героем. Кроме указанного выше похода так было сделано и в описании похода против кыргызов. Между тем известно, что война с кыргызами велась также Капаган-каганом.

Сравнение текстов обеих надписей, созданных одним и тем же автором, показывает, что в них возвеличиваются заслуги того исторического лица, в честь которого та или иная надпись создана. Это привносит в тексты элемент панегирика и отражает авторскую целенаправленность сочинений — создание образов положительных героев, наделенных добродетелями, характерными для своего времени.

Кроме образов идеального правителя-кагана и героя-витязя древнетюркские рунические сочинения представили миру образ мудрого советника. Это сделано в Надписи в честь Тоньюкука, который был реальной исторической фигурой, советником и отчасти руководителем военных мероприятий трех (последовательно) каганов: Ильтериш-кагана, Капаган-кагана и Бильге-кагана.

Тоньюкук принадлежал ко второму по значимости роду Ашидэ и сыграл важную роль в истории Второго Восточнотюркского каганата. С его помощью пришел к власти Кутлуг и был провозглашен Ильтериш-каганом. В качестве советника и доверенного лица Тоньюкук участвовал, а также руководил военными походами не только Ильтериш-кагана, но и его преемника — Капаган-кагана. После непродолжительной опалы в начале правления Бильге-кагана Тоньюкук вновь становится ближайшим советником во всех делах и начинаниях тюркского кагана, в том числе и военных. Именно по совету Тоньюкука Бильге-каган отказался от принятия им и его народом буддизма как религии, не отвечающей воинственному духу тюрков-тугю.

В Надписи в честь Тоньюкука содержатся описания нескольких военных походов и сражений, в которых подчеркиваются роль и значение в благополучном исходе этих войн именно Тоньюкука. Одна война — с огузами — произошла во время правления Ильтериш-кагана, другие — в период правления Капаган-кагана; здесь нас интересуют походы против кыргызов и тюргешей, которые были предприняты в конце правления Капаган-кагана. В описаниях этих трех походов заметно то, что, несмотря на разницу в исторической обстановке и конкретные военно-политические сложности, которыми сопровождались войны, изображаются они одинаково, с включением одинаковых мотивов: 1) мотив сговора врагов тюркского народа (экспозиция); 2) мотив беспокойства по поводу сговора врагов, охватившее Тоньюкука (инициация действия); 3) мотив обращения Тоньюкука к кагану, совет или разговор с каганом (развертывание действия); 4) мотив похода (дальнейшее развертывание действия); 5) мотив победы тюркского войска (финализация действия), т.е. зачин, развертывание содержания и концовка микросюжета. Например, в эпизоде войны с огузами:

«Так [мы] жили,
когда от огузов[30] пришел соглядатай.

Слова соглядатая таковы:
„Над народом токуз-огузов[31] сел [на царство] каган, — сказал он. —
Он (каган) послал к табгачам Куны-сенгуна[32],
к киданям он послал Тонгра Сема[33].

С такой речью послал:
'Тюркский народ ходит в небольшом [числе].
Каган у него — герой,
советник у него — мудр.

---

[30] Огузы — один из тюркских народов.
[31] Токуз-огузы — союз девяти племен тюрков-огузов.
[32] Куны-сенгун — имя и титул.
[33] Тонгра Сем — собственное имя.

Пока существуют те два человека,
тебя, [народ] табгачей, они, возможно, уничтожат, — говорю я, —
впереди — киданей[34] они, возможно, уничтожат, — говорю я, —
меня, [народ] огузов, они тоже, возможно, уничтожат, — говорю я, —

[Народ] табгачей, нападай справа!
[Народ] киданей, нападай спереди!
Я нападу слева!
Да не ходит властитель в земле народа тюрков-сиров[35]!
Уничтожим, если сможем, [этого] властителя! — говорю я'"».

После того как я услышал те слова
ночью мне не спалось
[и] днем мне не сиделось.

После этого я обратился к моему кагану.
Я обратился [к нему] так: „Табгачи, огузы, кидани —
если эти трое объединятся [против нас], мы, наверное, останемся
словно вывернувшись нутром наружу"».

Далее Тоньюкук рассказывает кагану о трудностях предстоящего тюркам военного похода и спрашивает у него разрешения на этот поход:

«Мой каган мной самим, мудрым Тоньюкуком,
высказанную просьбу выслушал
[и] сказал: „Веди по своему разумению (желанию)".
Я повел [войска], перейдя реку Кёк Онг, к Отюкенской черни».

Затем Тоньюкук повествует о битве с огузами, которые превосходили тюрков количеством, и о победе, одержанной над врагами с помощью богов:

«Небо оказало [нам] милость — мы рассеяли [их].
Они скатились к реке [и] в ходе преследования еще, верно,
погибли.
После этого огузы все пришли [подчиниться].
Тюркский народ в землю Отюкен привел именно я!

Я сам, мудрый Тоньюкук!
Услышав, что Отюкенская земля обитаема,
южные народы, западные, северные
[и] восточные народы пришли [подчиниться]».

Указанные выше компоненты описания событий сохраняются и в эпизодах, посвященных другим битвам тюрков. Например, изображение войны с кыргызами также начинается мотивом сговора врагов тюркского народа:

---

[34] Кидани (китаи) — монголоязычные племена, впоследствии образовавшие могущественное государство (X–XII вв.).

[35] Тюрки-сиры — этническое название одного из тюркских племен.

«Каган табгачей был нашим врагом,
каган [народа] „он ок“[36] был нашим врагом,
[но] больше них был нашим врагом сильный каган кыргызов.
Те три кагана, рассудив,

сказали: „Объединимся-ка мы [для похода] на Алтунскую чернь[37]!“.

Так они рассудили.
„Пойдем-ка мы в поход на восток против тюркского кагана!“ — они сказали.

„Если мы не пойдем в поход,

как бы то ни было, он (тюркский народ) нас —
[ведь] каган у него — герой,
советник у него мудр, —
как бы то ни было, [он нас], возможно, уничтожит.

Объединившись втроем, пойдем-ка мы в поход!
Уничтожим-ка его!“ — они сказали».

Затем появляется мотив беспокойства Тоньюкука, узнавшего о сговоре врагов:

«После того как я услышал те слова,
и ночью мне не спалось,
[и днем] мне не сиделось.
Тогда я подумал...»

Далее следуют размышления Тоньюкука о трудностях предстоящего похода и поисках выхода из создавшегося положения, которые завершаются обращением к кагану с просьбой начать военные действия:

«Я обратился [с просьбой] к моему кагану [и] двинул войско.
Я сказал: „По коням!“».

После этого описывается сам поход, и в завершение этого микросюжета подводится итог:

«Мы сразились [и] победили.
Их хана мы убили.
Кыргызский народ кагану
подчинился, повиновался, [и] мы вернулись».

Аналогичный порядок изложения событий содержится и в части надписи, посвященной войне тюрков с тюргешами. Сначала рассказывается о сговоре врагов тюрков:

---

[36] «Он ок» (букв.: десять стрел) — объединение десяти родов западных тюрков-огузов.

[37] Алтунская чернь (тайга) — горно-лесная местность на территории Алтая.

«От тюргешского кагана пришел соглядатай.
Его слова таковы: 'На кагана с востока
пойдем-ка мы в поход! — он (тюргешский каган) сказал. —
Если мы не пойдем, [то] нас —

[ведь] каган у него — герой,
советник у него — мудр, —
как бы то ни было,
[он] нас, возможно, уничтожит', — он сказал".

„Тюргешский каган выступил в поход, — сказал [соглядатай]. —
Народ „он ок" полностью выступил в поход, — он говорит. —
Войско табгачей [тоже] есть"».

Далее, опуская мотив о собственном беспокойстве по поводу сложившейся обстановки, Тоньюкук сразу переходит к изложению разговора с каганом, в результате которого получает возможность действовать по собственному усмотрению.

«Мне, мудрому Тоньюкуку, он указал:
„Веди это войско! — он сказал. —
Наказания указывай по своему разумению (желанию),
что я тебе [еще] буду говорить!" — он сказал».

После этого Тоньюкук рассказывает о разных событиях, внесших смуту в ряды руководителей похода, и о своей правильной оценке обстоятельств, что позволило ему вернуть тюркам уверенность в себе и выиграть сражение, «так как Небо оказало милость». Описание битвы с врагами заканчивается уже известным нам по другим описаниям результатом:

«Мы рассеяли [врага], их кагана мы схватили,
их ябгу[38] [и] их шада там убили».

Приведенные примеры показывают, что повторяемость определенных компонентов описания не является случайной и не происходит от недостатка воображения автора, она появляется по его замыслу, для создания образа идеального, мудрого советника. Так же как в описаниях битв с участием Кюль-тегина, когда независимо от перемен в его военной биографии автор неукоснительно следует избранному им способу создания образа идеального героя-витязя, в надписи, посвященной Тоньюкуку, автор (по-видимому, сам Тоньюкук), также выдерживает последовательность вводимых им компонентов описания независимо от того, в какой исторический период происходили описываемые события. Главная задача автора — создать образ идеального советника.

---

[38] Ябгу — титул верховных правителей у западных тюрков.

Для большей убедительности сказанному можно сравнить изображение одних и тех же войн в трех разных надписях: в Большой надписи в честь Кюль-тегина, в Надписи в честь Бильге-кагана и в Надписи в честь Тоньюкука.

Согласно тексту Большой надписи в честь Кюль-тегина (отрывки в качестве примеров приведены выше), главным действующим лицом в военном походе тюрков против кыргызов был Кюль-тегин, от героического поведения которого зависел исход сражения; в Надписи в честь Тоньюкука в описании этого похода главное внимание уделяется огромным трудностям, которые удалось преодолеть благодаря мудрости Тоньюкука, и это привело к победному исходу войны; в Надписи в честь Бильге-кагана события излагаются от первого лица, т.е. Бильге-кагана: «Я ходил в поход... я напал на кыргызский народ... с их каганом я сразился... их кагана я убил, их государство я там взял». Все это с бóльшим основанием мог бы сказать о себе Капаган-каган, который вел эту войну с кыргызами. Точно так же, с преувеличением заслуг того лица, в честь которого написан текст, в трех разных надписях изображается война тюрков с тюргешами. В Надписи в честь Бильге-кагана мы вновь обнаруживаем заявления от первого лица — Бильге-кагана: «...на тюргешей... я ходил... Я напал на тюргешский народ... Их кагана, их ябгу [и] их шада я там убил, их государство я там взял».

Между тем в это время Бильге-каган еще не был каганом, он назывался ханом Могиляном и являлся шадом (т.е. наместником) народа тардуш[39], командовал только частью войск, а руководителем похода являлся и войну вел его дядя Капаган-каган.

В Большой надписи в честь Кюль-тегина те же события изображаются так, что героем этой войны становится Кюль-тегин. В Надписи в честь Тоньюкука заслуга выигранной войны не только целиком приписана Тоньюкуку, но о Кюль-тегине вообще ничего не сообщается, а «тардушский шад» (т.е. хан Могилян, будущий Бильге-каган) упомянут очень скромно.

Преувеличение заслуг того исторического лица, в честь которого составлен текст надписи, отсутствие стремления следовать исторической правде и реальной хронологии свидетельствуют о том, что исторические события как таковые не интересуют авторов текстов, а являются фоном, на котором создаются образы героев тюркского народа, и целью текстов является не простое описание истории, как, скажем, в китайских династийных хрониках, а прославление этих героев. Все орхонские тексты содержат эпическую идеализацию героев, исторические личности, реально существовавшие правители и военачальники изображаются как легендарные герои.

---

[39] Тардуш — одно из тюркских племен.

Прославление, идеализация прошлого народа «кёк тюрк» (тюркитугю), создание типичного для своего времени образа героя — витязя Кюль-тегина, легендарно-эпический ореол вокруг каганов являются доказательством того, что орхонские сочинения были написаны под влиянием традиции дружинного эпоса, складывавшегося в окружении предводителя войска. В жанровом отношении их следует рассматривать как историко-героические поэмы (о стихотворной форме см. ниже).

О связях этих текстов с фольклорной традицией будет сказано далее, здесь же необходимо подчеркнуть, что это — сочинения авторские и дошли до нашего времени написанными, хотя и на камнях, поэтому они являются образцами письменной литературы, которая имеет свои особенности.

Литературный канон в орхонских сочинениях

Сравнение текстов трех надписей: Большой надписи в честь Кюль-тегина, Надписи в честь Бильге-кагана и Надписи в честь Тоньюкука — показало, что одни и те же события излагаются в них по-разному, в интересах той исторической фигуры, которой посвящен текст. В то же время в надписях имеется много повторов, поскольку эти события описываются одинаковыми приемами; совпадает и порядок следования приемов описаний. Многочисленные повторы в текстах объясняются тем, что их авторы вынуждены следовать определенным законам изображения, которые в древних и средневековых культурных обществах диктовались необходимостью соблюдения так называемого литературного этикета.

Литературный этикет является характерной чертой традиционного сознания, ибо проникает в литературу и искусство из общественной жизни, в которой взаимоотношения между людьми и отношение человека к Богу ставились в рамки привычной традиции и подчинялись необходимому церемониалу. Таким образом, литературный этикет представляет собой явление идеологического порядка, связанное с мироощущениями древних и средневековых обществ. Литературный этикет включает такие понятия, как этикет миропорядка — как должен осуществляться ход событий; этикет поведения — как должен вести себя тот или иной идеальный герой; этикет словесный — как должны описываться происходящие события.

Следование литературному этикету порождает формирование *литературного канона*, который складывается из канона *ситуаций* — того набора сюжетных комбинаций и мотивов, которые требуются и допустимы при описании, и *устойчивых стилистических формул*, используемых в этом описании.

Рассмотрение в свете вышесказанного многочисленных повторов в рунических надписях позволяет выделить вполне объяснимые компо-

ненты одинаковых описаний. 1. Однотипное изображение истории народа «кёк тюрк» (тюрки-тугю) с VI по VIII в., где главными мотивами являются: а) указание на необходимость следовать заветам предков; б) указание на крайние точки продвижения тюркских войск в походах; в) благоприятный исход этих походов. 2. Однотипное изображение образов разных каганов, характеристика которых обязательно включает мотивы: а) божественное происхождение или помощь богов при избрании кагана; б) выдающаяся военная деятельность кагана; в) забота о благополучии тюркского народа; г) победный исход любой войны. 3. Однотипное изображение битв с участием Кюль-тегина, где указываются: а) возраст Кюль-тегина во время сражения; б) цвет, кличка (или происхождение) коня; в) геройское поведение Кюль-тегина в битве; г) победный исход сражения. 4. Однотипное изображение военных походов, в которых участвовал Тоньюкук, складывается из мотивов: а) сговор врагов; б) тревога Тоньюкука; в) обращение-совет с каганом; г) участие Тоньюкука в походе; д) победный исход войны.

Следуя заранее существующей или созданной самими авторами схеме описания событий, авторы орхонских сочинений воплощают свое представление о том, как должен вести себя тот или иной идеальный герой согласно требованиям литературного этикета. Следование принятой схеме изображения событий лишает описание реальной подлинности. У авторов надписей нет стремления к созданию реалистического изображения событий, поскольку их главной задачей является создание образа идеального героя не путем отражения его каких-то индивидуальных качеств, а путем соблюдения необходимой *нормы* изображения. Поэтому каганы, бывшие живыми, реально существовавшими людьми, каждый со своей судьбой и индивидуальными чертами характера, изображаются в надписях одинаково — по схеме описания обязательных для кагана качеств. Поэтому и участие в битвах знаменитого полководца Кюль-тегина описывается совершенно однотипно, путем включения в это описание обязательных мотивов, создающих *литературный канон ситуаций* для изображения воинских эпизодов.

Литературный канон ситуаций обычно опирается на жизненный обиход, в том числе и на религиозную обрядность, но имеет также и чисто литературные корни, т.е. базируется на традиции художественного слова. Например, Большая надпись в честь Кюль-тегина содержит шесть вполне самостоятельных повествований: 1) рассказ о великих предках тюркского народа; 2) рассказ о покорении тюрков Китаем; 3) рассказ об Ильтериш-кагане; 4) рассказ о Капаган-кагане; 5) рассказ о Бильге-кагане; 6) рассказ о Кюль-тегине. Эти повествования посвящены разным периодам в истории тюрков.

Первый рассказ о великих предках, который представлен временем идеализируемого прошлого, содержит набор ситуаций, выражающих представление автора текста об этом идеальном прошлом. Данный набор ситуаций отчасти связан с реальной жизнью тюрков, когда во времена предков Бильге-кагана Тюркский каганат действительно обладал большой военно-политической мощью, завоевательные войны были успешными, каганы-предки были правителями удачливыми и государство процветало. В этом повествовании впервые появляется стилистическая формула описания широты охвата земель, испытавших военное могущество каганата, сделанного путем указания крайних точек продвижения тюркских войск на восток, юг, запад и север (по часовой стрелке, вслед за движением солнца).

В следующих рассказах, изображая деятельность других каганов, автор текста повторяет тот же набор ситуаций независимо от того, насколько они соответствуют реальному положению дел. Войны изображаются только как успешные, каганы — неизменно положительные герои, заботящиеся о благополучии народа тюрков. Стилистическая формула охвата земель переходит (с некоторыми вариациями) из одного рассказа в другой. Как бы удачно ни складывались военные действия тюрков или, наоборот, какие бы поражения они ни терпели, при описании военных походов указываются только эти крайние точки продвижения тюркского войска.

Одинаковые мотивы в сюжетах о разных каганах, действовавших в разное историческое время, однотипные изображения военных походов тюрков, так же как одинаковые описания битв с участием Кюльтегина, заставляют предположить, что автор надписи сам является творцом литературного канона ситуаций, для создания которого он, по-видимому, опирался на жизненный обиход, литературную, а скорее всего фольклорную традицию, используя материал фольклора в клишированных стилистических формулах, связанных с разными сторонами жизни древнетюркского общества.

Источником литературного канона ситуаций в надписях является и устная традиция бытования героических сюжетов. Выше было сказано, что тексты надписей в честь Кюль-тегина и Бильге-кагана, возможно, представляют собой литературную обработку песен и героических сказаний, складывавшихся вокруг эпических героев. Доказательством этому могут послужить описания битв с участием Кюль-тегина, которые ведутся по определенной схеме, включающей обязательный элемент героики: Кюль-тегин представлен как храбрый витязь, совершающий подвиги; а также специальные упоминания о его коне. Из семнадцати сражений, в которых участвовал Кюль-тегин, четырнадцать содержат сведения о его коне; сюда входят указания на масть, иногда на

происхождение коня и называется его кличка. Предпочтение отдается коням светлой масти — серой и белой.

Во всех известных героических сказаниях тюркских народов описание коня эпического героя занимает чрезвычайно важное место. Конь богатыря — это главный участник его подвигов, а иногда, наделенный магической силой, он является и его помощником, и его спасителем. Предпочтение светлой масти — белой, серой, соловой — наблюдается и в эпосе, и в сказках тюркских народов.

Повторяющиеся компоненты в описании битв с участием Кюльтегина можно рассматривать или как стремление автора текста воплотить уже существовавший литературный канон ситуаций при изображении воинских эпизодов, или как попытку самому его создать. Возможно, автору заранее было известно, как нужно описывать участие воина-героя в битве, какие детали следует упомянуть, ибо уже существовала традиция изображения войны.

Предельный лаконизм, что связано с необходимостью высечь текст на камне, и максимальная выразительность, ибо сообщается главное: геройское поведение воина (иногда гиперболизируется, иногда представлено как реально допустимое), характеристика коня (масть, происхождение, кличка), обязательно победный исход битвы, — все это заставляет предположить коллективные усилия в выработке литературного канона ситуаций, в некоторых деталях заимствованного из устной эпической традиции.

Но и сам автор мог быть создателем такого канона. Источником указанных компонентов описания был жизненный обиход — реальное знакомство с войной, что в сочетании с фольклорными аналогами помогло автору создать устойчивый набор обязательных мотивов для изображения сюжетов о войне.

Происхождение литературного канона в орхонских сочинениях связано также с религиозно-мифологическими представлениями и обрядностью древних тюрков.

Выше уже было сказано об ориентации тюрков лицом на восток (вход в юрту, дом, ставку с востока). Движение по солнцу соблюдалось при различных ритуальных и социальных действиях. Например, хотя власть кагана передавалась по наследству, существовал специальный обряд его избрания (своеобразная инаугурация), когда ближайшие сановники сажают его на войлок и девять раз обносят его кругом по солнцу. Поэтому пространственные характеристики, связанные с оринтацией по горизонтали, обязательно содержат перечисление направлений (или походов тюркских войск, или крайних точек, показывающих обширность каганата) — вперед (восток), вправо (юг), назад (запад), влево (север): «Вперед — на киданей, вправо — на табгачей,

назад — на курданов (хотанцев?), влево — на огузов...» (Надпись в честь Тоньюкука). Параллелью пространственной характеристики, связанной с ориентацией по горизонтали, выступает временна́я оппозиция: восход (восток), закат (запад), полдень (юг), полночь (север): «Вперед, вплоть до солнечного восхода, направо, вплоть до полудня, назад, к солнечному закату, налево, вплоть до полуночи, там внутри [этих пределов] находящиеся народы все мне подвластны!» (Малая надпись в честь Кюль-тегина).

Пространственные характеристики, связанные с ориентацией по вертикали, представлены универсальной оппозицией: верх–низ, которая имеет ряд конкретизаций: небо–земля, головы–колени: «Когда вверху голубое Небо, [а] внизу бурая земля возникли...» (Большая надпись в честь Кюль-тегина), или: «Если Небо сверху не давило, если земля внизу не разверзалась...» (там же); «Имевших головы они заставили склонить [головы], имевших колени они заставили преклонить [колени]» (там же).

Кроме пространственных характеристик набор бинарных оппозиций включает временно́е противопоставление: день–ночь: «Ради тюркского народа я не спал ночей [и] днем не сидел без дела» (Большая надпись в честь Кюль-тегина); «Ночью не имея сна, днем не имея покоя...» (Надпись в честь Тоньюкука); социальные противопоставления: многочисленный–немногочисленный (народ), богатый–бедный, неимущий (народ), сытый–голодный (народ): «Неимущий (бедный) народ я сделал богатым, малочисленный народ я сделал многочисленным» (Малая надпись в честь Кюль-тегина); жирный–тощий (жирные быки — тощие быки, Надпись в честь Тоньюкука); а также тонкое–толстое, пеший–конный, растения–камни (там же).

Указанные оппозиции представляют собой реликты бинарной символической классификации, которая в архаических обществах выполняла ритуальные и социальные функции; в древнетюркских текстах противопоставленные пары слов, не исключая мифологического контекста, используются в значительной мере в качестве стилистических приемов описания, обретая орнаментальный характер. С помощью бинарных оппозиций образовались устойчивые стилистические формулы, которые также входят в литературный канон древнетюркских текстов.

Повторяемость стилистических формул в текстах, перенос их из одной части надписи в другую диктуются этикетной нормой поведения героев, изображенных в сочинениях, чтобы показать положительные качества героев. Рассказывая о государственной деятельности каганов, автор независимо от того, какой период в жизни тюрков изображается и о каком кагане идет речь, привлекает одну и ту же стили-

стическую формулу. Так, в Малой надписи в честь Кюль-тегина Бильге-каган говорит о себе:

«Неимущий (бедный) народ я сделал богатым,
малочисленный народ я сделал многочисленным».

В Большой надписи в честь Кюль-тегина о деятельности другого кагана, своего дяди Капагана, Бильге-каган говорит:

«Неимущих (бедных) он сделал богатыми,
малочисленных он сделал многочисленными».

И далее, в той же надписи, говоря о самом себе, Бильге-каган повторяет:

«Неимущий (бедный) народ я сделал богатым,
малочисленный народ я сделал многочисленным».

Когда автор надписи повествует о результатах военной деятельности каганов, то тоже употребляет одинаковые стилистические формулы, не обращая внимания на то, что им характеризуются разные периоды в истории тюрков:

«Имевших головы они заставили склонить [головы],
имевших колени они заставили преклонить [колени]».

Это сказано в первом рассказе Большой надписи в честь Кюльтегина, рассказе о великих предках тюркского народа. Эта же стилистическая формула появляется при характеристике деятельности Ильтериш-кагана (отца Бильге-кагана) в третьем рассказе надписи:

«Имевших головы он заставил склонить [головы],
имевших колени он заставил преклонить [колени]».

К этой формуле добавляется еще одна:

«Имевших государство он лишил государства,
имевших кагана он лишил кагана».

Обе формулы повторяются в четвертом рассказе — о Капаган-кагане (дяде Бильге-кагана):

«Имевших государство мы лишили государства,
имевших кагана мы лишили кагана.
Имевших колени мы заставили преклонить [колени],
имевших головы мы заставили склонить [головы]».

Описание войны тюрков с тюргешами в трех разных надписях: в Большой надписи в честь Кюль-тегина, в Надписи в честь Бильге-кагана и в Надписи в честь Тоньюкука — содержит стилистическую

формулу изображения силы и мощи тюргешского войска, включающую сравнение:

«При Болчу войско тюргешского кагана
пришло как огонь [и] ливень (буря)» (Большая надпись
в честь Кюль-тегина).

В Надписи в честь Бильге-кагана содержится аналогичное высказывание:

«Войско тюргешского кагана пришло как огонь [и] ливень
(буря).
Мы сразились при Болчу».

В Надписи в честь Тоньюкука (автор другой) сохраняется сравнение тюргешского войска с огнем, однако формула описания видоизменена:

«На второй день они пришли,
пламенея, как огонь, они пришли.
Мы сразились».

Стилистическая формула, построенная на сравнении мощи войска с губительной силой огня и воды, употребляется при изображении не только войска врагов, но также и своего собственного. Так, Бильге-каган в Большой надписи в честь Кюль-тегина сообщает о результатах своей военной деятельности: «...присоединившиеся народы я не делал огнем [и] водой (т.е. не уничтожал)».

В Большой надписи в честь Кюль-тегина употребляется стилистическая формула, выражающая крайний упадок могущества тюркского государства, которая используется дважды, в первый раз она появляется при описании порабощения тюрков Китаем:

«Своим крепким мужским потомством он (тюркский народ)
стал народу табгач рабом,
своим чистым женским потомством он стал рабыней».

Второй раз аналогичная характеристика бедственного положения тюрков употребляется при изображении последних лет правления Капаган-кагана, отмеченных военными неудачами, междоусобными распрями и смутой среди покоренных тюрками племен:

«Твое крепкое мужское потомство стало рабами,
твое чистое женское потомство стало рабынями».

Надпись в честь Тоньюкука содержит ряд стилистических формул, которые не встречаются в текстах, принадлежащих другому автору, однако в данной надписи они повторяются как необходимый по законам изображения прием описания событий.

Узнав о сговоре врагов, Тоньюкук испытывает большое беспокойство, озабоченность в связи со сложившимися обстоятельствами, что предваряет описание войны с огузами:

«Ночью мне не спалось
[и] днем мне не сиделось».

Такое же изображение беспокойства Тоньюкука появляется при описании войны с кыргызами:

«И ночью мне не спалось,
[и днем] мне не сиделось».

А в конце надписи, где особо подчеркиваются труды и заслуги Тоньюкука, эта формула варьируется и дополняется новыми характеристиками, усиливающими эмоциональный эффект:

«Ночью не имея сна,
днем не имея покоя,
проливая свою красную кровь,
заставляя течь свой черный[40] пот...»

Описание каждой войны в этой надписи начинается с изложения враждебных замыслов разных народов, но мотивировка этих походов всегда одна и та же:

«Если мы не пойдем, [то] нас —
[ведь] каган у него — герой,
советник у него — мудр,
как бы то ни было,
[он] нас, возможно, уничтожит».

Весьма любопытно, что, согласно этой надписи, все военные походы тюрков начинаются только после того, как становится известно о заговоре врагов.

Связи с фольклорной традицией. Средства художественного изображения

Выше, где речь шла о происхождении литературного канона ситуаций при описании воинских эпизодов, было сказано о возможном влиянии на этот процесс фольклора, точнее, героического эпоса. Надпись в честь Тоньюкука содержит другие доказательства близости орхонских сочинений к фольклорной традиции. В частности, в этом тексте имеется характерная для фольклорного повествования формула (или прием) перехода от одного действия к другому: «После того как я услышал те слова...», «Услыхав те слова, мой каган сказал...», «Услыхав те слова, я послал...», «Услыхав те слова, я двинул

[40] Ср. с русским образным выражением «трудиться до черного пота».

войско...», «Услыхав те слова, беки все вместе: „Вернемся-ка..." — сказали» и т.д.

Получение Тоньюкуком новых известий о замыслах врагов и следующий за этим совет с каганом служат пружиной действия, условием дальнейшего развертывания повествования.

Особенностью Надписи в честь Тоньюкука является большое количество прямой речи, что также указывает на связь с фольклорной традицией. Фактически весь текст надписи представляет собой прямую речь, вложенную в уста самого Тоньюкука, от лица которого излагаются события, а также в уста тюркского кагана, враждебных каганов, беков, лазутчиков (соглядатаев), проводника. Эта особенность характерна только для Надписи в честь Тоньюкука; обилие прямой речи делает форму повествования в ней похожей на повествовательные жанры тюркского фольклора.

Другие тексты — Малая и Большая надписи в честь Кюль-тегина и Надпись в честь Бильге-кагана, в которых события излагаются от лица Бильге-кагана, содержат прямую речь только как обращения от имени «тюркского народа», «Неба тюрков», «Тюркской Священной Земли-Воды».

Вместе с тем известно, что облечение повествования в форму якобы подлинных царских надписей — прием нередкий в древних литературах, в частности встречающийся в жанре историко-героических поэм, как, например, в шумерском и аккадском историко-героическом эпосе.

Связь с фольклорной традицией орхонских текстов прослеживается и в употреблении в них постоянного эпитета (черта, характерная для фольклора любого народа): «голубое небо», «бурая земля», «желтое золото», «белое (светлое) серебро», «сладкая речь», «зрячие очи», «вещий разум», «красная кровь», «черный пот», «небоподобный», «неборожденный». Данные эпитеты выполняют те же функции, что и постоянный эпитет в фольклорных произведениях: не стремясь к конкретизации предметов, он выражает их идеальные или типические признаки. Парное употребление постоянных эпитетов в стилистических формулах создает нужный эмоциональный эффект: «Небоподобный, неборожденный, тюркский мудрый каган...» (Малая надпись в честь Кюль-тегина); «Зрячие очи мои словно ослепли, вещий разум мой словно отупел — я сам заскорбел» (Большая надпись в честь Кюль-тегина).

Некоторые сравнения и метафоры — также фольклорного происхождения, о чем можно судить на основании более поздних фольклорных текстов, сохранивших в качестве реликтов образные выражения более ранних периодов развития тюркоязычной словесности. Так,

приведенные выше сравнения мощи войска с огнем и ливнем (бурей) повсеместно распространены в фольклоре тюркских народов для выражения враждебных сил; в частности, появление в туркменской сказке мифического персонажа — дэва, заимствованного из иранской мифологии и олицетворяющего злые силы, сопровождается бурей, ураганом и огнем.

В орхонских сочинениях силу олицетворяет волк (см. подробно выше о религии), слабость — баран. В Большой надписи в честь Кюль-тегина сказано:

«...войско моего отца-кагана было подобно волку,
его враги были подобны овцам».

Враги могут сравниваться и с хищными птицами, как в Надписи в честь Тоньюкука:

«Наши враги были кругом как хищные птицы,
мы были падалью».

Некоторые метафорические сравнения гиперболизированы, что также характерно для фольклорного повествования. Так, описывая смуту, наступившую в последние годы правления Капаган-кагана, Бильге-каган обвиняет «тюркский народ» в недальновидности и неразумности, которые привели к тому, что:

«твоя кровь текла, как вода,
твои кости легли, как горы».

Другой пример гиперболизации высказывания находится в Надписи в честь Тоньюкука:

«Я обратился [к нему][41] так: „Табгачи, огузы, кидани —
если эти трое объединятся [против нас], мы, наверное,
останемся
словно вывернувшись нутром наружу“».

Гиперболизацией могут быть отмечены и некоторое описания каких-то ситуаций:

«Народ токуз-огузов
был моим собственным народом.
Так как Небо [и] земля смешались[42],
он стал [нам] врагом».

Так в Большой надписи в честь Кюль-тегина объясняется, почему тюрки-тугю были вынуждены воевать с огузами. Здесь же автор от

[41] Т.е. к тюркскому кагану.
[42] Т.е. настали небывалые времена.

лица Бильге-кагана рассказывает о том, что произошло, когда разнеслась весть о начале восстания против господства Китая, поднятого Кутлугом (впоследствии Ильтериш-каган, отец Бильге-кагана); к нему стали стекаться недовольные. Об этом в надписи сказано следующее:

«Услышав весть о том, что он бродит вне [местонахождения тюрков],
те, кто были в городах, поднялись в горы, те, кто были в горах, спустились».

В этих строках автор надписи не описывает подробности и детали возникновения восстания, а создает гиперболизированный образ всеобщего брожения, смятения тюркского народа.

В Надписи в честь Тоньюкука используется аллегория. Тоньюкук, ставя себе в заслугу избрание кагана, намекает, что тот не должен вникать во все тонкости дел, это — обязанность его советника, т.е. «мудрого Тоньюкука»:

«Я размышлял: „[О том, что у него] есть тощие быки
[и] жирные быки, если он в общем и знает,
[то], жирный [это] бык [или] тощий бык,
сказать не может“».

Другое аллегорическое высказывание также принадлежит Тоньюкуку; в завуалированной форме он говорит о необходимости борьбы с объединившимися врагами (т.е. огузами, табгачами и киданями), победа над ними принесет тюркскому народу славу:

«Тонкое (мягкое) собрать — легко,
тонкое (узкое) разорвать — легко.
[Но] если тонкое станет толстым (по высоте), тот, кто соберет [его], — герой,
[и] если тонкое станет толстым (по объему), тот, кто разорвет [его], — герой».

Иными словами, с каждым из этих врагов в отдельности справиться легко, но когда они все вместе, то победить их могут только герои.

В этой же надписи имеется случай употребления метонимии (синекдохи): «Горло народа было сыто» — и антитезы: «Я увеличил (возвысил) дозор Аркуй, я приводил покоренных (приниженных) врагов».

Некоторые выражения в текстах надписей напоминают поговорки, пословицы, сентенции. Например, в Малой надписи в честь Кюльтегина:

«Эту речь мою слушайте хорошенько,
крепко ей внимайте!»

Там же:

«[Кто] далеко, [тому] дают плохие дары,
[кто] близко, [тому] дают хорошие дары».

В Большой надписи в честь Кюль-тегина о бедственном положении тюркского народа сказано: «внутри — без пищи, снаружи — без одежды». В Надписи в честь Тоньюкука говорится: «Стыд чистых хорош!». В Надписи в честь Бильге-кагана обнаруживается явная поговорка: «Глазом не видано, ухом не слышано».

В заключительной части Большой надписи в честь Кюль-тегина, в шестом рассказе, посвященном непосредственно его деяниям и описанию скорби по поводу его кончины, содержится сентенция, призывающая смириться с печальными событиями:

«Время распределяет Небо,
человеческие сыны родились, чтобы все умереть».

Кроме перечисленных средств художественного изображения в текстах надписей используются приемы поэтического синтаксиса: риторические вопросы, восклицания, обращения, которые образуют эмфатическую интонацию речи, усиливают эмоциональное воздействие орхонских сочинений. В качестве яркого примера можно привести отрывок из Надписи в честь Тоньюкука, хотя этот пример не единственный:

«Услыхав те слова,
беки все вместе: „Вернемся-ка,
стыд чистых хорош!“ — сказали.
Я [же] так говорю,

Я, мудрый Тоньюкук:
„Мы пришли, перевалив Алтунскую чернь!
Мы пришли, перейдя реку Иртыш!
Те, кто пришли, — герои, — я сказал.

Они (враги) не догадываются [об этом].
Небо, Умай, Священная Земля-Вода
покарают (букв.: раздавят) ведь [нас]!

Зачем [нам] бежать, говоря, [что их] много?
Зачем [нам] бояться, говоря, [что нас] мало?
Зачем быть побежденными? Нападем-ка!“ — я сказал.
Мы напали [и] рассеяли [врага]».

Характерно, что авторы текстов надписей часто обращаются к слушателям, что свидетельствует о существовании в те далекие времена каких-то фольклорных вариантов произведений и определенной

традиции их исполнения: «Мою речь слушайте до конца (полностью)...», «Эту речь мою слушайте хорошенько, крепко ей внимайте!», «Разве в этих моих словах есть ложь? Беки [и] народ тюрков, слушайте это!» (Малая надпись в честь Кюль-тегина). Похожий призыв содержится и в Большой надписи в честь Кюль-тегина: «Тюркские [и] огузские беки [и] народ, слушайте!»

Вместе с тем в заключительной части Малой надписи в честь Кюль-тегина, где сообщается о воздвижении «вечного камня» с надписью, содержится и другой призыв:

«Все, что я имел сказать,
на вечном камне я высек.
Глядя на него, знайте,
нынешние народ [и] беки тюрков!

Я вечный камень приказал воздвигнуть...
Сердечную мою речь... вы...
глядя на него, знайте!

Эту надпись написавший
его племянник Йолыг-тегин».

Таким образом, можно сделать вывод, что камни с надписями воздвигались и для современников, и для потомков и были рассчитаны на грамотных людей.

Хотя связи с фольклором в текстах надписей выражены достаточно сильно, что вообще характерно для литератур архаического времени, орхонские сочинения, без сомнения, представляют собой литературные шедевры своего времени, созданные по универсальным законам для древних и средневековых литератур.

Глава II
Уйгурский каганат

События истории. Военные походы

Уйгурский каганат возник на месте Второго Восточнотюркского каганата в результате его распада, к которому привел военно-политический кризис, наступивший в этом государстве.

Уйгуры пытались добиться независимости от тюрков-тугю уже с конца VII в., но только к середине VIII в. они сумели консолидировать свои силы и возглавили новое военное объединение племен Центральной Азии, недовольных политикой Второго Восточнотюркского каганата. В 744–745 гг. борьба нового объединения с тюрками-тугю увенчалась успехом и окончательной победой уйгуров. В становлении Уйгурского каганата важную роль сыграл хан Пэйло из рода Яглакар, который отныне стал правящим родом в Уйгурском каганате.

Государственное и политическое устройство Уйгурского каганата было таким же, как и в Тюркском каганате тюрков-тугю. Главой государства был каган, знать носила тюркские титулы, основой политики государства являлись завоевательные войны.

После смерти хана Пэйло, наступившей, по разным источникам, в 745 или в 746 г., каганом стал его сын Хан Моюн-чур (кит. Моянчжо), принявший имя Элетмиш Бильге-каган (годы правления 746/47–759). Он слыл отважным и искусным полководцем. Продолжая дело своего отца, он укреплял государство, вел вполне успешную завоевательную и дипломатическую политику, завязал отношения с Китаем, в котором продолжала править династия Тан. Как и прежде, Китай использовал военно-политическое объединение тюрков в своих интересах. То, что раньше выполнял для Китая Восточнотюркский каганат (подавление и борьба с восставшими против Китая племенами), стал делать Уйгурский каганат. По договору с династией Тан Моюн-чур выставил большое войско для усмирения восстания согдийских колоний и примкнувших к восставшим китайских крестьян под руководством известного китайского военачальника Ань Лушаня (согдийца по происхождению), который в 755 г. поднял мятеж против власти императора и во главе огромной армии двинулся на завоевание танской столицы.

Объединенные силы уйгурского кагана и наследника китайского престола подавили это восстание, которое длилось в течение четырех

лет (756–759). В благодарность за оказанную помощь уйгурский каган получил от китайского императора официальное признание, почетный титул и обещание выдать в жены свою дочь. От танского двора уйгурам стали ежегодно выплачивать десятки тысяч кусков шелковых тканей и предметы роскоши.

После подавления восстания уйгуры вернулись в свои владения, но междоусобица в Китае на этом не закончилась. В 757 г. в результате заговора погиб Ань Лушань, его сменил старый опытный полководец Ши Сы-мин (также согдиец по происхождению), а с 761 г. — его старший сын Ши Чао-и. В это время в Уйгурском каганате правил сын Элетмиш Бильге-кагана (Моюн-чура) Бёгю-каган (кит. Идигянь Мэуюй-хан, годы правления 759–779).

Мятеж в Китае был подавлен только в 762 г. Важную роль в подавлении мятежников сыграли уйгуры под предводительством смелого и искусного полководца Бёгю-кагана. За годы междоусобной войны Китай был опустошен и разорен. Это восстание стало началом падения Танской империи. До конца VIII в. Уйгурский каганат оставался главной военно-политической силой в Центральной Азии.

Основным врагом Уйгурского каганата было Государство енисейских кыргызов (кит. Хягас; иногда называют: Хагас или Хагяс), находившееся к северу от Саянских гор в верховьях р. Енисей и в Минусинской котловине (подробно об этом см. гл. III).

С кыргызами приходилось воевать и тюркам-тугю в период Восточнотюркского каганата, о чем рассказывается в орхонских надписях. Но особенно упорной и продолжительной война с кыргызами была у уйгуров. В течение почти ста лет существования Уйгурского каганата (745–840) продолжалась непрекращающаяся война между уйгурами и кыргызами или, точнее, между объединением тюркских племен во главе с уйгурами и объединением тюркских племен, в котором главную роль играли древние кыргызы. Об этой войне известно и из китайских хроник, и из рунической (орхонский алфавит) надписи памятника в честь Моюнчура, сооруженного уйгурами на берегу р. Селенга (Северная Монголия) в 758 г. (по другим сведениям, памятник относится к 760 г.). Предполагается, что памятник Моюн-чуру был установлен до его смерти.

После падения Второго Восточнотюркского каганата власть на короткое время перешла в руки местных племен, которые находились в союзе с более северным народом — кыргызами и пытались противостоять экспансии кочевников из Центральной Азии, в частности уйгурским войскам Моюн-чура. В 750 г. в результате упорной войны войска Моюн-чура победили противника, но в 751 г. возникла новая коалиция тюркских племен Саяно-Алтайского нагорья и кыргызов, которая пыталась отвоевать свои земли и свободу. Однако и на этот раз уйгур-

ские войска Моюн-чура разгромили войско коалиции, в результате чего территория современной Тувы и соседняя с ней северо-западная часть современной Монголии стали северо-западными окраинами Уйгурского каганата.

Чтобы закрепиться на этой территории, Моюн-чуру пришлось строить опорные военные крепости, оборонительные сооружения, формировать специальные гарнизоны и устанавливать систему управления завоеванным населением этой области. От имени кагана областью управлял наместник (тутук), ему подчинялись правители отдельных районов (ышбара / ышбараш) и сборщики дани с покоренного населения (тарханы). Вся эта система управления поддерживалась уйгурскими охранными войсками, для которых были созданы особые военные поселения. Если возникала необходимость, из центральных областей Уйгурского каганата спешила военная помощь.

Эти меры предосторожности вовсе не были излишними, потому что за Саянским хребтом находились кыргызы, которые постоянно вторгались в пределы каганата.

Чтобы покончить с этим, по приказу кагана был предпринят военный поход за Саянский хребет с целью окончательного покорения кыргызов и завоевания их земель. Поход состоялся в 758 г., т.е. в то время, когда основные силы уйгуров были брошены на подавление восстания в Китае, о чем сказано выше. Согласно китайским хроникам, этот поход уйгуров против кыргызов был удачным, сообщается, что государство кыргызов было завоевано, хотя главная цель похода — включение Минусинской котловины, населенной кыргызами, в состав Уйгурского каганата — не была достигнута. Несмотря на военное поражение кыргызов, верховная власть уйгуров была признана лишь номинально, правителем остался кыргызский хан, который получил от Моюн-чура на это право и специальный титул.

В начале IX в. Государство енисейских кыргызов (Хягас) настолько усилилось, что его правитель (хан) объявил себя каганом. В 820 г. началась новая война между уйгурами и кыргызами, которая длилась в течение двадцати лет и в 840 г. окончилась полным поражением Уйгурского каганата, его распадом и бегством значительной части уйгурского населения на другие территории, о чем более подробно будет сказано далее (см. гл. IV).

Хозяйственная деятельность. Строительство крепостей

Основными видами хозяйственной деятельности уйгуров были кочевое скотоводство и земледелие, которым занимались оседлые жители городов и селений. Скот и земля находились в собственности на основе феодального права. Наиболее плодородные и орошаемые земли, лучшие пастбища и выпасы находились в руках уйгурских феодалов. Земледелие было уже плужным, применялась

тягловая сила животных, использовалось искусственное орошение степных участков земли. Однако большинство населения занималось скотоводством. Уйгуры были преимущественно скотоводами и кочевали со скотом, жили в войлочных юртах.

Археологические раскопки показывают, что среди населения было распространено ткачество и гончарное дело — ремесла, которые уже сформировались как отдельные отрасли производства. Известно, что добывались горные руды: железная, медная; оловянный камень, золото, серебро. Среди уйгуров были металлурги, литейщики, кузнецы, ювелиры, гончары. Каменотесы делали каменные памятники, в том числе скульптуры людей из серого гранита, жернова, зернотерки, бруски. Были резчики по кости, художники, ткачи.

Поэтому, несмотря на небольшой (по историческим меркам) период своего существования — около ста лет, Уйгурский каганат оставил в истории и культуре тюркских народов значительный след.

Здесь прежде всего нужно отметить появление в период Уйгурского каганата монументальных сооружений в виде крепостей и замков, обнесенных стенами. Археологами установлено, что мощные крепостные стены (некоторые хорошо сохранились) строились из сырцового кирпича или же были глинобитными. Сохранились и остатки сторожевых башен, расположенных по углам и у ворот крепостей, которые снаружи были обнесены глубокими рвами, прежде наполнявшимися водой. К воротам вели прямые въезды.

Встречаются и четырехугольные укрепления с каменными стенами. Отмечено, что все крепости расположены по дуге, выпуклостью обращенной в сторону Саянского хребта, т.е. они были предназначены для защиты уйгурских земель от вторжения с севера кыргызов.

Некоторые крепости являлись административными центрами. В одной из них сохранилась внутренняя квадратная цитадель с необычным зданием, крытым черепицей, обнесенная мощными стенами из глины и сырцового кирпича. Сохранились также остатки десяти башен возле стен и двух ворот со въездами. Угловые башни имеются также у внутренней цитадели, в которую ведут двое ворот. Таким образом, это был хорошо укрепленный замок. Предполагается, что первоначально здесь находилась резиденция Моюн-чура. Рядом с замком были расположены две другие крепости, в которых размещались гарнизон и простое население.

Крепости служили убежищем для окрестного кочевого населения, которое жило в юртах. Одновременно они являлись центрами оседлого земледелия, ремесла и торговли. В крепостях найдены остатки зданий и длинных помещений типа казарм. Обнаружены также свидетельства обработки металлов. При раскопках найдено много зерноте-

рок и жерновов каменных ручных мельниц, что подтверждает наличие в Уйгурском каганате земледелия. Найдены также пряслица от веретен и обломки глиняных сосудов — доказательства наличия ткацкого и гончарного дела.

Типы захоронений. Культурные контакты. Наследие

Около крепостей были обнаружены кладбища, которые подверглись тщательному изучению археологами. Раскопки погребений показали, что эти захоронения отличаются от погребальных сооружений, характерных для тюрков-тугю, и от того, как хоронили своих усопших местные племена.

Покойников клали в деревянные гробы и помещали на дне глубоких катакомб со входными ямами. Сверху могилы насыпали круглый курган из земли. В могилах рядом с умершими ставили жертвенную еду: питье в вазообразных сосудах, сделанных на гончарном круге, и пищу в виде каши в горшках в форме банок. Здесь же могли помещаться круглодонные медные и железные котлы; мясо овец, коров и лошадей клалось в деревянные корытца (найдены остатки костей, голов овец).

Мужчин хоронили с оружием: боевыми луками с костяными накладками, стрелами с железными наконечниками, ножами. Конское снаряжение не обнаружено. Возле женщин клали каменные пряслица, бусы, ножи, игольники. В таких же могилах хоронили и детей.

После разгрома Второго Восточнотюркского каганата часть тюрков-тугю осталась жить на своих территориях уже в составе Уйгурского каганата. Эта группа населения обособилась от других племен каганата и продолжала сохранять свои обычаи в течение всего VIII и IX века, в том числе и свой традиционный обряд погребения. В отличие от уйгуров тюрки-тугю хоронили своих покойников в больших прямоугольных ямах, сверху которых делались округлые каменные насыпи; рядом с умершим обязательно клали убитого верхового коня в полном снаряжении, т.е. оседланного и в узде. При раскопках найдены остатки седел со стременами и костяными и железными подпружными пряжками, узды с железными удилами; ремни узд украшены бронзовыми и золотыми бляшками. В этих могилах глиняная посуда не обнаружена. В качестве ритуальной пищи клали только мясо овец. Возле правого бока умершего мужчины укладывали лук с костяными накладками и берестяной колчан, в котором находились стрелы с трехлопастными наконечниками, имеющими костяные свистульки.

В богатых погребениях обнаружены золотые изделия, деревянные предметы, покрытые черным лаком, китайские зеркала и деревянные гребни. Предполагается, что богатства, которые содержатся в этих могилах, приобретены в результате военных походов в составе уйгурских войск.

Кроме погребений уйгуров и тюрков-тугю в северо-западных районах Уйгурского каганата были обнаружены захоронения, которые отличались от первого и второго типов. Они принадлежали покойникам из местных племен. Это одиночные могилы в ямах под деревянными настилами, поверх которых были насыпаны круглые каменные курганы. Умершие обычно лежат на спине головой на север или запад. Оружие обычно не клали, хотя в некоторых могилах обнаружены луки и колчаны со стрелами. Иногда в могилах встречается и конское снаряжение — седла со стременами, узда с удилами, костяные подпружные пряжки. Могилы могут быть бедными, когда рядом с усопшим находится один-два предмета, но также есть и богатые, в которых обнаруживаются наборные пояса с бронзовыми пряжками, бляшками, фигурными подвесками. Некоторые пряжки имеют растительный орнамент. В женских могилах обнаружены бронзовые дискообразные зеркала, гребни, сердоликовые граненые бусы, бронзовые серьги в форме колец, шелковые шнурки, пряслица.

Считается, что последний тип захоронения принадлежит тому местному населению, которое сохранило многие архаические черты еще со скифских времен.

Показательно, что во всех типах захоронений обнаруживаются остатки шелковых и шерстяных тканей, кожаной обуви, обрывки тонкого войлока от одежды.

Найденные в захоронениях предметы со всей очевидностью свидетельствуют и о культурной преемственности исторических периодов и эпох, и о культурном и торговом взаимодействии народов. Например, в керамике и в форме накладок на лук прослеживаются особенности, восходящие к хуннскому времени.

В архитектуре же и строительном деле выявляются черты, имеющие среднеазиатское происхождение. Планировка крепостей, сооружение длинных стен и оборонительных башен с использованием сырцового кирпича характерны для архитектуры древнейших цивилизаций Средней Азии.

Среднеазиатское влияние, проявившееся в строительном деле, а также в предметах быта и украшениях, в предметах вооружения, объясняется вековыми связями тюрков с согдийцами. Еще в период Тюркского каганата на территории тюрков-тугю существовали согдийские колонии. Во времена Уйгурского каганата их количество увеличилось. Для строительства городов и крепостей каганы использовали согдийских мастеров, которые применяли в своем деле среднеазиатские строительные приемы и материалы.

Уйгурская знать была в тесном контакте с правителями Китая. После вступления уйгурского кагана в брак с китайской принцессой уй-

гуры ежегодно посылали в Китай лошадей, за каждую из которых император расплачивался десятками кусков шелковых тканей. Покупали лошадей и за золото и серебро. Кроме лошадей в Китай поставлялись продукты скотоводства и мех пушных зверей, получаемый от горно-таежных оленеводов и охотников в виде дани; из Китая в большом количестве поступали шелковые ткани, которые расходились по всей территории Уйгурского каганата, и предметы роскоши. Торговля с Китаем была не единственным источником обмена товарами — многое в каганат поступало и в результате грабительских набегов на китайские поселения, а также в качестве откупа и подарков, которые делали китайские императоры, испытывая разные военные и дипломатические затруднения. Торговля с Китаем была развита настолько, что в Уйгурском каганате периодически появлялись в обращении китайские монеты.

Что касается культурной преемственности, то кроме указанных выше заимствований из далеких исторических эпох — скифской и хунну уйгуры унаследовали от своих ближайших предшественников — тюрков-тугю обычай устанавливать каменные скульптуры людей.

Однако этот обычай претерпел изменения. Если в Тюркском каганате скульптурные изображения мужчин входили составной частью в погребальные комплексы или ставились у поминальных оградок, начиная собой ряды врытых в землю камней — балбалов по количеству убитых воином врагов, то в Уйгурском каганате мужские изваяния ставились одиночно, без поминальных оградок и других погребальных сооружений. Они представляли собой памятники особо выдающимся личностям, установленные, как и у тюрков-тугю, с ориентацией лицом на восток, но были более реалистичными и лучше изготовлены. Другая особенность: уйгурские скульптурные фигуры имеют особые шапки и косы, обеими руками держат узкогорлые кувшины, пояса на них со многими привесками, отсутствует изображение сабель и кинжалов. Можно сказать, что это новая, другая традиция изображения человека.

От тюрков-тугю в Уйгурском каганате была усвоена и орхонская руническая письменность.

Религиозные представления

В Уйгурском каганате по сравнению с Тюркским каганатом принципиально другой была система религиозных представлений.

Как мы помним, тюрки-тугю были шаманистами. Попытки внедрить в тюркское общество идеи буддизма окончились неудачей, поскольку они не соответствовали военно-политической доктрине Тюркского каганата: миролюбие буддийской религии не сочеталось с целе-

направленным ведением захватнических войн и грабительских набегов на соседние народы.

Что касается уйгуров, то в результате общения с более культурным среднеазиатским населением к середине VIII в. они были уже в основном, как предполагается, буддистами. Однако буддизм еще не вытеснил полностью их исконные шаманистские представления и поэтому не смог стать государственной религией Уйгурского каганата; ею стало манихейство. Произошло это следующим образом.

Когда уйгурские войска, призванные китайским императором на помощь для подавления мятежа, вторглись в северные провинции Китая, они захватили г. Лоян (восточная столица империи) и не замедлили его разорить и разграбить. В 762–763 гг. Бёгю-каган встретился здесь с согдийскими проповедниками манихейской религии. Выслушав пространную проповедь, каган и его приближенные прониклись идеями манихейства. Бёгю-каган возвратился домой в сопровождении нескольких согдийских иерархов манихейской церкви, которые хорошо знали канонические манихейские сочинения и все законы и предписания этой религии. Своим указом Бёгю-каган объявил манихейство государственной религией Уйгурского каганата. Отныне он в манихейских сочинениях стал почитаться как учредитель манихейской общины среди уйгуров. Начались гонения на довольно широко распространившийся в Уйгурском каганате буддизм. Популярности манихейской религии способствовали миссионеры, бежавшие из Ирана, где манихейство преследовалось, и Средней Азии, изгоняемые оттуда вследствие арабского завоевания исламом (середина VIII в.).

Предполагается, что принятие Уйгурским каганатом манихейства преследовало политические цели — добиться прочного союза с согдийцами, чтобы противостоять Китаю. Как бы то ни было, но началось строительство манихейских храмов и монастырей, где развивалась письменная традиция на тюркском языке, та традиция, которая достигла расцвета уже в других государственных образованиях уйгуров (об этом подробно ниже).

Господство манихейской религии в Уйгурском каганате не было подавляющим. Были и недовольные ею. Один влиятельный сановник и отдаленный родственник правящего Бёгю-кагана возглавил антиманихейскую оппозицию при уйгурском дворе, пользуясь поддержкой Китая. В 779 г. возник мятеж в ставке кагана, в результате которого он сам, два его сына и ближайшие советники, в том числе манихейские вероучители, были убиты. К власти пришла боковая ветвь рода Яглакар. Захвативший власть Тон бага-таркан, ставший каганом (годы правления 780–789), и его наследники вплоть до 795 г. проводили антиманихейскую политику, что привело к осложнению во внутри- и

внешнеполитической жизни Уйгурского каганата. В результате нового мятежа в государстве погиб правящий каган и его наследники, и в 795 г. к власти пришла новая, Эдизская династия. Каганом стал Алп Кутлуг (годы правления 795–805), который вернул манихейской религии ее государственный статус; столица каганата г. Ордубалык стал резиденцией главы манихейской религии, а сам каган (будучи представителем Эдизской династии) принял имя Яглакар, тем самым объявив себя приверженцем и продолжателем прежней династии. Все это привело к нормализации внутриполитической жизни страны и на некоторое время способствовало восстановлению прежнего влияния Уйгурского каганата.

Манихейство сохраняло статус государственной религии до 840 г., когда после жестоких междоусобиц и войны с кыргызами Уйгурский каганат прекратил свое существование. Это привело к раздробленности уйгуров. Под натиском войск кыргызов часть уйгуров переселилась в Северный Китай, захватив там новые земли, другая — поселилась в провинции Ганьсу возле Ганьчжоу, значительное же количество уйгуров ушло в Турфанский оазис (кит. Гаочан, к северо-западу от Дуньхуана).

Рунический текст на бумаге — древнетюркская «Книга гаданий»

Именно в провинции Ганьсу близ Дуньхуана (кит. Шачжоу, Северо-Западный Китай) в начале XX в. была найдена рукопись сочинения, написанная руническим письмом (орхонский алфавит). Она была обнаружена во время одной из экспедиций знаменитого английского археолога А. Стейна в Восточный Туркестан, как пишет первый исследователь и переводчик этого сочинения В. Томсен, в хранилище «Пещер тысячи будд» возле Дуньхуана (приблизительно в 20 км к юго-востоку от него).

Эта рукопись замечательна прежде всего тем, что представляет собой единственное дошедшее до наших дней довольно пространное, связное и удовлетворительно сохранившееся сочинение, написанное руническим письмом на бумаге, таким же письмом, которым пользовались в Тюркском каганате.

Однако Дуньхуан не входил в состав Уйгурского каганата, поэтому предполагается, что рукопись попала туда вместе с уйгурами, знавшими руническую письменность, в период их переселения в Восточный Туркестан. Возможно также, что это сочинение было написано несколько позднее, уже непосредственно в Восточном Туркестане. Поэтому время его появления — предположительно конец VIII — IX век и не позднее X века, который считается последним периодом создания в Восточном Туркестане сочинений, связанных с манихейской религией, вытесненной буддизмом.

Рукопись содержит сборник гадательных текстов, который в научной литературе получил название «Книга гаданий» (или «Гадательная книга»). Как сказано в колофоне сочинения, оно было написано для «младшего динтара», «бурвагуру» — титулы в манихейской общине — и «наших слушателей» — рядовых членов общины.

Сочинение включает 65 разделов, содержащих поэтические миниатюры с реалистическими сюжетами из жизни людей и животных, мифическими и сказочными сюжетами, описаниями природы, сентенциями. Каждый раздел заканчивается суждением-выводом: «это хорошо» или «это плохо», который вытекает из того, что сказано в его тексте.

Чтобы сделать предсказание, бросали игральную кость и смотрели, какому разделу книги соответствует выброшенное положение (или сторона) кости. Зачитывался текст раздела, который завершался тем или иным выводом.

Таким образом, текст «Книги гаданий» не являлся чисто литературным или религиозным сочинением, он имел другое функциональное назначение.

Вместе с тем краткие поэтические миниатюры рассказывают о малоизвестной обыденной жизни домусульманских тюрков. Они показывают человека в разных ситуациях: это хан, отправившийся на охоту, бедняк, ушедший на заработки, игрок, пустившийся в рискованную игру, сын, который сначала поссорился с родителями, а потом вернулся домой. Выводы «это хорошо» или «это плохо» всегда абсолютно логичны и понятны: «хорошо», когда у человека родится сын, когда хан успешно воюет и удачно охотится, когда божество приносит человеку счастье, когда человек и животное счастливо избегают смерти; «плохо», если сгорит дом, если детеныш оленя останется без пищи, если у медведя брюхо распорото, а у кабана клыки сломаны и т.д.

Весьма показательно, что тексты «Книги гаданий» не преследуют цель напугать или огорчить гадающего по ним человека, у него больше шансов получить благоприятное предсказание, чем неблагоприятное. Из 65 разделов текста 44 заканчиваются выводом «это хорошо» или «это очень хорошо» и только 20 — выводом «это плохо, дурно» или «это очень плохо». Один раздел вследствие дефектности текста не поддается точному переводу, т.е. общий контекст неясен, а заключительное суждение вообще не сохранилось.

Поэтические миниатюры написаны мастерски и обладают безусловной художественной ценностью, что определяет их законное место в истории тюркоязычных литератур. Если орхонские сочинения представляют собой тексты преимущественно историко-героического содержания, то «Книга гаданий» содержит начатки лирического жанра,

что делает представление о ранних периодах развития тюркоязычной словесности более полным.

Персонажами поэтических миниатюр «Книги гаданий» являются боги, люди и животные. Например, сценки из быта людей:

«Войско хана вышло на охоту.
В облаву попали косули.
Хан захватил [их].
Все его войско радуется, говорят.
Так знайте: это хорошо».

«Сын бедного человека
отправился на заработки.
Его путь был удачен.
Радостный [и] довольный, он возвращается, говорят.
Так знайте: это хорошо».

Или:

«Сын на своих мать [и] отца
рассердился [и] бежал.
Он снова загрустил [и] вернулся.

„Внемлю-ка я наставлениям моей матери!
Прислушаюсь-ка я к речам моего отца!“ —
он сказал [и] вернулся.
Так знайте: это хорошо».

Сюжет может быть и более пространным, например с троекратным повтором мотивировки благоприятного вывода:

«Бек-муж пошел к своим лошадям.
Его белая кобыла ожеребилась.
„С золотыми копытами
хорошим жеребцом он будет!“

Он (бек) пошел к своим верблюдам.
Его белая верблюдица принесла верблюжонка.
„С золотым мурундуком[1]
хорошим верблюдом-самцом он будет!“

Он (бек) вернулся в свой дом.
Третье: жена родила мальчика.
„Хорошим беком он будет!“ — говорят.
Радостным бек-муж был.
Это очень хорошо».

Сюжет, заканчивающийся неблагоприятным выводом:

[1] Мурундук — стерженек с поводком, продетый в ноздри верблюда.

«Большой дом сгорел.
[Ничего] не осталось вплоть до его основания,
[ничего] не осталось вплоть до его ограды, говорят.
Так знайте: это плохо».

Животные изображаются по той же схеме, что и человек, например с благоприятным предсказанием:

«Тигр отправился за добычей.
Он нашел добычу.
[А] найдя ее, в свое логово
радостный [и] довольный он возвращается, говорят.
Так знай: это хорошо».

Пример с неблагоприятным предсказанием:

«Коня спутали неправильно.
Не в состоянии двигаться, он стоит, говорят.
Так знайте: это плохо».

Или:

«Слепой жеребенок среди жеребцов
ищет [материнские] сосцы.
В полдень он измучен,
[а] в полночь — в крови.
Как быть ему? — говорят.
Так знайте: это плохо».

Или:

«Медведь с кабаном
на перевале столкнулись.
У медведя — брюхо распорото,
у кабана — клыки сломаны, говорят.
Так знай: это плохо».

Персонажи-животные могут служить примерами в назидательных сюжетах:

«Верблюд упал в грязь.
Сначала он ел,
[потом] его самого ела лиса, говорят.
Так знайте: это плохо».

Картинки природы не содержат детальных описаний, в них используются самые общие сюжетные ситуации и характеристики, подводящие к благоприятному предсказанию:

«Занялась заря,
потом осветилась земля,

потом взошло солнце.
Над всем засиял свет, говорят.
Так знай: это хорошо».

Иногда упоминание о природе используется в качестве параллели суждения о человеке:

«Человек печальным,
[а] небо облачным были.
Между [ними] взошло солнце.
Среди горя пришла радость, говорят.
Так знайте: это хорошо».

В тексте «Книги гаданий» высказана идея равенства человека и животных как равноценных составляющих природы:

«Шла серая туча:
на народ лил дождь.
Шла черная туча:
на все [кругом] лил дождь.

Созрели злаки,
выросли зеленые травы.
Скоту [и] людям
стало хорошо, говорят.
Так знайте: это хорошо».

Или:

«Вверху стоял туман (мгла),
внизу стояла пыль.

Птицы летели [и] сбивались с пути.
Звери бежали [и] сбивались с пути.
Люди шли [и] сбивались с пути.

Снова по милости Неба на третий год
все увидели друг друга в здравии [и] благополучии.
Все радуются [и] веселятся, говорят.
Так знайте: это хорошо».

Следующий текст «Книги гаданий» представляет сказочный сюжет:

«Человек отправился воевать.
В пути его конь выбился из сил.
Он (человек) повстречался с лебедем.

Лебедь посадил [его] на свои крылья
[и], взлетев с ним, пустился в путь.
Он доставил [человека] к его отцу-матери (родителям).

Его отец-мать (родители) радуются [и] веселятся, говорят.
Так знайте: это хорошо».

Из сказочного эпоса тюркских народов известно, что функцию преодоления героем мифического пространства выполняют птицы, заимствованные из других мифологий: Симург — из иранской и Зумруд (а также Анка) — из арабской. Они выполняют важную роль в развитии сюжетов волшебных сказок, поскольку обеспечивают герою перемещение из сакрального пространства в профаническое (мирское) в его скитаниях за чудесным. Образы этих заимствованных птиц в фольклоре тюркских народов хорошо и давно отработаны, эпизоды с их участием переходят из одной сказки в другую почти без изменений, варьироваться могут только детали. Первая часть эпизода содержит мотив спасения героем птенцов мифической птицы, во второй части птица, чтобы отблагодарить героя, сажает его себе на спину и переносит из волшебного мира в мир людей, часто на родину.

В приведенном выше тексте говорится о тюркской птице Qoγu quš (Когу-куш — Лебедь-птица), которая выступает в функции помощника человека. Этот образ представляется совершенно самостоятельным, самобытным, и связан с тотемизмом, вошедшим в шаманистскую религиозную традицию

Другой текст можно рассматривать как отголосок героического эпоса:

«Смелый отрок (мальчик), копьем [и] стрелой
крутую скалу рассекая,
бродит одиноко, говорят.
Такой герой он был!
Так знайте: это хорошо».

В фольклоре тюркских народов — в эпосе и сказках — герой в одиночку совершает свои подвиги, особенно это характерно для героя эпоса в период его инициации — вступления во взрослую жизнь героя-богатыря.

Назидательной сентенцией является следующий текст:

«В обладании многими конями тебе радости нет.
При отсутствии коней тебе страха нет.
В обладании высоким (предельным) тебе счастья нет, говорят.
Так знайте: это очень плохо».

Особую группу мифических сюжетов образуют тексты с упоминанием разных божеств, определение которых позволяет прояснить особенности религиозно-культурной ориентации этого сочинения.

Как сказано в колофоне, сочинение написано в манихейской среде (для младшего динтара, бурвагуру, слушателей), однако было отмечено, что каких-нибудь явных указаний на манихейскую религию в тек-

стах не имеется. Поэтому появилось другое мнение, что «Книга гаданий» — это сочинение шаманского содержания.

Попробуем рассмотреть мифические сюжеты «Книги гаданий» в свете обеих религий.

Прежде всего обращает на себя внимание то, что в этом сочинении имеется упоминание двух божеств: светлого, доброго и черного, злого, которые существуют в шаманизме. Но их можно связать и с манихейством, в основе которого лежит дуалистическая концепция извечной борьбы Света и Тьмы, Добра и Зла как основополагающего принципа бытия (идея заимствована из древнеиранского зороастризма). Дуализм отражен и в самом построении «Книги гаданий» — в противопоставлении групп текстов, подводящих к благоприятному или неблагоприятному предсказанию. Причем в сюжетах сочинения всегда намечается линия движения от плохого к хорошему: избавления человека или животных от стихийных бедствий, болезни, смерти, горя.

Вместе с тем идея *спасения* является главной в манихейской религии, согласно которой верховное божество «Отец света» — повелитель царства Света и Добра — ведет нескончаемую вселенскую борьбу с силами царства Тьмы и Зла на уровне макрокосма, но также и на уровне микрокосма — человека, который изначально имеет двойственную светло-темную природу. Человек должен отделить в самом себе элементы Света от элементов Тьмы, постичь Истину и тем самым обрести *спасение*. Победа в человеке Света над Тьмой — это победа духа над телом (материей); преодоление духом материального мира дает возможность избежать нового рождения, т.е. преодолеть сансару («круговорот», последовательная цепь рождений и смертей), — идея, заимствованная из буддизма. Грешный, не стремящийся к спасению человек обречен на новое рождение, новое материальное воплощение, а значит, и на новые страдания и борьбу в себе самом с силами Зла, т.е. новое рождение отделяет человека от соединения с самим Светом. Помощником в этой извечной борьбе Света и Тьмы, Добра и Зла, спасителем и заступником человека является Светоносный Иисус — идея, заимствованная из христианства.

Мысль о спасении, помощи всему живому, человеку и животным, в «Книге гаданий» высказывается неоднократно, как в мифических сюжетах, так и в сюжетах, где персонажами являются разные звери и птицы. Например:

«„Я — бог судеб (путей) на пегом коне,
утром и вечером я скачу".
Перед [собой] двух месяцев
человеческого сына он встретил.

Человек испугался.
„Не бойся!" — он сказал.
„Я дам тебе счастье!" — он сказал.
Так знай: это хорошо».

В тексте сказано, что «бог судеб (путей) на пегом коне» находится в постоянном движении («...утром и вечером я скачу»), этим данное божество сближается с верховным манихейским божеством Зерваном, которое в среде иранских манихеян олицетворяет вечно текущее, безначальное и бесконечное время. В более поздних литературах Передней и Средней Азии быстроскачущий пегий конь является аллегорией быстротечности времени: чередование светлых и темных пятен в масти коня уподобляется смене дня и ночи.

Вместе с тем если обратиться к текстам-призываниям алтайских шаманов, записанным в относительно недавнее время (начало XX в.), то оказывается, что эпитет *пегий* встречается только при молениях шаманов кровным чистым духам и старшему сыну — Каршыту светлого, доброго бога Ульгеня, высшего божества алтайцев.

В другом мифическом сюжете «Книги гаданий» божество не имеет конкретизирующих характеристик:

«Человек (муж) передвигался ползком
[и] встретился с божеством.
[Человек] просил счастья, [божество] дало счастье.

„Да будет в твоем загоне скот!
Да будешь ты сам долголетен!" — оно сказало.
Так знайте: это хорошо».

В этом тексте человек, лишенный возможности нормально передвигаться (по-видимому, калека), был избавлен божеством от своего недуга. Возможность вступить с этим божеством в непосредственный контакт напоминает алтайское божество Яйика, которое является частью Ульгеня, послано им на землю, чтобы охранять людей от всего дурного и давать всему жизнь. Таким образом, Яйик представляет собой духа-посредника между высшим алтайским божеством Ульгенем и человеком.

Спасительную и созидательную функцию выполняет божество в следующем мифическом сюжете:

«Я — черный бог судеб (путей)[2].
То, что у тебя сломано, я соединяю.
То, что у тебя разорвано, я связываю.

[2] Возможен также перевод: «Я — бог черного пути».

Я тот, кто создал народ (государство).
„Да будет ему благо!“ — говорят.
Так знайте: это хорошо».

Характеристики данного божества можно сопоставить с особенностями черного, злого бога алтайцев Эрлика, к которому, согласно шаманским текстам-призываниям, ведет черная дорога с семью препятствиями (или семью этапами пути); каждый этап (или фаза) описывается с неоднократным повторением эпитета *черный*. Этот злой бог насылает на людей болезни, но от него зависит и их выздоровление. По одной версии, он является создателем части людей (другую часть создал Ульгень), по другой версии ему приписывается создание человеческих душ.

Приведенные примеры показывают, что божества в текстах «Книги гаданий» представлены как спасители и благодетели человека, включенные в смысловую доминанту текстов — вселенское противопоставление *добра* и *зла* с вектором движения от плохого к хорошему.

Антитеза *добро–зло* (*хороший–плохой*) имеет и цветовое подкрепление. Выше был приведен пример текста, в котором говорится, как у бека «белая кобыла» принесла жеребенка, «белая верблюдица» — верблюжонка, а жена родила мальчика. Характеристики «белый» и «мужской» входят в положительный ряд характеристик бинарной символической классификации, образующей наиболее архаический пласт религиозно-мифологических представлений человечества, вошедший в дошаманистские, а затем и в шаманистские культы народов. В нашем случае эти элементы, как и упомянутые выше божества, вошли в текст, созданный в манихейской среде.

Идея спасения актуальна и по отношению к персонажам-животным:

«Белая с пятнами корова
собралась телиться.
Она говорила: „Я умру“.

Белого с пятнами
бычка она принесла.
Подойдет, чтобы быть священным.
От [своей] участи она (корова) спаслась, говорят.
Так знай: это хорошо».

В данном тексте идея спасения также сочетается с характеристиками положительного ряда бинарной символической классификации: пестро-*белый*, *мужской*, *сакральный* («Подойдет, чтобы быть священным»).

Обряд принесения в жертву домашних животных белой масти при молениях божеству Неба существовал у ряда народов Саяно-Алтай-

ского нагорья до сравнительно недавнего времени как пережиток древнего дошаманистского культа.

Характеристики бинарной символической классификации, связанные с пространственной ориентацией по вертикали, включаются в универсальную оппозицию: *верх–низ*, которая также подкрепляется противопоставлением: *сакральный–мирской* (профанический):

«Речь раба обращается с просьбой к беку,
речь ворона обращается с мольбой к Небу.
Вверху Небо услышало,
внизу человек узнал, говорят.
Так знай: это хорошо».

Для пояснения этого текста следует сказать, что у ряда народов Северо-Восточной Азии ворон является помощником творца и культурным героем. В частности, в алтайском мифе о сотворении мира ворон выступает помощником Ульгеня, испрашивает для людей души.

В этом тексте оппозиция: *верх–низ* сопровождается противопоставлением *сакральный* (Небо, ворон) — *мирской* (раб, бек, человек).

Все животные, которые в качестве персонажей участвуют в сюжетах «Книги гаданий», безусловно имеют мифологической контекст и связаны с дошаманистскими и шаманистскими культами и поверьями тюркских, монгольских, угорских и тунгусо-маньчжурских народов, это: беркут (орел), сокол, медведь, дикий кабан, змея, ворон, удод, конь, верблюд, кукушка, бык, овца, корова, волк, лебедь, муравей, заяц, олень-марал, журавль, «яргун» (предположительно пантера или барс).

Таким образом, шаманское содержание текстов «Книги гаданий» кажется вполне очевидным.

Вместе с тем в одном из разделов имеются следующие строки:

«Белый конь противоположных себе
в трех бытиях избрав,
направил [их] к покаянию [и] молитве, говорят.

„Не бойся! Молись хорошенько!
Не страшись! Умоляй хорошенько!“ — говорят.
Так знайте: это хорошо».

Здесь опять употребляется эпитет «белый», который относится к положительному ряду характеристик архаической бинарной символической классификации и в качестве такового определяет главный персонаж текста — коня, который, в свою очередь, обладает многими семантическими связями не только в тюрко-монгольской, но также в славянской и в других индоевропейских мифологических системах, выполняя и функцию божества, и роль ездового животного других богов.

Однако в этом тексте главное другое — реализуемая сюжетная ситуация: белый конь выбирает «противоположных себе» «в трех бытиях» и направляет их к «покаянию [и] молитве». Далее следуют поощрения: «не бойся», «не страшись», только «молись», «умоляй хорошенько».

Таким образом, данный персонаж обладает могуществом, может кого-то выбрать и направить его в нужном направлении, к покаянию, причем может это сделать «в трех бытиях» — значит, обладает трансцендентными свойствами и обнадеживает того, кого выбирает: только «молись хорошенько» и будешь спасен.

Идея *спасения*, которая не раз высказывается в текстах «Книги гаданий», в приведенных выше строках материализуется другими понятиями и образами. Чтобы определить сущность персонажа «Белый конь» и понять смысл того, что он сделал, нужно сначала снова обратиться к манихейской религии.

Как уже было сказано, в основе манихейства лежит дуалистическая концепция извечной борьбы Добра и Зла, Света и Тьмы. Согласно манихейским представлениям о времени, оно имеет три стадии: первоначальное время, когда существовало равновесие между Светом и Тьмой; настоящее время, для которого характерна непримиримая борьба смешавшихся элементов Света и Тьмы, духа и тела (материи); и конечное время, когда будет одержана победа над силами Тьмы и Зла, Свет окончательно отделится от Тьмы и восторжествует Добро. Верховное божество манихеян «Отец Света» ведет трудную борьбу с демонами царства Тьмы, поскольку силы Света порабощены ими и нужно освободить элементы Света от примеси Тьмы, т.е. освободить Добро от Зла.

Победа в человеке, который также имеет двойственную природу, сил Света над силами Тьмы означает победу духа над телом (материей), и к этому должен стремиться каждый человек, если хочет спастись: победить оковы материального мира (сансары) и избежать нового рождения, достичь нирваны и слиться с самим Светом. Эти представления заимствованы из буддизма, который оказал большое влияние на восточную ветвь манихейства. Влияние это было настолько значительным, что в ряде манихейских текстов основатель этой религии (реально существовавший человек) пророк Мани отождествляется с Буддой (и называется так), но не с исторической личностью Гаутамой Буддой, а с буддой в смысле пророка.

Это отождествление происходит на основании адекватности функций, выполняемых обоими персонажами: пророк Мани — пророк Будда (или будда). Такая тесная связь и переплетение религиозных представлений может выражаться и в других отождествлениях, а именно:

если главной идеей манихейской религии является спасение живых существ, то универсальным носителем этой идеи в буддизме предстает бодхисаттва[3] Авалокитешвара (эманация будды Амитабхи) — один из главных бодхисаттв в махаяне[4] и ваджраяне[5], олицетворяющий сострадание.

Бодхисаттва Авалокитешвара был популярен в китайской традиции буддизма и, по-видимому, оттуда попал в среду тюрков. Начиная с VII в. культ Авалокитешвары получил большое распространение в Центральной Азии, подтверждением чему являются многочисленные древнеуйгурские копии (перевод с китайского) сочинения о нем, относящиеся к VIII–X вв.

Бодхисаттва Авалокитешвара (в кит. переводе с санскрита: Гуаньши-инь — «наблюдающий за звуками мира») слышит все крики, стоны и плач страждущих и старается их спасти. Для этого он может обретать разные ипостаси и вступать в любые сферы сансары; их шесть, и они соответствуют шести разновидностям существ, подверженных законам перерождения, — это боги, асуры (в буддийской мифологии небесные демоны, существа божественного происхождения, но ведущие борьбу с богами), люди, животные, преты (духи антропоморфного облика с отрицательными свойствами), обитатели нараки (своеобразного ада). После смерти эти виды существ вновь рождаются либо в своей сфере, либо в других — более или менее благоприятных в зависимости от поступков и деяний в прошлой жизни (закон кармы).

Бодхисаттва Авалокитешвара как спаситель, помогающий преодолеть оковы сансары, может трансформироваться в индуистские божества, в частности выступать как бог Вишну. Это объясняется тем, что религиозно-философское учение буддизма, возникшее в VI–V вв. до н.э. в Индии, в течение веков ассимилировало и включило в буддийский пантеон множество божеств и других мифических персонажей из мифологий всех народов, среди которых распространялась буддийская религия. При этом данные персонажи, подчиняясь общей концепции буддизма, сохраняли свои первоначальные функции. Так в буддийскую религию вошли божества индуизма и брахманизма, в том числе бог Вишну.

Согласно же брахманической традиции бог Вишну (хранитель мироздания) действует как *защитник* и *помощник* (*спаситель*) не только

---

[3] Бодхисаттва — личность, достигшая Просветления (т.е. состояния будды), но продолжающая оставаться на земле, чтобы помочь другим освободиться от сансары.

[4] Махаяна — «Великая колесница» (Великий путь), название второго направления в буддизме, первое — хинаяна («Малая колесница», Малый путь); оба направления возникли в I в. до н.э.

[5] Ваджраяна — «Алмазная колесница» (Алмазный путь), третье направление в буддизме (III в.).

своих адептов, но также и богов в трудных для них положениях. Борьба со злом, спасение мира и приверженцев веры требует, согласно индуистской мифологии, «нисхождения» (*аватары*) бога Вишну на землю и его воплощения в земные существа; при этом частично сохраняется его божественная природа. Среди многочисленных аватар Вишну наиболее почитаемы десять, когда бог Вишну, воплотившись в разные существа, спасает людей и богов от многих неприятностей: в виде рыбы (первая аватара) он борется с потопом и демоном; обретя вид черепахи (вторая аватара), он помогает богам и асурам добыть разные священные существа и предметы; в виде вепря (третья аватара) бог Вишну убивает демона и спасает землю, которую демон утопил в океане, подняв ее на своих клыках; в виде человека-льва (четвертая аватара) он спасает землю от другого демона; обретя вид карлика (пятая аватара), бог Вишну с помощью хитрости освободил небо и землю от власти повелителя демонов-асуров. В шестой, седьмой, восьмой и девятой аватарах, становясь «Парашурамой» («Рамой с топором»), Рамой, Кришной и Буддой, бог Вишну совершает разные деяния, осуществляя свою функцию — спасителя людей и богов.

Наконец, в десятой аватаре, которая называется «Белый конь» (Калки), бог Вишну на белом коне со сверкающим мечом в руке искореняет злодеев и тем самым — Зло, чтобы восстановить дхарму — в буддийской мифологии одно из главных понятий, означающее и учение Будды Шакьямуни, с помощью которого можно достичь нирваны, и тексты этого учения, и основной элемент психофизического мира буддизма.

Восстанавливая, спасая дхарму, бог Вишну подготавливает будущее возрождение мира, которое наступит после его будущего же уничтожения. Эта аватара Вишну касается грядущих лет, согласно мифологической хронологии.

Аватара бога Вишну, называемая Калки («Белый конь»), интересна и тем, что обращена в будущее существование, и тем, что имеет всеобъемлющий характер: бог Вишну карает не каких-то определенных демонов, освобождая от их власти какие-то священные существа и предметы, а борется со злом как таковым ради торжества дхармы, закона миропорядка. Поэтому в аватаре Калки («Белый конь») бог Вишну также оказывается универсальным спасителем, функционально тождественным бодхисаттве Авалокитешваре.

В свете изложенного выше можно сделать вывод, что загадочный текст из «Книги гаданий»: «Белый конь противоположных себе в трех бытиях избрав, направил [их] к покаянию [и] молитве...» — означает, что бодхисаттва Авалокитешвара, обретя ипостась аватары Вишну — Калки («Белый конь»), избрал существа, обитающие в трех других

сферах сансары, или в трех других временны́х периодах, или в трех других личностных воплощениях, и «направил [их]» на путь спасения.

Следует принять во внимание, что манихейская религия появилась довольно поздно (по сравнению с буддизмом и христианством, не говоря уже о шаманизме): ее основатель — историческая личность, религиозный реформатор, вероучитель, почитавшийся как пророк, Мани начал проповедовать свои идеи в 240 г., и начиная с III в. манихейство постепенно распространилось на обширной территории — от Испании до Китая, сформировав две ветви — западную, которая больше ассимилировала догматы христианства, и восточную, тяготевшую к буддизму.

Особенностью этого вероучения было то, что где бы оно ни появлялось: в Месопотамии, Иране, Северной Индии, Северной Африке, Испании, Риме, Центральной и Средней Азии, Китае, — повсюду оно соединялось (вернее, адаптировало) с господствующими там религиозными и философскими учениями, не утрачивая своей концептуальной основы.

Этим объясняется популярность и легкость проникновения в сознание людей основ манихейства, но в этом также крылась и слабость вероучения, его некоторая аморфность, что не помогло ему противостоять более последовательно оформленным монотеистическим религиям, повсеместно вытеснившим манихейские идеи из сознания людей, превратив саму религию в гонимую.

Тексты «Книги гаданий» показали способность манихейства усваивать местные религиозные традиции, ассимилировать не только буддийские представления, но через буддизм воспринять некоторые индуистские божества, а также адаптировать дошаманистские и шаманистские культы древних тюрков, которые оставались актуальными и в жизни древнеуйгурского общества. Этим, по-видимому, можно объяснить феномен принятия уйгурами манихейства, утверждения этой религии в качестве государственной (единственно достоверный факт статуса официальной религии), представлявшей собой такой сплав манихейства и шаманизма, который отражал исконно самобытные представления тюрков-уйгуров о добре и борьбе со злом.

Религиозный контекст «Книги гаданий» не исключает связи ее содержания с реальной жизнью древнеуйгурского общества, описание которой в текстах повторяет наборы сюжетных ситуаций, характерных для воинских эпизодов орхонских сочинений, а главный герой — хан предстает персонажем, наделенным уже знакомыми нам характеристиками идеального правителя:

«Хан, сев [на престол],
создал ставку.
Его государство [крепко] стояло.

С четырех сторон (букв.: по четырем углам)
благородные [и] знатные, собравшись,
радуются [и] веселятся, говорят.
Так знайте: это хорошо».

Или:

«Хан отправился воевать.
Врагов он победил.
Переселив [и] поселив [их], он возвращается.

Он сам [и] его войско радостные [и] довольные
Возвращаются в свою ставку, говорят.
Так знайте: это хорошо».

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что литературный канон, характерный для текстов историко-героического содержания, разработанный в период Тюркского каганата, сохраняется и в более позднее время, в сочинении, появившемся в другой историко-культурной среде.

Очевидно также и то, что в традиции древнетюркской литературы существовал определенный тип повествования, свойственный для любого повествовательного текста (независимо от жанра), облеченного в стихотворную форму (подробно об этом см. гл. V). Факт проникновения особенностей литературного канона, выработанного для текстов, посвященных историко-героической тематике, в сочинение другого предназначения в качестве устоявшихся клише еще раз доказывает существование длительной литературной традиции среди тюрков, непрерывности литературного процесса и преемственности разных эпох исторического развития в области художественного слова.

Глава III

Государство енисейских кыргызов (Хягас)

События истории. Государственное устройство

Что же представляло собой государство, под мощным натиском которого в 840 г. распался и прекратил свое существование Уйгурский каганат?

Государство енисейских кыргызов (Хягас, согласно китайским хроникам), которое в научных работах по истории называют также Кыргызским каганатом (или Древнехакасским государством), возникло во второй половине VI в. на территории Южной Сибири, в Минусинской котловине, расположенной между Кузнецким Алатау, Западным и Восточным Саяном.

Особенностью этого государства было то, что в его состав издревле входили разные этнические группы людей, говорившие на разных языках и отличавшиеся друг от друга по происхождению. Тюркоязычная этническая группа переселилась сюда из Северо-Западной Монголии еще в конце III — середине I в. до н.э. Здесь переселенцы встретились с угорскими, самодийскими и кетоязычными племенами, населявшими эту местность с древности. Постепенно происходило отюречивание местных племен. Процесс происходил медленно, и ассимиляция этих племен продолжалась еще в VI–X вв. Судя по данным археологических исследований, в VIII, IX и X вв. в Минусинскую котловину продолжали проникать центральноазиатские тюрки и тюркские племена из Тувы и Алтая.

После разгрома Уйгурского каганата часть уйгуров переселилась на новые земли, но многие остались жить на прежнем месте уже в составе Кыргызского каганата. Кыргызы захватили также территории, на которых продолжали обитать тюрки-тугю. Таким образом, Кыргызский каганат с момента своего становления и до конца существования в начале XIII в. (пал под ударами армий Чингис-хана в 1209 г.) представлял собой сложный конгломерат разноязычных племен, которым не удалось сплотиться в единый народ. В этом заключалась слабость государства.

Разные названия этого военно-политического объединения племен в научной литературе объясняются неодинаковым пониманием терминов «кыргыз» и «хягас» (встречается также «хагас», «хагяс»), которые были известны уже по китайским династийным сочинениям. Не вдаваясь в подробности научных споров, представляется разумным принять наиболее правдоподобные предложения: термином «хягас» обозначались все разноязычные племена, входившие в состав государства. Термин «кыргыз» в VI–XIII вв. не обозначал отдельно взятый народ, а применялся средневековыми хронистами для названия всего государства, ядро которого составляли тюркоязычные племена, управляемые аристократическим родом «кыргыз», т.е. этот термин обозначал политическое понятие. Для простоты изложения я буду пользоваться более коротким и привычным для тюркского мира названием Кыргызский каганат.

Государство енисейских кыргызов было хорошо известно не только Китаю, о чем имеются сообщения в китайских исторических сочинениях, но и тюркам-тугю Тюркского каганата, правители которого находились с каганом кыргызов то в дружественных отношениях, то в состоянии войны. Уважение к кыргызскому кагану со стороны тюрков-тугю выражено в Большой надписи в честь Кюль-тегина, где сообщается об обряде погребения и оплакивания предков Бильге-кагана (VI в.); среди разных народов, участвовавших в этом обряде, упоминаются кыргызы. И далее, в рассказах о подвигах полководца Кюль-тегина (Большая надпись в честь Кюль-тегина) или о заслугах советника Тоньюкука (Надпись в честь Тоньюкука) говорится о военном походе против кыргызов (VIII в., период Второго Восточнотюркского каганата) и упоминается, что каган кыргызов был сильным врагом:

«Каган табгачей был нашим врагом,
каган народа „он ок“ был нашим врагом,
[но] больше них был нашим врагом
сильный каган кыргызов».

После падения Второго Восточнотюркского каганата (745 г.) и укрепления могущества Уйгурского каганата кыргызы повели с уйгурами длительную войну, которая закончилась в 840 г. полным разгромом уйгуров. Последний уйгурский каган бежал в Восточный Туркестан, туда же переселилась большая часть уйгуров, но, как было уже сказано, многие остались жить на прежних местах, на территории современной Тувы и по всей Центральной Азии, где еще в X–XII вв. уйгуров было большое количество.

Это связано с тем, что кыргызы не стремились полностью изгнать всех уйгуров, их задачей было подавление мощи Уйгурского каганата, захват их земель, чтобы предотвратить новое усиление уйгуров.

Государство енисейских кыргызов (Кыргызский каганат), занимая первоначально только Минусинскую котловину, постепенно расширялось по территории от Алтая до среднего течения Иртыша на западе, среднего течения Оби на северо-востоке, по территории современной Тувы, Северо-Западной Монголии и Прибайкалья. В результате победы над Уйгурским каганатом кыргызы распространили свою власть и на территориях Центральной и Восточной Монголии: оставшиеся там жить уйгуры, тюрки-тугю и другие тюркоязычные народы подчинились кыргызскому управлению.

Таким образом, Кыргызский каганат стал новой могучей военно-политической силой в Центральной Азии и постарался возобновить связи с китайской империей, которые были прерваны в период господства Уйгурского каганата. Во второй трети IX в. (860–873) Кыргызский каганат трижды посылал своих послов в Китай. В отличие от тюрков-тугю и уйгуров кыргызы не нападали на пограничные провинции Китая и стремились только к взаимовыгодной торговле.

Основная завоевательная деятельность Кыргызского каганата в IX в. была связана с Восточным Туркестаном и поначалу была успешной: кыргызские войска захватили некоторые восточнотуркестанские владения и один город. Целью этих военных походов было стремление противостоять возможному новому укреплению здесь (т.е. в Восточном Туркестане) уйгуров. Однако восточнотуркестанские завоевания кыргызов не были прочными, и уже к началу X в. они вернулись на собственные земли, в пределы Северо-Западной Монголии и Тувы.

На основании новых археологических данных и при сопоставлении разных письменных источников установлено, что в конце IX в. Государство енисейских кыргызов владело огромной территорией: от среднего течения Иртыша на западе до оз. Байкал и р. Селенга на востоке, его северной границей было правобережье р. Ангара, на юге оно простиралось до Восточного Туркестана, а на юго-западе достигало Семиречья, т.е. по своим пространствам Кыргызский каганат не уступал Тюркскому каганату тюрков-тугю. Достигнуто это было путем завоевательных походов.

Вместе с тем известно, что когда в начале X в. в Северном Китае возникло новое монголоязычное государство — Киданьская империя Ляо (916–1125) и его первый император, стремясь расширить границы своих владений, вторгся в Центральную Азию, он не встретил там кыргызов. Это означает, что к 20-м годам X в. кыргызы ушли из Центральной Азии, предоставив всем живущим там народам самоуправление.

Когда же в 924 г. кидани захватили несколько городов Восточного Туркестана и жившие там уйгуры временно им подчинились, кыргызы

в эту ситуацию не вмешались. По сведениям средневековой хроники («Ляо-ши»), кидани с кыргызами не воевали, Тува и Северо-Западная Монголия ими завоеваны не были и до XII в. входили в состав Кыргызского каганата. Кыргызы установили с Киданьской империей дружественные отношения. Известно, что в середине и конце X в. кыргызы направляли к киданям свои посольства; некоторые ездили в государство Ляо, чтобы получить образование.

Киданьская империя Ляо просуществовала до начала XII в.; в 1125 г. она была разгромлена чжурчжэнями (племена тунгусского происхождения), которые в 1115 г. (т.е. в начале XII в.) образовали Государство Цзинь, просуществовавшее до 1234 г.

Таким образом, Государство енисейских кыргызов (Хягас), или Кыргызский каганат, было сильным и жизнеспособным в течение по крайней мере пяти веков, оно пережило государства тюрков-тугю, уйгуров и киданей и пришло в упадок только после монгольского завоевания (в 1209 г.), чему способствовала феодальная раздробленность государства, достигшая к концу XII в. большой силы. Отдельные уделы и княжества, поглощенные своими мелкими интересами, не могли противостоять монгольскому нашествию, поскольку оказались неспособны объединить для этого силы всего государства и населявших его племен.

Раннефеодальные отношения, складывавшиеся в течение VI–VIII вв., хотя и имели патриархально-родовые пережитки, к IX в. были завершены. Во главе государства стоял каган, которому подчинялись правители (вассалы) отдельных территориальных княжеств, в свою очередь подразделявшихся на *баги* — крупные феодальные владения (уделы). Каждый баг жаловался каганом во владение семьи военачальника за участие в многолетних войнах и считался наследным владением, которое передавалось от отца к старшему сыну. Феодалы, стоявшие во главе багов, имели разные титулы согласно своим функциям в военно-административной системе каганата. Эта система обеспечивала формирование армии (воинских отрядов) и упорядочивала ее материальное обеспечение (различным военным снаряжением, конями, продовольствием, фуражом).

Средневековые письменные источники содержат сообщения о сложной иерархии чиновников, которые подразделялись на шесть категорий: министры, главнокомандующие, управители (эльчи, наместники), делопроизводители, предводители, тарханы (правители с суверенными правами).

Семь министров, трое главнокомандующих, десять управителей заведовали войсками. Делопроизводителей было пятнадцать, предводители и тарханы не имели чинов (штатных единиц).

В военно-административном отношении население подчинялось владельцу бага, который был крупным феодалом и управлял своим уделом, опираясь на сородичей. Мужское население бага составляло военную дружину феодала, ему же подчинялись знать местных племен и другие категории феодально-зависимых людей, в том числе кыштымы — так назывались вассальные племена, которые находились в полной зависимости от крупных феодалов и их родственников.

Существовали также рабы, ряды которых пополнялись за счет военнопленных и провинившихся людей.

Китайские хроники сообщают, что законы у кыргызов были очень строги: проявившего замешательство перед сражением, не выполнившего посольское поручение, подавшего неблагоразумный совет кагану, а также за воровство наказывали отсечением головы.

Вся эта сложная военно-бюрократическая система опиралась на постоянную армию. Каган имел огромную, деспотическую власть. В случае войны в поход выступало все население, все вассальные племена.

Основу армии составляла тяжеловооруженная конница. Воины были оснащены копьями, мечами, луками и стрелами, одеты в панцири, со шлемами на головах; руки, плечи и ноги прикрывали деревянными щитками. Лошади были рослые и сильные, укрыты от спины до ног щитами. Воины тоже пользовались щитами для отражения стрел.

Хозяйственная деятельность. Торговля

Главными направлениями в хозяйственной деятельности в Кыргызском каганате были скотоводство и земледелие, причем земледелие у кыргызов было развито сильнее, чем у других народов Центральной Азии и Сибири. Китайские письменные источники сообщают, что кыргызское население сеяло просо, ячмень, пшеницу, рожь, гималайский ячмень. Было распространено и употребление риса, как предполагается, привозного. На основании археологических данных сделано заключение, что земледелие было плужным, с применением не только деревянных плугов с железными сошниками, но и китайских плугов с чугунными отвалами. Урожай убирали серпами, муку мололи ручными мельницами.

Крестьяне, которые занимались земледелием, проживали целыми селениями, оседло. Китайские источники сообщают, что они жили в домах (срубах), покрытых древесной корой. Известно также, что население жило и в многогранных юртообразных сооружениях, сделанных из дерева или камня с глиной.

Кроме земледелия люди занимались скотоводством, которое было как пастбищным, так и стойловым. Для стойлового содержания скота заготавливалось сено, траву косили косами. Разводили коров, лошадей, овец, верблюдов.

Большая часть пахотных земель находилась в частном владении крупных феодалов, им же принадлежали самые многочисленные стада овец. Владея большими участками земель, которые возделывались подневольными крестьянами и рабами, феодалы вели полукочевой образ жизни: кочевали со стадами по своим пастбищам и летом жили в войлочных юртах. За скотом ухаживали зависимые от них скотоводы-кыштыми и рабы.

Засушливые степи орошались сетью каналов, которая особенно расширилась после IX в.

На территории Кыргызского каганата было много полупустынных и гористых земель, которые не годились для земледелия, но являлись хорошими пастбищами. Поэтому часть населения занималась только кочевым скотоводством и была основным производителем продуктов животноводства.

Племена, жившие в горно-таежных местностях, занимались охотой, рыбной ловлей, разводили оленей для верховой езды, транспортировки грузов и для употребления в пищу.

На основании археологических раскопок, давших богатый исследовательский материал, стало возможным утверждать, что важной отраслью хозяйственной деятельности кыргызов было горное дело и развившиеся в связи с ним разные ремесла. Горным делом занимались особые люди: они отыскивали месторождения различных руд (железную, медную), минералы, содержащие олово, и выплавляли металлы в плавильных горнах. По свидетельству китайских хроник, кыргызы имели золото, железо, олово, добыча которого была настолько велика, что из него делали сосуды, украшения для поясов, серьги, кольца.

Ремесленники (металлурги и кузнецы) жили в обособленных поселениях. Кузнецы изготавливали земледельческие орудия и принадлежности конского снаряжения. Оружейники выковывали мечи, кинжалы, пластинчатые панцири, шлемы, наконечники стрел и копий, причем оружие, по утверждению китайских источников, было очень острое.

Ювелиры вырабатывали различные предметы из золота, серебра, меди, бронзы, использовали сложную технику инкрустации драгоценными металлами изделий из железа, например конской сбруи. Многие найденные при раскопках изделия — кувшинчики, подносы, блюда, как образцы прикладного и ювелирного искусства, обладают художественной ценностью.

Были развиты и другие ремесла: гончары делали вазы и ритуальные сосуды; работали резчики по кости, дереву, камню; имелись строители и каменотесы.

Существовала также добыча поваренной соли, которая велась особыми людьми, жившими возле мест ее залегания.

Кыргызский каганат вел торговлю с Китаем, Восточным Туркестаном, Средней Азией, откуда поступали шерстяные и шелковые ткани, различные предметы роскоши: серебряные кувшины, кубки, чаши, зеркала, стеклянные, агатовые и сердоликовые бусы, изделия из лака, фарфора, бронзовые монеты. Своих монет кыргызы не чеканили, а пользовались дальневосточными монетами, которые ходили по всей территории государства. В кыргызских погребениях IX–X вв. были обнаружены также среднеазиатские монеты.

Продавали кыргызы меха ценных пушных зверей (соболей, куниц, белок), скакунов, мускус (от хабарги), бивни мамонтов и изделия из этих бивней, оружие, которое покупали у кыргызов еще тюрки-тугю.

Торговля с разными странами с VI по XII в. велась настолько интенсивно, что были созданы специальные охранные отряды войск, которые сопровождали караваны купцов в их длительных путешествиях на юг, в Семиречье и Среднюю Азию, на север, в низовья р. Обь, на восток, в Прибайкалье, а также в Китай. Существуют свидетельства того, что кыргызы продвигались по торговым путям и далеко на запад. Вдоль караванных дорог организовывались кыргызские поселения, специальные гарнизоны.

Строительство крепостей и городов. Быт, нравы. Культура

С помощью археологических исследований, а также на основании письменных источников установлено, что уже в VIII в. в Кыргызском каганате были большие города с монументальными архитектурными комплексами, включающими дворцовые, административные и храмовые здания. Они исследуются и поныне. Так, было обнаружено, что при слиянии рек Уйбат и Абакан существовал город, выполнявший роль центральной столицы государства. Большинство его зданий были деревянными, построенными с применением сырцового кирпича. Богатые дома крылись черепицей. Дворы огораживались деревянными заборами. Воду брали из построенных во дворах колодцев. Посевы и сады орошались из канала, проведенного к городу от р. Уйбат.

Среди монументальных архитектурных сооружений, построенных из сырцового кирпича и дерева, выделяется большой замок (VIII–X вв.), который в течение веков подвергался перестройке. Это — прямоугольное здание с мощными стенами. Единственный вход расположен с восточной стороны; стены укреплены четырьмя башнями, две из них — прямоугольные, две другие — восьмигранные. Внутри замка расположен зал, по-видимому предназначенный для торжественных приемов, со 169 деревянными колоннами, которые поддерживали кровлю. С ним соединялся южный (по-видимому, жилой) зал, стены которого были украшены цветным растительным орнаментом.

Во второй половине VIII в. в верховьях р. Уйбат был город, среди деревянных построек которого находился дворец с массивными побеленными стенами из сырцового кирпича. Площадь внутреннего зала составляла около 800 кв. м. Вдоль стен проходили галереи с резными колоннами. В связи с тем, что здание было сооружено на гранитной платформе (из валунов), входы в него имели пандусы.

К более позднему времени (XI–XII вв.) относится прямоугольное здание административного назначения, посреди которого находился зал с 10 деревянными колоннами.

В кыргызских постройках колонны повсюду устанавливались на каменных платформах (плитах).

В Кыргызском каганате было развито строительство специальных оборонительных сооружений: каменных стен и крепостей с каменными стенами. В ходе борьбы с уйгурами в IX в. по мере продвижения кыргызских войск на завоеванных территориях строились оборонительные каменные стены с бастионами. Уникальным сооружением является пограничная стена (259 м), закрывавшая Саянское ущелье на пути из Тувы в Хакасию.

На правом берегу Енисея существовал город — крепость с глинобитными стенами, периметр которых составлял около 800 м. Планировка этого города похожа на города-крепости VIII–IX вв., которые сооружали уйгуры.

В эпоху феодальной раздробленности Кыргызского каганата, усилившейся в XI–XII вв., появилось много горных крепостей-убежищ с каменными стенами, бастионами и деревянными башнями. Стены (2 м в ширину) складывались из каменных плит и достигали 2 м в высоту. Снаружи эти крепости обносились рвами.

Арабский письменный источник XII в. сообщает, что города у кыргызов (упоминаются пять городов) были большие, окруженные оборонительными стенами и фортификационными сооружениями, населены трудолюбивым, храбрым и мужественным народом. Город, в котором жил кыргызский каган, был сильно укреплен, защищен стенами и рвами.

Вообще, кыргызская архитектура и строительство, использовавшие при возведении разных сооружений прямоугольные глинобитные блоки, определенный размер кирпича и другие строительные приемы, доказывают связь со среднеазиатской традицией строительного дела.

Выше уже было сказано, что Государство енисейских кыргызов (Хягас), или Кыргызский каганат, по составу своего народонаселения было разноплеменным.

Тюркские и монголоязычные племена, перемещаясь из Центральной Азии в Южную Сибирь, вступали в бытовые и культурные кон-

такты, а частично и смешивались с местными народами: угорскими, самодийскими, кетоязычными. Археологические материалы свидетельствуют о том, что если судить по типу захоронений, то население Кыргызского каганата включало две основные группы: центральноазиатские тюрки, проникшие в Минусинскую котловину, которые хоронили своих усопших по обряду трупоположения с конем (VIII–X вв.), и другая часть населения, преимущественно кыргызы, которые хоронили покойников по обряду трупосожжения (IX–X вв.).

Поскольку кыргызы своих умерших сжигали, установить их антропологический тип можно только на основании свидетельств письменных источников. Так, китайские хроники сообщают, что жители Кыргызского каганата были высокими и крупными, с рыжими волосами, румяными лицами и голубыми глазами. Черные волосы и карие глаза, которые имела часть населения каганата, считались несчастливыми (это были потомки хунну). Персидский источник (VIII в.) также сообщает, что у кыргызов были красные волосы и белая кожа.

Таким образом, население Кыргызского каганата было европеоидным и монголоидным и находилось в постоянном смешении.

Из китайских династийных сочинений известно и о некоторых обрядах, например о похоронном обряде: тело покойника обертывают в три слоя, а потом его сжигают; собранные кости погребают через год. После этого в определенное время совершают поминки. При похоронах не царапают лица, а только плачут.

При совершении брачного обряда выплачивают калым (выкуп за невесту) лошадьми и овцами. Богатые люди дают по сто и даже по тысяче голов скота.

Женщины носят одежды из шерстяных и шелковых тканей; выйдя замуж, татуируют себе шею. Мужчины татуируют руки, носят кольца в ушах; богатые имеют собольи и рысьи одежды, на голове носят белые валяные шляпы; бедные одеваются в овчинное платье и шляп не носят. Каган зимой надевает соболью шапку, а летом — шляпу с золотым ободком, коническим верхом и загнутыми полями.

Кыргызский каганат, будучи крупным, многочисленным и мощным в военном отношении государством, обладал высокоразвитым хозяйством и культурой, отражающей разносторонние связи с соседними народами. Так, у кыргызов был принят календарь, основанный на 12-летнем животном цикле летосчисления, характерный для дальневосточной традиции.

Китайские источники сообщают также, что у кыргызов были музыкальные инструменты: флейты, бубны, свирели, дудки. Они устраивали представления, в которых участвовали дрессированные львы и верблюды, канатоходцы, вольтижировщики на конях.

Енисейская руническая письменность. Виды надписей

Однако едва ли не самым значительным достижением Государства енисейских кыргызов в области культуры было создание собственной письменности на основе рунического алфавита, которая являлась вариантом орхонского рунического письма. К настоящему времени обнаружено более 150 надписей, сделанных енисейским руническим алфавитом. Такое название возникло в связи с тем, что многие надписи были обнаружены в бассейне р. Енисей.

Енисейский рунический алфавит использовался в надписях на самых разных предметах: на металлических зеркалах, серебряных сосудах, кинжалах, пряслицах, а также на танских монетах, что свидетельствует о достаточно широком бытовом распространении енисейского письма и грамотности населения.

Значительную группу составляют наскальные надписи, которые делались на гладких поверхностях скал (часто прибрежных, вдоль многочисленных рек в верхнем и среднем течении Енисея); на менгирах курганов скифского времени (т.е. на длинных, вертикально врытых культовых камнях); на оленных камнях (т.е. на камнях-писаницах с наскальными изображениями, петроглифах), которые появлялись начиная с эпохи палеолита и до средневековья; на специально установленных стелах возле могил и поминальных оградок. Получается, что людьми использовался любой подходящий материал для нанесения текста надписи, которую они хотели оставить в веках как памятник.

Поскольку к настоящему времени надписей открыто уже довольно много, хотя многие из них очень короткие: одно-два предложения, или несколько слов, или даже одно слово (например, имя собственное), — и поскольку эти надписи по тематике представляют собой разные тексты, появилась необходимость объединить похожие надписи в группы текстов и попытаться дать им обозначения. Важно отметить, что те тематические группы текстов, которые выделила современная наука, характеризуются ею с точки зрения представлений современного человека, что может не совпадать с понятиями и представлениями древних кыргызов.

Единственные тексты, характеристика которых не вызывает сомнений, — это эпитафии; о них подробно будет сказано ниже.

Не вдаваясь в подробности описания всех мелких надписей, для полноты картины развития и распространения письменности в Кыргызском каганате необходимо перечислить выделенные современной наукой группы текстов:

мелкие надписи — это так называемые *межевые надписи* (на менгирах), где в коротких предложениях, содержащих глаголы в повели-

тельном наклонении 2 л., указывается на необходимость соблюдать определенный статус отмеченного надписью курганного камня (более точно объяснить содержание текстов пока не представляется возможным);

наскальные *надписи-обозначения* содержат названия какой-либо горы или реки либо указывают на особенность какого-нибудь объекта природы данной местности. Возможно, эти надписи имеют сакральное значение, поскольку кыргызы изначально были шаманистами и почитали горы, скалы, реки, водоемы, деревья и другие объекты природы, что выражено в понятии «Священная Земля-Вода» в орхонских сочинениях тюрков-тугю;

наскальные *надписи-молитвы* содержат обращение к божеству — священной горе, в них используются глаголы в повелительном наклонении 2 л. с просьбой о милости;

наскальные *обрядовые надписи*, возможно, связаны с каким-то ритуалом (может быть, с жертвоприношением духу местности), содержат просьбы о милости, по-видимому, также связаны с поклонением священной горе;

наскальные *надписи-покаяния*;

наскальные *надписи-восхваления* содержат более пространные тексты по сравнению с предыдущими. Интересно, что в них указывается имя автора и тех лиц, в честь которых составлены тексты. Другой характерной чертой является то, что в надписях подчеркиваются благие дела людей, их достижения в продвижении к каким-то новым местностям и, возможно, военные заслуги. Из перечисленных групп текстов эти надписи ближе всего соотносятся с орхонскими сочинениями, посвященными воинским и дипломатическим подвигам выдающихся деятелей Тюркского каганата;

наскальные надписи, содержащие только личные имена (условно названы *посетительскими*), предполагается, что так люди отмечали свое участие в каком-то религиозном обряде;

надписи-заклинания на предметах (бронзовых зеркалах, кинжале). Традиция таких оберегающих заклинаний известна у народов Южной Сибири, исповедующих шаманизм. Защитная же роль металла отражена в мифологических представлениях многих народов мира;

пояснительные надписи на предметах;

надписи, удостоверяющие имя владельца предметов;

надпись (одна) *с благопожеланием* на предмете.

Все это разнообразие текстов требует дальнейшего изучения и уточнения их смысла, ибо большинство из указанных надписей плохо сохранилось, поэтому возможны разночтения и разные толкования содержания. Поэтому обозначения групп текстов условны и могут быть

уточнены в дальнейшем, при последующем изучении, кроме группы текстов в надписях-эпитафиях.

Енисейские эпитафии как литературный жанр

Жанровая принадлежность текстов, размещенных на стелах возле могил, а иногда у поминальных оградок, не вызывает сомнений не только из-за места их расположения, но также потому, что по содержанию и форме эти тексты полностью соответствуют общемировым признакам жанра эпитафии.

Как известно, эпитафия — это сочинение не очень большого объема, чаще всего составленное от лица покойного, но может быть обращено и к нему, часто в стихотворной форме. Эпитафии Кыргызского каганата все написаны от лица усопшего, а предпринятая в них реконструкция стихотворной формы позволяет заключить, что данные эпитафии представляют собой наиболее древние в тюркоязычной литературе образцы произведений в этом жанре. Речь идет о текстах, сохранность которых делает возможной и достаточно достоверной их поэтическую реконструкцию.

Рассмотрение структуры текстов енисейских эпитафий приводит к выводу о том, что традиция их сочинения была длительной, ибо в них наблюдаются определенный набор сведений (по-видимому, обязательный) и характерный порядок их расположения, определяемый смысловой доминантой — сожалением о том, с кем умерший разлучился (букв.: от кого он «отделился») и кем он «не насладился». В качестве наиболее характерного примера рассмотрим одну из эпитафий; она обнаружена в Туве в районе р. Бегре (Бегире) — правый приток Енисея:

«Я — Тёр-апа ичраки[1].
В пятнадцать лет я был взят[2].

От своих жен в горе я отделился (т.е. умер).
В отношении вас, мои, солнце и луну я перестал ощущать.
От своих трех сыновей я отделился, — о горе! — не насладился.
Мужайтесь!

Имея восьминогий[3] скот,
я хорошо ходил на конях.

---

[1] Тёр-апа — имя собственное, ичраки (букв.: внутренний) — служащий двора, придворный.

[2] «...был взят» — издатели и переводчики текста добавляют: [на воспитание к китайцам]. Такие факты известны из истории Восточнотюркского каганата; некоторые считают, что речь идет о Киданьской империи Ляо (Северный Китай), с которой у Кыргызского каганата были культурные связи. Однако далее в тексте этой эпитафии прямо сказано, что в 15 лет он (т.е. герой эпитафии) ходил к табгачскому (т.е. китайскому) кагану.

[3] «...восьминогий» скот — объясняется казахской пословицей: «У сытого коня восемь ног».

И тут не насладился.
О горе! Я перестал ощущать светлое [и] черное[4].

Когда мне было пятнадцать лет,
я пошел к табгачскому кагану.
Благодаря своей доблести золото, серебро,
дорогие ткани (попоны) в государстве [и] людей (рабов?)
я добыл.

Я убил семь волков[5].
Я не убивал барсов[6] [и] ланей.

От своей земли, — о горе! — от своей воды я отделился.
В печали от вас, мои, — о горе! —
от моего народа, моих наложниц, моих сородичей
я отделился, не насладился.

Моим элем[7], моим ханом я не насладился.
Свой возраст — шестьдесят семь лет — я перестал ощущать.
От своих родственников на чужбине я отделился.

Там от многих друзей,
там от вас, мои, от моих добрых товарищей
я отделился».

Как видно из текста, эпитафия начинается с указания имени (Тёрапа) и титула (ичраки) покойника, затем следуют некие факты его биографии, которые перемежаются главным — сожалением о том, кем или чем он в жизни «не насладился» и от кого или чего он «отделился» (т.е. умер).

Строгой последовательности в расположении указанных элементов содержания в других эпитафиях не наблюдается, так же не обязательны упоминания имени и титула усопшего. Обязательным является только перечисление понятий и объектов, которыми покойник «не насладился» (т.е. утратил) и с которыми он разлучился из-за своей смерти.

Основную группу таких понятий в текстах эпитафий составляют родственники усопшего. В разных надписях упоминаются многочисленные категории родственников и сподвижников: сыновья, жены, наложницы, старшие сестры, зятья, невестки, сородичи, товарищи, друзья, дружинники, геройские мужи.

Ряд понятий, утрата которых повергает покойника в горе, имеет социальный статус — усопший сожалеет, что разлучился со своим

---

[4] «...светлое [и] черное» — предполагается: кони и рогатый скот.

[5] Волк — тотем тюрков-тугю; возможно, здесь сказано, что усопший убил семь воинов или своих врагов.

[6] Барс — тотем кыргызов и название одного из кыргызских родов. Возможно, здесь сказано, что покойник не убивал своих соплеменников и слабых существ (ланей).

[7] Эль — государство, племенной союз.

элем (т.е. государством), своим ханом, своим родом, народом, со «своей властью бека», со «своей геройской доблестью».

Иногда в эпитафии появляется сожаление о разлуке со своей землей (памятник с р. Элегест — левый берег), а также со своей землей и водой (памятники из Кёжээлиг-Хову — местность на правом берегу р. Иджим, притока Енисея, и с р. Бегре), что может означать родовые земли, но также частное владение земли. Не исключено, что речь идет о родовых духах земли и воды, населяющих, согласно шаманизму, природу.

Последней категорией, о которой сожалеет усопший, является богатство: упоминаются скот и кони. Весьма интересно, что сожаление о расставании с богатством появляется редко. Из-за плохой сохранности текстов надписей и трудностей перевода не удается получить полную картину отношения покойника к оставленному им окружающему миру, хотя создается некоторое впечатление, что богатство в перечне утрат было не самым главным.

Другой пример эпитафии памятника из Кёжээлиг-Хову:

«Мое детское (букв.: мальчика) имя — Шубуш.
...мое [взрослое] имя — Кюмюль-огя[8].

Оставшись в пять лет без отца,
в девятнадцать лет я стал без матери.
Возмужав,
в тридцать лет я стал огя (т.е. служащим государства).

В сорок лет я возглавлял [как] тутук[9] свой народ.
Я воевал с внешними врагами [и] побеждал.
В шестьдесят один год
солнце [и] луну на голубом небе я перестал ощущать.

Вами... мой эль (государство),
вами, мои земля [и] вода,
вами, мои жены в тереме... — о горе! —
вами, мои наложницы [и] сородичи,

вами, мои сыновья,
вами, мое светлое [и] черное (т.е. кони и рогатый скот),
вы, сто пятнадцать... (?)
вами, тысяча привольных коней... [я не насладился]».

В этой эпитафии факты биографии умершего человека соотносятся с его возрастом, но нигде, так же как и в других текстах, не указываются точные даты как его жизни, так и его смерти и погребения.

---

[8] Кюмюль — имя собственное, огя — служащий государства.

[9] Тутук — военный правитель области, высокий чин.

В эпитафиях упоминается только возраст покойника на момент его кончины: тринадцать лет (первый памятник с р. Барык, левый приток Енисея); шестьдесят три года (памятник Уюк-Туран, территория г. Туран в Туве); тридцать пять лет (памятник из пос. Означенное, недалеко от г. Саяногорска в верховьях Енисея); сорок лет (памятник из Кызыл-Чираа, местность к востоку от р. Баян-Кол, правый приток Енисея); шестьдесят семь лет (памятник с р. Бегре).

Ни в одном из перечисленных памятников с надгробными надписями не указаны ни точная дата смерти, ни дата установления надгробного камня у могилы или поминальной оградки, хотя кыргызы пользовались календарем 12-летнего животного цикла, по которому указывались даты смерти и возведения погребальных сооружений в орхонских сочинениях Восточнотюркского каганата, например:

«Кюль-тегин в год овцы
в семнадцатый день отлетел (умер).
В девятый месяц, в двадцать седьмой [день]
мы устроили погребение.

[Надгробное] здание, резьбу [и] камень с надписью
в год обезьяны, в седьмой месяц, в двадцать седьмой [день]
все мы освятили».

В последних строках Большой надписи в честь Кюль-тегина, где собственно эпитафией является только ее заключительная часть, в которой от лица Бильге-кагана описывается скорбь по поводу кончины его младшего брата Кюль-тегина, все же сказано:

«Когда Кюль-тегин умер,
ему было сорок семь лет...»

Так что традиция указывать возраст человека на момент его смерти существовала у тюркоязычных народов издавна.

Обращает на себя внимание и другой элемент сходства орхонских сочинений и енисейских эпитафий: это — изложение событий биографии тех, кому посвящены тексты надписей, в соотношении с их возрастом.

Аналогично тому, что мы видели в приведенном выше тексте енисейской эпитафии, автор Большой надписи в честь Кюль-тегина, рассказывая о войнах Восточнотюркского каганата, соотносит время события с возрастом полководца Кюль-тегина на то время, но не указывает точные даты той или иной войны.

Следующим параметром сходства енисейских эпитафий Кыргызского каганата и орхонских сочинений Восточнотюркского каганата является мотив самовосхваления, хорошо прослеживаемый в обеих группах текстов. Например, в Надписи в честь Тоньюкука (орхонская

традиция), составленной от его имени, неоднократно подчеркивается, что это благодаря именного его, «мудрого Тоньюкука», стараниям тюркские войска успешно совершали военные походы и побеждали врагов, именно он был советником и военачальником каганов, по его инициативе отряды войск посылались в далекие набеги и добывали «желтое золото», «белое (светлое) серебро», «верблюдов» и «сокровища» «без ограничения» (Надпись в честь Тоньюкука).

Подобные самовосхваления имеются и в енисейских эпитафиях, тексты которых составлены от имени усопшего. Покойник сам говорит о своих заслугах: «Благодаря своей доблести золото, серебро, дорогие ткани (попоны)... я добыл» (Памятник с р. Бегре, Тува); «Я жил ради геройства для моего эля (государства). К печали моего эля, со множеством врагов храбро сражаясь, я умер — о горе!» (Первый памятник с Алтын-кёля, что означает «Золотое озеро», находится в Хакасии на правом берегу р. Абакан); «Мое геройское имя — Эрэн Улуг. Я доблестный витязь (батур)» (Второй памятник с Алтын-Кёля); «В сорок лет я возглавлял [как] тутук свой народ. Я воевал с внешними врагами и побеждал» (Памятник из Кёжээлиг-Хову); «Слух обо мне разнесся от восхода до заката солнца» (Памятник из Суджи — местность в Северной Монголии).

Характерной чертой обеих групп сравниваемых текстов являются обращения, призывы к окружению с оттенков назидания, поучения. Так, в Малой надписи в честь Кюль-тегина, завершая свой рассказ, автор текста (Йолыг-тегин) восклицает:

«Тюркский народ собрав (объединив),
как вам надлежит созидать племенной союз, я здесь [на камне]
высек!
[И] как, заблуждаясь (погрешая), вы распадетесь —
я также здесь [на камне] высек!»

И далее:

«Послушные престолу беки,
ведь вы склонны заблуждаться!»

В енисейских эпитафиях призывы имеют более частный, так сказать семейный характер, однако и здесь усопшие не перестают заботиться о тех, кого они оставили:

«Мой сын, будь как мой учитель (наставник)!
Служи хану! Мужайся!»

(Надпись из Суджи, заключительные слова которой утрачены, однако понятно, что речь идет о наставлении сыну.)

С призывом «Мужайтесь!» усопший обращается к своим близким и в надписи памятника с р. Бегре.

В другом тексте эпитафии, который также не слишком хорошо сохранился и поэтому вызывает трудности при переводе, тем не менее ясно выражен призыв:

«Эль Ынанчи[10], знай это!
Ваш хан возвышается,
ваши сородичи — герои...
Моих врагов столько было! Я отделился (умер)».

(Надпись памятника из пос. Означенное, в верховьях Енисея.)

Весьма интересным элементом сходства сравниваемых текстов, относящихся к культурной жизни разных государств — Восточнотюркского каганата и Государства енисейских кыргызов, является специальное упоминание сиротства героев текстов. Так, в Большой надписи в честь Кюль-тегина его брат Бильге-каган сообщает:

«Когда умер (букв.: отлетел) мой отец-каган,
мой младший брат Кюль-тегин остался в возрасте семи лет.
В десять лет на счастье моей матери-катун, подобной Умай,
мой младший брат получил мужское (взрослое) имя Кюль-тегин».

В енисейской эпитафии находим аналогичное высказывание:

«Мое детское (букв.: мальчика) имя — Шубуш.
...мое [взрослое] имя Кюмюль-огя.
Оставшись в пять лет без отца,
в девятнадцать лет я стал без матери».

(Надпись памятника из Кёжээлиг-Хову.)

Или в другой эпитафии:

«Я, Кюни Тириг, в три года остался без отца.
Мой старший брат, Кюлюг тутук, сделал [меня] человеком».

(Второй памятник с р. Барык.)

Обнаруженные черты сходства в двух группах сравниваемых текстов свидетельствуют о том, что, несмотря на жанровую разницу орхонских и енисейских сочинений (историко-героические поэмы, увековечивающие память о своих героях, созданные в связи с их кончиной, и частные эпитафии, посвященные близким людям), а также на то, что эти произведения появились в разных государствах (Восточнотюрк-

[10] Эль Ынанчи — букв.: доверенный государства, наделенный полномочиями, здесь может означать титул, но может быть и прозвищем.

ский каганат и Кыргызский каганат), они принадлежат единой литературной традиции, поскольку питались одним и тем же источником тюркского фольклора (его жанрами и тематикой) и общностью культурной и социальной жизни.

Религиозные представления кыргызов

Однако в сравниваемых группах текстов имеется и существенное различие, обусловленное религиозно-мифологической ориентацией орхонских и енисейских сочинений.

Выше было сказано, что в Тюркском каганате, а затем в наследовавшем ему Восточнотюркском каганате население преимущественно исповедовало шаманизм. Попытки внедрения буддизма не имели успеха, и в орхонских сочинениях встречаются упоминания только исконно тюркских божеств: Тенгри (обожествляемое Небо), Умай (богиня-мать) и Священная Земля-Вода (совокупность родовых духов).

Иная картина наблюдается в енисейских эпитафиях. В одной из них употреблено сирийское слово «mar» — наставник, учитель (надпись памятника из Суджи), которым обозначается манихейский проповедник в призыве-завещании (наставлении): «Мой сын, будь как мой учитель (наставник)!»

Это безусловно доказывает, что покойник исповедовал манихейскую религию.

В трех других эпитафиях специально упоминаются светила — солнце и луна, чего не было в орхонских сочинениях. Усопшие сожалеют: «Солнце [и] луну на голубом небе я перестал ощущать» (Надпись памятника с р. Элегест); «Солнце [и] луну я перестал ощущать, — о горе!» (Надпись памятника из Кызыл-Чираа); «...солнце [и] луну я перестал ощущать» (Надпись памятника с р. Бегре).

В дуалистической концепции постоянной и непрекращающейся борьбы Света и Тьмы, Добра и Зла, которая является основой манихейской религии, Солнце и Луна занимают совершенно особое и важное место.

Как уже было сказано, повелитель царства Света и Добра ведет трудную, многоступенчатую борьбу с властителем царства Тьмы и Зла и, чтобы победить его, на каждом этапе этой борьбы «вызывает» помощников: они должны помочь освободить светлые элементы от примеси Тьмы, поскольку силы Света и Добра в настоящее время порабощены Тьмой и демонами. Только победа над ними может привести к наступлению будущего времени, когда Свет окончательно отделится от Тьмы и восторжествует Добро. Стремление к торжеству Света и Добра — главная идея спасения мира и человека от Зла.

Божественные светила Солнце и Луна созданы из светлых стихий Огня и Воды, они — «Корабли Света», на них обитают божества, жи-

вущие в материальном мире и ведающие разделением стихий Света, которые из материального мира поднимаются ввысь, к царству Света, и стихий Тьмы, которые опускаются вниз, в преисподнюю.

Человек, изначально имеющий двойственную, светло-темную природу, должен в самом себе отделить элементы Света от элементов Тьмы, постичь Истину и тем самым обрести спасение. Победа Света над Тьмой в самом человеке — это победа духа над телом (материей), а преодоление духом материального мира дает возможность избежать нового рождения, к чему должен стремиться человек, ибо каждое новое рождение отдаляет его от соединения со Светом.

В этом стремлении к совершенству светлые души, преодолевшие материальный мир, сначала поднимаются на Луну, где окончательно освобождаются от скверны материального, а затем — к Солнцу, оттуда они идут в царство Света.

Таким образом, сожаление усопших в текстах енисейских эпитафий о том, что они перестали «ощущать» Солнце и Луну, — это горестная печаль об утрате связи с совершенными творениями и обителями божеств, влияющих на материальный мир людей, которые (обители) *доступны человеческому взгляду*, а не просто жалость, что нельзя будет полюбоваться красивыми объектами природы.

Кыргызы не сразу стали манихеянами. Издревле религией Кыргызского каганата был шаманизм — обожествление сил природы, со сложной системой взаимоотношений добрых и злых божеств и духов, понимание которой вменялось шаману, выполнявшему роль посредника между сакральным (божественным) миром и миром людей.

Предполагается, что некоторая часть кыргызского общества приняла манихейство под влиянием уйгуров в середине IX в. и исповедовала эту религию до конца X в. Манихейство в Кыргызском каганате не сумело упрочиться среди простого народа, и уже в начале XI в. было окончательно вытеснено шаманизмом, о чем свидетельствуют арабские источники.

На основании сведений арабских источников можно сделать вывод, что кыргызы «писали» не только на камнях, но также на коже и бумаге и пользовались при этом тростниковым пером (калямом) и жидкими чернилами, а не тушью и кисточками, как китайцы. Это еще раз свидетельствует о давних культурных связях Государства енисейских кыргызов (Хягас, или Кыргызского каганата) с государствами и народами Средней Азии.

Чтобы приостановить путаницу в употреблении терминов «кыргыз» и «киргиз», которая встречается в некоторых работах, нужно еще раз уточнить, что современными наследниками Государства енисейских кыргызов (Хягас) являются хакасы, тувинцы, алтайцы и другие

народы Саяно-Алтайского нагорья. Современные же «киргизы» — наиболее монголоидный народ среди населения Средней Азии и Казахстана — приняли самоназвание «киргиз» предположительно в XII–XIII вв., в период становления монгольского государства, чтобы отличаться от собственно монголов.

Глава IV

Государство Кочо (Турфанское княжество)

Границы. Этнический состав

После того как в 840 г. Уйгурский каганат, истощенный междоусобными распрями, пал под натиском войск кыргызов, значительная часть уйгуров переселилась на новые земли в Северо-Западном Китае и Восточном Туркестане, захватив их: часть уйгуров поселилась в Северном Китае, другая обосновалась в провинции Ганьсу возле Ганьчжоу, значительная же часть ушла в Турфанский оазис (кит. Гаочан, к северо-западу от Дуньхуана), где образовала новое государство — Кочо, в научной литературе называемое также Турфанским княжеством, которое просуществовало с середины IX и до середины XIII в.

Это было крупное государственное образование, созданное после упадка Уйгурского каганата выходцами с его территории.

О раннем периоде истории Государства Кочо почти ничего не известно: ни в западных, ни в восточных письменных источниках не содержится необходимых сведений. Однако в последней четверти X в. Государство Кочо посетил посол китайского императора с официальной миссией и написал об этом отчет, где содержалось много важных сведений о государственном устройстве, обычаях, религиях и населении этого государства.

Все эти сведения освещают жизнь Государства Кочо почти через сто лет после его образования. Кроме того, несмотря на добросовестность китайского посла в своих наблюдениях, некоторые сведения, сообщенные им, недостаточно четки, а кое-что и не соответствовало действительности (в частности, территориальные границы государства обозначены очень условно), что было подтверждено изысканиями современных историков.

Сведения китайского посла, а также некоторые мусульманские (более поздние) историко-географические труды, проанализированные современными учеными, дали наиболее достоверную картину расположения территории уйгурского Государства Кочо, которое, как будет показано ниже, не было только уйгурским.

Государство Кочо (Турфанское княжество) простиралось к северу и к югу от восточной оконечности Тянь-Шаня, охватывая значительные территории. На востоке оно граничило с Китаем и Киданьской империей Ляо, на западе — с государством Караханидов, возникшим в середине X в., причем строгой пограничной линии с этим государством не было, и считается, что на прилегающих к границе землях власть зачастую переходила то к одному, то к другому государству. На юге и юго-западе Государство Кочо граничило с Тибетом, на севере — с Кыргызским каганатом.

Этот регион, и в частности Турфанская котловина, издревле был населен разными народами. Здесь проходили караванные пути, связывающие Запад и Восток. Турфанский оазис был своеобразным перекрестком важнейших торговых путей, что привлекало сюда многие народы. В древности здесь поселились восточноиранские племена, в IV–V вв. сюда пришли согдийцы, и все вместе составили оседлое, земледельческое население региона.

С течением времени эта территория стала входить в состав разных кочевых государственных образований, которые возникали на обширных пространствах Центральной Азии, в том числе тюркских. Здесь стали селиться небольшие группы кочевников и начался процесс тюркизации коренного населения, который имел несколько последовательных этапов.

Таким образом, до прихода в Турфанский оазис уйгуров здесь уже жили другие тюркские народы. Кроме них в Турфане проживали согдийцы, саки (носители среднеиранских языков), тохары, китайцы, тангуты, тибетцы, монголы и сирийцы. Следовательно, Государство Кочо имело разноплеменное население, в нем взаимодействовали разные языки, письменности, религии, различные культурные и житейско-бытовые традиции.

Государственное устройство. Хозяйственная деятельность

Система управления государством была аналогична той, что существовала в Уйгурском каганате. Верховная власть принадлежала кагану (впоследствии появился другой термин, обозначавший государя, — идикут), который являлся главным правителем и военачальником. Из более поздних источников известно, что каган редко показывался народу, а когда это происходило, то приобретало характер пышного действа: кагана сопровождала многочисленная свита и стража из тяжеловооруженных воинов. Народ падал на колени не только перед каганом, но также перед его конем, когда того выводили под уздцы.

Конкретно государством управлял совет из девяти министров, которые были также военачальниками. Над ними стоял главный министр,

управлявший делами государства в столице, если государь отсутствовал. Велось упорядоченное делопроизводство, о чем свидетельствует наличие специального здания государственного архива.

Предполагается, что существовало административное деление государства на округа и уезды. Согласно сохранившимся документам, в земледельческих районах были общинные объединения крестьян из отдельных самостоятельных хозяйств. Община следила за уплатой налогов и других сборов, а также за выполнением разных повинностей, например за поставкой почтовых лошадей. Подобная система общин существовала в Турфанском оазисе уже в далекой древности, и захват этой территории кочевниками не изменил существующую традицию.

В государстве имелось несколько категорий землевладений: государственные земли, никому не переданные в постоянное или временное владение; феодальная собственность государя, членов правящего дома и его приближенных (пастбища, охотничьи угодья, территории дворцов, парков, ханские кладбища); крупные и мелкие землевладения феодалов, которые платили налоги государству; мелкие крестьянские землевладения, которые тоже платили налоги государству; земельные владения монастырей и храмов.

Существовало частновладельческое право на землю, купля-продажа земли в государстве производилась свободно.

Интересно было соотношение оседлого и кочевого элементов в жизни государства.

К моменту становления нового государственного объединения разных племен в Турфанском оазисе и прилегающих к нему районах с плодородными землями, а также северных склонов Тянь-Шаня уже существовала древняя земледельческая цивилизация. Ядром коренного населения были восточноиранские народы, затем здесь появились согдийские колонисты, а после них — тюркоязычные племена. Часть тюркоязычного населения постепенно перешла к оседлой жизни, но большое количество тюрков сохранило свой кочевой образ жизни (многие откочевали в другие места). Та часть тюрков, которая осталась, расселилась в удобных для жизни местностях и городах. Тюрки стали вступать в брачные союзы с местным населением, и это привело к тюркизации коренного ираноязычного населения.

Захватив Турфанскую котловину и прилегающие к ней районы, уйгуры со своими стадами распространились на обширные степные и полупустынные местности, особенно вдоль северных склонов Тянь-Шаньского хребта. Они продолжали вести традиционный кочевой образ жизни. Хотя пришлые уйгуры в своей массе оставались кочевниками-скотоводами, некоторые их представители, оказавшись в земле-

дельческих поселениях, стали осваивать новый образ жизни, профессии, связанные с оседлостью.

Из мусульманских источников известно, что и в конце X в. в Государстве Кочо значительная часть населения сохраняла кочевые традиции, причем кочевниками были пришлые тюрки; местное же население сохраняло навыки земледельческой цивилизации, уживаясь со своими завоевателями-кочевниками. Те же вовсе не стремились изменить образ жизни оседлого населения, а, подчинив его себе, стали пользоваться результатами его труда, восполняя недостатки кочевого хозяйства. Коренное население также не боролось со своими завоевателями. Военная и политическая власть уйгуров была сильной и прочной, и коренное население, продолжая существовать согласно привычному образу жизни, предпочло мирное взаимодействие с завоевателями. Связи между обеими частями населения углублялись. Этому способствовали как продолжающаяся тюркизация страны, которая сопровождалась четырехсотлетним (столько существовало государство) переходом тюрков к оседлой жизни, в результате чего они воспринимали культурные традиции местного населения, так и влияние тюркоязычного населения на местный образ жизни, итогом которого стал тот факт, что в XIII в. в городах и поселениях этой страны все, в том числе коренное население, стали пользоваться тюркским языком.

Сама природа диктовала особенности жизни страны: вдоль северных склонов восточного Тянь-Шаня тянулись степи, на которых было удобно вести экстенсивное скотоводство, к югу же от Тянь-Шаня были плодородные земли, на которых население занималось земледелием. Поэтому в Государстве Кочо фактически было две столицы — г. Бешбалык в северной, степной части (так называемая «летняя ставка» государя), политический и военный центр страны, и г. Кочо в его южной части. Этот город был центром большого земледельческого района, городом, в котором велась международная торговля, процветали ремесла, находились культовые сооружения. С приходом уйгуров значение г. Кочо не только не изменилось, а усилилось: он стал экономическим и религиозным центром государства, зимней резиденцией государя.

Поскольку климат Турфанской впадины резко континентальный с небольшим количеством осадков и малыми речками, земледелие требовало искусственного орошения. С помощью системы колодцев и каналов на поверхность земли выводились подземные воды. Китайские и мусульманские источники сообщают, что земля в стране была плодородной, зерновые, в том числе пшеница, созревали два раза в год; выращивались фрукты, виноград (делалось виноградное вино), хлопчатник, который шел на изготовление тканей. Хлопчатобумажные ткани, которые производились ремесленниками, были очень высокого

качества и экспортировались, в том числе в Китай; производились также узорчатые парчовые ткани. Таким образом, плодородная земля оазиса была полностью занята под интенсивное орошаемое земледелие. Оседлое население держало также домашний скот.

Скотоводство было развито на севере страны, и в хозяйствах кочевников делали кошмы, войлок, ковры, грубые шерстяные ткани, упряжь, седла, обувь.

В пищу употребляли баранину и конину, а также гусей и уток (большое значение в хозяйственной жизни государства имела охота).

Жители страны собирали лекарственное сырье минерального, растительного и животного происхождения и вывозили его на продажу; вывозились также шкуры диких животных, в том числе собольи. Согласно сведениям китайских источников, в Государстве Кочо добывали соль. Известно, что к северу от г. Бешбалык в горах добывали нашатырь.

В стране была развита обработка металлов. Из железа делали мечи, латы, конскую сбрую. Украшения и различную утварь изготавливали из золота, серебра, меди, железа, обрабатывали нефрит и другие полудрагоценные камни.

Существовали также гончарное ремесло, производство кирпича и различных керамических изделий, которые употреблялись при строительстве храмов и других зданий. Вообще, в Государстве Кочо был высокий уровень строительного мастерства. При сооружении великолепных дворцовых зданий, храмов, арок кроме кирпича и керамики использовались другие материалы: камень, дерево, железные изделия, краски.

В городах было множество зданий, среди них — буддийские храмы, в которых устанавливались статуи будд и архатов[1], их лепили из глины на деревянном каркасе, а затем раскрашивали.

Таким образом, Государство Кочо было обширной, процветающей страной с развитыми земледелием и животноводством, с большими городами, где работали искусные ремесленники и мастера.

Быт. Нравы. История заката государства

В стране находилось много городов и селений. Государь жил во дворце, который представлял собой одноэтажное строение, его полы были устланы войлоком и прикрыты китайской парчой. Одевался государь в дорогие одежды из шелка и хлопка. Простой народ носил одежды из хлопка, шерсти и кож. Степняки-кочевники жили в юртах.

Посол китайского императора, посетивший Государство Кочо в последней четверти X в. (981–983), среди прочих сведений сообщает, что жители любят развлекаться и во время прогулок берут с собой музы-

[1] Архат — человек (мужчина или женщина), достигший высшей стадии духовного совершенствования; после данной жизни уходит в нирвану.

кальные инструменты. В стране множество буддийских храмов, и весной многие жители собираются вместе и посещают эти храмы в радостном настроении. Едущие верхом на конях стреляют из луков в разные предметы, чтобы «отогнать несчастья». Еще один способ развлечения — брызгаться водой с помощью специальных серебряных или бронзовых трубочек, чтобы подавить «начало ян». Существовали также манихейские храмы.

Китайский посол описал свой прием у государя, который произошел через семь дней по прибытии в страну. После церемониала, когда все присутствующие на приеме, в том числе государь, поклонились в сторону востока и были вручены подношения (подарки), что сопровождалось ударами гонга, состоялись выступления музыкантов, а затем пиршество; все развлекались до вечера. На следующий день катались на лодках по озеру, по берегам которого с четырех сторон играла музыка. На следующий день после этого посещали буддийские храмы.

То обстоятельство, что Китай направил в Государство Кочо своего посла, ученые-историки склонны рассматривать как признание военного потенциала этого государства. Известно также, что в период своего расцвета Государство Кочо обладало крупными боеспособными войсками, которые состояли преимущественно из всадников. Однако достоверных сведений о военной силе государства почти не имеется, хотя отмечено, что его жители любят верховую езду и стрельбу из лука.

Известно также, что Государство Кочо имело торговые отношения с Киданьской империей Ляо.

Государство Кочо было мирной страной, ни в одном из источников не содержится сведений о том, что его правители стремились к завоевательным войнам. Поэтому, когда часть киданей, теснимая чжурчжэнями, откочевала в Центральную и Среднюю Азию, где в начале XII в. создала Государство каракитаев — Западное Ляо (1140–1213), правитель Государства Кочо предпочел признать себя вассалом нового государственного образования. Подчинив себе Государство Кочо, каракитаи обложили данью его население, назначили уполномоченных по сбору дани и перестали вмешиваться во внутренние дела государства, для которого начался длительный период спокойного существования. В этот период, продолжавшийся с 1125 г. (время окончательного падения Киданьской империи Ляо) до 1209 г. (время разрыва вассальных отношений с каракитаями — Западное Ляо — и добровольного подчинения Чингис-хану), хозяйственная и культурная жизнь Государства Кочо получила наиболее благоприятные условия для своего развития и процветания.

Однако, после того как в 1209 г. Государство Кочо добровольно подчинилось монголам, его население было вынуждено участвовать в их завоевательных войнах. Уйгуров заставляли нести гарнизонную

службу в завоеванных монголами государствах, а также участвовать в междоусобных войнах преемников Чингис-хана.

В одной из таких войн внука Чингис-хана Хубилая (1215–1294) с другими Чингисидами уйгурские войска понесли большие людские потери и утратили часть территорий своего государства, которые были захвачены крупными феодалами (нойонами), враждовавшими с Хубилаем. Кочевое уйгурское население (наиболее боеспособное) стало переселяться на другие территории и в последней четверти XIII в. окончательно ушло в Китай (в Принаньшанье)[2]. Оседлое, коренное население городов и поселений страны осталось на своих местах, но после описанных выше потерь Государство Кочо не оправилось, из северных районов страны ушло почти все население, и к середине XIII в. (1250 г.) Государство Кочо (Турфанское княжество) прекратило свое существование.

Некоторые исследователи склонны полагать, что его закат и гибель связаны с тем, что основа армии — кочевники, точнее, кочевая конница — в результате неизбежного перехода к оседлой жизни потеряла свою мощь и боеспособность. Поэтому Государство Кочо не оказало должного сопротивления каракитаям и в дальнейшем не сумело отстоять свои интересы во взаимоотношениях с монголами.

Конечно, высокая материальная культура богатых городов, где процветали различные ремесла и торговля, а также сельское хозяйство, основанное на орошении полей в оседлых поселениях страны, не могли не оказать влияние на умы кочевников-скотоводов. Однако известно и другое: кочевнические традиции очень сильны, кочевник может преодолеть все трудности, чтобы сохранить привычный уклад жизни. Поэтому должна быть другая причина, заставившая кочевое население изменить приоритеты своего существования. И эта причина, на мой взгляд, кроется в изменении религиозных представлений людей.

Манихейская традиция. Монастыри. Культура. Литература (поэзия)

Когда в Турфанский оазис пришли уйгуры, здесь уже жили другие тюркские народы, наряду с иранскими, среди которых было распространено манихейство[3]. Упомянутый выше посол китайского императора писал, что в стране имеются манихейские храмы, в которых отправляют службу персидские монахи. Ко времени описываемых послом событий манихейство в Государстве Кочо сильно потеснил буддизм, который стал официальной (государственной) религией страны.

---

[2] Наньшань — горная система в Китае между Цайдамской впадиной и пустыней Алашань. На западе — пустыни и степи, на востоке — лесостепи, хвойные леса, луга.

[3] Существует мнение, что манихейская религия в Восточном Туркестане распространилась уже в VII–VIII вв.

Однако манихейская религия начиная с середины IX в. — времени становления Государства Кочо — и до конца X в. пользовалась большим влиянием в стране и оказывала моральное воздействие на умы населения.

Город Кочо был крупным центром манихейства. При раскопках обнаружено, что почти в самом центре города находился манихейский монастырь, который представлял собой целый комплекс сложных построек, в том числе имел здание библиотеки — квадратное, купольное сооружение и примыкающие к нему прямоугольные помещения и коридоры. В одном из помещений под завалами из кирпича найдено много фрагментов манихейских рукописей и изображений на шелке. Весь комплекс построек напоминает раннесредневековые среднеазиатские сооружения.

Согласно описанию манихейского сочинения, внутренняя планировка монастыря включала зал для священных книг и изображений, зал поста и проповедей, зал почитания и отпущения грехов, зал религиозных наставлений и больных монахов.

Манихейские монахи должны были жить и питаться вместе, для них не полагалось отдельных келий, они не должны были ничего иметь, кроме одежды (одной на весь год), и не получали никаких доходов. Пища монахов была вегетарианской, они ели один раз в день вечером, в последние дни недели и в праздники постились.

Монастыри, которые были большими и малыми, владели земельными угодьями, в том числе виноградниками, и скотом. Они вели торговую деятельность, занимались финансовыми операциями. Обитателей монастырей обслуживали слуги и служанки, врачи, ремесленники, дровосеки.

Управлялись монастыри собственной администрацией, которая решала экономические вопросы, ведала снабжением продуктами питания. В монастыри привозили зерно, кунжут, просо, горох, хлопок, дыни[4] в качестве даров. Администрация должна была строго выполнять свои обязанности и заботиться о монастыре и его обитателях.

Манихейская община состояла из нескольких рангов иерархии (всего их было пять), но в основном она делилась на две части: низшую, которую составляли простые верующие (рядовые «слушатели»), и высшую, куда входили «избранники» (динтары), которые жили в монастырях.

Религиозный культ включал молитвы, пение гимнов, подготовку к праздникам отпущения грехов. «Избранники» (динтары) должны были

[4] Манихеяне, особенно «избранники» (см. ниже), должны были питаться только «чистой пищей», которой является растительная пища, а в ней особой популярностью пользовались огурцы и дыни, ибо, по представлениям манихеян, в них содержится больше светлых элементов.

молиться семь раз в день, рядовые верующие («слушатели») — четыре раза в день. Днем при молитве они обращались лицом к Солнцу, ночью — к Луне.

Количество заповедей для обеих групп манихеян также различалось: «избранникам» нужно было соблюдать пять заповедей, простым верующим — десять.

Поскольку основой вероучения была идея извечной борьбы Света и Тьмы, Добра и Зла, которая происходит не только на уровне макрокосма (вселенной), но и на уровне микрокосма (человека), задачей каждого члена манихейской общины было освобождение в себе самом светлых элементов, т.е. человек должен стремиться к тому, чтобы в нем самом Добро победило Зло. Именно этой цели были подчинены правила и законы общины. Поскольку рядовые верующие («слушатели») не могут вести безупречно праведную жизнь, они способны привести к спасению только собственную душу. Человек же, не стремящийся к спасению (грешный человек), обречен на новое рождение, новое материальное воплощение, новые страдания и борьбу в себе с силами Зла. Цепь новых рождений отдаляет человека от соединения с самим Светом.

Обязанности у рядового верующего были несложные: молитва, пост и милостыня. Поститься нужно было по воскресеньям и праздникам. Главная обязанность «слушателя» — милостыня, т.е. любое дарение общине: земля, дом, одежда, еда. Похвальным, но не обязательным для «слушателя» было переписывание священных книг. «Слушатели» должны слушать проповеди, исповедоваться и участвовать в праздничных религиозных церемониях.

Были и ограничения. «Слушателям» запрещалось убивать животных, но можно было есть мясо, полученное другим путем, например купленное или подаренное. Можно было вступать в брак, но не рекомендовалось заводить детей, в противном случае Свет, который содержится в душах людей, дробится и застревает в материальном мире, а от него следует избавляться (дух должен побеждать материю). «Слушателям» предписывалось смирение, послушание, воздержание. Рядовой верующий («слушатель»), соблюдающий эти ограничения и выполняющий все заповеди, после смерти мог переродиться в «избранника» (динтара), по другой версии — сразу переносился в царство Света, как «избранник».

У «избранников» (динтаров), которые могли быть мужчинами и женщинами и жили в монастырях (мужских или женских), были более серьезные ограничения. Они должны были вести безупречно праведную жизнь, а это значит, что никоим образом не могли причинить вред Свету, связанному в материи. Они не могли никого убивать, срывать

или срезать растения, не могли готовить пищу и вообще заниматься каким-нибудь мирским делом. Они не должны были также много ходить, так как при ходьбе человек вредит растениям и насекомым, не должны были мыться, чтобы не наносить вреда воде. Пищу и одежду им обеспечивали рядовые члены манихейской общины, т.е. «слушатели». Все эти ограничения сводились к трем «печатям»: «печать руки» — запрет на пролитие крови и причинение вреда всему живому (в том числе растениям, которые тоже считались живыми); «печать уст» — запрет на животную пищу и вино; «печать лона» — безбрачие.

Из «избранников» (динтаров) выбирались три высших ранга манихеян: первосвященники (учители), один из них был главой церкви; пресвитеры (старейшины, домоправители-махистаки); епископы (автаданы).

«Избранники» занимались молитвой, проповедями, переписыванием священных книг и путешествовали пешком с миссионерскими целями.

Тексты заповедей как для мирян («слушателей»), так и для «избранников» были распространены на среднеиранском, согдийском, парфянском, уйгурском и китайском языках.

Если принять во внимание все сказанное выше, то неудивительно, что население Государства Кочо, и среди него тюрки-кочевники, перешедшие к оседлой жизни, и все те, кто проникались идеями манихейской религии, стали терять боевой дух степняков-воинов.

Неудивительно и другое: то, что, несмотря на широту своего распространения — от Испании до Китая — и первоначальную популярность, — религия легко находила своих приверженцев, чему способствовали ее приспособление к местным религиозным традициям и элементы социальной критики (любая власть, в том числе царская, — это Зло), с течением времени манихейская религия повсюду становилась гонимой: зороастрийские, христианские, а позднее и мусульманские иерархи церкви объявляли вероучение пророка Мани ересью, извращением истинных религий. Не могла быть поддержана властями и социальная критика, имевшаяся в манихейском вероучении, которое вообще отличалось крайним пессимизмом: Зло извечно, борьба с ним трудна, и успех в этой борьбе достижим явно не для всех. Все, кто привержены мирским благам, попадают в геенну огненную.

С середины IX в. манихеян стали преследовать и в Китае, хотя в некоторых областях манихейская религия просуществовала вплоть до XIV в. и последние манихейские общины объединились с буддийскими и даосскими общинами, еще раз доказав свою идеологическую гибкость.

Как было сказано выше, единственным государством, в котором манихейство получило статус государственной религии, о чем извест-

но достоверно, был Уйгурский каганат, сам просуществовавший недолго (около ста лет); манихейство, насажденное в нем волею кагана и давшее своеобразный сплав с шаманизмом, продержалось там с небольшим перерывом около восьмидесяти лет.

Предполагается, что в княжествах (государствах) Восточного Туркестана, образованных выходцами из Уйгурского каганата, манихейство тоже было государственной религией в течение второй половины IX в. (имеются в виду Государство Кочо и Ганьчжоуское княжество). Но уже к концу X в. в Государстве Кочо (Турфанское княжество) манихейство не имело статуса государственной религии. Хотя, согласно мусульманскому источнику, в нем к манихейским общинам благожелательно относились еще в XI в.

Манихейские монастыри (манистаны) были центрами литературной деятельности. На одной из настенных фресок монастыря в г. Кочо изображены писцы с каламами в руках, сидящие за узким столом, перед ними большие листы бумаги. Они одеты в одинаковые белые одежды, на головах — высокие белые колпаки, это — «избранники».

Манихейство создало обширную литературу религиозного содержания, которая дошла до нашего времени лишь частично. Создание манихейского канона в семи книгах приписывается самому Мани; известны также сочинения, которые не были написаны им самим, а представляли собой записи проповедей и речений, сделанные его учениками и последователями. Многие произведения сохранились лишь во фрагментах на территории Турфанского оазиса, они созданы на среднеперсидском, согдийском, парфянском, бактрийском, древнеуйгурском, китайском языках.

Манихеяне пользовались своей собственной манихейской письменностью (иногда в научных работах она называется сирийско-манихейским письмом), а также уйгурским письмом. В жанровом отношении эта религиозная литература содержала как стихи, так и прозу: гимны (псалмы), молитвы, наставления, биографии праведников (жития), литургические тексты, сочинения церковно-исторического содержания, письма; сочинения содержали сведения по географии, космографии, астрологии.

Поскольку нас интересуют тюркоязычные тексты, то ниже о них будет подробно сказано в свете значения для развития литературной традиции среди тюрков.

В истории человечества манихейство оставило яркий след в развитии изобразительного искусства, настолько яркий, что в классических персо- и тюркоязычных литературах образ Мани использовался как эталон великого художника, причем сравнение искусного живописца с Мани стало традиционным.

Что касается самой живописи, то следует прежде всего отметить красоту и роскошь оформления рукописей. Манихеяне были искусными каллиграфами, тексты сочинений писались на китайской бумаге, на шелке или коже, оформлялись сложными орнаментальными украшениями, заглавия — виньетками. Текст наносился на всю поверхность листа или сплошь, или разделялся на несколько параллельных столбцов, которые разграничивались ярко-красными вертикальными линиями. Иногда писцы чередовали строки, написанные черными чернилами, с несколькими строками, написанными ярко-красными чернилами. Такой прием подачи текста сохранился в тюркоязычных мусульманских рукописях вплоть до XVI в. Колофоны манихейских рукописей были многоцветными.

Высокого мастерства манихеяне достигли и в искусстве создания миниатюры, фресок, живописи на тканях. Изображались различные божества, сцены религиозных праздников, портреты пророка Мани и других «избранников», а также светских персонажей.

На одной из манихейских миниатюр изображены люди (верующие) с музыкальными инструментами: предполагается, что это — исполнение гимнов в сопровождении музыки.

Согласно свидетельству источников, Мани очень любил музыку, манихеяне приписывали ей божественное происхождение. Музыка играла важную роль в манихейских обрядах, считается, что эту традицию создал сам Мани. В манихейской литературе известно большое количество гимнов (псалмов), которые дошли до наших дней.

Поэзия и музыка, песнопение в манихейском культе главенствовали. Исполнением гимнов во время службы руководил специальный «избранник» (динтар), который имел титул «глава гимнов».

Из всего богатства манихейской религиозной поэзии на тюркском языке до наших дней дошло небольшое количество произведений. И тут следует принять во внимание, что дошедшие до нас тексты сохранились не потому, что их кто-то сберег, как лучшие произведения. Они сохранились случайно и, по-видимому, являются наиболее характерными и распространенными в религиозной практике текстами.

Тюркоязычные манихейские тексты представляют собой главным образом переводы с согдийского и тохарского языков. Переводились гимны и молитвы, обретавшие при переводе формы, типичные для древнетюркской поэзии. Кроме переводных текстов до наших дней дошли и оригинальные сочинения с довольно высокими художественными достоинствами. Сложность изучения этих сочинений определяется плохой сохранностью текстов, большая часть из них имеет фрагментарный вид. Тем более ценно то, что поддается прочтению, а значит, и изучению и может рассматриваться как поэтические произведе-

ния, хотя они были созданы как произведения религиозной литературы для практических целей.

Во время одной из экспедиций в Восточный Туркестан немецкого путешественника и исследователя А. фон Лекока (1860–1930) в развалинах Турфана был найден попорченный лист бумаги, который содержал два текста, написанные уйгурским письмом. Автором обоих текстов, как следует из записи на листе, является Апрынчур-тегин.

Первый текст — гимн, созданный предположительно в честь Мани, восхваляет пророка с помощью художественных средств: сравнений и метафор. Характерный прием создания текста — повторы (о стиле подробно см. гл. 5). Выглядит это следующим образом:

«Доброта нашего Бога — драгоценный камень, говорят.
Доброта нашего Бога — драгоценный камень, говорят.
[Но] выше (лучше) драгоценного камня мой добрый Бог,
мой герой, мой могучий.
[Но] выше (лучше) драгоценного камня мой добрый Бог,
мой герой, мой могучий.

Об алмазе говорят, что он остер без точильного камня.
Об алмазе говорят, что он остер без точильного камня.
[Но] острее алмаза мой знающий, мой благородный, мой Свет.
[Но] острее алмаза мой знающий, мой мудрый, мой Блеск
(м.б., слон).

Подобный Свету солнечного Бога, мой смелый, мой мудрый.
Подобный Свету солнечного Бога, мой смелый, мой мудрый.
Мой прекрасный, благородный Бог, мой прославленный,
мой заступник (покровитель).
Мой прекрасный, благородный Бог, мой бурхан,
мой недостижимый».

Слово «бурхан» в этом стихотворении скорее всего означает «пророк, посланник, вестник», что адресовано к Мани, но не является обозначением Будды (или будды)[5], как в буддийских сочинениях.

Стихотворение построено на звуковых и смысловых повторах и, безусловно, рассчитано на создание магического эффекта путем сочетания определенного стихотворного ритма, музыки слов и смыслового содержания, безыскусного, но эмоционального.

Таким же по замыслу является стихотворение, тоже найденное при раскопках в турфанских развалинах. Оно написано уйгурским пись-

[5] Будда — имя Гаутамы Будды (Шакьямуни), будда («просветленный») — личность, достигшая нирваны, состояние высшего духовного совершенства. Нирвана — освобождение от круговорота рождений (сансары), свобода от страданий, желаний, привязанностей, состояние сознания в покое, высшая цель верующих в буддизме.

мом, автор неизвестен. В начале стихотворения отдельной строкой красными чернилами согдийским письмом написано заглавие «Гимн Богу Рассвета», т.е. «Гимн Танг (рассвет, утренняя заря, утро), Тенгри (Бог)». Это словосочетание: «Танг Тенгри» повторяется в стихотворении много раз, что также рассчитано на создание определенного звукового эффекта. Смысл стихотворения следующий:

«Бог Рассвета пришел.
Сам Бог Рассвета пришел.
Бог Рассвета пришел.
Сам Бог Рассвета пришел.
Вставайте все беки, сородичи,
Бога Рассвета восславим.

Показавшийся Бог Солнца,
вы нас сохраните!
Видимый Бог Луны,
вы нас спасите!

Бог Рассвета,
благоухающий, душистый,
блистающий, сияющий,
Бог Рассвета (5 раз).
Бог Рассвета (5 раз)».

Последнее пятистишие повторяется без изменений еще раз.

Повторение словосочетания «Танг Тенгри» создает впечатление мерных ударов каких-то инструментов. Некоторые исследователи считают, что здесь имитируется бой барабанов. Мне же кажется, что это больше похоже на удары гонга, колокола или литавр.

Как бы то ни было в действительности, эти звуки призывают к пробуждению верующих и выполнению молитвы в виде песнопения. Призыв к пробуждению и молитве: «Вставайте все беки, сородичи, Бога Рассвета восславим» — представляет собой первый мотив в содержании стихотворения, второй мотив — просьба о спасении, прозвучавший на фоне картины пробуждающегося дня, утренней зари, когда уже показались первые лучи солнца, но на побледневшем небе еще видна луна. Эпитеты, прославляющие «Бога Рассвета», в последних строках стихотворения (восхваление Бога — третий мотив) усиливают картину свежего, «благоухающего», «душистого», «сияющего» утра.

Несмотря на смысловую простоту, это, безусловно, красивое стихотворение построено на повторах звуков, слогов, слов, рассчитанных на создание эмоционального впечатления.

Конечно, не все дошедшие до наших дней манихейские поэтические тексты такие непритязательные в отношении смысла. Существует крупное сочинение (автор тоже неизвестен), которое состоит из

123 четверостиший. В научной литературе оно называется «Большой гимн в честь Мани». К сожалению, бóльшая часть четверостиший утрачена, или полностью, или частично, неповрежденными в них остались отдельные слова, группы слов либо отдельные предложения; на основании этого можно составить себе общее представление о форме четверостиший, но нельзя полностью понять их содержание. Из 123 текстов полностью сохранились и поддаются прочтению лишь 37 четверостиший, еще несколько текстов содержат незначительные лакуны (пропущено по одному, по два слова, что также поддается осмыслению).

Текст сочинения написан манихейским письмом и явно в манихейской среде. Вместе с тем в нем много понятий и выражений, заимствованных из буддизма. Соединение идей манихейства с буддизмом настолько очевидно, что в тексте пророк Мани отождествляется с Буддой. Первое, начальное четверостишие этого сочинения гласит:

«Надежда пяти миров,
учитель чистейших основ,
с сердцем, полным почтения, я склоняюсь [пред тобой],
мой почитаемый, именитый отец, Мани, мой Будда».

Возможно, что здесь, так же как и в приведенном выше тексте, слово «бурхан» (Будда) не обозначает основателя буддийской религии Гаутаму Будду, а употребляется в значении «пророк» или «Просветленный», и тогда эта строка переводится как «...мой почитаемый, именитый отец Мани, мой Просветленный».

Но при всех вариантах перевода остается синтез манихейских и буддийских понятий и терминов. Помимо этого примера в тексте гимна много других буддийских понятий, таких, как нирвана, сансара и др. Осуждаются три главных, как и в буддизме, греха: алчность, ненависть (гнев), невежество. Как было сказано выше, главной идеей манихейства было *спасение* всех живых существ. Идея спасения была актуальна и для буддизма (культ бодхисаттвы Авалокитешвары, распространенный у центральноазиатских тюрков начиная с VII в.; известны многочисленные древнеуйгурские копии перевода главы об Авалокитешваре с китайского языка), и для христианства (универсальный спаситель Иисус Христос). В буддизме Авалокитешвара в качестве спасителя может вступать в любые сферы сансары и помочь верующему преодолеть ее оковы. В тексте «Большого гимна в честь Мани» функцию спасителя выполняет пророк Мани, и все, о чем говорится в следующем четверостишии, ясно показывает на связь с буддийской традицией:

«Вы снизошли вслед за могучими буддами,
вы обрели непостижимую благодать (или достоинство) будды,
вы спасли множество живых [существ],
вы освободили всех из мрачной (или темной) преисподней».

Некоторые манихейские сочинения представляют собой не гимны, восхваляющие божества и пророка Мани, а молитвы, в том числе покаянные. Например, известна «Покаянная молитва — Хуастуанифт» (предполагается, что свое название она получила по имени ее заказчика). Текст сочинения сохранился в нескольких копиях, написанных манихейским и уйгурским письмом. Считается, что оригинал молитвы был создан на парфянском языке, но переведена она на тюркский язык с утраченного согдийского перевода.

«Покаянная молитва — Хуастуанифт» содержит несколько разделов, в которых излагается перечень прегрешений, согласно манихейской добродетели и этике. Композиционно эти разделы построены одинаково: сначала идет изложение вины кающихся, затем — просьба о прощении этих грехов.

Хотя считается, что «Хуастуанифт» написана в прозе, однако структура предложений текста, включающих повторы, такова, что можно считать это произведение если не поэтическим, то, во всяком случае, явно ритмизованным. Это, кстати, более соответствует общемировой практике сочинения молитв. Нас интересует раздел молитвы, посвященный раскаянию по поводу того вреда, который наносится живым существам:

«В отношении пяти различных живых [существ]:
первое — в отношении также двуногих людей,
второе — в отношении четвероногих живых [существ],
третье — в отношении летающих живых [существ],

четвертое — в отношении живых [существ], которые в воде,
пятое — в отношении живых [существ], которые по земле
передвигаются на брюхе, —
ходя в грехе, — о мой Бог! — так как эти пять различных,
живых [и] телесных, великих [и] малых [существ],

мы столько устрашали [и] пугали,
мы столько [их] били [и] грозили [им],
мы столько огорчали [и] раздражали [их],
мы столько [их] убивали!

Вот так в отношении живых [и] телесных [существ]
мы сами были должниками, — о мой Бог! —
Теперь, освобождаясь от грехов, мы умоляем:
Прости наши прегрешения!»

Конечно, можно считать, что по содержанию этот текст является переводом, но его форма (то, что он состоит из четверостиший, содержит повторы и строки четверостиший в слоговом отношении явно упорядочены), безусловно, связана с традицией древнетюркской литературы.

Принадлежность второго текста на листе бумаги, найденном в турфанских развалинах во время экспедиции А. фон Лекока, не вызывает сомнений. Это — стихотворение, написанное тоже, как и первый текст, Апрынчур-тегином, и посвящено оно любовно-лирической теме. В истории тюркоязычной поэзии — это первое и единственно сохранившееся древнетюркское сочинение лирического жанра.

Стихотворение написано без выделения графической структуры стиха, так же как были высечены на стелах орхонские и енисейские надписи и написана «Книга гаданий», о чем речь шла выше. Это значит, что все эти сочинения были написаны сплошь, как проза. Несоблюдение графической формы стиха при написании — распространенное явление в тюркоязычной словесности. Поэтому требовалась поэтическая реконструкция текстов, чтобы представить их как сочинения, написанные в стихотворной форме. Если поэтическая реконструкция указанных выше сочинений принадлежит автору этих строк, то уйгурским лирическим стихотворением занимались другие ученые.

Именно разбивка текста на стихотворные строки явилась спорным моментом в его изучении и особенно заинтересовала исследователей. Разные ученые предлагали свои варианты разбивки текста: или на трехстишия, или на разное количество четверостиший. Неодинаковый подход к тексту стихотворения объясняется тем, что, будучи записанным как прозаическое сочинение, оно тем не менее построено столь искусно в звуковом отношении, что допускает разные возможности расположения строк, главным мерилом сопоставимости которых является начальная (строфическая) аллитерация. В ритмическом отношении стихотворение не силлабическое (равносложное), а относительно равносложное, поэтому нельзя было ориентироваться на формальное равенство слогов в строках (подробно о ритмике и эвфонии см. гл. 5).

В спорах о разбивке текста стихотворения на строки, на мой взгляд, прав турецкий ученый Т. Ганджеи потому, что, разделяя текст на четверостишия, он не только следовал воспроизведению наиболее популярной в тюркоязычной словесности всех времен формы, но также потому, что при разбивке текста исходил из его смыслового содержания. А содержание это заключено в параллельные высказывания в повторяющихся синтаксических конструкциях. В разбивке текста Т. Ганджеи гармонично и логично сочетались смысл, ритм и звукопись стихотворения.

Согласно разбивке текста Т. Ганджеи, стихотворение содержит три сохранившихся четверостишия с небольшими пропусками и одно, начальное, испорченное; от него осталось несколько слов, которые тоже небезынтересны:

«.....
.....
Несравненный (бесподобный) друг ...
любимая, моя душенька ...

Думая о своей жестокой, я горюю.
И чем больше я горюю, моя прекраснобровая, [тем более] я
желаю соединения [с тобой].
Я думаю о своей возлюбленной, думая, я поворачиваю... (?).
Время... (?), я желаю свою возлюбленную целовать.

Если я хочу пойти, моя детка (?) — возлюбленная,
[то] даже пойти не могу, моя добрая (милосердная).
Если я хочу войти, моя крошка (малютка),
[то] даже войти не могу, моя благоухающая мускусом.

Пусть прикажут светлые Боги, [чтобы],
с моей кроткой (благонравной) соединившись,
мы не разлучались.
Пусть могущественные ангелы дадут [мне] силу, [чтобы]
с моей черноглазой мы пребывали в веселье [и] радости».

Стихотворение удивительно искреннее, даже простодушное, уменьшительные слова «моя душенька», «моя крошка» придают ему теплоту и человечность. Хотя возлюбленная в этом стихотворении тоже «жестокая» и лирический герой страдает от разлуки с ней и мечтает о свидании, как и в более позднем лирическом жанре классической тюркоязычной поэзии — газели, однако другие эпитеты идеала любви: «моя добрая», «моя кроткая» — показывают, что счастье вполне достижимо, если, конечно, помогут манихейские «светлые Боги» и «могущественные ангелы». В газелях классической поэзии (жанр газели пришел к тюркам из арабской и персидской литератур) возлюбленная не бывает доброй и кроткой, лирический герой обречен на постоянные мольбы к ней о сострадании и милосердии, она же безучастна и равнодушна к его мольбам. Это объясняется тем, что лирический жанр газели тесно связан с традициями мусульманской суфийской поэзии, в которой идеал любви уподобляется Абсолюту (Богу) и трудность единения с ним имеет мистический смысл. В сравнении со сказанным древнеуйгурское лирическое стихотворение можно назвать совершенно реалистическим, в нем не просматривается скрытый смысл.

Значение этого древнеуйгурского стихотворения определяется тем, что оно показывает самобытность любовно-лирической темы в истории развития тюркоязычной поэзии, т.е. мотивы красоты возлюбленной (эпитеты «прекраснобровая», «черноглазая», «благоухающая мускусом»), тоски от разлуки с ней и мечты о свидании разрабатывались и в домусульманском мире, служили основой жанра любовной лирики,

которая пышно расцвела в дальнейшем, в классической тюркоязычной поэзии, создававшейся на теоретической базе арабо-персидской поэтики и в практическом контакте с арабской и персидской литературами.

Что касается прозы, то литература манихейского содержания располагает сочинениями назидательного характера, построенными в форме диалогов, в которых учитель (наставник) отвечает на вопросы учеников. Другой формой назидательной литературы был жанр рассказа в виде притчи, иллюстрирующей положения манихейской морали. В назидательной литературе тоже заметно сильное влияние буддизма и вообще индийской традиции повествовательной литературы, содержащей многие повсеместно распространенные сюжеты, особенно связанные с историей принца Гаутамы — Будды Шакьямуни.

Буддийская традиция. Монастыри. Культура. Литература (поэзия, проза)

Буддизм в Восточном Туркестане нигде не имел статуса государственной религии вплоть до X в., хотя деятельность буддийских миссионеров была очень активна и распространена повсеместно на обширной территории, начиная со Средней Азии и до Китая включительно. Было несколько попыток упрочить позиции буддизма в тюркоязычных государствах, но только с X в. в Государстве Кочо буддизм стал официальной религией, вытеснив с этих позиций манихейство.

Как сообщает упомянутый выше посол китайского императора, посетивший Государство Кочо в последней четверти X в., в стране было много буддийских храмов.

Сангха (община буддийских монахов) играла важную роль в жизни местного населения, поскольку всегда поддерживалась правителями, которые выказывали всяческое уважение к представителям сангхи во время буддийских празднеств. Они строили буддийские монастыри (вихары, дацаны), делали пожертвования, помогали проводить ремонтные работы в буддийских сооружениях.

Сохранившиеся монастырские документы содержат различные сведения об экономической жизни монастырей и формах государственного контроля над их обитателями, о приписанных к монастырям крестьянских хозяйствах, которые трудились для монастырей, о рабах и свободных людях, обслуживавших обитателей монастырей.

Монастыри были мужские и женские. Чтобы принять монашеский сан (процедура содержала два этапа, которые были разделены во времени), для молодых людей требовалось разрешение родителей. На первом этапе происходило обучение основам поведения монаха, на втором — само посвящение. Будущий монах специально давал обет послушания; чтобы принять полное посвящение, человек должен был

достигнуть двадцатилетнего возраста. В обряде посвящения главными были обеты почитать «три драгоценности»: Будду, дхарму[6] и сангху — и соблюдать «десять заповедей»: не убивать, не воровать, не лгать, не нарушать целомудрие, не употреблять опьяняющих напитков, не есть в неположенное время, не участвовать в танцах и пении, не носить украшений, не получать золота и серебра, не сидеть на высоких или больших сиденьях (т.е. не возвышаться над другими физически).

Послушник имел право сам выбрать себе наставника, который в течение нескольких первоначальных лет осуществлял над ним постоянный контроль даже в ночное время. Послушник ухаживал за наставником и прибирал в его келье.

Правила поведения монахов строго соблюдались. Так же строго регламентирована была их одежда. Одеяние делалось из одного куска ткани, рукава отсутствовали, и одно плечо оставалось открытым. Если наступало холодное время, монахам разрешалось надевать поверх основного одеяния теплую одежду. Они могли употреблять в пищу три «чистых»[7] вида мяса, но предпочтительней было воздержание от любого мяса. Зато монахам позволялось пить сладкое питье, куда входили мед, патока, виноград, имбирь, сахарный тростник и др. Существовала традиция жертвовать в монастыри сладости.

Монахи питались подаянием, для сбора которого существовали специальные чаши, вручаемые им при посвящении, а также благодаря пожертвованиям в монастырь. Жили монахи в отдельных кельях, которые они меняли (так же как меняли и сам монастырь) каждые три месяца. Этот порядок жизни был связан с наступлением дождливого сезона, и его традиция берет начало в Индии, где в это время растительность становится такой густой, что странствующий монах мог не заметить и невольно умертвить какое-нибудь живое существо. Поэтому в сезон дождей монахи должны были поселяться в постоянные жилища.

Объяснение этой традиции очень красивое, но кто видел дождливый сезон в Индии, сразу поймет, что в это время года лучше иметь крышу над головой, а не скитаться под дождем в поисках подаяния.

Монахи имели право сохранить свои собственные имена, но чаще брали новые, санскритские.

---

[6] Дхарма — основополагающий Закон (долг, учение) буддизма, возглашенный просветленным Буддой.

[7] Согласно некоторым установлениям, монахам разрешалось есть мясо, если монах не видел, как животное убивали для него, не слышал, что животное убивают для него, и не подозревал, что животное убивается именно для него. В большинстве монастырей запретным считалось любое мясо, так как буддист не может убивать какое-либо живое существо.

Все сказанное выше характерно и для женских монастырей; монахини также каждые три месяца меняли кельи и монастыри, и их ночной сон протекал под наблюдением бдительных наставниц. Выходить из монастыря разрешалось только в сопровождении трех старших монахинь.

Женские монастыри имели более низкий статус по сравнению с мужскими, и жизнь монахинь подчинялась бóльшим предписаниям, чем монахов.

Кроме сбора подаяний были и другие источники доходов буддийских монастырей. Поскольку монастыри являлись центрами учености, а монахи в основном были образованными людьми, существовала практика пожертвования монастырям денег за переписку священных книг. Буддисты-миряне заказывали многократные переписки буддийских сочинений ради выздоровления заболевших, с целью улучшить новое рождение, ради спасения жизни. Переписанная (и оплаченная) таким образом рукопись называлась «дар во имя веры». Перепиской буддийских сочинений занимались и набожные миряне, не обязательно монахи.

Другим источником дохода монастырей была сельскохозяйственная деятельность. Сельское хозяйство обслуживалось зависимыми от монастыря крестьянами. Прикрепленные к монастырям крестьянские дворы должны были навечно служить им вместе со всеми своими домочадцами. Тех, кто не подчинялся этому правилу, ждало суровое наказание.

Для руководства сельскохозяйственными работами монахи выбирали из своей среды специального управляющего. Если угодья находились далеко от монастыря, ему разрешалось долго жить вне обители.

Вообще же структура управления монастырской жизнью включала три главные должности: настоятель монастыря, старейшина обители и духовный наставник, который руководил ежедневными занятиями монахов и устанавливал порядок церемоний. Кроме того, из числа монахов на один год назначался управляющий делами.

Монастыри представляли собой сложное хозяйство, в котором велись не только сельскохозяйственные, но и ремонтные работы, а также строительство оросительных каналов. В собственности монастырей были мельницы и маслобойни, лошади, скот, поля и сады. Все это требовало управления и финансовой отчетности, которой подлежало и ритуальное имущество: священные статуи, книги, одеяния монахов, а также их жилые помещения.

Свои земли монастыри имели право сдавать в аренду на основе равноправных двусторонних соглашений, т.е. арендаторы не считались зависимыми от монастырей.

Значительный доход монастырям давала торговля предметами культа и реликвиями, особенно в дни празднеств. В Восточном Туркестане существовала традиция: в связи со смертью близких жертвовать монастырям деньги, лошадей, ткани и другие предметы, что делали богатые миряне.

Существуют также сведения о том, что буддийские монастыри были центрами банковской, точнее, ростовщической деятельности, хотя это и противоречило установлениям буддизма. Согласно буддийской доктрине, монахам запрещалось не только участвовать в торговых сделках (что не соблюдалось), но также обрабатывать поля, строить здания и разводить домашних животных, что делалось, но не руками самих монахов, а с помощью слуг, рабов и подневольных крестьян.

Кроме сбора подаяний основной труд монахов состоял из ежедневных молитв, обращенных к Будде, ритуальных обходов вокруг ступы[8], поклонения изображениям Будды, подношения к ним цветов и даров.

Регулярно производился также обряд исповеди, на церемонию которого собирались все монахи обители и буддисты-миряне; обряд исповеди сопровождался ритуальными трапезами.

Переезд на новое место жительства в сезон дождей также сопровождался определенной церемонией.

Кроме обычных монастырских обрядов устраивались пышные общенародные празднества, в которых участвовали все сословия, от правителя до простого люда. Празднествам предшествовала большая подготовка: мыли и чистили улицы, место сбора верующих богато украшалось, сооружались навес, балдахины, вывешивались шелковые флаги, делали богатый трон для государя и сиденья для монахов, устанавливались статуи Будды. Во время праздника по улицам проезжали многоярусные повозки со статуями (иногда громадными) Будды и бодхисаттв, разбрасывались цветы, воскурялись благовония. Все это сопровождалось пением гимнов и музыкой.

Особенно торжественно праздновали дни рождения Будды. Празднество сопровождалось драматическими представлениями о великих деяниях Будды. Во время празднеств государь и вельможи подносили сангхе дары, что было небесполезно и для проведения подобных церемоний. Известно, что среди монахов были живописцы, но их приходилось также нанимать, чтобы расписывать балдахины и стяги для ритуальных процессий.

---

[8] Ступа — архитектурное сооружение в виде колокола или полусферы на пьедестале со шпилем из 13 горизонтальных колец, или ступеней, увенчанных Колесом Жизни (символ буддизма); имело мемориально-культовое назначение, как хранилище реликвий; возводились ступы и на территории монастырей, что было обязательно и в других сакральных местах.

Большие средства требовались и на покупку бумаги для написания рукописей и письменных принадлежностей.

Буддийские монастыри являлись центрами учености. Они имели богатые библиотеки, в которых находились рукописи на многих языках. Наряду с религиозными сочинениями в библиотеках находились работы по математике, астрономии, географии, истории, медицине.

Программа обучения монахов включала заучивание священных текстов, изучение санскрита (древнеиндийский язык) и других языков. Но кроме того, изучались грамматика, поэзия, живопись, музыка, математика, астрономия.

В монастырях трудились не только переписчики буддийских сочинений, но и переводчики, причем профессия переводчика часто передавалась по наследству от отца к сыну.

Буддийские сочинения, первоначальной родиной которых была Индия, в эпоху Государства Кочо переводились на древнеуйгурский язык не с собственно санскрита, так как на этом языке почти не сохранились, а с их переводов на другие языки: тохарский, тибетский, китайский. До нашего времени дошло сравнительно немного рукописей и ксилографов, большей частью во фрагментарном, испорченном виде. Несмотря на это, древнеуйгурские сочинения буддийского содержания, написанные уйгурским письмом, показывают высокий уровень культуры слова в Государстве Кочо. Предполагается, что большая часть буддийских сочинений была переведена на древнеуйгурский язык после X в.

Считается также, что большая часть прозаических буддийских сочинений является переводом с китайского языка. Это переводы сутр[9], в которых наряду с поучениями содержались афоризмы, сентенции, притчи, иллюстрирующие разные положения буддийского учения. Такие тексты предназначались как для монахов, так и для мирян и были наиболее читаемой частью буддийской литературы.

К XI в. относится перевод сутры «Суварнапрабхаса», которая среди тюрков-буддистов получила название «Алтун ярук» («Золотой блеск»). Не менее известна в тюркоязычной среди и сутра «Саддхармапундарика» («Белый лотос Благого закона»). Эта сутра содержит много притч и рассказов, которые вошли в литературный фонд всего буддийского мира.

В древнетюркской культурной традиции наибольшей популярностью из этой сутры пользовалась глава о бодхисаттве Авалокитешваре, о чем было сказано выше.

---

[9] Сутра (санскр. нить, шнур) — в древности тексты записывались на пальмовых листьях и связывались одним шнуром (или нитью); свод законченных высказываний.

Существовали также переводные сборники джатак[10] и авадан[11] — рассказов о перерождениях и деяниях Будды. До нашего времени дошло множество фрагментов на клочках, обрывках рукописей. Благодаря усилиям исследователей удалось восстановить связность текстов и реконструировать содержание нескольких таких сборников («Харичандра», «Махендрасена», «Приянкара»).

Персонажами этих рассказов, посвященных толкованию и иллюстрации разных положений буддизма, являются не только Будда и бодхисаттвы, но и простые смертные: правители, их придворные, супруги, купцы, а также якши (демоны) и животные, которые в поучительных сюжетах наделяются чертами человека. Все персонажи типизированы, что и неудивительно, если принять во внимание длительность буддийской литературной традиции. Рассказы обладают рамочной конструкцией — композиционным приемом, усвоенным из индийской литературы. Основной сюжет рассказа обрамлен вопросом ученика к учителю (наставнику), который в целях поучения рассказывает некую историю.

Исследователи, изучавшие переводы буддийских сочинений на тюркский язык, давно обратили внимание на то, что они представляют собой не просто переводы, а скорее изложение известных буддийских сюжетов с учетом местной фольклорной и литературной традиции; в частности, это выразилось в применении самобытных элементов стиля. Можно сказать, что в этих переложениях переводчик действовал и как автор. Поэтому значение буддийской переводной литературы состоит не только в пропаганде идей буддизма среди местного населения, что представляет интерес в вопросе о культурных контактах, но и в проявлении литературной ассимиляции идей, сюжетов, мотивов, заимствованных из одной литературы и получивших жизнь в другой.

Еще более самобытными являются переводы поэтических произведений. Большая часть буддийских поэтических текстов — это молитвы, особенно исповедальные, а также стихотворные изложения буддийского учения. Целый ряд таких текстов производит впечатление оригинальных, только написанных с использованием буддийской тематики. Это — восхваление «Десяти различных добродетелей», стихи «О созерцании», «О красноречии», «О мудрости», «Хвала 35 буддам»,

---

[10] Джатака — жанр буддийской литературы, состоит из прозаических повествований со стихотворными вставками, в которых рассказывается о жизни Будды Шакьямуни в предыдущих рождениях в человеческом, животном и божественном воплощениях.

[11] Авадана — рассказ о чудесных деяниях Будды.

хвалебные стихи, посвященные будде Амитабхе[12], будде Майтрее[13], «Молитва к бодхисаттве Самантабхадре»[14].

В качестве примера приведем стихотворение, воспевающее одну из буддийских добродетелей — мудрость; соблюдать добродетели необходимо на пути к состоянию будды, т.е. личности, достигшей нирваны.

Стихотворение создано Пратьяя-Шри, который сообщает, что он сложил (или сочинил) стихами сочинение «учителя Нагарджуны» (древнеиндийский философ, ок. II в.).

Не берясь судить, насколько точно Пратьяя-Шри передал содержание произведения Нагарджуны, можно со всей определенностью сказать, что форма стиха — тюркская; стихотворение состоит из четверостиший (наиболее популярная строфа в тюркской поэзии, особенно фольклорной) и имеет сплошную аллитерацию в началах стихотворных строк, что в более позднее время будет отмечено как особенность стиха сибирских тюрков.

Стихотворение довольно длинное, поэтому приводим его с сокращениями некоторых четверостиший (пропуски повторов), стараясь тем не менее передать все достоинства этого произведения, которое имеет заглавие:

«С почтением склоняюсь перед благодатью
добродетели мудрости»

(1) «Говоря: „Чистейшая, непорочная, благостная,
прославленная буддами всех сторон [мира],
недостижимая [посредством] страстного желания,
отрешенная [от всего] мудрость“, я перед тобой с почтением
склоняюсь.

(4) Называемая основой (корнем) священного учения,
моя матушка (т.е. мудрость), достойная доверия,
даже если [кто-то] спустится к вашим глубоким, бесподобным,
благим корням,
она (мудрость) для него [все] также останется бескрайней [и]
бесконечной.

(7) Скольких еще будд — надежды [и] опоры других —
вы — принадлежащая всем, единственная мать!
Будучи всех лучше, чище, яснее,
вы принадлежите всем, вы их мать, вы милосердны [к ним].

---

[12] Будда Амитабха — популярное в тюркоязычной среде божество, создал небесную страну счастья Сукхавати — преддверие нирваны.

[13] Майтрея — будда будущего мирового порядка. Культ будды Майтрея был особенно популярен в Китае, откуда попал к тюркам.

[14] Бодхисаттва Самантабхадра — санскр. «Всецело благодатный».

(8) Являясь безгрешной среди [всего] того, что может быть пороком,
ибо вы словно отделились от луны и звезд,
среди всех других добродетелей
вы лучше всех, разными способами прославлены.

(10) Подобно тому как от огня Бога Солнца
снег, иней, лед тают, так и
все горести, страсти, тяжелые болезни —
о мой отец (мудрость)! — благодаря вашему могуществу исчезают.

(11) Вы устрашаете неразумных, непонятливых, заблудших
(грешников),
вы караете беспечных, небрежных (нерадивых) живых
[существ].
Помещая их (т.е. живые существа) в благой вечности,
вы даете [им] покой,
великих, мудрых людей вы радуете.

(13) Вы не явились сюда откуда-то,
[и] когда вы есть, вы не исчезнете куда-то,
[и] во всяком месте, если вы смотрите [и] созерцаете, —
о мой батюшка (мудрость)! — вы не из тех, кто служит мудрецам.

(14) Хотя никто, созерцая вас подобным образом,
никаким способом (или образом) увидеть вас не в состоянии,
они также спасутся, размышляя подобным образом
[о вас, мудрость].
В этом твоя удивительная благость.

(16) Из-за того, что вы — избранная, редкостная, приятная, имеющая
благую основу,
славная, знаменитая, глубокая,
отважная, влиятельная, исцеляющая (или совершенствующая),
вы выделяетесь изо всех возможных [добродетелей].

(17) Так как единственный путь спасения в том, что вы (мудрость)
существуете,
[и] так как нигде (букв.: во всех сторонах) нет иного пути,
чтобы стать буддой, достигшим благодати, всем благородным
во все времена вы можете послужить опорой.

(20) Такого рода волшебными словами,
такими вот буквами, слогами, стихами
вы должны быть удивительно прославлены — о моя матушка
[мудрость]!
Я [же] могу почтить [вас] вот таким хвалебным стихотворением.

(21) От моего восхваления добродетели мудрости
с возникшей благодатью эти живые [существа],

[перейдя] через мост добродетели мудрости,
пусть все на том берегу[15] быстро достигнут покоя.

(22) Ради избранной, глубокой добродетели мудрости
достойным почитания учителем Нагарджуной
на языке ариев[16] созданное, „Нирвикальпа“[17]
называемое, хвалебное [сочинение] я, Пратьяя-Шри, стихами
сочинил (сложил)».

Приписка:

(23) «С мыслью, что мой господин, обладающий тонкой, глубокой
мудростью,
будет связан с людьми будущих времен, стихами сочиненное,
научающее священной, истинной „Пустоте“ (Шуньята)[18], это
стихотворение
я, Асынг-Тутунг, только переписал».

Стихотворение посвящено описанию и восхвалению так называемой «добродетели мудрости», точнее сказать, «мудрого знания», а еще более точно по смыслу «совершенного знания». Перед автором (или переводчиком) стоит трудная задача: в хвалебных тонах описать абстрактное понятие. Для этого привлекаются многочисленные эпитеты самого положительного свойства: вы (мудрость) — избранная, редкостная, чистейшая, благостная, знаменитая, славная, глубокая и т.д. Хвалебными эпитетами характеристика этого понятия не исчерпывается, поскольку они не в полной мере передают суть явления, а суть заключается в том, что такая «мудрость» труднодостижима, и даже для тех, кто углубится к ее корням (основам), она все равно останется «бескрайней и бесконечной». Она ни для кого не видима, не имеет «ни цвета, ни формы, ни движения» (четверостишие 19), она не явилась «откуда-то» и никуда не уйдет, она существует как бы сама по себе: «не служит мудрецам». Вместе с тем, она (мудрость) обладает притягательной силой, ибо является «единственным путем к спасению» «во все времена», опорой «всем благородным», которые стремятся стать буддами, т.е. достичь просветления.

Для усиления эмоционального воздействия на читателя автор (или переводчик) персонифицирует абстрактное понятие «добродетель

---

[15] «...на том берегу» — т.е. в нирване.

[16] «...на языке ариев» — т.е. на санскрите.

[17] «Нирвикальпа» (санскр. «Несомневающийся», «Неколеблющийся») — сочинение, приписываемое Нагарджуне.

[18] «Пустота» (санск. Шуньята) — термин буддизма, психическое состояние, в котором не различаются бытие и небытие, реальность и нереальность — признак нирваны. Понятие «пустота», «ничто» развито в учении Нагарджуны (ок. II в.), основателя одной из школ буддизма, получившей распространение не только в Индии, но и в Тибете, Китае, Японии.

мудрости», уподобляя его то образу милосердной, заботливой, любящей матери, то образу взыскательного, строгого, могущественного отца.

Невзирая на трудности достижения «добродетели мудрости», стихотворение заканчивается оптимистическим благопожеланием: пусть это восхваление «добродетели мудрости» поможет «живым существам» перейти через мост «добродетели мудрости» и оказаться «на том берегу» (в нирване), где они обретут покой.

Оптимистическая концовка с добрыми пожеланиями имеется и в другом стихотворении — «Молитве к бодхисаттве Самантабхадре», которую «переложил стихами» Калым Кейши, о чем сообщается в отдельном четверостишии в конце стихотворения.

В финале самой молитвы сказано:

(29) «Вот теперь произнесенную просьбу о благодати
я направил с благопожеланием к находящимся у границы
исчезновения.
Издавна погруженные в сансару
пусть легко-легко появятся (или родятся) в поселении
Сукхавати»[19].

Если о Пратьяя-Шри и Калыме Кейши трудно сказать, являлись ли они самостоятельными авторами, использовавшими сочинения других (право авторства в древних и средневековых литературах, особенно на Востоке, представлялось расплывчатым понятием), или были только переводчиками, то переписчик Асынг-Тутунг, безусловно, стал автором собственного четверостишия, которое и по содержанию, и по форме соответствует требованиям поэтического произведения. Не может не вызвать одобрение и та надежда, которую Асынг-Тутунг высказал, переписывая уйгурским письмом текст Пратьяя-Шри: он пожелал, чтобы его господин, «обладающий тонкой, глубокой мудростью», был «связан с людьми будущих времен».

Публикуя русский перевод сочинения, переложенного стихами Пратьяя-Шри, будем считать, что пожелание Асынг-Тутунга по мере наших сил выполнено.

Еще большей печатью индивидуальности отмечено стихотворение, которое по рефрену, заключающему строфы, можно назвать: «В таких местах». Хотя это стихотворение создано в буддийской среде (автор неизвестен) и содержит некоторые понятия вероучения, его можно рассматривать и как образец описания природы:

---

[19] Сукхавати — небесная страна счастья, созданная буддой Амитабхой, преддверие нирваны.

(1) «Среди громоздящихся складками, сцепленных друг
с другом гор,
в тихих, уединенных лесных рощах,
под можжевеловыми деревьями,
возле протекающих ручьев,
там, где весело порхающие птички
собираются, где они скапливаются,
без привязанностей к миру[20], нужно приобщаться благодати. —
В таких местах!

(2) В глубоких впадинах прижавшихся складками [друг к другу] гор,
в старых, древних лесных рощах,
под громадой высоких, прямых скал,
в полном безмолвии,
среди миртовых (?) [и] кипарисовых (или лавровых?) деревьев,
на берегах узеньких ручьев,
без всяких привязанностей, нужно погружаться в дхьяну[21]
(медитацию). —
В таких местах!

(3) В глубоких углах высоких с пиками гор,
в приятных лесных рощах,
среди текущих, сочась, ручьев,
в полном безлюдии,
когда и восемь разных ветров сверху не веют,
там, в покое,
в терпеливом одиночестве нужно приобщаться благодати
учения. —
В таких местах!

(4) В зеленеющих, прекрасных горах,
в уединенных местах, которыми наслаждается сердце,
в частых, густых ивовых зарослях,
возле пенящихся вод маленьких озер,
отрешившись от всех чувств, начиная со зрения,
в местах, где все так, как виделось и зналось,
без [всяких] желаний нужно приобщаться благодати. —
В таких местах!»

Это стихотворение производит впечатление оригинального сочинения, а не перевода. Его автор хотел описать живописные места, где приятно заниматься медитацией. В четырех строфах, заканчивающих-

[20] Отказ от привязанностей к материальному миру — буддийское понятие; здесь употреблено слово, ставшее термином в тюркоязычном тексте.

[21] Дхьяна (санск. созерцание, интуитивное видение) — состояние особой сосредоточенности сознания на объекте созерцания, приближающее индивида к освобождению от сансары (круговорота рождений и смертей).

ся рефреном «В таких местах», повторяется определенный набор мотивов: 1) описание высоких гор; 2) упоминание лесистой местности с деревьями; 3) упоминание протекающих вод (ручьев, озер); 4) указание на полный покой и одиночество; 5) отказ от желаний и привязанностей. Эти структурные единицы текста с некоторыми вариациями повторяются в описании, что лишает стихотворение монотонности, показывая безусловное мастерство автора. В каждой строфе восемь строк, и семь из них подобраны так, что создается начальная аллитерация в каждой строфе, восьмые строки аллитерируют между собой после каждой строфы. Таким образом, в стихотворении повторяются почти одинаковые единицы смысла, но они выражены разными, искусно подобранными словами; получается богатая звукопись.

Это стихотворение, которое можно рассматривать как образец описания природы, по смыслу следует отнести скорее к жанру медитативной лирики. Во всяком случае, можно считать его прообразом таковой в тюркоязычной литературе. Оно, конечно, вдохновлено идеями буддизма, о чем свидетельствуют понятия и термины, которые в нем используются. Кроме того, некоторые слова доказывают начитанность автора в буддийской литературе на других языках. Например, в стихотворении употребляется санскритское слово aranya («лес»), которое оформлено иранским суффиксом, придающим этому слову значение места скопления чего-либо, т.е. данное слово обозначает «лесистая местность», но поскольку в стихотворении упоминаются к тому же разные виды деревьев, представилось целесообразным перевести это слово как «лесные рощи».

Интересно обратить внимание на то, что автор стихотворения, призывая отрешиться «от всех чувств, начиная со зрения» и отказаться от всех желаний, сам оказался очень наблюдательным: разглядел не только высокие, складчатые, зеленеющие, прекрасные горы с пиками и глубокими ущельями, но и струящиеся, узенькие ручьи и маленькие озера, а также весело порхающих птичек.

Буддийские реалии отражены словами и понятиями «дхьяна», «привязанность к материальному миру», «благодать», «учение (закон)». Обращает на себя внимание то ли простое совпадение, то ли специальный замысел автора: характеризуя место, где нужно предаваться приобщению к благодати, упоминаются места, где весело порхают (или парят) птички, где они «собираются» и «скапливаются». Употребляются тюркские глаголы, основы которых образуют понятие «община», «буддийская сангха», как «собрания», «скопления», «сборища» (terin quvrag — парное обозначение общины, возможно употребление и одного слова quvrag).

К сожалению, библиотеки буддийских монастырей не сохранили (а может быть, и не имели в своем составе) образцы так называемой

светской литературы: панегирики в честь правителей и других знатных лиц, лирические стихи, посвященные возлюбленным, что характерно для других литератур исторического средневековья.

Нельзя забывать, что с точки зрения литературного процесса анализируемый в данной книге этап развития тюркоязычной словесности относится к эпохе древности, т.е. ко времени *становления* литературы как таковой, который во многих литературах мира связан именно с религиозной традицией грамотности, образованности, уважения к письменному слову. Можно предположить, что наряду с монастырской книжностью существовало народное творчество, поэтическая традиция которого в дальнейшем привела к появлению многих жанров художественного слова. Иными словами, фольклор и книжная религиозная поэзия существовали как бы раздельно друг от друга, но границы между ними не было, и консолидация закономерных признаков поэтической формы неизбежно должна была привести к синтезу обеих областей словесного самовыражения человека.

Выше было сказано о религиозном синкретизме тюркоязычных текстов, мы видели, какое большое влияние одна религия оказывала на другую, как одна религиозная система внедрялась в иной культурный слой, вызывая процесс замещения отождествляемых элементов, например манихейский пророк Мани начинал называться Буддой.

Буддизм в Центральной Азии, в том числе в Восточном Туркестане, стал самодостаточным явлением, потому что создал собственную литературу, куда вошли местные легенды, сюжеты, мотивы и персонажи. Произошло усвоение буддизмом местных мифологических представлений, и различные божества, имевшие разное происхождение и ранг в религиозной иерархии, постепенно стали равноправными членами буддийского пантеона.

Однако происходил и процесс обратного влияния, например манихейской религии на буддизм, выразившийся (в том числе) в заимствовании из манихейства высокой культуры книжного дела и живописной миниатюры.

Чрезвычайно интересный материал для исследования литературного сотрудничества на почве религий дают христианские тюркоязычные тексты, которых сохранилось очень мало, но тем не менее они заслуживают особого внимания.

Христианская традиция. Общины. Храмы. Литература (проза)

Хотя христианство в Средней Азии появилось, как полагают исследователи, уже в III в., а оттуда стало распространяться далее на восток, точных сведений о деятельности христианских миссионеров в Восточном Туркестане почти нет. Известно только, что к середине VIII в. христианство появилось в Согде, в согдийских колониях Семиречья, в Турфанском оазисе. Речь идет о

несторианской церкви, которая, будучи гонимой на западе христианского мира, распространялась на восток: в Иран, Среднюю Азию, Восточный Туркестан, Китай.

Известно также, что в Уйгурском каганате кроме манихейства, которое получило статус государственной религии, существовали буддийские и христианские общины.

В конце VIII — начале IX в. деятельность несторианской церкви в Семиречье была довольно активной, известны факты обращения в христианство шаманистов, зороастрийцев, манихеян. Однако ни в Уйгурском каганате, ни при тюркских правителях в Семиречье христианство не имело господствующего положения, и нигде не было государственной религией.

Аналогичная ситуация сложилась в Восточном Туркестане, в Государстве Кочо. Экспедиция А. фон Лекока в Турфанский оазис в начале XX в. открыла несторианский храм в г. Кочо, который функционировал здесь, по-видимому, в VIII–IX вв. Храм был расположен за городской стеной, поблизости от комплекса буддийских строений[22]. Это — прямоугольное здание, три внутренних помещения которого расположены по оси запад–восток в соответствии с христианской традицией культового архитектурного сооружения. Стены здания были расписаны христианскими сюжетами, часть из них сохранилась и представляет собой фрагменты росписей, изображающих христианские праздники.

Хотя в конце IX — начале X в. христианство в Средней Азии стало интенсивно вытесняться исламом, несторианство среди части уйгурского населения Восточного Туркестана продержалось вплоть до монгольского завоевания (начало XIII в.).

Об активности несторианской церкви в Государстве Кочо свидетельствуют найденные в результате ряда экспедиций А. фон Лекока (1902–1914) фрагменты текстов в рукописях на согдийском, сирийском, парфянском средне- и новоперсидском, а также уйгурском языках. Эти тексты были обнаружены в развалинах несторианских монастырей в селении Булайик на севере Турфанского оазиса и возле г. Кочо.

Уйгурские христианские тексты представляют собой переводы с сирийского языка, но, так же как и в переводах буддийских сочинений, они содержат вкрапления местных сюжетов и мотивов.

Наиболее крупными из дошедших до нашего времени тюркских фрагментов являются перевод евангельского сюжета «Поклонение волхвов младенцу Иисусу Христу» и отрывок «Жития Святого Георгия». Оба текста содержат неоспоримые доказательства влияния на несторианство других религий.

---

[22] Мирное соседство буддийских сооружений с храмами других вероучений, скажем с шиваистским или джайнским, можно видеть и в настоящее время в Индии.

Так, по сравнению с каноническим рассказом (Евангелие от Матфея, 2, 1–2) тюркский текст, написанный уйгурским письмом, содержит интересное добавление, в котором довольно подробно дается своеобразное объяснение происхождения культа огнепоклонников.

По стилю изложения этот добавленный сюжет несет печать фольклорного повествования. В тексте сказано следующее: когда маги (в православной традиции они называются «мудрецы с востока») пришли в Вифлеем и нашли «Бога-Мессию», они поклонились ему, вознесли ему хвалы и просили принять от них подарки — золото, ладан и мирру. «Сын вечного Бога илик хан Мессия» принял дары магов и для ответного подарка оторвал «от угла каменной колыбели круглый камень» так легко, словно она была сделана из теста. Маги приняли этот подарок, но сами камень поднять не могли, и вьючный скот не мог его держать. Тогда маги посоветовались и решили сбросить камень в колодец, который был поблизости. Так они и сделали, но когда, отойдя от колодца, оглянулись, то увидели, что из него вырвался «ужасный, огромный, сверкающий огонь с искрами, который поднимался до голубого неба». Увидев это «необычайное знамение», маги «поняли, осознали и, испугавшись, пали ниц». Они сказали так: «Он дал нам сокровище для поклонения, но мы оказались недостойны [этого] поклонения, мы по неведению сбросили [сокровище] в колодец». Далее следует вывод автора этого дополнения в евангельский сюжет: «В те времена и вплоть до сегодняшнего дня это является причиной поклонения магов огню».

В этом тексте интересно не только то, что возникновение культа огнепоклонников объясняется проявлением чудесной силы Иисуса Христа (чудеса соответствуют христианской традиции), но и то, что он явился как бы причиной возникновения этого культа; он не запрещает огнепоклонство и даже поощряет его, ибо чудесный камень, брошенный в колодец, т.е. в воду, и тем не менее вызвавший столб огня, был, как сказано в тексте, дан «Богом-Мессией» «в подарок» как «сокровище для поклонения».

Интересно также, что Иисус Христос в тюркском тексте обозначен как «Бог-Мессия» с добавлением слов *илик хан*, что здесь может означать «господин», а в эпоху тюркской династии Караханидов это был титул верховного правителя государства. Волхвы, которые в православных текстах в переводе на русский язык называются «мудрецы с востока», в тюркском тексте обозначены словом *могоч*, что означает «маг», т.е. жрец-язычник, зороастриец.

Неизвестно, содержался ли приведенный выше эпизод в сирийском (или согдийском) оригинале и был ли оснащен специфически тюркскими понятиями и терминами при переводе на уйгурский язык, или

переводчик евангельского сюжета сам стал автором объяснения, почему зороастрийцы поклоняются огню. В любом случае кажется очевидным, что переводчик и соавтор текста не делает четких границ между религиями, своими и чужими богами: приписывание христианскому Богу — Иисусу Христу изобретения культа зороастрийцев делается, очевидно, для сближения разных религий, не исключено, что и в миссионерских целях.

Не менее показателен в этом отношении и другой сохранившийся фрагмент уйгурского текста. В нем рассказывается о муках Святого Георгия и его последней молитве, в которой он дает обет помогать всем страждущим, если они обратятся с призывом о помощи к нему или к Богу. Он говорит так: «Впереди (т.е. на востоке), сзади, вплоть до солнечного захода (т.е. на западе), если меня упомянут, тогда (или там) я приду (букв.: достигну), того человека я избавлю от всех страданий и забот».

Идея спасения, составляющая основу этой христианской молитвы, а также обет Святого Георгия спасти людей от страданий близки обетам бодхисаттв освободить живые существа от перерождений, а значит, и новых страданий, которые испытывает человек в круговороте рождений и смертей (сансаре). Именно идея спасения сделала бодхисаттву Авалокитешвару (эманация будды Амитабхи), который в буддийской традиции считается главным спасителем и олицетворяет сострадание, наиболее популярным среди тюркского населения.

В тексте молитвы употребляются термины, связанные с разными религиями: mtripolit, apisqop — из христианства, dintar — из манихейства, а сам Святой Георгий обозначен как mar gioargiz, т.е. Учитель (наставник) Георгий, где термин mar также манихейского происхождения.

Еще более интересно здесь употребление стилистической формулы пространства, связанной с шаманской религозной традицией. Эта формула часто использовалась в орхонских текстах рунического письма VIII в. (см. выше), в сочинениях более древних, чем христианская молитва, в качестве стилистического приема описания, но имела сакральный смысл, обусловленный архаической мифологией тюркского шаманизма. Как уже было сказано, для этой традиции характерна ориентация (горизонтальная) человека лицом на восток, отсюда появилось понятие «впереди» — значит, на востоке. Горизонтальная модель пространства строится с учетом движения солнца; отсюда «сзади, вплоть до солнечного захода» означает на западе. «Впереди» — восток мыслится также как восход; соответственно: вправо — юг — полдень, влево — север — полночь.

Ориентация тюрков лицом на восток известна с древнейших времен и, как уже было показано, соблюдалась при различных ритуаль-

ных и социальных действиях. Поэтому при описании военных походов тюрков обязательно указывались ориентиры крайних точек продвижения тюркских войск: «Вперед, вплоть до солнечного восхода, направо, вплоть до полудня, назад, к солнечному закату, налево, вплоть до полуночи, — там, внутри [этих пределов] находящиеся народы все мне подвластны!» (Малая надпись в честь Кюль-тегина, VIII в.).

Когда Святой Георгий в христианском тексте говорит, что он придет на помощь человеку, если его позовут, «впереди» и «сзади, вплоть до солнечного захода», это значит, что он готов помочь всему человечеству — с востока до запада.

Переводчик или автор молитвы употребил традиционную для тюркского сознания формулу пространства, не задумываясь над тем, что она архаична и связана с иной мифологической традицией; сам же факт использования ее привносит самобытные черты в христианство центральноазиатских тюрков, еще раз доказывая, что между религиями не существуют преграды, как бы ни старались адепты той или иной религии их возвести в своих корыстных целях.

Глава V

Поэтологические особенности древнетюркской литературы

Категории стиля древнетюркской литературы

Рассмотрев содержание произведений древнетюркской литературы на фоне исторической и культурной жизни государств, в которых эта литература была создана и успешно функционировала, можно попытаться установить те параметры ее художественного воплощения, которые позволили ей предстать как *единое целое*, обрести черты межлитературной общности, сформировавшейся в ходе государственного, культурного и языкового развития в период древности и раннего средневековья.

Функционируя сообразно собственным эстетическим понятиям и нормам, древнетюркская литературы продемонстрировала художественный стиль, при котором форма произведений тесно связывалась с их содержанием. Поэтому стиль древнетюркской литературы не только включает способы реализации формы, но может рассматриваться и как явление содержания, ибо имеет своеобразную информацию о своем времени. Таким образом, стиль древнетюркской литературы — это способ восприятия действительности теми авторами, которые создавали ее произведения.

Изучение стиля древнетюркской литературы показало, что для него характерно использование тех приемов изображения окружающего мира, которые присущи общепринятым (универсальным) правилам создания художественных произведений в архаические эпохи. В свое время А.Н. Веселовский установил, что генетической основой образности является психологический (или смысловой) параллелизм высказывания, приводящий к сопоставлению понятий на основе либо уподобления (сравнение), либо их противопоставления (антитеза), либо их переосмысления на базе уподоблений (метафора).

Психологический (или смысловой) параллелизм реализуется в предложениях с помощью синтаксического параллелизма, когда одна часть смысловой конструкции определенным способом соотносится с другой.

Преднамеренно построенные параллельные смысловые конструкции выражают акт художественного творчества и образуют прием *художественного параллелизма*, основанный на сопоставлении либо противопоставлении понятий (или явлений).

Актом художественного творчества является и специальное употребление повторов (эпизодов, описаний, отдельных предложений и отдельных слов), которые становятся *стилистическими повторами* в произведении. Другим приемом изображения действительности в художественном произведении архаических периодов развития литературы является *стилистическая симметрия* (термин Д.С. Лихачева). Особенность этого приема состоит в том, что в тексте произведения говорится об одном и том же дважды в сходных или одинаковых синтаксических конструкциях, но разными словами, с помощью разных образов. Выражение мысли варьируется, но сущность ее не меняется. Второй член стилистической симметрии повторяет сказанное в первом в других выражениях; в смысловом отношении оба члена симметрии дополняют друг друга. Семантические оттенки обоих членов заставляют читателя обратить внимание на то общее, что в них имеется. Иными словами, вариативность высказывания преследует цель уточнения мысли.

В структурном отношении стилистическая симметрия может быть чисто смысловой, когда сказанное в первом члене перефразируется или варьируется во втором в другой синтаксической конструкции, но она может быть заключена и в параллельно построенные синтаксические конструкции. Она может не только содержать простые синонимические понятия, но и оперировать усложненными образами. В отличие от художественного параллелизма, сопоставляющего два разных явления путем сравнения, стилистическая симметрия дважды говорит об одном и том же, но разными словами, причем в смысловом отношении оба ее члена равнозначны, тогда как в художественном параллелизме одно высказывание привлекается в качестве сравнения к другому, последовательно развивая мысль.

Указанные выше приемы художественного изображения используются в произведениях древнетюркской литературы как в чистом виде, так и образуя смешанные формы, т.е. стилистическая симметрия может осложняться повторами и местами переходить в прием художественного параллелизма.

Как уже было сказано, орхонские сочинения изобилуют повторами: повторяются целые эпизоды, отдельные описания в одинаково построенных предложениях, отдельные слова, и делается это сознательно, по замыслу авторов текстов, поэтому такие повторы являются специально использованными приемами описания и представляют собой *стили-*

стические повторы. Достаточно часто они включаются в прием *художественного параллелизма*. Характерно, что большая часть таких параллельных конструкций содержит противопоставления понятий и образов. Это объясняется тем, что в основе подобных антитетичных конструкций лежит архаическая бинарная символическая классификация, вошедшая в шаманскую религиозную традицию. Рассмотрим примеры:

«Если Небо сверху не давило,
если земля внизу не разверзалась...»
(Большая надпись в честь Кюль-тегина);

«Неимущий (бедный) народ я сделал богатым,
малочисленный народ я сделал многочисленным» (там же);

«Имевших головы они заставили склонить [головы],
имевших колени они заставили преклонить [колени]» (там же);

«[Кто] далеко, [тому] дают плохие дары,
[кто] близко, [тому] дают хорошие дары»
(Малая надпись в честь Кюль-тегина).

Смысловой параллелизм, заключенный в одинаковые синтаксические конструкции, построен на использовании бинарных оппозиций: универсального характера (верх–низ, небо–земля, далекий–близкий), социальных (богатый–бедный, многочисленный–малочисленный), оппозиции частного характера (головы–колени), которая является конкретизацией противопоставления: верх–низ, а также противопоставления положительного и отрицательного начал: хороший–плохой.

Художественный параллелизм может включать антитезу, как будто не связанную с бинарной символической классификацией:

«...войско моего отца-кагана было подобно волку,
его враги были подобны овцам»
(Большая надпись в честь Кюль-тегина);

«Наши враги кругом были как хищные птицы,
мы были падалью»
(Надпись в честь Тоньюкука).

В приведенных примерах антитезы осложнены сравнениями, поэтому возник двойной ряд противопоставлений: войско–враги, волк–овцы и враги–мы, хищные птицы–падаль, в которых все же можно видеть отголоски бинарной символической классификации, трактуя противопоставление: войско–враги и враги–мы как универсальную оппозицию: свой–чужой, а противопоставление: волк–овцы, тоже как универсальную оппозицию: природа–культура, конкретизиро-

ванную в противопоставлении: дикое животное — домашнее животное.

Стилистический повтор, когда повторяются почти все слова в предложениях, образующих параллельную конструкцию, за исключением двух, меняющих смысл предложений, находим в следующем выражении:

«Они были мудрыми каганами,
они были смелыми каганами...»
(Большая надпись в честь Кюль-тегина).

На первый взгляд в этих предложениях не содержится противопоставления, ибо цель автора текста — перечислить положительные качества каганов — предков тюркского народа. Вместе с тем эпитеты «мудрый» и «смелый» связаны с разными видами деятельности: «мудрый» — с государственной деятельностью и духовностью, «смелый» — с воинскими доблестями, поэтому они противопоставлены друг другу согласно оппозиции: мир–война.

Прием стилистической симметрии, когда фразы, имеющие одинаковую синтаксическую конструкцию, повествуют об одном и том же, но в разных выражениях, употреблен в следующем примере:

«[Поэтому-то] и сели [на царство] неразумные каганы,
[поэтому-то] и сели [на царство] плохие каганы»
(Большая надпись в честь Кюль-тегина).

В этом примере характеристика осуществлена разными, но близкими по смыслу эпитетами. В другом примере из этой же надписи говорится:

«Своим крепким мужским потомством он стал народу табгач
рабом,
своим чистым женским потомством он стал рабыней».

В разных выражениях автор текста описывает одно и то же — подчинение тюркского народа Китаю. Вместе с тем в этом примере универсальная оппозиция: мужской–женский бинарной символической классификации, т.е. антитеза, включена в стилистическую симметрию.

Аналогично этому построена стилистическая симметрия в другом примере из этой же надписи:

«В то время рабы стали рабовладельцами,
рабыни стали рабовладелицами».

Здесь в параллельно построенных предложениях разными словами описывается степень богатства тюркского народа во времена удачного правления кагана. Используется оппозиция: мужской–женский.

Стилистическая симметрия может сопровождаться сравнениями и приобретать вид художественного параллелизма:

«Твоя кровь текла, как вода,
твои кости легли, как горы,
твое крепкое мужское потомство стало рабами,
твое чистое женское потомство стало рабынями»
(Большая надпись в честь Кюль-тегина).

В таких выражениях описывается бедственное положение тюркского народа в период междоусобицы: в повторяющихся параллельных синтаксических конструкциях, разными словами и с помощью разных образов, но речь идет об одном и том же. Последовательно проведенная антитеза усиливается сравнениями: кровь–кости || вода–горы, реализующая оппозицию: жидкое–твердое; а также используется противопоставление: мужской–женский.

Описание горя Бильге-кагана по поводу кончины его брата Кюль-тегина также включает прием стилистической симметрии:

«Зрячие очи мои словно ослепли,
вещий разум мой словно отупел...» (там же).

И далее:

«Когда из [моих] глаз лились слезы,
когда из глубины сердца исторгалось рыдание...» (там же).

Приемы стилистической симметрии обнаруживаются и в Надписи в честь Тоньюкука:

«Ночью не имея сна,
днем не имея покоя,
проливая свою красную кровь,
заставляя течь свой черный пот...».

Здесь в разных выражениях, но в сходных и одинаковых синтаксических конструкциях рассказывается об одном и том же — Тоньюкук отдавал все силы ради процветания тюркского народа.

Необходимо отметить, что для орхонских сочинений, представляющих собой повествовательные тексты, более характерно использование приемов стилистического повтора и художественного параллелизма, стилистическая симметрия встречается реже, и, как правило, она усложнена повторами и сравнениями, иначе говоря, находится на грани между приемами стилистической симметрии и художественного параллелизма.

Стилистические повторы употребляются в качестве приема художественного изображения и в древнетюркской «Книге гаданий» (более

поздний период и другое государственное объединение тюркских племен):

«Вверху стоял туман,
внизу стояла пыль.

Птицы летели [и] сбивались с пути.
Звери бежали [и] сбивались с пути.
Люди шли [и] сбивались с пути».

Первое двустишие в этом отрывке текста содержит художественный параллелизм с антитезой, воспроизводящей универсальную оппозицию: верх — низ, ее конкретизацию в понятиях: туман–пыль, которые составляют и собственное противопоставление: вода–земля. Следующие три строки, заключенные в одинаковые синтаксические конструкции, отличаются друг от друга только одним словом: «птицы» (1-я строка), «звери» (2-я строка), «люди» (3-я строка), благодаря чему каждое предложение получает иной смысл, — прием стилистического повтора.

Художественный параллелизм с антитезой в «Книге гаданий» также ориентирован на воспроизведение универсальных бинарных оппозиций символической классификации. Например:

«В обладании многими конями тебе радости нет.
При отсутствии коней тебе страха нет».

Антитетичное высказывание в этом параллельно построенном двустишии содержит противопоставление положительных и отрицательных начал: имеется — не имеется, радость–страх.

Художественный параллелизм, использующий не антитезу, что в древнетюркских сочинениях встречается чаще, а уподобление, содержится в следующем примере из «Книги гаданий»:

«Человек печальным,
[а] небо облачным были.
Между [ними] взошло солнце.
Среди горя пришла радость».

В этом тексте «печальный человек» уподобляется (сравнивается) «облачному небу», а «радость» — «солнцу», хотя, конечно, в общем смысле здесь также имеется противопоставление положительных и отрицательных начал: горе–радость.

Указанные выше приемы описания характерны и для енисейских эпитафий (также несколько иное время появления текстов, другое государственное объединение тюркских племен и — что тоже немаловажно — совершенно другой жанр).

В енисейских эпитафиях особенно часто употребляются стилистический повтор и художественный параллелизм. Все повторы заключены в параллельно построенные синтаксические конструкции. Встречается также и прием стилистической симметрии, например:

«У меня был четвероногий скот,
у меня был восьминогий (т.е. сытый) скот»
(Памятник с р. Элегест).

В этом примере описывается богатство усопшего. В эпитафии из Суджи перечисление богатств покойника также заключено в параллельную синтаксическую конструкцию, но содержательно представлено более полно:

«У меня было десять загонов [и] скота — без счета.
У меня было семь младших братьев, трое сыновей и три дочери».

Стилистические повторы используются и в эпитафии из Кёжээлиг-Хову:

«Вами... мой эль (государство),
вами, моя земля [и] вода,
вами, мои жены в тереме ... — о горе! —
вами, мои наложницы [и] сородичи,
вами, мои сыновья,
вами, мое светлое [и] черное (т.е. кони и рогатый скот),
.....
вами, тысяча привольных коней ... [я не насладился]».

Прием художественного параллелизма в енисейских эпитафиях появляется при попытках авторов текстов дать более развернутую и выразительную характеристику усопшего:

«Когда [вы] стреляли, вы были героем,
когда [вы] приобретали, вы были силой»
(Первый памятник с Алтын-Кёля).

А также в памятнике с р. Бегре:

«Я убил семь волков.
Я не убивал барсов [и] ланей»[1].

Манихейские гимны (другое государство, более поздний период времени и совершенно иной жанр) изобилуют повторами и приемами стилистической симметрии, которые реализуются в однотипных, параллельно построенных синтаксических конструкциях. Например, в «Гимне в честь Мани» предложения повторяются или целиком, или

[1] О значении названий животных см. сноски 5, 6 в гл. III.

в своей значительной части, отличаясь друг от друга только добавлением других эпитетов либо уточнением сказанного в предыдущих строках.

Поскольку полный текст этого стихотворения приведен выше (см. гл. IV), ограничимся здесь строками, необходимыми для иллюстрации использования указанных приемов.

Первое четверостишие содержит две повторяющиеся строки:

2 раза — «Доброта нашего Бога — драгоценный камень, говорят.
2 раза — [Но] выше (лучше) драгоценного камня мой добрый Бог,
мой герой, мой могучий!»

Во втором четверостишии снова первая и вторая строки полностью идентичны. Но третья и четвертая строки включают прием стилистической симметрии: характеристики божества несколько варьируются и дополняют друг друга:

2 раза — «Об алмазе говорят, что он остер без точильного камня.
[Но] острее алмаза мой знающий, мой благородный,
мой Свет.
[Но] острее алмаза мой знающий, мой мудрый, мой Блеск
(м.б., слон)»[2].

В третьем четверостишии первая и вторая строки также полностью совпадают, в третьей и четвертой строках снова используется стилистическая симметрия:

2 раза — «Подобный Свету солнечного Бога, мой смелый, мой могучий.
Мой прекрасный, благородный Бог, мой прославленный,
мой заступник (покровитель).
Мой прекрасный, благородный Бог, мой бурхан, мой
недостижимый».

Неповторяющиеся характеристики божества «благородный», «мудрый» во втором четверостишии и «прославленный», «заступник (покровитель)», «бурхан», «недостижимый» в третьем четверостишии — дополняют и усиливают друг друга семантически.

Стилистические повторы и стилистическая симметрия преследуют цель эмоционального воздействия на слушателя акустическим путем и смысловыми параллелями. Если соотнести и расположить характеристики божества по порядку их употребления в строках четверостиший,

---

[2] Слово yangam Р.Р. Арат перевел на турецкий язык как «мой слон» (yanga — слон, m — афф. принадлежности 1 л. ед. ч. (*Arat R.R.* Eski türk şiiri. Ankara, 1965, с. 16–17). Перевод грамматически правильный, но возможно, что здесь употреблено слово yang, заимствованное из китайского языка, которое означает «свет», «блеск». По содержанию и с учетом смыслового повтора в приеме стилистической симметрии такой перевод кажется более правдоподобным.

то возникает впечатление сознательного внедрения в умы слушателей необходимых идей: Бог — «мой добрый» (1 четв.) — «мой благородный» (2 четв.) — «мой заступник (покровитель)» (3 четв.). Далее: Бог — «мой герой» (1 четв.) — «мой смелый» (3 четв.) — «мой прославленный» (3 четв.). Затем: Бог — «мой могучий» (1 четв.) — «мой Свет/Блеск» (2 четв.) — «мой бурхан» (3 четв.). Далее: Бог — «мой знающий» (2 четв.) — мой мудрый» (2 четв.). Затем: Бог — «мой прекрасный» (3 четв.) — «мой недостижимый» (3 четв.).

Таким образом, характеристики божества охватывают разные сферы его деятельности и группируются, дополняя в смысловом отношении друг друга, согласно этим сферам.

Первая группа характеристик: добрый, благородный, заступник (покровитель).

Вторая группа: герой, смелый, прославленный.

Третья группа: могучий, Свет/Блеск (м.б., слон), бурхан.

Четвертая группа: знающий, мудрый.

Пятая группа: прекрасный, недостижимый.

В простом на первый взгляд стихотворении, где повторяются, казалось бы, одни и те же слова и многие понятия, заложен глубокий смысл, соответствующий манихейской доктрине.

Сравнения, усиливающие эстетическую сторону стихотворения, не разрушают стилистическую и смысловую симметрию, а украшают ее: в первом четверостишии говорится: «Доброта нашего Бога — драгоценный камень», «но лучше (выше) драгоценного камня... мой Бог». Во втором четверостишии утверждается, что Бог «острее алмаза», и в третьем четверостишии он уподобляется «Свету солнечного Бога».

Другое манихейское стихотворение, «Гимн Богу Рассвета», тоже содержит много повторов отдельных слов и целых предложений. Смысловое содержание стихотворения реализуется в параллельных синтаксических конструкциях. В нем присутствуют и прием стилистического повтора:

2 раза — «Бог Рассвета пришел.
Сам Бог Рассвета пришел»,

и прием стилистической симметрии:

«Бог Рассвета,
благоухающий, душистый,
блистающий, сияющий...»,

и прием художественного параллелизма:

«Показавшийся Бог Солнца,
вы нас сохраните!

Видимый Бог Луны,
вы нас спасите!»

Стилистическая симметрия употреблялась не только в религиозных манихейских текстах, но также в указанном выше лирическом стихотворении, где она перерастает в художественный параллелизм.

Лирический герой стихотворения тоскует по своей возлюбленной и стремится к свиданию с ней. Степень его переживаний описывается в однотипных предложениях, где мысль о трудности достижения свидания с возлюбленной высказывается очень похоже, но с некоторыми вариациями:

«Если я хочу пойти, моя детка (?)-возлюбленная,
[то] даже пойти не могу, моя добрая (милосердная).
Если я хочу войти, моя крошка (малютка),
[то] даже войти не могу, моя благоухающая мускусом».

В параллельную конструкцию вовлечены слова и понятия: «пойти» — «войти», «моя детка (?)-возлюбленная» — «моя крошка (малютка)», «моя добрая (милосердная)» — «моя благоухающая мускусом».

В следующем четверостишии содержится и прием стилистической симметрии: «Пусть прикажут светлые Боги...» — «Пусть могущественные ангелы дадут...», «с моей кроткой (благонравной)...» — «с моей черноглазой...», и прием художественного параллелизма, так как две первые строки и две последние содержат разные по мысли высказывания. В двух первых строках лирический герой просит «светлых Богов» не разлучать его с возлюбленной, а в двух последних он просит «могущественных ангелов» дать ему «силу», чтобы пребывать с ней «в веселье [и] радости».

Приемы стилистической симметрии особенно уместны и выразительны в гимнах, рассчитанных на пение и речитатив, воспроизводящих многократные, варьирующиеся повторы главных манихейских идей. Лирическое стихотворение посвящено описанию чувств обычного человека, что требует более сложных средств художественного изображения, и здесь художественный параллелизм, основанный на сопоставлении, противопоставлении и переосмыслении слов и понятий, больше соответствует целям автора, создавшего стихотворение в жанре любовной лирики.

Указанные приемы описания прослеживаются и в стихотворениях буддийского содержания. Даже в переложении на уйгурский язык философского сочинения Нагарджуны, сделанном Пратьяя-Шри, содержатся и стилистические повторы, и стилистическая симметрия, и художественный параллелизм.

Все четверостишия этого стихотворения («О мудрости») написаны таким образом, что в них в одинаковых или сходных синтаксических конструкциях высказываются почти одинаковыми словами (в каждом четверостишии своими собственными, избранными для данного четверостишия) трудноописываемые абстрактные понятия, например:

«Хотя никто, созерцая вас подобным образом,
никаким способом (или образом) увидеть вас не в состоянии,
они также спасутся, размышляя подобным образом [о вас,
мудрость]».

Речь идет о пользе медитации, которая приведет к спасению всех, кто стремится постичь «благодать мудрости», хотя она и труднодостижима.

Повторы иногда содержат противопоставления:

«Вы не явились сюда откуда-то,
[и], когда вы есть, вы не исчезнете куда-то...»

В этих строках говорится о том, что «благодать мудрости» существует как бы сама по себе, извечно и всегда.

Стилистическая симметрия отражена в следующих строках:

«Вы устрашаете неразумных, непонятливых, заблудших
(грешников),
вы караете беспечных, небрежных (нерадивых) живых
[существ]».

В этом двустишии симметрию образуют слова «устрашаете» — «караете» и «неразумные» — «беспечные», «непонятливые» — «небрежные (нерадивые»).

Очень красивое четверостишие, содержащее прием художественного параллелизма, построенного на уподоблении, производит впечатление оригинального текста, созданного самим Пратьяя-Шри:

«Подобно тому как от огня Бога Солнца
снег, иней, лед тают, так и
все горести, страсти, тяжелые болезни, —
о мой отец (мудрость)! — благодаря вашему могуществу
исчезают».

Наиболее ярким примером употребления приема стилистической симметрии является буддийское стихотворение «В таких местах», четыре восьмистишия которого посвящены одной теме — описанию красоты места, где нужно заниматься медитацией («погружаться в дхьяну»). Это должна быть тихая, уединенная, безлюдная местность среди высоких, прямых, с пиками складчатых гор, в зеленеющих ро-

щах, в густых зарослях разных деревьев, на берегах струящихся ручьев и речек, у маленьких озер, где «весело порхают птички». Все это сказано разными словами, разными выражениями, которые заключены в одинаковые синтаксические конструкции (см. перевод в гл. IV).

Автор этого стихотворения был, безусловно, незаурядным поэтом, хотя в стихотворении нет ни сравнений, ни явных метафор, ни антитез, ни ярких эпитетов. Красота этого стихотворения заключается в том, что созданное в первом восьмистишии изображение благодатного уголка в последующих трех восьмистишиях благодаря варьирующимся повторам в описаниях как бы усиливается, эмоциональное воздействие текста увеличивается. При этом каждая строфа (восьмистишие) скреплена начальной аллитерацией (семь строк), а вся строфика произведения связана аллитерациями рефрена «В таких местах». Автор текста создал выразительную, реалистическую зарисовку пейзажа какой-то свежей, зеленой, красивой, уединенной местности в горах у источника воды — рельеф расположения, вполне возможно, какого-то реально существовавшего буддийского монастыря.

Приведенных примеров достаточно, чтобы, подводя итог сказанному, заключить: литературные произведения, созданные в разных тюркских государствах, начиная с середины VIII в. и по крайней мере по XII в. (возможно, что и несколько позднее) в разных жанрах (историко-героические поэмы, эпитафии, стихотворные тексты назидательного характера, гимны, любовная лирика) демонстрируют устойчивость и однотипность приемов художественного изображения независимо от того, в какой культурной и религиозной среде они создавались — шаманской, манихейской или буддийской. Это означает, что древнетюркская поэзия представляла собой стилистически единое целое, она возникла и развивалась согласно универсальным законам художественного творчества архаических периодов существования человечества и пока, оставаясь в русле древнетюркской литературы, не изобрела ничего иного, кроме проанализированных выше стилистических приемов.

Ритмика. Звуковая организация стиха орхонских сочинений

Однако древнетюркские сочинения объединяют в единое целое не только одинаковые элементы стиля, но также другие поэтологические категории: ритмика и звуковая организация стиха (эвфония), т.е. система стихосложения.

Реконструкция поэтической формы в орхонских сочинениях дала возможность убедиться в том, что они состоят главным образом из четверостиший, иногда перемежающихся трехстишиями и двустишиями.

Количество слогов в строках разное, в среднем от 6–7 до 12–13. В расположении строк с разным количеством слогов видна опреде-

ленная упорядоченность. Соотносятся строки приблизительно равной длины. Например, в четверостишии 20–23[3] Малой надписи в честь Кюль-тегина строки по числу слогов чередуются следующим образом: 13–8–13–8; в четверостишии 46–49: 7–8–8–7; в четверостишии 62–65: 10–8–7–8 и т.д. Следовательно, строки в четверостишиях соотносятся друг с другом на основе принципа *относительной равносложности*, что зафиксировано графической формой произведения, т.е. его письменным изображением.

Кроме того, в параллельно построенных строфах (20–23, 36–39, 46–49, 56–59, 81–84, 85–88 и т.д.), выдерживающих принцип относительной равносложности, строки соотносятся не только по количеству слогов, но и по наличию одинаковых *слоговых группировок* (термин З.А. Ахметова), т.е. слова внутри строк расположены таким образом, что формируют одинаковые слоговые группы, слоги в которых не равнозначны в отношении акцентов. Слоговые группировки приблизительно уравнивают строки с точки зрения ударности (учитываются главные грамматические ударения на концах слов и второстепенные, возникающие на других местах при рецитации). Единообразие ритма осуществляется с помощью принципов относительной равносложности и равноударности, т.е. равное количество сильных слогов (преимущественно — 3) группирует вокруг себя приблизительно одинаковое количество слабых слогов.

Иногда появляются редкие случаи изосиллабизма (равносложия), как в тексте Большой надписи в честь Кюль-тегина, где в четверостишии 81–84 строки имеют 8–8–8–8 слогов; в четверостишии 159–162: 10–7–10–8; в четверостишии 219–222: 7–8–8–8; в четверостишии 262–265: 8–8–13–13, в четверостишии 326–329: 9–10–8–8 и т.д.

В тексте Надписи в честь Тоньюкука аналогичная картина: строки соотносятся на основе принципа относительной равносложности и, так же как в упомянутых выше текстах, их чередование является произвольным, т.е. в каждом четверостишии оно подчиняется собственным задачам реализации смысла. Так, в четверостишии 8–11 строки чередуются: 8–12–11–11; в четверостишии 49–52: 8–11–11–12; в четверостишии 65–68: 13–10–13–12; в четверостишии 234–237: 9–10–7–10 и т.д.

Смысловая сторона четверостиший, выраженная с помощью проанализированных выше стилистических приемов, подкрепляется формальными категориями стиха, т.е. определенным образом сочетается

[3] Нумерация строк дается по изданию текстов орхонских сочинений в кн.: *Стеблева И.В.* Поэзия тюрков VI–VIII веков. М., 1965, с. 71–94; или в кн.: *она же*. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1971, с. 175–196.

с ритмикой и звуковой организацией четверостиший. Например, в тексте Надписи в честь Тоньюкука четверостишие содержит аллегорию — в иносказательной форме рассказывается о трудностях и почетности борьбы с врагами:

«Тонкое (мягкое) собрать — легко,
тонкое (узкое) разорвать — легко.
[Но] если тонкое станет толстым (по высоте), тот, кто
соберет [его], — герой,
[и] если тонкое станет толстым (по объему), тот, кто
разорвет [его], — герой».

Здесь стилистическая симметрия, заключенная в двух первых строках, в двух последующих переходит в прием художественного параллелизма, использующего антитезу: тонкое–толстое.

Далее приводим оригинальный текст, дающий возможность рассмотреть ритмическую и звуковую структуру этого четверостишия:

Juïqa äriklig | toplayaly | učuz ärmis
jinčgä äriklig | üzgäli | učuz.
Juïqa qalyn bolsar | toplayuluq | alp ärmis
jinčgä joyan bolsar | üzgülük | alp ärmis (65–68).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

13 = 5+4+4
10 = 5+3+2
13 = 6+4+3
12 = 6+3+3

Ритмика этого четверостишия строится с помощью относительно равносложных строк: 13–10–13–12, расположенных параллельно, и повторяющихся слоговых группировок. Ритмическая структура четверостишия поддерживается его эвфонией. Последовательно соблюдается строфическая (междустиховая) аллитерация в началах стихотворных строк (первые слоговые группировки), которая выглядит здесь не слишком изысканной, поскольку аллитерируют через строку одни и те же слова: Juïqa–jinčgä. Так же через строку аллитерируют вторые слоговые группировки: toplayaly–toplayuluq; üzgäli–üzgülük. В третьих слоговых группировках в началах строк благодаря повторам одинаковых слов возникла смежная аллитерация: učuz–učuz; alp–alp, а на концах — рифмоиды в одинаковых глагольных формах: ärmis.

В другом четверостишии из Надписи в честь Тоньюкука содержится аллегория, в которой Тоньюкук в иносказательной форме объясняет, что каган не имеет возможности (и не должен) вникать в подробности дел; это задача его, Тоньюкука. Здесь художественный параллелизм использует противопоставление: жирный–тощий:

«Я размышлял: „[О том, что] у него есть тощие быки
[и] жирные быки, если он в общем и знает,
[то] жирный [это] бык [или] тощий бык
сказать не может“».

В оригинальном тексте:

Saqyntym | turuq | buqaly
sämiz buqaly | arqada | bilsär
sämiz buqa | turuq buqa | tijin
bilmäz | ärmis | tijin (22–25).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

8 = 3+2+3
10 = 5+3+2
10 = 4+4+2
6 = 2+2+2

В этом примере относительно равносложные строки: 8–10–10–6 содержат повторяющиеся слоговые группировки. Ритмика закреплена строфической аллитерацией, в которой не только участвуют одни и те же слова, но осуществлен и подбор слов: saqyntym–sämiz. Кроме строфической аллитерации, используется и междусловная (внутри стихотворных строк) аллитерация, т.е., так же как в предыдущем примере, аллитерируют между собой слоговые группировки. В данном примере аллитерация связывает третьи слоговые группировки первой и второй строки с первой слоговой группировкой четвертой строки и вторые слоговые группировки второй и третьей строки (если не учитывать разный состав гласных с точки зрения закона сингармонизма): buqaly–bilsär–bilmäz; arqada–ärmis. Повторы одинаковых слов обеспечивают аллитерирование и вторых слоговых группировок первой и третьей строки, а также третьих слоговых группировок третьей и четвертой строки: turuq–turuq и tijin–tijin.

Таким образом, совпадение согласных и гласных звуков в началах слов объединяет все слоговые группировки в произвольном порядке (речь идет о междусловной аллитерации), звуковые подобия могут связывать стоящие рядом слова или в конце и в начале стихотворной строки, или через строку, или в следующей строке — получается своеобразная, прихотливая звукопись. В соединении со строфической аллитерацией, объединяющей стихотворные строки в строфы (в данном случае формирующей четверостишие), междусловная аллитерация совпадениями звуков фиксирует ритмическое строение стиха.

Ритмическая и звуковая организация стиха (т.е. система стихосложения), естественно, отражена и в тех четверостишиях, в которых рассказано о каких-то конкретных событиях, но не используются стилистические приемы — повторы, симметрия и художественный параллелизм. Например, в тексте надписи в честь Тоньюкука:

«Мы рассеяли [врага], их кагана мы схватили,
их ябгу [и] их шада там убили.
Мы взяли в плен около пятидесяти мужей (воинов).
В ту же ночь мы послали [послов] к каждому народу».

В оригинальном тексте:

Jaïdymyz | qaγanyn | tutdymyz
jabγusyn | sadyn | anta ölürti.
Äligčä | är | tutdymyz.
Ol oq tün | budunyn | saju ytymyz (234–237).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

9 = 3+3+3
10 = 3+2+5
7 = 3+1+3
11 = 3+3+5

В строках четверостишия соблюдается принцип относительной равносложности, хотя в них не содержится параллельных синтаксических конструкций, воспроизводящих повторы и симметрию. Однако здесь сохраняется трехчастное деление стихотворных строк, сформированных равными (и приблизительно равными) по объему слогов повторяющимися слоговыми группировками. Кроме того, здесь имеется строфическая (междустиховая) аллитерация, объединяющая первые две строки (смежная) не повторением одинаковых слов, а их подбором: Jaïdymyz–jabγusyn. Аллитерацией (междусловной) связаны третья и первая слоговые группировки второй и третьей строки: anta–Äligčä, третьи слоговые группировки первой и третьей строки (повтор слова): tutdymyz–tutdymyz и первая и вторая слоговые группировки третьей строки: Äligčä–är.

Помимо этого, на концах стихотворных строк имеются рифмоиды — совпадения грамматических форм в глаголах: tutdymyz–ytymyz.

Таким образом, не синтаксический параллелизм является главным в построении стихотворной формы в древнетюркской поэзии, а принцип относительной равносложности и трехчастное (реже — двухчастное) деление стихотворной строки на приблизительно равные ритмические отрезки. Параллельные синтаксические конструкции, реализующие стилистические повторы, симметрию, а также прием художественного параллелизма, только вносят дополнительную упорядоченность в стихотворные строки.

Другой пример из Надписи в честь Тоньюкука — четверостишие, аналогично предыдущему не имеет параллельной конструкции и посвящено описанию определенной исторической ситуации:

«Я сам, мудрый Тоньюкук!
Услышав, что Отюкенская земля обитаема,

южные народы, западные, северные
[и] восточные народы пришли [подчиниться]».

В оригинальном тексте:

Bän özüm | bilgä | Toñuquq
Ötükän järig | qonmys täjin | äsidip
bärijäki budun | quryjaqy | jyrjaqy
öŋräki | budun | kälti (85–88).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

8 = 3+2+3
12 = 5+4+3
13 = 6+4+3
7 = 3+2+2

Относительная равносложность строк (8–12–13–7) и их трехчастное деление на слоговые группировки сопровождаются довольно искусной аллитерацией. Строфическая аллитерация имеет перекрестный вариант, звуковыми подобиями связаны первая и третья, вторая и четвертая строки, причем здесь не повторяются одинаковые по смыслу слова, что бывает чаще, а специально подобраны слова с разными значениями: bän–bärijäki; Ötükän–öŋräki. Междусловная аллитерация охватывает почти все слоговые группировки: с первыми слоговыми группировками первой и третьей строки аллитерирует вторая группировка первой строки: bän–bilgä–bärijäki, а также вторая группировка четвертой строки — budun; кроме того, аллитерируют вторые группировки второй и третьей строки: qonmys–quryjaqy.

Отсутствие параллельной синтаксической конструкции лишает четверостишие рифмоидов, которые обычно возникают в одинаковых глагольных формах на концах предложений, однако ритмика четверостишия сохраняется, поскольку соблюдены основные параметры стихотворной формы: относительная равносложность, трехчастное деление строки на слоговые группировки, строфическая (междустиховая) и междусловная аллитерация стиха.

Однако, как только в тексте появляется стилистическая симметрия в параллельных синтаксических конструкциях, стихотворные строки сразу обретают большую упорядоченность в отношении равносложности и однотипности слоговых группировок, хотя в четверостишии тоже речь может идти о каких-то конкретных событиях, как, например:

«Чтобы [там] поселился тюркский народ,
чтобы [там] воссел тюркский каган,
города Шантунга [и] море-океан
[нами] достигнуты не были»
(Надпись в честь Тоньюкука).

В оригинальном тексте:

Türk | budun | oluryaly
türk | qayan | oluryaly
Santuŋ | balyqqa | taluï ögüzkä
tägmis | joq | ärmis (91–94).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

7 = 1+2+4
7 = 1+2+4
10 = 2+3+5
5 = 2+1+2

В этом четверостишии две первые строки, содержащие стилистическую симметрию, равносложны, сформированы однотипными слоговыми группировками. Первая и вторая строки связаны междустиховой аллитерацией с помощью повтора одного и того же слова, а также — с четвертой строкой, где в аллитерирование вступает слово с другим значением: türk–türk–tägmis; получается звуковой скреп всего четверостишия. В первой и второй строке, кроме аллитерирования третьих слоговых группировок: oluryaly–oluryaly, возникает также рифмоид в одинаковых грамматических формах глагола.

Следует признать, что чаще всего строфическая (междустиховая) аллитерация формируется путем повторов одного и того же слова, как, например:

«„Зачем [нам] бежать, говоря, [что их] много?
Зачем [нам] бояться, говоря, [что нас] мало?
Зачем быть побежденными? Нападем-ка!“ — я сказал.
Мы напали [и] рассеяли [врага]»
(Надпись в честь Тоньюкука).

В оригинальном тексте:

Näkä | täzärbiz | üküs tijin.
Näkä | qorqur biz | az tijin.
Nä basynalym | tägälim | tidim.
Tägdimiz | jajydymyz (223–226).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

9 = 2+3+4
8 = 2+3+3
10 = 5+3+2
7 = 3+4
(или 3+2+2)

Первые две строки содержат прием художественного параллелизма, построенного на антитезе: много–мало и заключенного в риторические вопросы; строки почти равносложны (9–8 слогов) и одинаковы по объемам слоговых группировок. Четвертая строка, если ориентироваться на ее графическую форму, имеет двухчастное строение, т.е. оно содержит две слоговые группировки, что также допустимо. Однако если принять во внимание возможную акустическую форму этой строки (подробнее об этом далее), то последняя сло-

говая группировка, состоящая из четырехсложного слова, при рецитации может как бы распадаться на две, так как в четырехсложных словах кроме главного ударения на последнем слоге возникает второстепенное ударение на втором слоге: jäjy̆dy̆mȳz (˘ — слабый, безударный слог, ˊ — слог с второстепенным ударением, ˉ — сильный слог с главным грамматическим ударением).

Первые три строки объединены строфической аллитерацией с помощью повтора слов: Näkä–Näkä–Nä. Междусловная аллитерация связывает вторую слоговую группировку первой строки, вторую и третью группировки третьей строки и первую группировку четвертой строки: täzärbiz–tägälim–tidim–Tägdimiz.

Надписи, сочиненные другим автором — Йолыг-тегином, обладают теми же принципами связи формы и содержания, что были показаны выше, теми же особенностями построения стихотворной формы, подтверждая единство древнетюркской поэтической традиции. В Большой надписи в честь Кюль-тегина все стилистические приемы описания определенным образом соотносятся с ритмической и звуковой структурой сочинения. Например, прием стилистической симметрии в предложениях, имеющих одинаковую синтаксическую конструкцию (первая и вторая строки), подкреплен ритмикой и эвфонией всего четверостишия:

«[Поэтому-то] и сели [на царство] неразумные каганы.
[Поэтому-то] и сели [на царство] плохие каганы.
Их приказные тоже ведь были неразумны,
ведь были плохи».

В оригинальном тексте:

Biligsiz | qaγan | olurmys ärinč
jablaq | qaγan | olurmys ärinč.
Bujuruqy | jämä | biligsiz ärinč
jablaq | ärmis | ärinč (40–43).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

10 = 3+2+5
9 = 2+2+5
11 = 4+2+5
6 = 2+2+2

В этом четверостишии неравносложные строки ритмически уравниваются одинаковыми слоговыми группировками. Строфическая аллитерация (перекрестная) образована повторением слова во второй и четвертой строке: jablaq–jablaq и аллитерированием разных слов в первой и третьей строке: Biligsiz–Bijuruqy. К этому добавляется повторение слова biligsiz в третьей слоговой группировке третьей строки; слово jämä (вторая слоговая группировка третьей строки) аллитерирует со словом jablaq (первые слоговые группировки второй и четвер-

той строки); повторы слов, а значит, и звуковые подобия имеются во вторых слоговых группировках первой и второй строки: qaγan–qaγan и в третьих слоговых группировках этих же строк: olurmys–olurmys.

В этом четверостишии интересна эвфония и в эпифоре (на концах предложений). На концах первой и второй строки появляются рифмоиды в одинаковых глагольных формах повторяющегося слова olurmys, которое рифмуется с другим по значению словом во второй слоговой группировке четвертой строки: olurmys–ärmis, все четыре строки заканчиваются повторением усилительной частицы ärinč, которая представляет собой прообраз редифа[4] (поэтический прием, который станет чрезвычайно популярным в классической тюркоязычной поэзии мусульманской эпохи).

В другом четверостишии из этой же надписи не содержится стилистических приемов, в нем рассказывается о конкретных событиях без особой эмоциональной выразительности, однако и здесь правила построения стиха неукоснительно соблюдаются:

«Кюль-тегин был в возрасте тридцати одного [года].
Сев верхом на белого [коня] Алп Шалчы, он бросился в атаку.
Эльтебера азов он захватил,
народ азов был там уничтожен».

В оригинальном тексте:

Kül tigin | bir qyrq | jašajur ärti.
Alp Šalčy | aqyn binip | oplaju | tägdi.
Az | ältäbärig | tutdy
az budun | anta | joq bolty (330–333).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

10 = 3+2+5
12 = 3+4+5
7 = 1+4+2
8 = 3+2+3

В четверостишии соблюдается принцип относительной равносложности, особенно в двух смежных строках. Строфическая аллитерация охватывает три строки (вторую, третью и четвертую), причем в аллитерировании задействованы разные слова во второй и третьей строке: Alp–az, в четвертой строке повторяется слово az. Слоговые группировки также связаны звуковыми подобиями: во второй, третьей и четвертой строке кроме совпадения звуков в первых слоговых груп-

[4] Редиф — одно или несколько слов, следующих за рифмующимися словами на протяжении всего стихотворения (любой стихотворной формы); обязательно должен иметь один и тот же смысл, одинаковый звуковой состав и одинаковую ритмическую позицию.

пировках то же наблюдается во вторых слоговых группировках. Таким образом реализуется и строфическая (междустиховая) аллитерация, и междусловная: Alp–aqyn, Az–ältäbärig, az–anta. В аллитерацию вовлечены и третьи слоговые группировки первой и четвертой строки: jašajur–joq.

На концах стихотворных строк употреблены разные по значению глаголы, но в одинаковой грамматической форме, которые образуют примитивную рифму: ärti–tägti–tutdy–bolty.

Следовательно, и в Большой надписи в честь Кюль-тегина принципы построения стиха, как в области ритмики, так и в области звуковой организации, соблюдаются независимо от употребления стилистических приемов, образованных путем повторов и симметричных синтаксических конструкций.

Примером тому, как художественный параллелизм помогает выравниванию строк в отношении количества слогов, приводя к изосиллабизму, может послужить следующее четверостишие из Большой надписи в честь Кюль-тегина:

«твоя кровь текла, как вода,
твои кости легли, как горы,
твое крепкое мужское потомство стало рабами,
твое чистое женское потомство стало рабынями».

В оригинальном тексте:

qanyŋ | subča | jügürti
söŋüküŋ | tayča | jatdy
bägilig | ury oγlyŋ | qul bolty
silik | qyz oγly | küŋ bolty (181–184).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

7 = 2+2+3
7 = 3+2+2
10 = 3+4+3
8 = 2+3+3

В этом четверостишии две первые строки содержат прием художественного параллелизма, использующего антитезу: кровь/вода — кости/горы (конкретизация оппозиции: вода–земля или жидкое–твердое), а также прием стилистической симметрии в двух после дующих строках.

Первые две строки — равносложны, две последующие — относительно равносложны между собой и с предыдущими строками. Слоговые группировки также не имеют большого расхождения по количеству слогов, главным образом состоят из двух и трех слогов.

Строфическая аллитерация — перекрестная, охватывает вторую и четвертую строки, образована разными по значению словами: söŋüküŋ–silik и связывает оба стилистических приема, осуществляя звуковой скреп смыслового содержания всего четверостишия; к этому

добавляется аллитерирование второй слоговой группировки первой строки в слове subča. Помимо этого в аллитерацию вступают первая слоговая группировка первой строки, третья — третьей строки и вторая — четвертой строки: qanyŋ–qul–qyz.

В первой и второй строке, содержащих художественный параллелизм, кроме аллитерации в третьих слоговых группировках имеется грамматическая рифма — совпадение одинаковых глагольных форм в разных по значению словах: jügürti–jatdy. То же явление наблюдается в строках (третья и четвертая), включающих стилистическую симметрию: qul bolty–küŋ bolty.

Междусловная аллитерация может связывать разные слова, стоящие рядом внутри слоговых группировок. Например, в Большой надписи в честь Кюль-тегина:

«...тюркский народ утратил свой уже образованный племенной союз...» —

türk budun | illädük ilin | yčγynu ydmys (49).

Здесь при схеме: 13 = 3+5+5 во второй и третьей слоговых группировках междусловную аллитерацию образуют оба слова, входящие в них: illädük–ilin; yčγynu–ydmys.

Другой пример из этого же текста:

«...над ничтожным (слабым) [и] низким (плохим) народом я сел [на царство]» —

jabyz jablaq | budunta üzä | olurtym (198).

Здесь в первой слоговой группировке аллитерируют оба составляющих ее слова (схема строки: 12 = 4+5+3): jabyz–jablaq.

Иногда междусловная аллитерация связывает три стоящих рядом слова (в том же тексте):

«...мертвые остались бы лежать в домах [и] на дорогах (т.е. остались бы без погребения)» —

ölügi jurtda | jolta jatu | qaltačy ärtigiz (382).

Здесь междусловная аллитерация во второй слоговой группировке связана звуковым подобием с последним словом первой слоговой группировки: jurtda–jolta–jatu (схема строки: 15 = 5+4+6).

По три слова подряд связаны междусловной аллитерацией и в следующем примере (тот же текст):

«Зрячие очи мои словно ослепли,
вещий разум мой словно отупел...» —

Körür közim | körmäz | täg
bilir biligim | bilmäz | täg bolty (387–388).

Здесь при схеме строк 7 = 4+2+1 (первая строка) и 10 = 5+2+3 (вторая строка) в междусловную аллитерацию вовлечены оба слова в первых слоговых группировках обеих строк, затем звуковыми совпадениями они связываются со вторыми слоговыми группировками: Körür–közim–körmäz; bilir–biligim–bilmäz.

Художественный параллелизм может формировать самостоятельное высказывание, но подчиняется общему смыслу четверостишия, как, например, в тексте Малой надписи в честь Кюль-тегина:

«там дурные люди так научали:
„[Кто] далеко, [тому] дают плохие дары,
[кто] близко, [тому] дают хорошие дары", говоря,
так научали».

Вторая и третья строки этого четверостишия содержат либо пословицу, либо сентенцию, привлеченную в качестве иллюстрации недальновидного поведения части тюркского народа, позволившего «народу табгач» (т.е. китайцам) соблазнить себя разными посулами.

В этом высказывании используется художественный параллелизм, построенный на противопоставлении понятий: близкий–далекий, хороший–плохой. Оба предложения содержат однотипные синтаксические конструкции с повторами слов.

В оригинальном тексте:

anta añyy kisi | anča | bošγurur ärmis
γtaq ärsär | jablaq | ayy birür
jaγuq ärsär | ädgü | ayy birür tir
anča | bošγurur | ärmis (50–53).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

13 = 6+2+5
10 = 4+2+4
11 = 4+2+5
7 = 2+3+2

В этом четверостишии строфическая аллитерация охватывает первую и четвертую строку: anta–anča (первые слоговые группировки), вторая и третья строка, содержащие пословицу или сентенцию, находятся между этим звуковым скрепом, что придает всему четверостишию смысловую законченность. Эмоциональное впечатление усиливается тем, что вторая и третья слоговые группировки первой строки полностью повторяются в четвертой строке, завершающей четверостишие; это создает дополнительный смысловой, ритмический и эвфонический скреп четверостишия: anča bošγurur ärmis. Богато представлена междусловная аллитерация — кроме звуковых подобий в первых слоговых группировках первой и четвертой строки между собой и с ними в аллитерацию вступают вторая слоговая группировки

первой строки, третьи слоговые группировки второй и третьей строки, а также вторая и третья слоговые группировки третьей и четвертой строки: ädgü–ärmis; третья и вторая группировки первой и четвертой строки, вторая и первая второй и третьей строки: jablaq–jaγuq. Помимо этого первая слоговая группировка первой строки содержит два аллитерирующих слова: anta añγ. Таким образом, все слова в звуковом отношении связаны друг с другом, получается такой ряд: anta–añγ–anča–aγy–aγy–anča; ädgü–ärmis; bošγurur–bošγurur; jablaq–jaγuq.

На концах предложений появляются рифмоиды.

В другом четверостишии из этой же надписи также содержится нравоучительная сентенция, и охватывающая строфическая аллитерация объединяет эту сентенцию с другими строками четверостишия:

«ты можешь жить, созидая вечный племенной союз.
Тюркский народ, сыт ты или же голоден,
ты не думаешь о том, будешь ты голоден [или] сыт,
а раз насытившись, не думаешь, что можешь быть [опять] голоден».

В оригинальном тексте:

bängü | il tuta | olurtačy sän
türk budun | toq aryq | oq sän
ačsyq | tosyq | ömäzsän
bir todsar | ačsyq | ömäzsän (62–65).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

10 = 2+3+5
8 = 3+3+2
7 = 2+2+3
8 = 3+2+3

Охватывающую строфическую аллитерацию образуют слова: bängü–bir в первой и четвертой строке. Кроме того, благодаря повторам слов аллитерируют первая и вторая, а также третьи слоговые группировки в третьей и четвертой строке: ačsyq–ačsyq, ömäzsän–ömäzsän. Звуковыми подобиями связаны и третьи слоговые группировки первой и второй строки: olurtačy–oq и вторые слоговые группировки второй и третьей строки: toq–tosyq. Таким образом, строфическая и междусловная аллитерации связывают почти все слоговые группировки данного четверостишия.

Помимо этого, в первой и второй строке появляется рифмоид в эпифоре: sän–sän. В третьей и четвертой строке рифмоид почти на уровне рифмы в словах: tosyq–ačsyq; повтор слова ömäzsän после слов, содержащих рифму, является прообразом редифа.

Перекрестная строфическая (междустиховая) аллитерация используется в четверостишии, которое по содержанию связано с предыду-

щим — речь идет о недальновидности и неразумности поведения «тюркского народа»:

«Из-за того, что ты таков, возвысившего [тебя]
твоего кагана [и] его речей не послушавшись,
бродил ты по разным землям,
там сильно (или весь) изнурился [и] извелся».

В оригинальном тексте:

Antaγγŋγn | üčün | igidmis
qaγanγŋγn | sabγn | almatγn
jir | saju | bardγγ
qop anta | alqγntγγ | aryltγγ (66–69).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

9 = 4+2+3
9 = 4+2+3
5 = 1+2+2
9 = 3+3+3

Это четверостишие хорошо упорядочено в слоговом отношении — первая, вторая и четвертая строка равносложны. Перекрестную строфическую аллитерацию образуют слова: qaγanγŋγn–qop во второй и четвертой строке. Первая слоговая группировка первой строки аллитерирует со второй слоговой группировкой четвертой строки и третьими слоговыми группировками второй и четвертой строки: antaγγŋγn–almatγn–alqγntγγ–aryltγγ (в порядке написания в тексте). Кроме того, слово aryltγγ связано рифмоидом со словом bardγγ (третья и четвертая строка). Следовательно, наряду с ритмической упорядоченностью в этом четверостишии имеется и богатая созвучиями эвфония.

Показанные выше стихотворные особенности орхонских сочинений основаны на изучении *графической формы* стиха, т.е. его изображения в письменном тексте.

Однако существует и *акустическая форма* стиха — то, что возникает при произнесении стихотворного произведения. Конечно, никто не сможет точно сказать, как произносились стихотворные сочинения в середине VIII в., когда появились орхонские надписи. Тем не менее сравнение графической формы стиха фольклорной поэзии разных тюркских народов, особенно — Алтая, Южной и Восточной Сибири, с орхонскими сочинениями показывает тождество их структуры. Можно допустить, что одинаковыми должны быть и способы их произнесения.

Основываясь на этом допущении и учитывая практику фольклорного стиха, сравнение с которым будет сделано ниже, можно сделать вывод, что слоговые группировки в строках древнетюркских текстов, имеющие при написании разное количество слогов, уравнивались временем своего произнесения (рецитации). Основу ритмики состав-

ляла трехдольная стопа-такт, которая на письме материализовалась в слоговую группировку. Таких стоп в строке было три, поэтому акустически каждая строка представляла собой девятидольник. Ритмическое ударение — икт — падало на начало каждой стопы-такта (иначе — слоговой группировки). Важную роль выполняло грамматическое ударение (главное и второстепенное) — оно являлось базой для протяжения слогов там, где это было необходимо, чтобы стопа-такт, короткая в слоговом отношении, длилась положенное время, уравнивающее ее с другими, более длинными по количеству слогов группировками. Слабые слоги, не несущие ударений, если их было больше чем нужно, укорачивались при произнесении настолько, чтобы сохранялся принцип единства времени. Таким образом, сильные (ударные) слоги, если это было нужно, растягивались, удлинялись, слабые (безударные) — укорачивались.

Наиболее резко ощущались первая и последняя стопы, поскольку их построение наиболее закономерно (см. приведенные выше схемы). В начале и конце стихотворной строки часто помещались или трехсложные слова, или сочетания односложного слова с двухсложным. Возможно, что каждый стих равнялся музыкальной фразе, а все сочинение связывалось с какой-то мелодией или типом мелодии.

Поэтологические особенности орхонских сочинений — относительная равносложность строк, сопровождающаяся строфической (междустиховой) аллитерацией, объединяющей строки разного слогового объема в строфы, и междусловной аллитерацией, выполняющей метрическую функцию (подчеркивание ритма внутри строк в слоговых группировках), — подводят к выводу о том, что древнетюркское стихосложение было ударно-временно́е (или тонико-темпоральное), если учитывать акустическую форму стиха. Такое стихосложение характерно и для других литературных традиций архаического периода, тесно связанных с фольклором.

Примером темпорального выравнивания строк, если учитывать их возможную акустическую форму, является четверостишие из Надписи в честь Тоньюкука:

«Мы жили, питаясь оленями [и] питаясь зайцами.
Горло народа было сыто.
Наши враги были кругом, как хищные птицы,
мы были падалью».

В оригинальном тексте:

Käjik jijü | tabysγan jijü | olurur ärtimiz.
Budun | boγzy | toq ärti.
Jaγymyz tägirä | učuq | täg ärti
biz |šäg | ärtimiz (35–38).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

15 = 4+5+6
7 = 2+2+3
11 = 6+2+3
5 = 1+1+3

В этом четверостишии слоговые группировки — большие по количеству слогов — в первой и третьей строке могли произноситься убыстренно, возможно, с элизией гласных и синкопированием слов, т.е. происходила редукция узких гласных и гласных переднего ряда вплоть до их выпадения, что вполне характерно и для рецитационной нормы в современных тюркских языках. Слоговые группировки по количеству слогов малого объема (четвертая строка), наделенные ударением, при произнесении могли растягиваться, удлиняться.

Другой пример из Большой надписи в честь Кюль-тегина:

«Если Небо сверху не давило,
если земля внизу не разверзалась,
тюркский народ, кто привел к гибели твое государство
[и] твои законы?
Тюркский народ, покайся!»

В оригинальном тексте:

Üzä | täŋri | basmasar
asra | jir | tälinmäsär
türk | budun | iliŋin törüŋin | kim artaty (?) ...
(Türk | budun) | ökün (166–169).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

7 = 2+2+3
7 = 2+1+4
13 = 3+6+4
5 = 1+2+2

В этом четверостишии слоговые группировки большого объема тоже могут произноситься сокращенно, а малого объема — удлиняться, растягиваться, особенно односложные слоговые группировки.

Как правило, в древнетюркском стихе слоговые группировки совпадают с границами слов, что мы можем видеть в большинстве приведенных примеров.

Однако так получалось не всегда, как, например, в четверостишии из Надписи в честь Тоньюкука:

«Ночью не имея сна,
днем не имея покоя,
проливая свою красную кровь,
заставляя течь свой черный пот ...»

В оригинальном тексте:

Tűn | ŭdý | mătý
kŭntŭz | ŏlŭr | mătý

qyzyl | qanym | tökti
qara | tärim | jügürti (272–275).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

5 = 1+2+2
6 = 2+2+2
6 = 2+2+2
7 = 2+2+3

Здесь в первой и второй строке употреблены четырехсложные слова: udymaty, olurmaty, в которых кроме главных грамматических ударений на последних слогах имеются второстепенные ударения на вторых слогах слов, что дает возможность воспринимать их как слова с двумя слоговыми группировками. Односложная слоговая группировка, образуя стопу-такт, благодаря грамматическому ударению в рецитации уравнивается с остальными временем произнесения.

Таким образом, ритмика древнетюркского стиха использовала неустойчивость узких гласных и гласных переднего ряда для темпорального выравнивания неравносложных строк тогда, когда в этом возникала необходимость. Звуковая организация стиха представляет собой аллитерационную систему, в которой строфическая аллитерация в анафоре формировала строфы произвольного объема (чаще четверостишия) и междусловная аллитерация совпадениями звуков в началах слов фиксировала икт стиха и начало новой слоговой группировки, осуществляя движение ритма внутри стихотворных строк.

Эти особенности древнетюркского стиха, которые можно видеть в орхонских сочинениях, прослеживаются и в текстах других исторических периодов, возникших в других тюркских государствах, и других жанров.

Ритмика. Звуковая организация стиха в «Книге гаданий»

Реконструкция стихотворной формы в «Книге гаданий» — сочинении, написанном руническим письмом на бумаге, показывает, что ее текст состоит главным образом из трех- и четырехстиший. Пятистишия, которых довольно много, представляют собой, по существу, законченные с точки зрения содержания четверостишия с добавлением строки-вывода: «Так знайте: это хорошо (или плохо)». Таковы строфы 56–60, 174–178, 238–242, 303–307 и др.

Стихотворные строки в строфах имеют разное количество слогов, наиболее часто встречаются семи- и восьмисложники. Минимальное число слогов — четыре, максимальное — одиннадцать, 13 слогов встретилось один раз. Строки соотносятся на основе принципа относительной равносложности — количество слогов и их распределение в строках: 8–8–5–8 (1–4); 8–7–6–8 (5–8); 4–4–6–7 (9–12); 6–8–9–9 (52–55); 5–5–6–8 (65–68); 8–9–8 (74–76) — трехстишие; 5–6 (двустишие), 7–9–9 (трехстишие), 11–8–8–8 (четверостишие) (77–85); 8–7–6–8 (86–89); 6–6–8 (208–211) — трехстишие; 6–6–7–8 (294–297). Иногда встречается изосиллабизм, например, раздел XLI написан преимущественно

шестисложниками: 6–7–6 (трехстишие), 6–6–6–6–7 (четверостишие и строка-вывод)[5].

Звуковая организация стиха в «Книге гаданий», так же как в орхонских сочинениях, представлена аллитерационной системой. Это значит, что аллитерация в анафоре выполняет строфическую и метрическую роли, т.е. объединяет стихотворные строки в строфы разного объема, чередование которых произвольно, и подчеркивает ритм внутри стихотворных строк совпадениями звуков в началах слов (слоговых группировок). По сравнению с орхонскими сочинениями строфическая аллитерация проведена более последовательно и охватывает большее число строк. Например, если рассматривать строфику раздела III «Книги гаданий», то аллитерация в анафоре распределяется следующим образом: а–в (двустишие), а–а–а–в (четверостишие), а–а (двустишие). Вместе с тем этот раздел по содержанию представляет собой единое целое, где повторение одних и тех же начальных гласных и согласных создает звуковой скреп всего восьмистишия: а–в–в–в–в–с–а–а. При этом подбор слов, вступающих в аллитерацию, весьма искусен; здесь нет повторов одного и того же слова: Altun–talym–Tanym–taluïda–tapladuqymyn–säbdükinin–Anday–Anča.

Строфическая аллитерация употреблялась разного вида: почти сплошная (не аллитерирует только одна строка), смежная, перекрестная и охватывающая. Например, раздел XV «Книги гаданий» содержит строфы разного объема — двустишие, трехстишие и четверостишие, строки которых связаны между собой разными видами строфической аллитерации:

«Вверху стоял туман (мгла),
внизу стояла пыль.

Птицы летели [и] сбивались с пути.
Звери бежали [и] сбивались с пути.
Люди шли [и] сбивались с пути.

Снова по милости Неба на третий год
все увидели друг друга в здравии [и] благополучии.
Все радуются [и] веселятся, говорят.
Так знайте: это хорошо».

В оригинальном тексте:

Üzä | tuman | turdy
asra | toz | turdy.

---

[5] Нумерация строк дается по изданию текста «Книги гаданий» в работе: *Стеблева И.В.* Древнетюркская Книга гаданий как произведение поэзии. — История, культура, языки народов Востока. М., 1970, с. 156–166.

Quš oŋly | uča | azty.
Kijık oŋly | jügürü | azty.
Kiši oŋly | joryju | azty.

Jana täŋri | qutynta | üčünč jylta
qop äsän | tükäl | körüšmiš
qop ögirär | säbinür | tir.
Anča | biliŋlär | ädgü ol (77–85).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

6 = 2+2+2
5 = 2+1+2 — двустишие

7 = 3+2+2
9 = 4+3+2
9 = 4+3+2 — трехстишие

11 = 4+3+4
8 = 3+2+3
8 = 4+3+1
8 = 2+3+3 — четверостишие

В этих строфах строки относительно равносложны с тенденцией к выравниванию количества слогов. Соблюдается трехчастное деление строк на слоговые группировки, которые связаны между собой аллитерацией, и ради ритма, и в целях звуковой поддержки приема художественного параллелизма, использующего антитезу: верх–низ, туман–пыль (двустишие), а также приемов стилистической симметрии, построенной на перечислении: птицы, звери, люди (трехстишие), и стилистического повтора в заключительном четверостишии, где содержится параллельное высказывание: все здоровы и благополучны — все радуются и веселятся.

Строфическая аллитерация охватывает последние строки начального двустишия и заключительного четверостишия: asra–Anča; в среднем трехстишии — смежная аллитерация во второй и третьей строке: Kijik–Kiši; первая строка трехстишия аллитерирует со второй и третьей строкой четверостишия (охватывающая аллитерация), которые благодаря повтору слова также связаны между собой в звуковом отношении, образуя смежную аллитерацию: Quš–qop–qop.

Кроме того, аллитерацией связаны слоговые группировки: вторая и третья обеих строк двустишия: tuman–toz, turdy–turdy; вторые во второй и третьей строке трехстишия: jügürü–joryju; все третьи в трех строках — повтор одного и того же слова azty, которое может рас-

сматриваться и как рифмоид, аналогично употреблению слова turdy в двустишии.

В четверостишии третья слоговая группировка второй строки соединяется с первыми слоговыми группировками второй и третьей строки трехстишия: Kijik–Kiši–körüšmiš. Вторая слоговая группировка первой строки четверостишия соединяется с первыми слоговыми группировками второй и третьей строки и с первой слоговой группировкой первой строки трехстишия: Quš–qutynta–qop–qop.

Сочетание стоящих рядом слов tuman turdy представляет собой междусловную аллитерацию. Собственно, все случаи совпадения звуков в началах слоговых группировок внутри строк также являются приемами построения междусловной аллитерации, фиксирующей ритмический пульс стиха.

Хорошо подобранная смежная аллитерация видна в строках, которые содержат прием художественного параллелизма, использующий противопоставление цветовых характеристик: серый–черный:

«Шла серая туча:
на народ лил дождь.
Шла черная туча:
на все [кругом] лил дождь».

В оригинальном тексте:

Boz | bulyt | jorydy
budun | üzä | jaγdy.
Qara | bulyt | jorydy
qamyγ | üzä | jaγdy (294–297).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

6 = 1+2+3
6 = 2+2+2
7 = 2+2+3
6 = 2+2+2

Четверостишие почти равносложное с повторяющимися однотипными слоговыми группировками. Смежную строфическую аллитерацию составляют слова: Boz–budun в первой и второй строке и Qara–qamyγ в третьей и четвертой строке. Сочетание стоящих рядом слов Boz–bulyt образует междусловную аллитерацию (первая строка). Кроме хорошо подобранных слов в аллитерации используются и повторы: bulyt–bulyt (вторые слоговые группировки первой и третьей строки), üzä–üzä (вторые слоговые группировки второй и четвертой строки), образующие перекрестную аллитерацию внутри стихотворных строк. Аналогично этому построены и третьи слоговые группировки: глаголы jorydy и jaγdy аллитерируют друг с другом и в смежном, и в перекрестном порядке, одновременно с этим образуя рифмоиды.

Перекрестная строфическая аллитерация используется в следующем четверостишии, которое содержит прием художественного параллелизма:

«В обладании многими конями тебе радости нет.
При отсутствии коней тебе страха нет.
В обладании высоким (предельным) тебе счастья нет, говорят.
Так знайте: это очень плохо».

В оригинальном тексте:

Üküš | atlyγ | ögrünčüŋ joq
qoby | atlyγ | qorqynčyŋ joq
učruγluγ | qutuŋ | joq tir.
Anča | biliŋlär | añyγ jablaq ol (200–203).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

8 = 2+2+4
8 = 2+2+4
7 = 3+2+2
10 = 2+3+5

Перекрестную строфическую аллитерацию образуют слова Üküš–učruγluγ (первые слоговые группировки первой и третьей строки). Кроме того, аллитерируют первая и третья слоговые группировки второй строки со второй слоговой группировкой третьей строки: qoby–qorqynčyŋ–qutuŋ, а также первая и третья слоговые группировки четвертой строки: Anča–añyγ и вторые слоговые группировки первой и второй строки путем повтора одного и того же слова atlyγ–atlyγ.

На концах первой и второй строки появляются не вполне точная рифма (несовпадение гласных) и редиф: ögrünčüŋ joq — qorqynčyŋ joq; здесь в рифме участвуют не только аффиксы, но и разные по значению слова.

Такие же правила создания стихотворной формы соблюдаются и в тех текстах «Книги гаданий», которые не содержат сентенций или описаний природы с использованием стилистических приемов, а представляют собой простые зарисовки неких событий, например:

«Войско хана вышло на охоту.
В облаву попали косули.
Хан захватил [их].
Все его войско радуется, говорят.
Так знайте: это хорошо».

В оригинальном тексте:

Qanlyq süsi | abqa | önmiš.
Saγyt ičrä | älik kijik | kirmiš.
Qan | äligin | tutmyš.
Qara qamyγ | süsi | ögirär tir.
Anča | biliŋlär | ädgü ol (357–361).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

8 = 4+2+2
10 = 4+4+2
6 = 1+3+2
10 = 4+2+4
8 = 2+3+3

В этом тексте содержатся законченное по смыслу четверостишие и пятая строка с заключительным выводом. Стихотворные строки относительно равносложны, соблюдается трехчастное деление строк на слоговые группировки. Во второй, десятисложной строке вторая и третья слоговые группировки произносятся, по-видимому, с элизией и редукцией гласных переднего ряда: älik kijik kirmiš. В другой десятисложной (четвертой) строке вторая и третья слоговые группировки, содержащие узкие гласные и гласные переднего ряда, также могли синкопироваться: süsi ögirär tir, что выравнивало десятисложные строки, соотнося их с другими, более короткими по времени произнесения.

Строфическая аллитерация в четверостишии охватывает три строки: первую, третью и четвертую, две последние образуют смежную аллитерацию: Qanlyq–Qan–Qara. Слоговые группировки также связаны звуковыми подобиями: вторые — второй и третьей строки: älik–äligin, третьи — первой и четвертой строки: önmiš–ögirär. В первой слоговой группировке четвертой строки два стоящих рядом слова образуют междусловную аллитерацию: Qara qamyy.

Пятая строка также не выпадает из правил древнетюркского стихосложения — она содержит восемь слогов и этим соотносится с первой строкой четверостишия, имеет трехчастное строение, при котором первая слоговая группировка аллитерирует со второй слоговой группировкой первой строки: abqa–Anča, а третья слоговая группировка связана аллитерацией со вторыми слоговыми группировками второй и третьей строки: älik–äligin–ädgü.

В первой, второй и третьей строке имеются рифмоиды в одинаковых глагольных формах, но разных по значению глаголов: önmiš–kirmiš–tutmyš.

На основании проанализированных примеров можно заключить, что стихотворные параметры «Книги гаданий» — произведения, появившегося позднее орхонских сочинений, показывают определенную эволюцию стихотворной практики в русле древнетюркского стихосложения: тексты написаны более короткими в слоговом отношении строками, тяготеющими к равносложию. Более последовательно проведена строфическая аллитерация. Рифмоиды, возникающие в эпифоре, хотя и имеют грамматический характер, однако созвучия часто возникают в одинаковых грамматических формах разных глаголов, а не при повторах одного и того же глагола. Таким образом, стихотворная форма «Книги гаданий» производит впечатление более упорядоченной.

Вместе с тем не следует переоценивать это стремление к единообразию в эпифоре. Назвать совпадения звуков на концах стихотворных строк грамматической или глагольной рифмой нельзя. В тюркских языках существует твердый порядок слов в предложении, всегда заканчивающемся сказуемым. Поэтому совпадения звуков на концах предложений, особенно в параллельных синтаксических конструкциях, возникают неизбежно, в силу грамматики и синтаксиса, в этом нет творческого замысла: подобрать слова так, чтобы они, выполняя смысловую и ритмическую функции, показали бы созвучие в эпифоре.

В поэзии на тюркских языках хорошая, а тем более точная рифма появляется тогда, когда автор предпринимает ломку нормативного порядка слов, допуская инверсирование разных членов предложения. Это произойдет в дальнейшем, в период становления, развития и расцвета классической тюркоязычной поэзии.

Ритмика. Звуковая организация стиха енисейских эпитафий

Реконструкция стихотворной формы в енисейских эпитафиях показывает, что те из них, которые имеют поэтическую структуру и достаточно хорошо сохранились, чтобы об этом можно было судить, состоят главным образом из четверостиший; изредка встречаются трехстишия и двустишия. Стихотворные строки соотносятся на основе принципа относительной равносложности и имеют трехчастное строение, т.е. состоят из трех слоговых группировок. Количество слогов в строках колеблется от 6–7 до 12–13. При этом очевидно, что длинные строки должны иметь темпоральное выравнивание при рецитации, тяготея к более коротким строкам, ибо в звуковом отношении они образованы с помощью гласных переднего ряда и узких гласных, способных редуцироваться.

Например, в четверостишии из текста надписи с р. Бегре:

«Когда мне было пятнадцать лет,
я пошел к табгачскому кагану.
Благодаря своей доблести золото, серебро,
дорогие ткани (попоны) в государстве [и] людей (рабов?)
я добыл».

В оригинальном тексте:

Bäš | jägirmi | jašymda
tabγač | qanγa | bardym.
Är ärdämim üčün | altun | kümüšig
ägritäb äldä | kiši | qazγandym (11–14)[6].

---

[6] Нумерация строк дается по изданию текстов в кн.: *Стеблева И.В.* Поэзия тюрков VI–VIII веков. М., 1965, с. 97–102.

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

7 = 1+3+3
6 = 2+2+2
11 = 6+2+3
10 = 5+2+3

Здесь третья и четвертая строка содержат много слов, которые могут допускать элизию и синкопирование при произнесении. В этих же строках имеется смежная аллитерация: är–ägritäb, в которой задействованы разные по значению слова. Вторая слоговая группировка второй строки аллитерирует с третьей слоговой группировкой четвертой строки: qanγa–qazγandym; третья слоговая группировка третьей строки соединяется со второй слоговой группировкой четвертой строки: kümüšig–kiši; первая слоговая группировка первой строки связана с третьей слоговой группировкой второй строки: Bäš–bardym. Стоящие рядом слоговые группировки (вторая и третья) первой строки, а также рядом поставленные слова в первой слоговой группировке четвертой строки образуют междусловную аллитерацию: jägirmi–jašymda; ägritäb–äldä. Во второй и четвертой строке появляется рифмоид: bardym–qazγandym.

Некоторые четверостишия хорошо упорядочены и с точки зрения ритмики, и в отношении строфической аллитерации, хотя в них нет никакой параллельной конструкции высказывания (так же, впрочем, как и в предыдущем примере):

«Так как [у меня] была доблесть, все было так.
Невредимым (благополучным) я вошел в Алтун-Капар.
Благодаря доблести к тибетскому хану
я ходил послом [и] доставил (принес) [добычу]»
(Второй памятник с Алтын-Кёля).

В оригинальном тексте:

Ärdäm bolsar | andaγ | ärmis.
Äsin män | Altun Qaparqa | kirtim.
Ärdäm üčün | tüpüt | qanqa
jalabač | bardym | kälürtim (15–18).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

8 = 4+2+2
10 = 3+5+2
8 = 4+2+2
8 = 3+2+3

В этом четверостишии три строки (первая, третья и четвертая) равносложны. Строфическая аллитерация объединяет три первые строки: Ärdäm–Äsin–Ärdäm (в двух из них повторяется одно и то же слово). Аллитерируют вторые слоговые группировки первой и второй строки: andaγ–Altun и третьи слоговые группировки второй и четвертой строки: kirtim–kälürtim, в которых можно видеть и рифму, так как в созвучие вступают не только глагольный аффикс tim, но и осно-

вы глаголов: kir–kälür. Таким образом, в этих слоговых группировках созвучны и начала, и концы слов.

Строфическая аллитерация может быть охватывающей (хотя чаще она — смежная и объединяет 2–3 строки), например в четверостишии, которое сохранилось не полностью:

«Моим божественным элем (государством) я не насладился.
Вами, мои, — о горе!..
Я — Учин Кюлюг Тириг, —
в моем божественном эле я погребен»
(Памятник Уюк-Туран).

В оригинальном тексте:

Täŋri | älimkä | bökmädim
sizimä | jyta...
Üčin | Külüg | Tirig bän
täŋri | älimtä | kümülüg bän (5–8).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

8 = 2+3+3
5(?) = 3+2+?
7 = 2+2+3
9 = 2+3+4

Здесь охватывающую строфическую аллитерацию составляет повтор одного и того же слова в первой и четвертой строке: täŋri. Кроме того, в этих же строках в аллитерацию вступают вторые слоговые группировки: älimkä–älimtä, а также вторая и третья слоговые группировки третьей и четвертой строки: Külüg–kümülüg. Вторая строка читается не полностью, возможно, усопший сетует на то, что он разлучился (букв.: отделился) со своими близкими. Интерес представляют третья и четвертая строка, поскольку в них с помощью приема художественного параллелизма обыгрывается имя покойного. Если перевести его имя, то получается параллельная смысловая конструкция:

«Учин Знаменитый Живой я есмь,
в моем божественном эле погребаемый я есмь».

Слова Tirig (живой) и kümülüg (погребаемый), помещенные в третьи слоговые группировки третьей и четвертой строки, образуют неточную рифму (несовпадение гласных); слово bän, повторяющееся после рифмы, можно рассматривать как редиф.

Употребляется также перекрестная строфическая аллитерация, как, например, в тексте памятника из Кызыл-Чыраа:

«Моему божественному элю от меня польза: я убил девять мужей.
Мои сородичи, вам, моим, — я предводитель.

Среди быстрых (букв.: бегущих) ланей я — добытчик (?).
Ак Кулым[7], геройский, благородный, прекрасный ... — о горе!»

В оригинальном тексте:

Täŋri älimkä | tusum toquz är | ölürtim.
Qadašym | sizimä | jolčy bän.
täzig | käjikdä | aluq bän.
Aq Qulym | är ädiz körk | ... jyta» (9–12).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

13 = 5+5+3
9 = 3+3+3
8 = 2+3+3
9(?) = 3+4+2(?)

В этом четверостишии, где последняя строка читается не полностью, перекрестную строфическую аллитерацию образуют слова: Täŋri–täzig в первых слоговых группировках первой и третьей строки; аллитерируют также третья и первая слоговые группировки третьей и четвертой строки: aluq–Aq. Междусловную аллитерацию составляют поставленные рядом слова во второй слоговой группировке четвертой строки: är–ädiz.

Вторая и третья строка имеют параллельную синтаксическую конструкцию, поэтому сочетание слов jolčy bän–aluq bän образует рифмоид.

Среди енисейских эпитафий впервые появляется текст, содержащий сплошную строфическую аллитерацию, которая охватывает восемь строк (т.е. два четверостишия). Конечно, она не столь искусна, как сплошная строфическая аллитерация в текстах более позднего времени (см. ниже), однако важно, что в ней виден специальный замысел автора текста, использовавшего повторы одного и того же слова в началах предложений с целью создания большего эмоционального эффекта. Усопший с горечью перечисляет всех тех, с кем ему пришлось разлучиться, и для этого перечисления — будь оно прозаическим — совсем не обязательны смысловые и эмоциональные акценты в повторах слов, которые автор применяет (текст сохранился с дефектами):

«Вами... мой эль (государство),
вами, мои земля [и] вода,
вами, мои жены в тереме ... — о горе! —
вами, мои наложницы [и] сородичи,

вами, мои сыновья,
вами, мое светлое [и] черное (т.е. кони и рогатый скот),
вы, сто пятнадцать ... (?)

[7] Ак Кулым (букв.: Белый раб мой) — по-видимому, кличка коня.

вами, тысяча привольных коней ... [я не насладился]»
(Памятник из Кёжэлиг-Хову).

В оригинальном тексте:

Sizimä... (šürsi jamda?) älim
sizimä järim subum
sizimä quīda qunčujym ... jyta
sizimä künim qadašym

sizimä oγlanym
sizimä örüŋüm qaram
siz juz bäš igirmä ... (?)
sizimä byŋ bodraq jont ... (11–18).

Поскольку некоторые строки обоих четверостиший плохо сохранились и не полностью читаются (смысл отдельных слоев неясен), затруднительно сказать, какое точно количество слогов было в нечитаемых строках, однако в других случаях ясно видно трехчастное деление строки, т.е. соблюдается наличие трех слоговых группировок; в целом количество слогов колеблется от 6 до 10 (?), с преобладанием 7–8 сложников. Особенно отчетливо сформированы первые слоговые группировки всех строк, содержащие повторы слов, выполняющих сплошную строфическую аллитерацию. В первом четверостишии повторяется слово sizimä, во втором — sizimä–siz.

Таким образом, рассмотренные нами примеры показывают, что стихотворные особенности енисейских эпитафий соответствуют правилам древнетюркского стихосложения и аналогичны тем, которые мы видели в орхонских сочинениях и в текстах «Книги гаданий». Вместе с тем все эти произведения, созданные в русле единой поэтической школы, имеют и собственные тенденции к упорядочению стиха (количество слогов в строках, единообразие слоговых группировок, последовательно проведенная строфическая аллитерация, организующая структуру произведения).

Рассмотренные выше тексты — орхонские сочинения, поэтические миниатюры из «Книги гаданий», енисейские эпитафии, написанные в разное, но не слишком далекое друг от друга время, — представляют собой образцы реконструированной стихотворной формы, которая может вызывать сомнение у тех, кто привык считать эти произведения прозой.

Поэтому весьма полезно сопоставить стихотворные особенности этих произведений со стихом сочинений, принадлежность которых к поэзии ни у кого не вызывает сомнений.

Ритмика. Звуковая организация стиха манихейских сочинений

Более поздние тексты манихейских сочинений свидетельствуют о том, что они созданы также в традициях уже знакомой нам поэтической практики.

«Гимн Богу Рассвета», построенный на смысловых и звуковых повторах, содержит в строках от 3 до 7 слогов (одна строка — 10 слогов). Поскольку это гимн, поющийся, вероятно, с музыкальным сопровождением, то самые короткие строки (3 слога), включающие многочисленные повторы слов tang̃ tengri («Бог Рассвета»), могут по времени воспроизведения длиться как угодно долго, стремясь уравняться с более длинными строками в 5–6–7 слогов. Слоговые группировки в коротких строках имеют небольшое количество слогов, однако трехчастное деление строк сохраняется. Такое же строение имеет самая длинная, десятисложная строка, произнесение которой по времени может быть укорочено.

Первое четверостишие содержит повторяющиеся строки — идентичны первая и третья строка, а также вторая и четвертая:

«Бог Рассвета пришел.
Сам Бог Рассвета пришел» (2 раза).

В оригинальном тексте:

tang̃ | tengri | kelti
tang̃ | tengri | özi kelti (1–4)[8].

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

5 = 1+2+2
7 = 1+2+4
5 = 1+2+2
7 = 1+2+4

В этом четверостишии все слоговые группировки соотносятся друг с другом в ритмическом и звуковом отношении. Более длинная слоговая группировка во второй и четвертой строке özi kelti имеет гласные переднего ряда и узкие гласные, которые могут синкопироваться. В четверостишии сплошная строфическая аллитерация, которая захватывает и следующее двустишие:

«Вставайте все беки, сородичи,
Бога Рассвета восславим».

В оригинальном тексте:

turung̃lar | ḳamag̃ begler | ḳadaşlar
tang̃ | tengrig | ögelim (5–6).

[8] Манихейские и буддийские тексты даются в транскрипции по изданию в кн.: *Arat R.R.* Eski türk şiiri. Ankara, 1965, c. 8, 16, 20, 44, 66, 158, 170.

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

10 = 3+4+3
6 = 1+2+3

Здесь кроме сплошной строфической аллитерации звуковыми подобиями соединены первая и вторая слоговые группировки второй строки (междусловная аллитерация): turun͡glar–tan͡g–ten͡grig, а также вторая и третья слоговые группировки первой строки (междусловная аллитерация): ḳamag–ḳadaşlar.

Технически безупречно следующее четверостишие из этого гимна, включающее прием художественного параллелизма:

«Показавшийся Бог Солнца,
вы нас сохраните!
Видимый Бог Луны,
вы нас спасите!»

В оригинальном тексте:

körügme | kün | ten͡gri
siz | bizni | küzedin͡g
körünügme | ay | ten͡gri
siz | bizni | ḳurtġarın͡g (7–10).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

6 = 3+1+2
6 = 1+2+3
7 = 4+1+2
6 = 1+2+3

Четверостишие почти равносложное, третья, длинная строка (7 слогов) в первой слоговой группировке содержит слово с гласными переднего ряда и узкими гласными — körünügme, что при рецитации позволяет уравнить ее с другими, более короткими слоговыми группировками; трехчастное деление строк соблюдается. Строфическая аллитерация — перекрестная: körügme–körünügme (первая и третья строка) и siz–siz (повтор одного и того же слова во второй и четвертой строке).

Кроме того, осуществлена междусловная аллитерация: körügme–kün (первая строка, первая и вторая слоговые группировки), с этим коррелирует третья слоговая группировка второй строки küzedin͡g и первая слоговая группировка третьей строки körünügme. Посредством повторов слов соединяются первые и вторые слоговые группировки второй и четвертой строки: siz–siz, bizni–bizni.

В четверостишии имеются и рифмоиды не только в повторах одного и того же слова ten͡gri (первая и третья строка), а также слова kelti в предыдущем четверостишии (повторяется 4 раза), но и в совпадениях одинаковых грамматических форм разных глаголов: küzedin͡g–ḳurtġarın͡g.

В двух последующих строфах этого произведения, которые тождественны и по содержанию, и по форме, строфическая аллитерация имеет смежный характер. Кроме неоднократно повторяющихся слов taŋ̄ teŋ̄ri («Бог Рассвета») строфическую и междусловную аллитерацию образуют повторы слов: yıdlıġ, yıparlıġ, yaruḳluġ, yaşuḳluġ.

Другое манихейское сочинение — «Гимн к Мани» включает три четверостишия, строки которых (значительно длиннее, чем в предыдущем стихотворении) соотносятся на основе относительной равносложности, не допуская большого разрыва в количестве слогов: 12–12–15–13 (четв. 1), 10–10–15–13 (четв. 2), 13–13–12–13 (четв. 3). Каждые две строки стихотворения содержат смысловые повторы, выраженные почти идентичными словами, поэтому у них одинаковы и ритмическая, и звуковая организация. В первом и втором четверостишиях строфическая аллитерация охватывает по две строки подряд, в третьем — сплошная, аллитерацией связаны все четыре строки. Аллитерируют между собой и слоговые группировки: трехчастное деление стихотворных строк как организующий ритмический принцип сохраняется.

Особенно удачно последнее, третье четверостишие, оно почти равносложное, строфическая аллитерация объединяет все строки, хотя членение на двустишия, особенно выраженное в двух предыдущих четверостишиях, имеющих смежную строфическую аллитерацию, в нем также сохраняется:

«Подобный Свету солнечного Бога, мой смелый, мой мудрый.
Подобный Свету солнечного Бога, мой смелый, мой мудрый.
Мой прекрасный, благородный Бог, мой прославленный,
мой заступник (покровитель).
Мой прекрасный, благородный Бог, мой бурхан, мой
недостижимый».

В оригинальном тексте:

kün teŋ̄ri | yaruḳın teg | köküzlügüm bilgem
kün teŋ̄ri | yaruḳın teg | köküzlügüm bilgem
körtle tüzün | teŋ̄rim | külügüm küzünçüm
körtle tüzün | teŋ̄rim | burḳanım bulunçsuzum (9–12).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

13 = 3+4+6
13 = 3+4+6
12 = 4+2+6
13 = 4+2+7

Здесь кроме сплошной строфической аллитерации, образованной словами: kün–kün–körtle–körtle, благодаря повторам слов между собой связаны слоговые группировки: первые и третьи в первой и второй строке, участвуют слова kün–köküzlügüm, с ними аллитерируют

и первые слоговые группировки третьей и четвертой строки, а также третья слоговая группировка третьей строки: körtle–külügüm, последнее слово образует в этой слоговой группировке междусловную аллитерацию с рядом стоящим словом: külügüm küzünçüm; то же наблюдается и в третьей слоговой группировке четвертой строки: burḳanım bulunçsuzum. Помимо этого, в аллитерацию вступают вторые слоговые группировки первой и второй строки и вторые слоговые группировки третьей и четвертой строки с помощью повторов слов: yaruḳın и teŋ͡grim.

На концах стихотворных строк в совпадениях грамматических форм образуются рифмоиды: bilgem–bilgem, küzünçüm–bulunçsuzum.

Крупное манихейское сочинение «Большой гимн к Мани» состоит из 123 четверостиший, которые объединены общей темой, но каждое из них вполне самостоятельно и в качестве звуковой организации имеет собственную строфическую аллитерацию, охватывающую все четыре строки; таким образом, каждое четверостишие по форме и содержанию представляет собой законченное стихотворение, которое по смыслу может быть связано с предыдущим или последующим четверостишием.

Количество слогов в строках колеблется от 6 до 15, однако заметна тенденция в каждом отдельном четверостишии соблюдать принцип относительной равносложности, например: 7–9–7–8 (2); 7–10–7–8 (14); 9–12–9–9 (18); 9–11–11–13 (36); 11–8–11–7 (78); 10–9–11–14 (90); 9–7–8–14 (89); 9–9–11–10 (115); 12–10–9–9 (119).

Все четверостишия имеют сплошную аллитерацию в анафоре, которая может начинаться с гласных и согласных звуков. Очевидно, что для осуществления этого начального звукового скрепа слова специально подбирались, а не просто повторялись. Это свидетельствует о более совершенной стихотворной технике по сравнению с предыдущими образцами манихейской поэзии. Например:

«Если же, подобно этому,
[вы] не проповедовали бы истинное (святое) учение[9],
[то] вплоть до теперешнего мира (т.е. все когда-либо существовавшие)
живые [существа] — разве они не погибли бы?»

В оригинальном тексте:

apam | birük | [mu] ni teg
arıġ no[muġ] | nomlap | ḳodmasar
amtıḳa | tegi | yirtinçü
alḳınmazmu | erti | tınlıġlar (35).

[9] Согласно содержанию предыдущего четверостишия, речь идет об евангельском учении.

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

7 = 2+2+3
9 = 4+2+3
8 = 3+2+3
9 = 4+2+3

Как показывает схема, относительно равносложные строки, не имеющие большого расхождения в количестве слогов, формируются однотипными слоговыми группировками, что придает этому четверостишию ритмическую четкость. В строфической аллитерации искусно сочетаются слова: apam–arıġ–amtıḳa–alḳınmazmu. Поскольку творческая задача по созданию звукового скрепа в анафоре является полностью выполненной, совпадению звуков в эпифоре не уделяется внимания, и таких четверостиший в этом сочинении большинство. Однако в ряде четверостиший благодаря нормативному порядку слов в предложениях появляются рифмоиды в эпифоре в одинаковых глагольных формах на концах предложений.

Лирическое стихотворение, принадлежащее Апрынчур-тегину, построено аналогичным способом. В трех сохранившихся четверостишиях количество слогов в строках распределяется следующим образом: 11–14–14–13, 9–11–9–13, 9–13–8–14. Каждое двустишие имеет собственную строфическую аллитерацию смежного типа. Прием стилистической симметрии, переходящий в художественный параллелизм, заключенный в одинаковые синтаксические конструкции, подчеркивается ритмикой чередующихся более длинных и более коротких стихотворных строк, сохраняющих принцип относительной равносложности. Например:

«Если я хочу пойти, моя детка (?)-возлюбленная,
[то] даже пойти не могу, моя добрая (милосердная).
Если я хочу войти, моя крошка (малютка),
[то] даже войти не могу, моя благоухающая мускусом».

В оригинальном тексте:

barayın | tiser | baç amraḳım
baru yime | umazmen | bağırsaḳım
kireyin | tiser | kiçigkiem
kirü yime | umazmen | kin yıpar yıldığım.

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

9 = 3+2+4
11 = 4+3+4
9 = 3+2+4
13 = 4+3+6

Поскольку в четверостишии реализована параллельная смысловая конструкция и повторяются слова в идентичных грамматических формах, то естественно, что слоговые группировки связаны между собой звуковыми подобиями, причем аллитерируют первые и третьи слоговые группировки в первой и второй строке, а также такие же слоговые группировки в третьей и четвертой строке, но с другими согласс-

ными, получается аллитерационный скреп начал строк и последних слоговых группировок: barayın–baç–baru–bağırsaḳım (1 и 2 строка) и kireyin–kiçigkiem–kirü–kin (3 и 4 строка). Вторые слоговые группировки всех четырех строк соотносятся между собой согласно синтаксическим конструкциям предложений и включают повторы слов tiser и umazmen.

Это четверостишие замечательно тем, что наряду с искусной строфической аллитерацией (смежного типа) в нем присутствует точная рифма, которая заключена в словах-обращениях к идеалу любви, вынесенных в концы предложений, т.е. после сказуемого: amraḳım (моя возлюбленная) — bağırsaḳım (моя добрая или милосердная) — kin yıpar yıldığım (моя благоухающая мускусом), где рифмуются не только аффиксы принадлежности 1 л. ед. ч. — m, но и собственно слова. Неточную рифму к этим трем словам составляет слово: kiçigkiem (моя крошка или малютка).

В следующем за этим четверостишии наряду со строфической аллитерацией, охватывающей две смежные строки, и аллитерированием слоговых группировок имеется и рифма, правда в глагольных формах, но перекрестного характера:

«Пусть прикажут светлые Боги, [чтобы],
с моей кроткой (благонравной) соединившись, мы
не разлучались.
Пусть могущественные ангелы дадут [мне] силу, [чтобы]
с моей черноглазой мы пребывали в веселье [и] радости».

В оригинальном тексте:

yaruḳ | teŋ͡griler | yarlıḳaz-ın
yavaşım birle | yaḳışıpan | adrılmalım.
küçlüg | priştiler | küç birz-ün
köz-i ḳaram birle | külüşügin | oluralım.

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

9 = 2+3+4
13 = 5+4+4
8 = 2+3+3
14 = 6+4+4

Здесь звуковыми подобиями связаны первые и третьи слоговые группировки первой и третьей строки, а также первые и вторые слоговые группировки второй и четвертой строки: yaruḳ–yarlıḳaz-ın–yavaşım–yaḳışıpan и küçlüg–küç–köz-i–külüşügin. Неточную рифму образуют слова: yarlıḳaz-ın–birz-ün (первая и третья строка) и adrılmalım–oluralım (вторая и четвертая строка).

В целом это очень красивое стихотворение, наполненное также внутренними рифмами, образованными не только повторами слов, но и с помощью их подбора, учитывающего звуковой и содержательный планы,

например, в анализируемом четверостишии: yaruḳ (светлый) — küçlüg (могущественный); teŋgriler (боги) — priştiler (ангелы); yavaşım birle (с моей кроткой или благонравной) — köz-i ḳaram birle (с моей черноглазой).

Ритмика. Звуковая организация стиха буддийских сочинений

Буддийские поэтические произведения обладают такими же особенностями стихотворной формы, однако в некоторых сочинениях, особенно в тех, которые считаются переводными, наличествует выраженная тенденция к выравниванию количества слогов в строках, вплоть до последовательно проведенного изосиллабизма. Возможно, что на появление равносложных стихов повлияла другая, не тюркская поэтическая практика, но возможно также, что равносложные стихи, появившиеся явно позднее приведенных нами выше, являются результатом эволюции поэтической формы, новой стадии развития стиха с более урегулированными параметрами.

Так, 22 четверостишия основного текста сочинения «О мудрости» написаны 12-сложником, который кое-где перемежается (не часто) строками в 13 слогов. Вместе с тем равносложие совмещается с принципом трехчастного строения стихотворной строки.

Звуковая организация представлена строфической аллитерацией сплошного характера, т.е. она объединяет все четыре строки каждого четверостишия, но в каждом из них она — своя собственная. Аллитерируют также слоговые группировки и слова, стоящие рядом (междусловная аллитерация). Аллитерация очень искусная, в нее вовлечены как согласные, так и гласные звуки. Временами в одинаковых грамматических формах появляются рифмоиды на концах стихотворных строк, однако в этом нет художественного замысла, концы строк вступают в созвучия благодаря грамматике.

Рассмотрим в качестве примера наиболее выразительное четверостишие, содержащее прием художественного параллелизма:

«Подобно тому как от огня Бога Солнца
снег, иней, лед тают, так и
все горести, страсти, тяжелые болезни —
о мой отец (мудрость)! — благодаря вашему могуществу
исчезают».

В оригинальном тексте:

ḳaltı neteg | kün teŋgri-niŋg | çoġ-ı öze
ḳar ḳıraġu | salḳım suv-ı | erür erser
ḳamaġ ḳadġu | nız-vanı-lar | terẓ süz-ek-ler
ḳaŋgım siz-iŋg | küç-üŋgüz-te | alḳınur-lar (10).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

12 = 4+4+4
12 = 4+4+4
12 = 4+4+4
12 = 4+4+4

Здесь безупречно правильная ритмика сочетается со сплошной строфической (междустиховой) аллитерацией, объединяющей первые слоговые группировки всех четырех строк: ḳaltı–ḳar–ḳamag̈–ḳaŋ͡gım, и междусловной аллитерацией внутри слоговых группировок: ḳar kıraġu (первая слоговая группировка), salkım suu-ı (вторая слоговая группировка) во второй строке и ḳamag̈ ḳadġu (первая слоговая группировка) в третьей строке. Кроме того, аллитерируют вторые слоговые группировки первой и четвертой строки: kün–küç-üŋ͡güz-te, так что звуковой скреп осуществляется и внутри стихотворных строк.

Однако равносложие еще не стало для тюрков обязательным условием создания поэтического произведения, и в приписке к этому сочинению (четверостишие 23), принадлежащей переписчику Асынг-Тутунгу, обнаруживается более традиционный вид стихотворной формы.

В этом четверостишии строки чередуются: 13–16–14–15, строфическая аллитерация имеет сплошной характер, хотя и с нарушением гармонии гласных: inçge–iniş–ıduḳ–ilip. Заметно, что для осуществления аллитерации слова специально подбирались.

Можно предположить, что отступление от изосиллабизма в четверостишии Асынг-Тутунга произошло вследствие его недостаточного мастерства (он сам называет себя только переписчиком). Однако другое буддийское сочинение — «Молитва к бодхисаттве Самантабхадре» тоже отличается расхождением числа слогов в строках. В 29 четверостишиях этого произведения строки чередуются от 11 до 15, с преобладанием 12, 13, 14 строк, т.е. стихи — относительно равносложные, с тенденцией к выравниванию стихотворных строк. Переложение этого сочинения на тюркский язык принадлежит Калыму Кейши, и он не считал нужным (а может быть, не сумел) создать такие равносложные стихи, как это сделал Пратьяя-Шри, перелагая на тюркский язык сочинение Нагарджуны.

Пример из «Молитвы к бодхисаттве Самантабхадре»:

«Вот теперь произнесенную просьбу о благодати
я направил с благопожеланием к находящимся у границы
исчезновения.
Издавна погруженные в сансару
пусть легко-легко появятся (или родятся) в поселении
Сукхавати».

В оригинальном тексте:

una amtı | bu ḳut kolunçuġ | söz-lemiş-niŋ͡g
uç ḳıtıġ yoḳ | yig buyan-ın | evirür men

uṣun ödün | sansar-ta |çommış batmış-lar
uçuz oŋ͡gay | sukavatı | uluş-ta toġz-un-lar (29).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

13 = 4+5+4
12 = 4+4+4
12 = 4+3+5
14 = 4+4+6

Здесь строки относительно равносложны с повторяющимися слоговыми группировками. Строфическая аллитерация осуществлена специальным подбором слов во всех четырех строках: una–uç–uṣun–uçuz. Кроме того, третья слоговая группировка четвертой строки связана словом uluş-ta с аллитерирующими словами первых слоговых группировок всех четырех строк. Вторые слоговые группировки третьей и четвертой строки, содержащие буддийские термины, поставлены в ритмически равнозначную позицию и связаны в звуковом отношении: sansar-ta–sukavatı.

В третьей и четвертой строке появляется рифмоид в одинаковых глагольных формах: batmışlar–toġzunlar.

Совершенно замечательным по форме является буддийское стихотворение «В таких местах». Оно состоит из четырех восьмистиший, семь строк которых объединены сплошной строфической аллитерацией, в каждой строфе своей собственной, а восьмые строки, соединяясь со строфической аллитерацией первого восьмистишия, в остальных трех строфах повторяются как самостоятельный рефрен, не связанный в звуковом отношении с набором аллитерирующих слов в анафоре этих восьмистиший.

Хотя по содержанию каждое восьмистишие представляет собой единое целое, с точки зрения формы оно может рассматриваться и как два четверостишия, при этом первое из них не закончено по мысли, а соединяется со следующим, последней строкой которого является рефрен: «В таких местах».

Иными словами, перед нами так называемый тирадный стих, в котором количество слогов в строках колеблется от 5 до 14, однако внутри каждой тирады строки соотносятся на основе принципа относительной равносложности с сохранением трехчастного деления строки. Распределение слогов в строках выглядит следующим образом:

1 строфа: 9–9–8–5–11–7–11–7;
2 строфа: 7–10–12–6–10–9–12–7;
3 строфа: 8–8–9–5–12–5–14–7;
4 строфа: 9–10–10–10–10–11–12–7.

Легко заметить, что в 1, 2 и 3 строфе четвертые строки более короткие, чем остальные, и по количеству слогов ближе к восьмым, заключительным строкам, содержащим рефрен. В силу повтора эти

строки во всех восьмистишиях имеют 7 слогов; получается, что в трех строфах четвертые строки количеством слогов соотносятся со строками рефрена: 5–7, 6–7, 5–7.

В четвертой строфе этот порядок нарушается, все восьмистишие является более равносложным и менее распадается на четверостишия.

Рассматривать это стихотворение как строфическую форму, состоящую из восьмистиший, заставляет строфическая (междустиховая) аллитерация, которая объединяет звуковыми подобиями именно семь строк так, что каждая содержит свой собственный набор аллитерирующих слов:

1 строфа (шестая строка выпадает, единственный случай): aḍḳaşu–amıl–artuç–aḳar–amrançıġın–aḍḳaġ-siz-ın–anı;
2 строфа: iç–irteki–idiz–idi–imirt–inçge-ki-e–ilinmeksiz-in–anı;
3 строфа: seŋgir–seviglig–sermelip–sep–sekiz–serilip–sere–anı;
4 строфа: kökerip–köŋgül–köp–köpirip–köz–köz-ünmiş–küsençig-siz-in–anı.

Кроме повторяющегося рефрена в восьмых строках: anı teg orunlarta («В таких местах») — все седьмые строки стихотворения благодаря повторам содержат грамматическую рифму, которая делается автором осмысленно, а не возникает как результат только соблюдения нормативного порядка слов, что мы наблюдали выше в других сочинениях, где часто появлялись рифмоиды. В первой, третьей и четвертой строфе седьмые строки заканчиваются повтором слов: tegingülüg ol («нужно приобщаться [благодати]»), которые во второй строфе рифмуются со словами: olurġuluġ ol («нужно погружаться [в дхьяну]»). Правда, здесь происходит нарушение гармонии гласных, получается неточная рифма, но тем не менее осуществляется звуковой скреп в эпифоре всех седьмых строк в четырех восьмистишиях.

Этим звуковая организация стихотворения не ограничивается, через весь текст проходят рифмоиды — совпадения одинаковых грамматических форм, что связано с употреблением повторяющихся однотипных синтаксических конструкций. Помимо этого аллитерируют между собой слоговые группировки на уровне всех семи строк каждой строфы. Поэтому, как было сказано выше, хотя стихотворение не содержит метафор, образных сравнений и особо художественных эпитетов, оно написано чрезвычайно искусно благодаря исключительной по мастерству звукописи и красивому подбору слов. В качестве наглядного примера приведем последнее восьмистишие, как наиболее совершенную строфу:

«В зеленеющих, прекрасных горах,
в уединенных местах, которыми наслаждается сердце,
в частых, густых ивовых зарослях,
возле пенящихся вод маленьких озер,

отрешившись от всех чувств, начиная со зрения,
в местах, где все так, как виделось и зналось,
без [всяких] желаний нужно приобщаться благодати. —
В таких местах!»

В оригинальном тексте:

kökerip turur | körklüg | taġ-ta
kö͡ngül yaraşı | aġlaḳ | orun-ta
köp yigi telim | sögüt-lüg | erip
köpirip turur | kölmen | suvluḳ-ta
köz başlap | ḳaçıg-ların | yıġınıp
köz-ünmiş | bililmiş-çe | [orun] larta
küsençig-siz-in | me͡ngi | tegingülüg ol
anı | teg | orunlarta (4).

Схема: количество слогов в строках и слоговые группировки (выделены в тексте вертикальными линиями):

9 = 5+2+2
10 = 5+2+3
10 = 5+3+2
10 = 5+2+3
10 = 3+4+3
11 = 3+4+4
12 = 5+2+5
7 = 2+1+4

Здесь стихотворные строки соотносятся на основе принципа относительной равносложности с тенденцией к выравниванию количества слогов в строках; соблюдается трехчастное деление строки; слоговые группировки повторяются и чередуются в пределах одних и тех же объемов слогов.

Кроме строфической (междустиховой) аллитерации, объединяющей семь строк подряд, в тексте используется и междусловная аллитерация, т.е. в аллитерацию вступают слоговые группировки, которые связываются созвучиями между собой и со строфической аллитерацией. В первой строке соединяются первая и вторая слоговые группировки: kökerip–körklüg, то же в четвертой строке: köpirip–kölmen; если пренебречь гармонией гласных, то сюда можно добавить первую и вторую слоговые группировки пятой строки: köz–ḳaçıġ-ların. Так же с нарушением гармонии гласных аллитерируют вторая и третья слоговые группировки третьей и четвертой строки: sögüt-lüg–suvluḳ-ta.

Рифмоиды — повторяющаяся в параллельных синтаксических конструкциях грамматическая форма местного падежа: -ta — связывают первую, вторую, четвертую, шестую и восьмую строку (строка рефрена). Таким образом, концы стихотворных строк созвучны концовке рефрена. То же соблюдается и в других строфах стихотворения, где местный падеж -ta повторяется не только в строках рефрена, но также и в других строках каждого восьмистишия. Это обусловлено реализацией приема стилистической симметрии в стихотворении.

Подводя итог сказанному, можно сделать вывод, что рассмотренные нами тексты, как реконструированные в стихотворном отношении,

так и не вызывающие сомнений в их поэтической принадлежности, созданы по одним и тем же законам построения стихотворной формы.

Начиная с середины VIII в. (первые литературные тексты — орхонские сочинения) и предположительно по XII в. (буддийские сочинения) тюркские стихи в Центральной Азии создавались указанным выше способом независимо от того, на территории каких государств они появлялись и каковы были их культурная и религиозная ориентации.

С точки зрения стихосложения для всех проанализированных текстов, к каким бы жанрам они ни принадлежали: историко-героической поэмы, поэтической миниатюры с разнообразной тематикой, эпитафии, гимна, любовной и медитативной лирики, философско-дидактического сочинения, — для всех них характерны: в области ритмики относительная равносложность с тенденцией к изосиллабизму, трехчастное (иногда двухчастное) деление стихотворной строки на слоговые группировки (стопы-такты), в области звуковой организации наличие аллитерационной системы, как основного средства осуществления эвфонии, включающей строфическую (междустиховую) и междусловную аллитерацию.

Можно предположить, что для акустического воспроизведения древнетюркского стиха (по крайней мере для некоторых жанров) имели значение музыкальные ритмы (мелодии, напевы), которые сопровождали исполнение поэтических произведений и влияли на стихотворный ритм.

Хотя рассмотренные выше тексты — это, безусловно, литературные произведения (известны имена некоторых авторов), по своей структуре они близки фольклорным произведениям тюркских народов, которые были записаны значительно позже.

Сопоставление древнетюркских сочинений с фольклорными жанрами тюрков

Трехчастное и двухчастное деление стихотворной строки впервые было описано В.В. Радловым на материале алтайского фольклора. Устойчивость и общераспространенность этого явления в поэзии тюркских народов подтвердилась исследованием З.А. Ахметова. Наблюдаемая в стихе разных тюркских народов относительная равносложность и значительная разносложность наряду с выделившимися и обособившимися силлабическими формами фиксируется всеми исследователями тюркского стиха. Напев, мелодия и сейчас имеют важное значение при исполнении произведений тюркского фольклора. Наконец, аллитерация в анафоре остается главным средством звуковой организации стиха у тюркских народов Южной и Восточной Сибири и факультативно используется в поэзии других тюркских народов наряду с конечной рифмой.

Таким образом, особенности древнетюркского стиха в значительной степени совпадают с характерными чертами фольклорного стиха многих тюркских народов в разные периоды существования фольклора и до известной степени — с особенностями современного литературного стиха ряда неисламизированных народов.

В фольклоре и литературе тюркских народов, населявших Южную и Восточную Сибирь, культура которых развивалась вне мусульманского мира и тесных контактов с исламизированными народами, в течение веков продолжала существовать и развиваться исконно тюркская ритмическая и звуковая организация стиха, которая появилась в древнетюркской литературе. Например, *хакасский* героический эпос слагается неравносложными (6–12 слогов) строками, в регулировке которых участвуют и метрический, и ударный принципы. Ритмика такого стиха тесно связана с распределением музыкального ритма. Исполнитель эпических сказаний подчиняет неравносложные стихи ритмически устойчивой мелодии, уравнивая их путем ввода добавленных гласных — отдельных слогов и слов без определенного значения (асемантических), растягивания конечных (ударных) слогов, а также путем редуцирования гласных, сокращения слогов. Звуковая организация этого стиха представлена аллитерацией в анафоре, причем ею могут быть объединены от 2 до 12–13 строк (строфическая аллитерация). Междусловная аллитерация выражена менее отчетливо, но также имеется. В некоторых местах текста (в настоящее время многие эпосы записаны) появляются рифмоиды — совпадения звуков в одинаковых грамматических формах. Поскольку жанр эпоса — импровизационный, то здесь нет твердой закономерности, многое зависит от мастерства сказителя. Хакасский лирический жанр разрабатывался в форме четверостиший или восьмистиший, однако и здесь могли быть отступления от правил, поскольку и этот жанр является импровизационным.

Сказитель, исполняющий *алтайский* героический эпос, также соотносит стихотворный и музыкальный ритмы. Однако строки являются относительно равносложными с небольшим расхождением по числу слогов: от 7–8 до 12–13. Междустиховая аллитерация охватывает от 2 до 8 строк, отчетливо выражены и часты рифмоиды. Исторические, бытовые и лирические песни по форме представляют собой преимущественно четверостишия с 7–8-сложными строками, с междустиховой аллитерацией, которая может охватывать все четыре строки.

Якутский героический эпос представляет собой соединение прозаических и стихотворных частей. Последние исполняются декламацией и пением. Декламационную часть (речитатив) составляют описания и те эпизоды сюжета, которые излагаются от лица сказителя. Песенная часть — это монологи всех действующих лиц, разные по объе-

му: одни — в три-четыре десятка стихотворных строк, другие — в двести, триста, иногда до четырехсот строк. Стихи неравносложные, количество слогов в строках колеблется от 4 до 14; ритм стиха управляется музыкальным ритмом и гортанным пением. Рифма отсутствует, кое-где при совпадении грамматических форм появляются рифмоиды. Строфическая (междустиховая) аллитерация охватывает небольшое количество строк: 2–3, иногда используется через строку, обретая вид перекрестной аллитерации.

Более урегулированными в стиховедческом плане являются *казахский* и *киргизский* героические эпосы, однако и в них наблюдаются рудименты, оставшиеся от древних времен. С точки зрения ритмики эти эпосы представляют собой 7–8-сложник равносложного и относительно равносложного стиха, с непоследовательно проведенной рифмой. Богата начальная аллитерация, которая служит дополнительным средством звукового и ритмического скрепа строк стиха и его украшением. Аллитерация в анаформе и рифма (часто рифмоиды) организуют нерегулярные строфические периоды — тирадный стих.

Формирование поэтологических представлений древних тюрков

В эпоху древнетюркской литературы наряду с развитием поэтической практики происходили и закономерное формирование поэтологических представлений, выработка осознанного отношения к тексту как к феному сознательного, целенаправленного действия, преследующего эстетические цели.

Хотя специальных трактатов о древнетюркской поэтике мы не знаем, но на основании текстов поэтических произведений и некоторых комментариев к ним можно сделать вывод, что в древнетюркское время существовало понятие жанра литературного произведения и тексты, создаваемые авторами, сознательно причислялись к тому или иному жанру.

Существовали определенные поэтологические термины, которые возникли как на базе тюркских языков, так и путем заимствования из других языков с уже развитой литературной традицией; они употреблялись на равных правах и были закреплены за определенными формами литературных произведений.

Таким образом, уже в древности началось становление поэтологической традиции, которая не была связана с культурой ислама, определившей в дальнейшем путь развития поэтики классической тюркоязычной литературы.

Существует веское основание считать, что древнетюркские стихи эпохи рунического письма назывались *ыр / йыр*, что означало «песня», «стихотворение». Термин *йыр* сохранился в названиях башкирских эпических сказаний. В фонетически измененном виде он употребляет-

ся для обозначения героических эпосов: *жир* в казахском и *джир* в киргизском фольклоре. В якутском фольклоре и литературе термин *ырыа* обозначает песню.

Древнеуйгурские стихи назывались словом *кошуг* — «стихотворение», «поэма» (от глагола *кош* — соединять, слагать стихи, песню).

Этот термин в таком и в фонетически измененном виде сохранится, особенно в фольклоре, до наших дней.

В эпоху средневековья *кошук* как исконно тюркская форма упоминается в трактатах о поэтике (арузе) Алишера Навои (XV в.) и Бабура (первая четверть XVI в.). Навои называет эту форму песней.

В узбекском фольклоре термином *кушик* называется песня с музыкальным сопровождением. Корень глагола *кош* (соединять, слагать стихи, песню) сохранился в терминах, обозначающих ашугские силлабические стихи в турецком (*кошма-тюркю*), азербайджанском (*гошма*) и туркменском (*гошгы*) фольклоре.

Другим самобытно тюркским термином, появившимся в эпоху древности, является *тагшут* (*такшут*) — «стихи» (от глагола *так* — прикреплять, *тагшур* — читать стихи, декламировать). Термин *тагшут* употреблялся в парном сочетании со словом *шлок* (санскр. śloka) в значении «стихи», «поэма».

Корень глагола *так* (прикреплять) сохранился в терминах, обозначающих жанр шутливой частушки, который у разных тюркских народов имеет сходное название: *такмак* у татар, *такпак* у каракалпаков, *тахпах* у хакасов. Этим термином у хакасов обозначается не только частушка-четверостишие, но и песня-импровизация гораздо большего объема, посвященная любовной лирике и другим темам.

В башкирском фольклоре стихотворные прибаутки называются термином *такмаза*.

В стихах манихейского содержания употреблялся термин *кюг/кюк*, что означало «стихи», «стихотворение», «песня», «гимн». В манихейских стихах встречается также термин *башык* (согдийское p'śyk) — «гимн», «песня».

В буддийских стихах употреблялся термин *падак* (санскр. pādaka) — «стих». Этот термин встречается сравнительно редко, скорее в значении стихотворной строки. Так же редко встречается термин *кави* (санскр. kāvya) в значении «поэма», «эпос». Однако считается, что этот термин не обозначает жанр, а указывает на определенный стиль изложения.

Прозаические буддийские сочинения обогатили древнетюркскую литературу термином *сутур* (санскр. sūtra) — «сутра», *шастр* (санскр. śāstra) — «сочинение», «трактат»; известны были также *джатаки* и *аваданы* — рассказы с элементами притчи о перерождениях и деяниях Будды, перемежающиеся стихотворными вставками.

Таким образом, Центральная Азия, бывшая перекрестком путей развития разных культур, явилась тем регионом, где впервые возникли поэтологические представления тюрков, сохранившиеся до настоящего времени.

В дальнейшем под мощным влиянием ислама, арабской и персидской литератур произошла полная перестройка как самой поэтической практики, так и связанной с ней поэтологической системы. Вместе с тем традиция поэтологических терминов, возникшая в древнетюркское время, на заре тюркской филологической мысли, не исчезла полностью. Наряду со множеством терминов, заимствованных из арабо-персидской поэтики, которые использовались главным образом в литературе, в фольклоре сохранялись самобытно тюркские термины, обозначавшие понятия «поэзия», «стихи», «песня».

Послесловие

Значение древнетюркских государств в истории тюркоязычных народов очень велико. Во время их существования происходила консолидация тюркских племен, возникали и развивались этнические общности тюркоязычных народов, осуществлялись культурные контакты между тюркскими и иноязычными, оседлыми и кочевыми народами. Сферой военной, политической, хозяйственной и культурной деятельности древних тюрков были Северная Монголия, Тува, Алтай, Хакасия, Восточный Туркестан, Северо-Западный Китай, ряд территорий Средней Азии. Многие достижения культурной жизни древнетюркских государств сохранились до наших дней, в том числе письменные памятники — произведения древнетюркской литературы.

Хотя эти произведения еще не имели четких формальных жанрообразующих признаков, что появилось позднее, тем не менее они уже создавались по единым правилам построения поэтической речи, в русле единой поэтологической системы, что позволяет рассматривать их как компоненты межлитературной общности самого раннего периода в истории тюркоязычной словесности.

Новая эпоха в развитии тюркоязычной литературы и поэтики началась после образования в X в. на территории Восточного Туркестана, в Семиречье и Южном Притяньшанье тюркского государства под властью династии Караханидов (927–1212), принятия ислама (процесс, начавшийся в X в. и затянувшийся на многие века) и завоевания тюрками Средней Азии, где в то время уже процветала литература на персидском языке.

Вскоре после образования Государство Караханидов распалось на самостоятельные уделы (распад был завершен в 1042 г.), правители которых поощряли развитие литературы. При их дворах нашли покровительство персидские поэты, в то время уже использовавшие арабскую письменность. Вместе с исламом в Государство Караханидов и их последователей пришли арабский язык — язык Корана, арабская письменность, которая постепенно заменила все остальные; образованные люди знали также персидский язык.

Под воздействием арабской и персидской литератур формировался новый литературный язык — *тюркú* путем заимствования большого

количества слов из арабского и персидского языков, особенно в поэзии.

Это заимствование продолжалось несколько веков. Одновременно с этим усваивались новые принципы создания поэтических произведений по нормам арабо-персидской поэтики, вырабатывался механизм приспособления тюркского языка к правилам поэтики, разработанной применительно к иноязычным текстам.

Первое тюркоязычное сочинение — дидактическая поэма, — написанное метром аруза (квантитативное стихосложение), *мутакарибом* в форме *месневи* (маснави) с большим включением четверостиший типа *рубаи* (три заключительные главы созданы как *касыды*), появилось к концу XI в., в эпоху расцвета Государства Караханидов.

Таким образом, первое в истории классической тюркоязычной поэзии произведение включало несколько жанров арабской и персидской литератур, которые в дальнейшем получили у тюрков самостоятельное развитие и обособились в отдельные жанры.

С этого времени началось создание классической литературы, достигшей наивысшего расцвета в Средней Азии в эпоху Тимуридов, в Малой Азии в Османской империи, пройдя закономерный этап становления в золотоордынском государственном объединении и при дворах малоазиатских правителей (совр. Азербайджан).

Эта литература создавалась на двух очень близких друг другу вариантах тюркского литературного языка: среднеазиатском *тюркй* (среднеазиатско-тюркский литературный язык средневековья, или чагатайский язык, впоследствии названный староузбекским) и малоазиатском тюркй (османский или старотурецкий язык), имевших в зависимости от территории распространения небольшие татарские, туркменские и азербайджанские диалектные расхождения.

Как уже было сказано, классическая тюркоязычная поэзия создавалась на основе арабо-персидской поэтики, включавшей систему стихосложения — аруз, теорию рифмы и теорию поэтических фигур. Однако с течением времени выработался тюркский вариант аруза, базировавшийся не только на канонических правилах, но и на реальной практике приспособления тюркского языка, не имевшего фонологического различения долгих и кратких гласных, к квантитативным метрам аруза.

В результате древнетюркское тонико-темпоральное стихосложение, при котором ритмические части (слоговые группировки) разносложных строк уравнивались временем их произнесения, заменилось системой квантитативных метров со строго регламентированным чередованием долгих (в заимствованных арабских и персидских словах, которые составляли 80–90% словарного состава поэзии, или условно долгих в тюркских словах) и кратких слогов. Произошла трансформа-

ция одной системы стихосложения в другую, причем метры аруза, особенно персидского, будучи по существу силлабо-квантитативными, оказали регулирующее воздействие на процесс становления тюркской силлабики фольклорного стиха.

Таким образом, поэтические структуры, имевшие значение для древнетюркской поэзии, оказались востребованными и приспособленными к новым правилам построения стихотворной формы.

Точно так же арабо-персидская теория рифмы благодаря своей специфике вовлекла тюркскую аллитерационную систему в создание тюркской точной рифмы, перенеся звуковой повтор с начала стихотворных строк в их конец, но не полностью исключив употребление аллитераций как в начале, так и внутри стихотворных строк.

Внедрившись в тюркскую языковую среду, арабо-персидская рифма создала в ней свой тюркский вариант, который стал литературной рифмой средневековья, а она оказала огромное влияние на рифму фольклора Средней и Малой Азии, Поволжья и Закавказья. Что касается исконно тюркской аллитерационной системы, то, потеряв свой системный характер в указанных регионах, она продолжала совершенствоваться в поэзии народов Алтая, Южной и Восточной Сибири.

Таким образом, переход от аллитерационной системы к стиху с конечной рифмой совершился у тюрков в областях, завоеванных исламом, под влиянием арабо-персидской поэтики. Изменение фонетического облика некоторых тюркских языков Средней и Малой Азии, Поволжья и Закавказья в результате обильного заимствования арабской и персидской лексики достаточно сильно изменило и языковые условия реализации в них аллитерационной системы.

Помимо чисто лингвистического аспекта здесь важное значение имеют литературные связи, а также естественное стремление тюркских народов, принявших ислам, влиться в общий мощный поток мусульманской культуры.

Следовательно, аллитерационная система, некогда появившаяся в поэзии древних тюрков, в дальнейшем развивалась там, где языковые особенности продолжали оставаться для нее благоприятной почвой. Большое значение для дальнейшего развития тюркского аллитерационного стиха имели контакты с монголоязычными народами. Показательно, что наиболее законченное выражение аллитерационная система получила у тюркских народов Алтая и Сибири, которые непосредственно контактировали с монголоязычными народами во все периоды их истории. Эти контакты не прерывались с древнейших времен и по крайней мере до периода Джунгарского ханства (XVII в.).

Таким образом, у многочисленных тюркских народов, указанных в предисловии, существуют два ареала стихотворной практики: Алтай,

Южная и Восточная Сибирь, где не без влияния монгольской поэзии сохранились исконно тюркские особенности стиха, и Средняя и Малая Азия, Поволжье и Закавказье, где исконно тюркские категории поэтического слова претерпели изменения, где возник принципиально новый способ построения стихотворной формы, основанный на теории и практике арабской и персидской литератур, — способ построения стиха, сохранивший наиболее стабильные, исконно тюркские поэтические структуры, дав им иную аранжировку. Таким образом, появился сплав новых и старых ритмических и звуковых структур, на почве которого была создана классическая тюркоязычная поэзия средневековья.

В новое и новейшее время литература тюркских народов развивалась в контакте с русской и другими европейскими литературами. Все новации, связанные с европейским понятием *свободного стиха*, в тюркских литературах являются не чем иным, как возвращением к традиции неравносложного стиха, известного тюркам с древнейших времен.

Иными словами, начиная с периода древнетюркской литературы и по настоящее время существовала и продолжает существовать *преемственность* поэтических форм, несмотря на исторические перемены и изменения эстетических представлений людей.

Литература

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924 (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. IV, 2).

Ахметов З.А. Казахское стихосложение. А.-А., 1964.

Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. — Соч. Т. 5. М., 1968.

Бартольд В.В. Извлечение из сочинения Гардизи *Зайн ал-ахбар*. — Соч. Т. 8. М., 1973.

Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. — Соч. Т. 2, ч. 1. М., 1963.

Бартольд В.В. О христианстве в Туркестане в домонгольский период. — Соч. Т. 2, ч. 2. М., 1964.

Бернштам А.Н. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI–VIII вв. М.–Л., 1946.

Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние века. Т. I. М.–Л., 1950.

Вайнштейн С.И., Крюков М.В. Об облике древних тюрков. — Тюркологический сборник. К 60-летию Андрея Николаевича Кононова. М., 1966.

Васильев В.П. Китайские надписи на орхонских памятниках в Кошо-Цайдаме и Карабалгасуне. — Сборник трудов орхонской экспедиции. СПб., 1897, вып. III.

Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М., 1940.

Вишневский Б.Н. К антропологии древнего населения Восточного Туркестана. — Казанский музейный вестник. 1921, № 1–2.

Воробьева-Десятовская М.И. Индийцы в Восточном Туркестане в древности (некоторые социологические аспекты). — Восточный Туркестан и Средняя Азия. М., 1984.

Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Очерки истории. М., 1988.

Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос, языки, религии. М., 1992.

Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980.

Грач А.Д. Хронологические и этнокультурные границы древнетюркского времени. — Тюркологический сборник. К 60-летию Андрея Николаевича Кононова. М., 1966.

Дыренкова Н.П. Умай в культе турецких племен. — Культура и письменность Востока. Баку, 1928, III.

Дьяконов И.М. Эпос о Гильгамеше. — Эпос о Гильгамеше. М., 1961.

Золотарев М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

История и культура Казахской ССР с древнейших времен до наших дней. Алма-Ата, 1979, т. 2.
История Тувы. М., 1964, т. I.
История Хакасии с древнейших времен до 1917 года. М., 1993.
Кац А.Л. Манихейство в Римской империи по данным Acta Archelai. — Вестник древней истории. 1955, № 3.
Кара Д. Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). М., 1972.
Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
Кляшторный С.Г. Древнетюркская письменность и культура народов Центральной Азии (по материалам полевых исследований в Монголии, 1968–1969 гг.). — Тюркологический сборник. М., 1973.
Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.
Кляшторный С.Г. Тоньюкук–Ашидэ Юаньчжэнь. — Тюркологический сборник. К 60-летию Андрея Николаевича Кононова. М., 1966.
Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. СПб., 2000.
Кононов А.Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках. — Тюркологический сборник. М., 1975.
Кононов А.Н. Грамматика тюркских рунических надписей VII–VIII вв. Л., 1980.
Кызласов И.Л. Материалы к ранней истории тюрков. — Российская археология. М., 1998, № 1–2.
Кызласов И.Л. Рунические письменности евразийских степей. М., 1994.
Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. М., 1969.
Кызласов Л.Р. О датировке памятников енисейской письменности. — Советская археология. 1965, № 3.
Кызласов Л.Р. Средневековые города Тувы. — Советская археология. М., 1959, № 3.
Литвинский Б.А. Буддизм и среднеазиатская цивилизация. — Буддийская культура и буддизм. М., 1972.
Литвинский Б.А. Распространение буддизма в Средней Азии. — Центральная Азия в кушанскую эпоху. М., 1975.
Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.
Майногашев С.Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров. — Сборник Музея антропологии и этнографии. Пг., 1916, т. III.
Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. М.–Л., 1952.
Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М.–Л., 1951.
Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959.
Малявкин А.Г. Уйгурские государства в IX–X вв. Новосибирск, 1983.
Никитин А.Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье). — Восточный Туркестан и Средняя Азия. История. Культура. Связи. М., 1984.
Ольденбург С.Ф. Буддийские легенды и буддизм. — Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962.

Потапов Л.П. К изучению шаманизма у народов Саяно-Алтайского нагорья. — Филология и история монгольских народов. М., 1958.

Пухов И.В. Алтайский народный героический эпос. — Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973.

Пухов И.В., Эргис Г.У. Якутские олонхо. — Строптивый Кулун Куллустуур. Якутское олонхо. М., 1985.

Самойлович А.Н. Извлечения из трактата по просодии Мир Али Шира Невайи «Мӣзӑну-ль авзӑн». — Восточный сборник. Л., 1926. Сер. 5, вып. 1.

Ставиский Б.Я. Согдийская цивилизация как феномен Центральной Азии V–IX вв. — «У времени в плену». Памяти Сергея Сергеевича Цельникера. М., 2000.

Стеблева И.В. Арабо-персидская теория рифмы и тюркоязычная поэзия. — Тюркологический сборник. К 60-летию Андрея Николаевича Кононова. М., 1966.

Стеблева И.В. Древнетюркская Книга гаданий как произведение поэзии. — История, культура, языки народов Востока. М., 1970.

Стеблева И.В. Извлечения из трактата Бабура по стихосложению (арузу). — Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. 1968. М., 1970.

Стеблева И.В. Концептуальная основа образов в древнетюркской Книге гаданий (Ырк битиг). — Восток. М., 1995, № 3.

Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. — Тюркологический сборник. 1971. М., 1972.

Стеблева И.В. Некоторые особенности тюркского стиха. — Советская тюркология. Баку, 1970, № 5.

Стеблева И.В. О проникновении арабо-персидских метров в тюркоязычную поэзию. — Проблемы теории литературы и эстетики в странах Востока. М., 1964.

Стеблева И.В. О стабильности некоторых ритмических структур в тюркоязычной поэзии. — Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.

Стеблева И.В. Поэзия тюрков VI–VIII вв. М., 1965.

Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976.

Стеблева И.В. Происхождение и развитие тюркской аллитерационной системы в связи с историческим родством тюркских и монгольских языков. — Советская тюркология. Баку, 1971, № 6.

Стеблева И.В. Развитие тюркских поэтических форм в XI в. М., 1971.

Стеблева И.В. Синкретизм религиозно-мифологических представлений домусульманских тюрков. — Народы Азии и Африки. М., 1989, № 4.

Стеблева И.В. Стихи и время. — Сад одного цветка. М., 1991.

Стеблева И.В. Формирование поэтологических представлений у тюрков. Древний период. — Петербургский рериховский сборник. СПб., 2002, V.

Стоянов А.К. Искусство хакасских хайджи. — Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. М., 1988.

Унгвицкая М.А., Майногашева В.Е. Хакасское народное творчество. Абакан, 1972.

Asmussen J. Manichaean Literature. — Persian Literature. N. Y., 1988.
Asmussen J. Xuāstvānīft. Studes in Manichaeism. — Acta theologica Danica. Copenhagen, 1965, vol. 7.
Arat R.R. Eski türk şiiri. Ankara, 1965.
Bang W. Bruchstücke einer Nestorianischen Georgspassion. — Le Muséon. 1926, vol. 32.
Bang W. Manichäische Hymnem. — Le Muséon. 1925, vol. 44.
Bazin L. La deésse — mère chez les Turcs pré-islamiques. — Bulletin de Société E.-Renan. 1953, 2.
Bombaci A. Histoire de la littérature turque. P., 1968.
Boratav P.N. La littérature des 'āšïq. — Philologiae turcicae Fundamenta. Wiesbaden, 1964, t. 2.
Doerfer G. Die literatur der Türken Südsibiriens. — Philologiae Turcicae Fundamenta. Wiesbaden, 1964, t. 2.
Gabain A. von. Alttürkische Schreibekultur und Druckerei. — Philologiae Turcicae Fundamenta. Wiesbaden, 1964, t. 2.
Gabain A. von. Das Leben im uigurichen Königreich von Qočo (850–1250). Wiesbaden, 1973.
Gabain A. von. Die alttürkische Literatur. — Philologiae Turcicae Fundamenta. Wiesbaden, 1964, t. 2.
Gabain A. von. Inhalt und magische Bedeutung der alt-altaischen Inschriften — Antropos. 1958, № 48.
Gabain A. von. Historisches aus den Turfan-Handschriften. — Acta Orientalia, XXXII (1970).
Gandjei T. The Prosodie Structure of an Old Turkish Poem. — W.B. Henning Memorial Volume. L., 1970.
Le Coq A. von. Türkische Manichaica aus Chotscho. II. — APAW. B., 1919. Phil.-hist. Kl., № 3.
Radloff W. Ueber die Formen der gebundenen Rede bei den altaischen Tataren. — Zeitschrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft. B., 1866. Bd. IV.
Roux J.P. La religion des Turcs de l'Orkhon des VIIe et VIIIe siècles. — Revue de l'histoire des religions. P., 1962, t. CLXI, 1.
Thomsen W. Dr. M.A. Stein's Manuscripts in Turkish «Runic» Script from Miran and Tun-Huang. — Journal of the Royal Asiatic Society. L., 1912.

Содержание

Предисловие 4

Глава I

Тюркский каганат 9

Государственное устройство 9
Хозяйство. Быт. Нравы 11
Искусство. Религия. Письменность 19
Первый и Второй Восточнотюркские каганаты 26
Мемориальные памятники Кюль-тегину, Бильге-кагану, Тоньюкуку 31
Содержание рунических надписей в честь Кюль-тегина, Бильге-кагана, Тоньюкука 34
Герои орхонских сочинений 40
Литературный канон в орхонских сочинениях 54
Связи с фольклорной традицией. Средства художественного изображения 61

Глава II

Уйгурский каганат 67

События истории. Военные походы 67
Хозяйственная деятельность. Строительство крепостей 69
Типы захоронений. Культурные контакты. Наследие 71
Религиозные представления 73
Рунический текст на бумаге — древнетюркская «Книга гаданий» 75

Глава III

Государство енисейских кыргызов (Хягас) 90

События истории. Государственное устройство 90
Хозяйственная деятельность. Торговля 94
Строительство крепостей и городов. Быт. Нравы. Культура 96
Енисейская руническая письменность. Виды надписей 99
Енисейские эпитафии как литературный жанр 101
Религиозные представления кыргызов 107

Глава IV

Государство Кочо (Турфанское княжество) 110

Границы. Этнический состав 110
Государственное устройство. Хозяйственная деятельность 111
Быт. Нравы. История заката государства 114
Манихейская традиция. Монастыри. Культура. Литература (поэзия) 116

Буддийская традиция. Монастыри. Культура. Литература (поэзия, проза) 128
Христианская традиция. Общины. Храмы. Литература (проза) 140

Глава V

Поэтологические особенности древнетюркской литературы 145
Категории стиля древнетюркской литературы 145
Ритмика. Звуковая организация стиха орхонских сочинений 156
Ритмика. Звуковая организация стиха в «Книге гаданий» 172
Ритмика. Звуковая организация стиха енисейских эпитафий 178
Ритмика. Звуковая организация стиха манихейских сочинений 183
Ритмика. Звуковая организация стиха буддийских сочинений 189
Сопоставление древнетюркских сочинений с фольклорными жанрами тюрков 194
Формирование поэтологических представлений древних тюрков 196

Послесловие 199

Литература 203