

Древнетюркские памятники письменности: открытия и исследования // Введение в тюркологию.- Астана: ЕНУ им. Л.Н.Гумилева, 2013.- С.28-62.

Древнетюркские рунические памятники письменности распределяются в зависимости от времени и места составления и делятся на пять периодов:

1. Одиночные надписи, иссеченные на камнях в Минусинской котловине Алтая, а также на отдельных камнях и предметах, обнаруженных на территории Западной и Восточной Европы, и на территории современного Казахстана.

2. Тексты, написанные в бассейне реки Орхона, и определяются как Орхонские памятники.

3. Памятники, составленные в бассейне реки Енисея, и обозначаются как Енисейские памятники.

4. Таласские памятники письменности, обнаруженные на территории современного Казахстана и Киргизии.

5. Тексты, написанные на бумаге и на отдельных предметах, на территории Восточного Туркестана, и обозначаются как Восточно-Туркестанские памятники.

Эти памятники древнетюркской рунической письменности всех пяти периодов составлены в разное время,- например, некоторые одиночные надписи на камне Минусинского района Алтая созданы в середине 1-го тысячелетия до н.э., а все остальные - в течение VII-X вв. н.э.

Приступим к их описанию.

1. Одиночные надписи

В Минусинской котловине Алтая можно обнаружить многочисленные петроглифы с одиночными к ним рунами, которые высечены в разное время. Имеются и древнейшие наскальные рисунки и рунические к ним надписи. Так, например, на одной скале высечена сцена облавной охоты на оленей, где два всадника с обеих сторон окружают кольцом четырех оленей. На переднем плане изображена смертельно раненая стрелой олениха, другая поражена копьем. Двум оленям-самцам удается прорвать кольцо окружения, они мчатся по дороге и, по-видимому, угодят в расставленные сети и будут преданы в жертву Богу-Солнцу.

Обратите внимание на руническую надпись к этой сцене:

ᠮᠣᠨᠢ ᠰᠢᠬᠤ ᠵᠢ

Транскрипция с транслитерацией: [m^aη sīq j^ol].

Эта надпись исследована археологами и относится к 5 веку до н.э. Можно утверждать, что прототюркский язык находился на инкорпорирующем уровне своей эволюции. Об этом явствует буквальный перевод: «Бег+Олень+Дорога», что означает «убегающие олени».

Итак, одиночные надписи имеют большое значение по определению временного параметра появления древнетюркских текстов. Так, например,

Ф.Х.Арсланова в 1964 году обнаружила во время раскопок кургана на правом берегу Иртыша (село Бобровое, Павлодарской области) костяную бляшку с рунами на лицевой поверхности. Костяная бляха хранится в Институте истории, археологии и этнографии имени Ч.Валиханова НАН РК. Публикации об этой находке [5, с.5; 3, с.66-70; 4, с.5-16] опустили нижнюю временную границу рунических памятников письменности древних тюрков – V-VI вв. до н.э.

Транслитерация рунической надписи на иртышском костяном амулете – «Олень» произведена А.С.Аманжоловым и она состоит из двух почти горизонтальных строк, которые читаются сверху вниз и справа налево:

⚡ ᚱ ᚲ (1)

ᚲ ᚱ ᚲ ᚲ (2)

(1) aq = aq «белый»

(2) sīqīn = sīqīn (или: sūqīn) «олень, марал-самец» [4, с.9-10].

А.С.Аманжолов указывает на архаичность иртышской лексемы sīqīn (sūqīn) по сравнению с орхонской лексемой sīyūn, «поскольку исторически в древнетюркском заднеязычный глухой согласный q предшествует заднеязычному звонкому γ» [4, с.10; 7, с.51]. Кроме того, А.С.Аманжолов подробно анализирует культ оленя в ранней этнической традиции прототюркских кочевых племен Алтая и Центральной Азии. Он указывает вслед за Ч.Валихановым, что пережитки тотемизма и верований, связанных с почитанием предка – зверя (зоолатрия), до недавнего прошлого в той или иной степени еще сохранились у якутов, алтайских тюрков, тувинцев, хакасов, киргизов, казахов, туркмен и других тюркских народностей [4, с.11].

Отмечается табуирование тотемных животных у енисейских кыргызов, например, барс и лань (или олень), а у западных тюрков, по свидетельству Сюань Цзана (VII в.), был табуирован олень [42]. О древности табуирования оленя обнаруживаем в работе А.П.Окладникова, который, анализируя древнейшие космогонические представления скифских племен Центральной Азии, указывает, что солнце выступало у них в облике оленя с сияющими золотыми рогами [23, с.9-10, с.168-174, с.189-190]. Кроме того, у Л.П.Потапова А.С.Аманжолов находит косвенное подтверждение о назначении иртышского амулета-оленя: душой жертвенной лошади прототюрки считали оленя, то есть лошадь маскировалась под оленя, так как этого требовали религиозные представления, уже не преследовавшие прагматические цели [30, с.145].

Скупость изобразительных средств на данном амулете восполняется магической формулой aq sīqīn (~suqīn) (Белый Олень=Бог=Солнце). Именно Белый Олень (Бог=Солнце) является подателем всяческих благ человеку, ему предназначалась жертвенная лошадь в оленьей маске. Итак, зооморфное солнечное божество озаряет живительным светом путь человеческой душе, дает ему возможность ощущать солнце, то есть жить. Отметим, что почти во всех эпитафиях Енисейских памятников используется формула «(не) видеть, (не) ощущать солнце и луну» («kūn-aj bökmädīm»), то есть жить или нет.

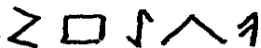
Таким образом, такая реконструкция прототюркской духовной культуры позволяет говорить о глубокой древности анализируемой магической формулы «Белый Олень=Солнце».

Во время археологических работ в разных местах Восточной Европы были найдены предметы, на которых были вырезаны руны. Так, в степях Украины обнаружены многочисленные наконечники копий с древнетюркскими рунами (хранятся в историческом музее г.Киева). Рассмотрим один из таких наконечников, относящийся к IV веку н.э.

Вверху:



Внизу:



Транскрипция с транслитерацией:

Вверху: [Täŋri]

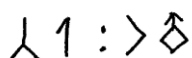
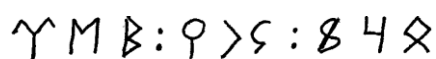
Внизу: [küš š'ančī]

Перевод: «Тенгри [помогает] пробить [пронзить] силой [насквозь]».

В IV веке н.э. ставка гуннской орды находилась в Северном Причерноморье. Языком войны и общения был тюркский, поэтому тюркский компонент в этом полиэтническом образовании был преобладающим.

В музее Президентского центра культуры в Астане хранится керамическая плита с тюркской руникой, которая была обнаружена во время раскопок кургана «Куйрык Тобе» недалеко от г.Шымкента. Эта надпись помогает в некоторой степени историку культуры заполнить пробелы нашей истории, касающихся событий, произошедших приблизительно в VII-VIII вв. н.э. в летней резиденции западнотюркских каганов Минг-Булаг (в 50-ти км от г.Тараза).

На этой керамической плите 13 знаков. См., уточненную прорисовку этих знаков (читать нужно справа налево):



Транскрипция с транслитерацией:

[b^aryz boj k^altyr, tho ič].

Перевод:

«Барыз собрал [голодающий] народ и накормил [его] жидкой мучной похлебкой».

Обращает внимание китайское слово «tho», обозначающее жидкую мучную похлебку бедняков и нищих. По-видимому, Барыз был каким-то сановником, после кончины которого благодарный народ отметил его заслуги перед народом. События происходили до 704 года, когда Танская империя пыталась управлять западнотюркскими племенами руками ставленников из каганского рода Ашина. В 640-657 гг. Западнотюркский каганат раздирали межплеменная рознь и династийная междоусобица. Это привело к вторжению в Семиречье войск Танской империи. Танцы пытались

управлять завоеванным краем, опираясь на своих верных ставленников из каганского рода Ашина. Однако непрекращающаяся борьба тюрков против китайской экспансии и их ставленников Ашина привела к возвышению тюргешей и установлению в 704 году их политической гегемонии в Семиречье. Исследуемая надпись на керамической плите косвенно отражает эти тяжелые события, когда приходилось народ кормить китайской жидкой мучной похлебкой «tho».

2. Орхонские памятники

Орхонские памятники письменности представляют собой великую традицию Великого тюркского каганата (545-630гг.) и Восточнотюркского каганата (682-744 гг.). Эта культура на протяжении трехсот лет господствовала на обширном пространстве Евразии – от большой излучины Яшиль-Угюз на востоке до восточных отрогов Карпат на западе, от Китайской стены на юге до Саянских хребтов на севере. Представим вниманию читателей наиболее крупные памятники письменности этого периода.

2.1. Онгинский памятник – эпитафия военачальника Алп Эль-этмиша – сооружен приблизительно между 700 и 716г. близ гор Маниту и р.Онгин. Был открыт в 1891г Н.М.Ядринцевым.

Впервые этот памятник письменности был опубликован В.В.Радловым (Радлов 1895); затем последовали публикации Х.Оркуна [24,1,с.127-133], С.Е.Малова [21], Т.Текина [40, с.255-256, 291-292], А.А.Раджабова [32, с.33-43], Г.Айдарова [1, с.117-122], М.Жолдасбекова и К.Сарткожа (русский перевод современного атласа Орхонских памятников письменности принадлежит Н.Г.Шамердиновой) [11].

2.2.Памятник в честь Кюль-тегина.

Кюль-тегин жил в конце VII- первой половине VIII веков во времена великой «замятни», то есть в эпоху борьбы за целостность тюркской империи. Он был одним из сыновей Кутлуга, принявшего титул Эльтериш-кагана, он боролся за сохранение и усиления Восточного тюркского каганата не только с табгачами, но и внутри страны, с теми, кто пытался отложиться от тюркской империи. Кюль-тегин известен благодаря текстам, сохранившимся в Малой и Большой надписях на каменной стеле под названием орхонские памятники письменности.

Приступим к анализу этого памятника письменности. Чтение k'ül оправдывается своей прозрачной этимологией: k'ü “слава” + l - аффикс, образующий имена прилагательные, > k'ül “славный”; ср. киргиз. kara baš-ïl “черноголовый” (Юдахин 1965, с.121); tegin~tigin – титул младших членов династийного рода Ашина, “принц” < синокор, tek-in “virtue + man” [15, с.261].

Памятник в честь Кюль-тегину (685 – 27февраля 731года. Тризна состоялась 1 ноября 731г.) – первая Кошо-Цайдамская эпитафия – тюрко-китайская двуязычная надпись, иссеченная на мраморной стеле в 732г. Открыта Н.М.Ядринцевым.

Этот памятник стал объектом магистерской диссертации П.М. Мелиоранского “Памятник в честь Кюль-тегина”.

Издание текста этого памятника, транскрипцию и новый русский перевод выполнил С.Е.Малов [22]; издание текста, транскрипция, перевод на турецкий язык осуществлены Х.Оркуном [24, 1, с.22-55]; археологические разыскание проводил Л.Йисл [13]; транскрипцию и английский перевод выполнил Т.Текин [40, с.231-248, с.261-273]; издание текста, транскрипция, перевод на казахский язык выполнил Г.Айдаров [15,с.44-71]. Новое издание этого памятника, современную версию транскрипции и перевода на казахский и русский языки осуществлены М. Жолдасбековым, К. Сарткожаулы и Н.Г. Шаймердиновой [11, с.117-204]. Кроме того, русский текст этого памятника письменности подвергался неоднократной юстировке: А.Плитченко [29], И.В.Стеблевой [39], А.К.Каиржановым [14].

Стела выполнена из голубого мраморного камня. На ее верхней дугообразной части изображена сцена трех дерущихся драконов. В верхнем треугольнике первой боковой части стелы изображен сайгак как тотем тегина. Ниже треугольника лицевая часть и 6 краев иссечены 68 строками надписи. На обратной стороне стелы высечен китайский текст соболезнования. На этом же боку имеются 2 строки тюркской надписи. Тексты и руны тюркской надписи высечены красиво, выразительно и одинаковым размером 2х1,5 – 2 см глубиной 0,4 – 0,5 см. На левом боку каменной черепахи имеются четыре строки плохо сохранившейся тюркской надписи. В 1965 году верхняя часть памятника сильно пострадала от удара молнии.

Первый опыт дешифровки этого памятника письменности принадлежит В.Томсену. 25 ноября 1893 года он нашел ключ к чтению орхонских памятников письменности: вначале он дешифровал только одно слово — ᠲᠠᠩᠭᠢ Tāŋri (Тенгри - Бог), а затем - qaγan (каган), türk (тюрк). О своем открытии он доложил 15 декабря 1893 года конференции Датской Академии наук- ᠲ [t], ᠶ [ŋ], ᠷ [r'], ᠢ [i] (Tāŋri); ᠨ [q], ᠶᠦ [γ], ᠨ [n] (qaγan); ᠲ [t], ᠨ [ü], ᠷ [r], ᠬ [k] (türk). 19 января 1894 года В.В.Радлов, используя ключ В.Томсена, представил Санкт-Петербургской Академии наук свой опыт перевода древнетюркских рунических памятников письменности, в том числе посвященных Кюль-тегину, датированный 731 годом н.э.

По мнению археолога Л.Йисла, стела находилась в павильоне, крытом черепицей, стены его также были оштукатурены и побелены. Мощеная дорога идет от павильона к храму, по бокам ее стояли статуи знатных вельмож и слуг в натуральную величину, составляя как бы почетную стражу. Храм в плане квадратный. Его белые стены были украшены красными разводами; крыша черепичная, окаймленная перламутром; на стенах терракотовые маски драконов. Внутри храма находился жертвенник с очагом и мраморные статуи Кюль-тегина и его супруги. Л.Йислу удалось найти голову статуи Кюль-тегина. Она выполнена реалистически: безбородое лицо

с монголоидными чертами – скуластость, веко, низкий прямой нос и косой разрез глаз указывают на расовую принадлежность рода Ашина. На голове надет венеч с пятью зубцами, на котором изображен орел. Лицо Кюль-тегина проникнуто сосредоточенным безмятежным спокойствием. От головы статуи жены Кюль-тегина остался только фрагмент с подчеркнутыми монголоидными чертами. Крепко сжатые губы характеризуют ее как особу энергичную и волевою. К комплексу-храму тянется цепь балбалов («каменных баб») на целых три километра от цайдамских соленых озер. До нашего времени уцелело 169 балбалов, но, по-видимому, их было намного больше.

Первая небезуспешная попытка перевода рунических текстов на современный казахский язык была проведена Г.Айдаровым в 1971 году, переводы которого являются строго научными. М.Жолдасбеков в книге «Живой источник», изданный в 1986 году, сделал переложение многих рунических текстов на современный казахский язык. Так, в первом приближении к казахскому читателю древние строки «Памятника в честь Кюль-тегина» и другие, не менее значимые («Памятник в честь Могилянхана (Бильге кагана)», «Памятник Тоньюкука» и др.), задышали живой жизнью битв и страстей, радостью и горем, народным бытием давно отошедшей эпохи.

«Памятник в честь Кюль-тегина» поражает читателя не только особенностью развития событий и не только четкой композицией, но скорее психологической направленностью произведения в целом. Это ратное повествование, в нем есть эпизоды военных хождений, есть экскурсии в прошлое, своеобразные летописные свидетельства, плачи, описания битв, героизация исторических персонажей. И эта психологическая направленность обеспечивалась особенностью структуры текста, анализ которого демонстрирует нам, прежде всего, глубину образного, поэтического мышления древних тюрков. Эта особенность структуры текстов была плодом творческого заимствования, например, из византийских исторических хронографов. Автор «Памятника в честь Кюль-тегина» свидетельствует о глубоких культурных связях тюрков с культурой Римской державы («Пурум»).

Ср., например: *«зрячие (буквально - видящие) глаза словно не видят (ослепли),// мой познающий разум затмился»; «врагов он принудил к миру,// имевших колени, он заставил преклонить колени, а имевших головы заставил их склонить»; «тюркский народ дал ослабеть своим ногам // и был готов оробеть, дрогнуть»* и другие.

Эти строки из «Памятника в честь Кюль-тегина» принадлежат выдающемуся тюркскому писателю Йоллуг-тегину.

Йоллуг-тегин верно указывает на главное бедствие своей эпохи – отсутствие объединения «бегов», их взаимную вражду, возникающую, как считает он, из-за корыстных интересов. Ср.: *«Дав себя прельстить их сладкой речью и роскошными драгоценностями, ты, о тюркский народ, погиб в большом количестве»*. Но эти корыстные интересы, как считали

тюрки, определялись влиянием божественных сил Тенгри и Умай. Ср.: *«Народ тогуз-огузов, мой собственный народ, стал нам врагом, так как Тенгри и Умай пришли в смятение (то есть наступила «великая зямтня»)»*.

Бесконечные междоусобные войны истощали силы государства. Мудрые представители династийного рода Ашина понимали это, поэтому иногда конфликты разрешались «малой кровью»: чтобы сохранить тюркский народ, предводитель того или иного племенного союза сражался с вождем другого племени в личном единоборстве; народ (*kara bodun*) принимал подданство победившего Героя. Именно в этом, по-видимому, заключался гуманизм тюркского вечного Эля.

«Памятник в честь Кюль-тегина» обращает на себя внимание развитой системой образного отображения действительности. Для понимания, например, символической образности этого памятника письменности необходимо обратить внимание на особые исторические и идеологические факторы данной эпохи.

Во Втором Тюркском каганате официальной религией было тенгрианство, которое для древних тюрков отражалось в поклонении Тенгри и Умай. Тенгри является неперсонифицированным божественно-мужским началом. Отметим, что вместо Тенгри в определенных случаях использовался эвфемизм *siqin* (тотем), чтобы имя бога не произносить всуе. Этот эвфемизм использовался при жертвоприношениях. Ведь *siqin* обозначает производителя, символизирующего зачатие жизни. Именно Тенгри оплодотворяет живительной влагой лоно бурое Умай. Мы думаем, что это верование было воспринято тюрками через хуннское посредство от сакских индоарийских народов (массагеты, тиграхауда и хаомоварга). Вот как свидетельствует об этом Геродот: *«Из богов чтят только Солнце (Тенгри), которому приносят в жертву лошадей»*. Далее Геродот подчеркивает значение такого жертвоприношения: *«Смысл жертвы этой тот, что быстрейшему из всех богов подобает быстрейшее животное»*. Отголоски древнейших пластов сакральности ощущается и в тенгрианстве. Жертва понимается как священнодействие, которое обозначало нечто другое, и осмысливалось под ней в позднейшие времена как приношение божеству, чтобы умиротворить его и приобрести благорасположение по отношению к себе самому. Это был акт общественного праздника, соединения верующих с их божеством. Самой древней была жертва животного, мясо и кровь которого поедались вместе - богом и верующими. Каждый участник получал свою долю в трапезе. Такая жертвенная трапеза прямо выражала, что бог и верующие составляют одну общину, один племенной союз (Эль), и тем самым определялись все другие отношения внутри общества. Кто разделил хотя бы кусочек пищи с кем-либо или выпил глоток жертвенной крови, тому нечего его бояться как врага, тот уверен в его защите и помощи, но только на определенный период времени, пока съеденное еще переваривается в желудке. Такая трапеза нуждается в повторении, чтобы укрепить связи и отношения внутри Эля.

Итак, Тенгри распоряжается судьбами человека, народа и государства, Умай – богиня, олицетворяющая женское, земное начало и плодородие. Она покровительствует воинам и супруге кагана, которая обликом подобна Умай.

Культ неба (Тенгри) в языческие времена, по-видимому, был явлением повсеместным. Известно также, что различные монархические династии стремились возводить свое происхождение от Неба или Солнца. Например, сыновьями Неба были китайские императоры, сыновьями Солнца считались египетские фараоны, индийские раджи, японские микадо, короли инков в Перу, внуками Дажьбога (Солнца) были киевские князья.

История тюркских каганатов мыслились генеалогически как история правящей династии Йоллуг-тегин, перечисляя многих каганов и тегинов, тоже обращал преимущественное внимание на их генеалогические связи. Кроме того, сам тюркский народ был потомком Тенгри и Умай. От их супружеского союза родилось человечество: *«Когда наверху было сотворено голубое Небо (Тенгри) и внизу бурая Земля (Умай), меж ними обоими были рождены сыны человеческие».*

Наблюдения над этими теологическими представлениями о «деятельности» Тенгри и Умай, мифологическими и генеалогическими связями позволяют сделать следующий опыт. На основании древнетюркских надписей можно составить генеалогическую таблицу первых каганов тюркских каганатов древнейшей эпохи с указанием даты жизни и смерти каждого из них.

В древнетюркских рунических памятниках письменности VII-X вв. вслед за Тенгри и Умай силы природы как бы взаимодействуют с героями. Сами герои в эпических ситуациях действуют как звери: древнетюркские воины и их предводители приобретают силу и ярость волков, а враги тюркского Эля уподобляются трусливым овцам. Ср.: *«Услышав весть о замысле отца, от гор и городов приходит семь десятков. И Тенгри даровал им силу волка, а их враги подобны овцам были».* Даже образ смерти изображается символическим сочетанием: улетающей птицей, которая являлась анималистическим средством, при помощи которого отделялась душа от тела человека. Ср.: *«И вот скончался Кюль-тегин, душа меньшого брата отлетела, я горевал о нем, и скорбь моя была безмерна».*

Необходимо отметить, что «Волк» (Бори) является тотемом племени Ашина, который в виде золотой главы Бори считался предметом особого обожания тюркского Эля. Люди, носящие имя тотема, считали себя кровными родственниками, потомками общего предка. Таким образом укреплялась общим долгом и обязанностями прочная связь внутри общества. Итак, тотемизм не был изжит полностью, так как он превратился в рудимент сакральности в структуре тенгрианства. Кроме того, он имел большое значение в социальной системе тюрков: с религиозной стороны он выражается в почитании и заповедности между членами социума и их тотемом, с социальной стороны – в жестких обязательствах членов клана Ашина друг к другу, ярко выраженных в удельно-лествичной системе

передачи верховной власти в каганате. Такие же требования предъявлялись к тем племенам, которые вошли в состав империи тюрков.

К сожалению. Мы не можем проследить в полной мере, каким видоизменениям подверглись символические образы в древнетюркских рунах. Мы видим их в так называемом синхронном состоянии. Это состояние отражает значительную зависимость этих символов от мифологического мирозерцания в условиях язычества, племенного строя, военной демократии. Однако в этом синхронном «срезе» мы наблюдаем значительную универсальность в поэтическом применении данных символов и их сочетаний в определенном контексте предложения. Такое применение сближает древнетюркские образы, прежде всего, с византийскими, древнерусскими и китайскими системами образов, так как тюркские каганаты имели тесные дипломатические, торговые и иные культурные отношения и связи со многими странами средневековья: Китай, государства Центральной Азии, Византия, Хазарский каганат и Киевская Русь. Об этом свидетельствует автор «Памятника в честь Кюль-тегина».

Еще одной особенностью этого памятника письменности является меньшая его эпическая «беллетристичность», в нем нет развитого сюжета в современном смысле этого слова, очень ограничена «личная тема», хотя авторское отношение к изображаемым явлениям ощущается весьма сильно. Сохраняя некоторые особенности жанра кратких эпических песен (сюжетная ограниченность, метафорическая и символическая насыщенность), «Памятник в честь Кюль-тегина» приближается к «песням о подвигах» как жанру развитого средневековья VI-XII вв.

Однако оригинальность памятника определяется его важными древнетюркскими особенностями. В нем, по сравнению с аналогичными произведениями других народов, не выражены религиозные мотивы борьбы сынов Тенгри и Умай с другими народами-язычниками. Тюрки как сыновья Тенгри и борются за сохранение своей государственности – это главная их задача, то есть выдвигается мотив борьбы за землю тюркскую против табгачей (китаизированных тюркских племен), которые, если не силой, то обманом и лестью, и щедрыми подарками пытались овладеть тюркским Элем. Поэтому «Памятник в честь Кюль-тегина» в наибольшей мере связан с действительностью, он повествует о Героях, непосредственно известных Йоллуг-тегину. Он обращался к своим современникам и своим потомкам, и это, с одной стороны, ограничивало его эпическую фантазию (в отношении сюжета, но не образов героев). С другой стороны, именно оценки событий своего времени открыли перед Йоллуг-тегином широкую возможность их сопоставления с прошедшей эпохой, деятели которой были кровными предками его героев.

Кроме того, возникала великолепная ситуация эпического сопоставления времени великих предков-каганов с частью их – измельчавшим народом, который, по мнению Йоллуг-тегина, из-за корысти отдал себя в руки табгачам и начал забывать свое имя, принимая китайские имена. Таким образом, подобное отношение к своей эпохе раздробленности

(вражда между племенами, возглавляемые «бегами») заставляет автора проявить неоднозначное отношение к событиям, а вместе с этим и решать весьма сложную для героической поэзии задачу одновременного прославления и осуждения его героев.

Основой для такого рода изобразительности является патриотический порыв автора как протест против племенной раздробленности «бегов» этой эпохи. Ср., например, слова Бильге Тоньюкука:

Tün udīmatī,
Küntüz olurmatī,
Qizil qanīm tōkāti,
Qara tārim jügürti,
Isig küçig bārtun ök,
Bān özüm uzun jālmāg
Jāmā ittīm oq.

И ночью, не смыкая глаз,

И днем, не ведая покоя,

Кровь красную и черный пот

[за Эль] я проливал.

Все силы свои, народу отдавая,

Летучие войска я так же посылал.

Мы понимаем, что такие идеи великого мыслителя, выраженные с большой поэтической силой, не могли преодолеть законы развития своего времени, существовавшие как в тюркских каганатах, так и в других странах Средневековья. Но важно именно то, что такие идеи были высказаны в трудных социально-политических условиях, когда внутренние войны ослабляли мощь империи, и возникала угроза для иноземного вторжения, порабощения и утраты независимости. Героическая идеализация действительности сочеталась в «Памятнике в честь Кюль-тегина» с критическим отношением к ней же. Последнее обстоятельство не только обеспечило своеобразие данного памятника письменности в героической эпохе Средневековья, но и в зачаточном состоянии обозначило одну из особенностей тюркской культуры в ее дальнейшем развитии, а именно – ее гражданственность.

Кроме того, обращает внимание заключительная часть Большой надписи о Кюль-тегине: «Время распределяет небо, сыны человеческие родились, чтобы все потом умереть». Эта сентенция была знакома писателям последующего поколения. Так, Баласагуни произносит: «Что жизнь и что смерть, если вдуматься строго. Откуда иду я, куда мне дорога? Зачем я рожден, если смерть мне дана? Зачем я был весел – Мне скорбь суждена! Что в мире страшнее, чем жизни кончина? Но все, кто рожден, умирают едино».

Итак, великой мудростью и прозорливостью веет из текста Кюль-тегина. Он обращается к современникам и потомкам, к народу (кара бодун) с призывом хранить единство, избегать междоусобиц, оберегать удельно-лествичную систему государства. А Юсуф Баласугуни пишет, что только знание и правильное управление позволяет государство сделать прочным,

чтобы в этом государстве царили закон и дисциплина, мораль и здоровый образ жизни, и только в этом случае, мы приумножим и сохраним страну от раздора и сделаем ее сильным, а людей счастливыми.

2.3. Памятник Могилян-хану (Бильге кагану) (683 – 25 января 734г.; тризна - 22 июня 735г.; надпись иссечена в 735г.). Второй Кошо-Цайдамский памятник открыт Н.М. Ядринцевым в 1891г.

Исследуемый памятник письменности впервые был опубликован в “Сборнике трудов Орхонской экспедиции, IV” (СПб., 1897); Радлов В.В., Мелиоранский П.М. Древнетюркские памятники в Кошо-Цайдаме. В этой работе приведены научные описание обоих памятников, сделанные В.В. Радловым (с.1-14), текст, перевод на русский язык надписей (с.15-45) П.М.Мелиоранского, семь таблиц надписей руническим алфавитом.

Издание текста, транскрипцию и русский перевод выполнил С.Е.Малов [21, с.11-25]; текст, транскрипцию и турецкий перевод сделал Х.Оркун [24, 1, с.55-79]; транскрипцию и английский перевод сделал Т.Текин 40, р.243-248, 275-281]; текст, транскрипцию и казахский перевод выполнил Г.Айдаров [1, с.77-91]. Современную версию прочтения текста, казахский и русский перевод осуществлены М.Жолдасбековым, К.Сарткожаулы и Н.Г.Шаймердиновой [11, с.217-272].

Стела Могилян-хана (Бильге кагана) выполнена из голубого мрамора и установлена на постаменте-черепаше. На верхней дугообразной части изображены три дерущихся дракона. В верхней треугольной части лицевой стороны стелы высечен сайгак как тотем кагана. На трех лицевых сторонах и на двух боковых частях стелы рунические надписи, которые высечены сверху вниз выразительно и одинаково. Их размер 2х1,5 – 2 см, глубина составляет 0,4 – 0,5 см. На четвертой боковой стороне памятника имеется текст, выполненный древнетюркскими битиками и китайскими иероглифами, где выражается соболезнование императора Тан Синь-хуана (табгач).

2.4.Памятник в честь бильге Тоньюкука.

Бильге Тоньюкук жил в середине VII – первой четверти VIII веков. Он посвятил всю свою жизнь возрождению Восточного тюркского каганата, восстановлению его независимости в постоянной борьбе с Поднебесной империей, что запечатлено на каменной стеле руническим письмом. Тоньюкук был из племени ащиде и являлся советником и соратником Кутлуг-кагана. Позже он был *sübaşı* (военачальником) каганата при брате Эльтериша, ставшим после его кончины каганом. Тоньюкук руководил рядом победоносных военных походов против тюргешей и китайцев вместе с сыновьями Эльтериша Бильге-каганом и Кюль-тегином, возродившими после попыток отложения со стороны токуз-огузов Восточный тюркский каганат.

Приступим к анализу Памятника в честь бильге Тоньюкука.

В 1897г. Е.Н. Клеменц (1853/54 - 1914) в урочище Баин-Цокто, в 66 км к юго-востоку от Улан-Батора, обнаружила большой рунический памятник письменности, датируемый 712-716гг. [16, с.65-67], который был поставлен в

честь Тоньюкука, выдающегося полководца и мыслителя, тестя Могилян-хана (Бильге кагана).

Текст, транскрипцию русской академической азбукой и первый немецкий перевод этого памятника письменности (с примечаниями и словарем) издал В.В.Радлов (СПб., 1899).

Тоньюкук жил и действовал в последней четверти VII – первой трети VIII вв., получил китайское образование, принадлежал к племени ашиде, представители которого были главными советниками при каганах могущественного династийного рода ашина.

Надпись Тоньюкука отражает, по всей вероятности, разговорный стиль и является образцом одного из древнетюркских диалектов, на котором, по-видимому, говорил тонкий высший слой племенных союзов Восточного Тюркского каганата. Именно этой особенностью стиля он противопоставляется памятникам, иссеченным в честь Кюль-тегина и Могилян-хана Йолуг-тегином. Стиль последних памятников письменности отражает самый изысканный стиль литературного языка VII- VIII вв.

Отметим, что в этом памятнике повествование ведется от первого лица. Так, рассказы о военных событиях завершается таким итогом: «... я, бильге Тоньюкук, той земли достиг, золота, серебра, женщин и девиц, ковров и драгоценностей без числа было принесено в орду. Мой каган, бильге Тоньюкука выслушал его рассуждения и ответил... Я выполнял его указания, так как он был для меня сородичем по мудрости и сородичем по славе». Такую аналогию мы наблюдаем и в других древнетюркских памятниках письменности, Так, например, Махмуд Кашгари пишет в подобном стиле и так же обращается к своему читателю. Это является свидетельством непрерывной поэтической и мировоззренческой традицией тюркского мира.

Новое прочтение текста и перевода надписи Тоньюкука на русский язык представил С.Е. Малов [22, с.56-73], затем последовала новая транскрипция и перевод с рядом историко-филологических примечаний Г.И. Рамстедта (Tonjukuk); современную транскрипцию и перевод на казахский и русский языки осуществлены М.Жолдасбековым, К.Сарткожаулы и Н.Г.Шаймердиновой [11, с.273-324]. Так, М.Жолдасбеков и другие предложили новое прочтение имени Тоньюкука как Туи-Укук.

Надпись Тоньюкука продолжала приковывать внимание многих тюркологов. Так, например, Р.Жиро (1906-1968) посвятил этому памятнику специальное исследование (Giraud 1961), в котором этот памятник обозначается по месту его нахождения – урочища Баин-Цокто. В 1990г. Г.Айдаров выполнил перевод текста на казахский язык [1, с.104-115].

2.5. Памятник в честь Кули-Чура (Orkun [24, 1, с.135-141]: k̄l̄i çur; Текин [40, р. 257-258, 239-295]: k̄l̄i çor) посвящен главе тардушских беков, погибшего в 721г. [16, с.68]. Был открыт В.Л. Котвичем в 1912г. в долине Ихэ-Хушоту (по месту нахождения иногда обозначают как Памятник из Ихэ-Хушоту), к юго-западу от Улан-Батора.

Первый перевод памятника сделан А.Н.Самойловичем в книге: W.Kotwicz et Samoïlowicz. Ze monument ture d Ikhe-Khuchotu en Monqolie

centrale (RO, 1928, t4, p.60-107). Памятник переиздан: Orkun в 1936 году [24, 1, с.133-151]; Маловым в 1959 году [21, с.25-30]; Tekin в 1968 году [40, p257-258], а также Clauson sir Gerard и в 1990 году Г.Айдаровым [1, с.124-129]. Современное прочтение текста, перевод на казахский и русский языки осуществлены М.Жолдасбековым, К.Сарткожаулы и Н.Г.Шаймердиновой [11, с.325-348].

Лексема *čur* в качестве титула широко употреблялось в древнетюркских текстах. Г.И. Рамstedт сопоставляет эту лексему с сино-корейским *čol, čor* - “Krieger” и с киргизским *čor* “niedriger Sklave” [35, p.77]. Ср.: киргиз. *čor* (< *čoru*) “рабыня, невольница”; чуваш. *čura* “раб, рабыня, невольник”. А.Н.Кононов привлекает к рассмотрению известное в тюркских языках слово *čora*; киргиз. *čoro* “ближайший сподвижник эпического богатыря”; казах. *šora* – “батыр”; ногай. *čora* – “богатырь”; узбек. *žura* “друг, приятель”; уйгур. *žora* “товарищ; подруга”; туркмен. *džora* “подруга” [18, с.18]. Однако в туркмен. лексема *džora* может быть и мужским именем собственным – “Džora”. А.Е. Крымский считает, что лексема *čora* < перс. *čōhrā* “молодой паж”; ср. украин. *джура, чура* – “слуга, паж” [17, с.579]. Итак, произошел семантический сдвиг в этой лексеме: “воин, герой, (боевой) товарищ, друг, подруга” > “раб, рабыня, работник, слуга” [25, с.34].

В древнетюркских рунических памятниках лексема *čur~čor~čura~čora* (< др.-перс. < санскрит. “воин, герой”) функционировала в качестве титула, звания, обозначавшая высокий военно-административный ранг (между каганом, шадом, тегином с одной стороны и беком с другой).

Имя собственное *kūli* – прозрачное по своему морфологическому составу - состоит из корневой морфемы *Kū* “слава”+ аффикс *lūg* > *kūli* “славный” (см., Hamilton. *Zes onighours*, p96-97).

Стела выполнена из сланца темно-коричневого цвета. Надпись сохранилась частично. На восточной стороне 13 строк, южной стороне 4 строки, западной стороне 12 строк и 1 строка высечена по горизонтали. На северной стороне остались только следы от рунических надписей.

2.6. Памятник Моюн-чуру (Байан-чору, называемый “Селенгинский камень”, найденный в Северной Монголии вблизи р. Селенги у озера Шинесу. Обнаружен Г.И.Рамstedтом в 1909г. (см.: Рамstedт Г.И. “Как был найден Селенгинский камень”. Перевод надписи “Селенгинского камня”. Послесловие // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отд. Приамурского отдела ИРГО, с.34-49).

Надпись сделана примерно между 744 и 759г. в честь первого представителя уйгурской династии (тогузогузов) Моюн-Чура, победившего в 745 году последнего хана тюркского каганата Озмыш-тегина. Язык этого памятника отличается от языка других огузских надписей, прежде всего особой системой глагола [21, с.30]. Переиздан: Orkun в 1936 году [24, с.163-185]; Маловым в 1959 году [21, с.30-44]; Г.Айдаровым в 1990 году [1, с.132-145].

2.7. Суджинская надпись – это памятник из урочища Суджи, местности вблизи холма Суджин-даван в Монголии. Открыт в 1909г. и издан

в 1913г. Г.И. Рамstedтом. Переиздан Маловым в 1951 году [22, с.76-77]; Orkun в 1936 году [24, 1, с.155-158]; в 1990 году Г.Айдаровым [1, с.182-183].

С.Г. Кляшторный написал статью об этом памятнике письменности: Историко-культурное значение Суджинской надписи [16, с.162-169].

Теперь, что касается мелких надписей Орхона, то ареал их распространения велик на территории Северной Монголии. Кроме того, они еще не описаны и не в полной мере исследованы. Для наглядности приведем несколько мелких орхонских памятников письменности.

2.8. Мелкие памятники

2.8.1. Памятники Ихе-Асхете

2.8.1.1. Первый памятник. Этот памятник письменности найден ботаником Н.П. Левиным, а затем в 1893г. Н.М. Ядринцевым и Д.А.Клеменцем были доставлены В.В. Радлову снимки с памятника, на котором надпись была сделана черной краской.

Издан: Радловым в 1897 году [34, с.256-257]; переизданы: Маловым в 1951 году [21, с.44-45]; Orkun в 1936-1941гг. [24, с.11,121]; Г.Айдаровым в 1990 году [1, с.184-185].

2.8.2. Памятники Хойто-Тамира.

2.8.2.1. Третий памятник (Cht III)

2.8.2.2. Четвертый памятник (Cht IV)

Скопировал их Д.А.Клеменц. Письменность Хойто-Тамира очень мало отличается от всех других памятников на камнях. Ведь буквы здесь писались на скале черной краской какой-либо метелкой или палкой.

Изданы: Радловым в 1897 году [34, с.260-268], переизданы: Орkun 24, II, с. 107-117]; Маловым в 1959 году [21, с.46-54], Г.Айдаровым в 1990 году [1, с.186-189].

3. Енисейские памятники

Енисейские памятники - примерно 85 надписей - открыты в верховьях реки Енисей, в Тувинской республике, Хакасской автономной области и Минусинском районе Красноярского края. Отметим, что поиски новых надписей в этом районе продолжается и в настоящее время (И.А.Невская).

Эти памятники не содержат прямого указания на время их создания. Ранние из енисейских памятников письменности В.В.Радлов датировал концом VII - началом VIII в. П.М. Мелиоранский, опираясь на “несомненно более архаичный характер” енисейских надписей в сравнении с орхонскими памятниками письменности, указывал, что они иссечены в VI-VII вв. С.Е. Малов указывал, что время появления енисейских памятников письменности V-VI вв. Л.Р. Кызласов в результате типологического исследования тамговых знаков утверждал, что “все основное количество памятников енисейской письменности (...) второй половины IX и X веков” принадлежат “к числу памятников древнехакасской знати” [15, с.38-49]; см. также: Батманов [6, с.291-302]; Щербак [48, с. 111-134] и в Древнетюркском словаре (Л.,1969),- С XXII- XXVII). И.В.Кормушин, опираясь на данные рунической палеографии, пришел к выводу, что “все без исключения енисейские памятники написаны позже первой трети или даже первой половины IX в. Это их общая нижняя

граница” [19, с45]. А.Н.Кононов выдвинул предположение, что “тюркские енисейские памятники следует датировать IX- X вв.; наиболее вероятно, с исторической точки зрения, что они относятся (в основной массе) к IXв.” [18, с.20]. Другую точку зрения выдвинул А.С.Аманжолов, который утверждает, что “тюркское руническое письмо на Енисее и Таласе появились позже, чем на Орхоне, представляется недостаточно обоснованным” [2, с.76].

Как известно современной лингвистике, фразеологические единицы являются наиболее устойчивыми и консервативными. Они очень редко подвергаются каким-либо трансформациям и в большинстве случаев сохраняют свою первоначальную модель, а иногда даже и свое этимологическое значение. Поэтому мы можем приблизительно определить и время их составления путем сопоставления лексики и фразеологического фонда енисейских памятников с другими памятниками рунического письма, которое позволяет уточнить время их создания. Так, в Енисейских памятниках обнаруживаем высокую частотность следующей паремии: «Älim qanım sizä bökmädım, kün-aj ölürtım, jïta» (Второй памятник из Кызыл-Чира) – «Мое государство и мой хан, я вами не наслаждался, я не стал ощущать солнце и луну, увь!».

4. Таласские памятники

Наряду с развитым устным народным творчеством на территории южных пределов казахской степи (в бассейне реки Талас) бытовала и письменная литература. Об этом свидетельствуют пиктограммы и рунические надписи. Так, китайский пилигрим Чжан Цянь с 140 по 127 гг. до н.э. находился среди усуней, кангюй-кангаров. Именно он оставил свидетельства, что эти тюркские народы обладали собственным письмом. Эти сведения подвигли многих ученых на поиски памятников письменности в Таласской долине. Позже, усилиями многих ученых были найдены 15 памятников, которые стали известны науке как Таласские рунические памятники письменности. К сожалению, науке известны только 9 памятников рунического письма, а местонахождение остальных шести памятников неизвестно. Приступим к описанию известных 9 памятников рунического письма.

Первый памятник. Речной валун размером 135x90x45 см, найден 1896 году Аулиеатинским уездным начальником В.А.Каллауром при содействии местного учителя Гастева в 8 верстах от г.Талас в урочище Айыртам-Ой. Надпись на камне состоит из 4-х строк. Хранится в Эрмитаже (Санкт-Петербург). Перевод осуществлен С.Е.Маловым.

Второй памятник. Он найден 5 мая 1898 году В.А.Каллауром в 500 шагах на запад от первого памятника, обнаруженного в 1896 году. На нем имеется руническая надпись, состоящая из 8 строк. До 1961 года считался утерянным. В октябре 1961 года был найден вторично сотрудником АН Киргизской ССР. Ныне хранится в Государственном историческом музее г. Бишкек. Перевод выполнил Ч.Жумагулов.

Третий памятник. Найден В.А.Каллауром 5 мая 1898 года. Прорисовку выполнил Г.И.Гейкель. На нем имеется руническая надпись, состоящая из 5

строк. В настоящее время местонахождение памятника неизвестно. Перевод выполнил С.Е.Малов.

Четвертый памятник. Открыт в 1898 году экспедицией Г.И.Гейкеля в урочище Айыртам-Ой. Вторично обнаружен летом 1982 году в окрестностях г.Талас. Речной валун, размером 100x50 см. На камне процарапаны 3 строки рунической надписи. В настоящее время хранится в Государственном историческом музее г.Бишкек. Перевод Ч.Жумагулова.

Пятый памятник. Обнаружен в 1898 году экспедицией Г.И.Гейкеля в урочище Айыртам-Ой. Местонахождение неизвестно. Известно, что этот камень вывезен в Финляндию. Текст и перевод С.Е.Малова.

Восьмой памятник. Найден в урочище Айыртам-Ой археологом П.Н.Кожемяко в 1961 году. Камень размером 90x40x35 см, удлиненной формы, серого цвета, гранит. На нем выбиты 4 строки, выполненные руническим письмом. Хранится в Государственном историческом музее г. Бишкек. Перевод выполнен А.С.Аманжоловым.

Девятый памятник. Обнаружен в 1961 году группой ученых (Д.Винник, У.Асаналиев, К.Аширалиев, Ч.Жумагулов) АН Киргизской ССР в урочище Айыртам-Ой. Речной валун, размером 100x45x45 см. Руническая надпись состоит из 2 строк. Хранится в Государственном историческом музее г. Бишкек. Перевод выполнен И.А.Батмановым.

Десятый памятник. Найден в 1961 году группой ученых (Д.Винник, У.Асаналиев, К.Аширалиев, Ч.Жумагулов) АН Киргизской ССР в урочище Айыртам-Ой. Речной валун. Размеры 90x60x47 см. Руническая надпись состоит из 5 строк. Хранится в Государственном историческом музее г.Бишкек. Перевод выполнен А.С.Аманжоловым.

Тринадцатый памятник. Обнаружен в 1977 году эпиграфической экспедицией Ч.Жумагулова в местечке Торт-куль. Камень плоский, овальной формы. Памятник находится в доме писателя Т.Сыдыкбекова. Перевод осуществлен Ч.Жумагуловым и С.Г.Кляшторным.

Местонахождение остальных 6 памятников неизвестно. Отметим, что таласские памятники являются эпитафиями и стилистически все они близки к Енисейским эпитафиям, но отличаются специфическими клише, которые идентичны в рамках только таласских памятников письменности. Приведем для иллюстрации так называемый «Таласский камень», найденный в 1896 году В.А.Каллауром, относящийся к V – VII вв. н.э.

Текст надмогильного памятника с рунической надписью:

Aty čur(a) otuz oylan asyу асуу adyrylmyš sizä talčyу ärän sizä oylan čur ulaju qalmyš qatuny tuly qalmyš.

Перевод:

«Имя его – Чур, от вас тридцать огланов (сыновей), от выгод и благ (мира) он отделился (то есть умер). Вам, доверенные мужи, Оглан-Чур наследуя, остался. Жена вдовой осталась».

5. Восточно-туркестанские памятники

Сюда относятся несколько крупных текстов на бумаге из Мирана и Дуньхуана, среди которых, в первую очередь, «İrq bitig» (Гадательная книга)

и много мелких текстов, хранящиеся в музеях и библиотек Западной и Восточной Европы и Азии. Кроме того, четыре надписи на стене древней постройки в Турфане, две надписи в пещерных храмах, надпись на бронзовом зеркале.

Рукописные тексты дуньхуанской коллекции сегодня хранятся в Британском музее в Лондоне (коллекция А.Стейна), Национальной библиотеки в Париже (коллекция П.Пельо), библиотеки Рюоку в Киото (коллекция Отани Сесин), Государственной библиотеки в Пекине и Дуньхуанского фонда Рукописного отдела Санкт-Петербургского отделения Института востоковедения РАН (коллекция С.Ф.Ольденбурга). Кроме того, часть рукописей Дуньхуана хранится в музеях и частных собраниях Японии, Индии, Тайвань и в Люйшуньском музее Китая [14].

5.1. Коллекция А.Стейна. Л.Джайлс в 1957 году опубликовал каталог, в который вошло 6980 документов. Здесь встречаются материалы буддийского содержания, деловые бумаги. Работу по описанию не вошедших в каталог Л.Джайлса рукописей выполнил Э.Гринстед (1963г.).

Публикация текстов и их переводы были выполнены в отчетных работах первой экспедиции в Центральную Азию А.Стейном (1900-1901гг.). Так, в 1907 году была опубликована книга А.Стейна «Древний Хотан». В приложении к этой работе Э.Шаванн поместил более 60 переводов древних текстов. Некоторые рукописные тексты, обнаруженные второй экспедицией А.Стейна (1906-1908гг.), были помещены в его пятитомное издание «Сериндия» [31]. В этом издании имеются буддийские тексты, относящиеся к первой четверти VI века. Материалы второй экспедиции А.Стейна были изданы в 1913 году Э.Шаванном отдельной книгой, в которую вошли почти тысяча рукописей и их фрагментов, датированные I веком до н.э. Материалы третьей экспедиции А.Стейна (1913-1916 гг.) опубликованы в четырехтомном издании «Глубинная Азия» (1928). Остальные документы третьей экспедиции А.Стейна были опубликованы в 1953 году А.Масперо.

5.1.1. Гадательная книга –İrq bitig (İB) – снотолкователь (см., труды Н.Н.Пантусова [27], В.В.Радлова [33], А. Le Coq [23], В.Томсена [41] и других). Кроме того, «Гадательная книга» (İB) изданы: С.Е.Малов [22, с.80-92]; Х.Оркун [24, с.71-100 (II)]; М. Erdal [10, с.87-119], Г.Айдаров [1, с.147-169]. Транскрипция текста, современный русский перевод, примечания выполнил А.К.Каиржанов [14, с.226-245].

Сведения о культурных контактах народов Центральной Азии и теми этносами, обитавшими в Поднебесной империи, известны в основном из китайских летописей, к тому же некоторые сведения далеки от истины. Это объясняется не только абберацией дальности событий, но и целенаправленными искажениями в китайских нарративных источниках. Поэтому особенно велика роль при заполнении лакун этих отношений анализ древнейших текстов, в которых мы обнаруживаем рудименты культур разных этномассивов Великой степи и ее оппонентов в лице китайских правителей, которые умалили и очерняли культуру древних тюрков. Несмотря на отрицательную комплиментарность между кочевыми и

оседлыми народами Китая, мы наблюдаем явления аккультурации, когда представители правящего меньшинства посылали учиться своих отпрысков в китайские средневековые школы. Степняки, приобретшие китайские знания, сумели противопоставить эти знания против агрессивных устремлений китайских императоров. Кроме того, мы наблюдаем следствия и последствия эллинистической культуры в древнетюркских текстах, являющимися концептами в языке кочевников, отражающие древнейшие контакты между представителями Запада и Великой степи.

Теперь приступим к анализу одной древнетюркской «Книги рассуждений и откровений» («İrq bitig»), созданной в первой трети X века н.э., обнаруженной второй экспедицией А.Стейна (1906-1908гг).

По просьбе А.Стейна она была исследована, дешифрована и издана Вильгельмом Томсенем в 1912 году [1]. Текст содержит 65 небольших притч, и в конце рукописи — колофон, написанный красными чернилами поверх китайского буддийского текста. Заглавия книга не имела, но текст перед колофоном все переводчики переводили так: "[...] *эта книга гаданий хороша!*" Поэтому этот памятник древнетюркской рунической письменности стал известен под названием "Книга гаданий". Однако значение термина "irq" может означать "гадание и знамение", "рассуждение и откровение", ниспосланное божеством, и "высказывание" самого божества. Поэтому мы предлагаем перевести название этой книги так — "Книга рассуждений и откровений».

Дж. Гамильтон, анализируя терминологию колофона, выдвигает гипотезу, что эта работа была написана в манихейской среде. Об этом свидетельствуют многие слова: manystan ("обитель, монастырь"), образованное от среднеперсидского m'nyst'n; dintar ("манихейский священнослужитель"), образованное от согдийской лексемы dynd'r, durna ("доброе предзнаменование"), восходящее к среднеперсидскому слову mwtw. Эти термины обычны для тюркских манихейских сочинений. Однако здесь же встречается слово из санскрита — guru ("духовный наставник, учитель"), которое относится к буддийской религии. Итак, только в одном колофоне наблюдаем симбиоз как минимум двух различных религиозных систем, если точнее, то одна из них — антисистема манихейства. Таким образом, внутри обители "Великого Облака" наблюдается "шатание" умов. Действительно, правы многие исследователи этой книги, что отдельные места по праву считаются одними из труднейших для понимания древнетюркских текстов.

Однако главное, по-видимому, не в том, в какой среде написана эта труднейшая для понимания книга, а важным является то, что же повлияло на появление подобных текстов. Мы считаем, что таких гадательных текстов было несколько. В Ние и Крорайне найдено несколько литературных буддийских текстов: четыре санскритские шлоки, по содержанию сходные с "Махабхаратой" и ряд других. Наше внимание привлекла рукопись под №565 — гадательный текст, приуроченный к центрально-азиатскому лунно-солнечному календарю. В тексте указано, каким делам благоприятствует каждый из годов 12-летнего животного цикла. По-видимому, это одно из самых

древних упоминаний 12-летнего цикла в текстах из Центральной Азии. Индийский термин "накшатра" буквально означает "звезда", "созвездие", а в контексте получает опосредованное значение "год". Такое значение не встречается ни в одном другом месте. Наиболее вероятным является то, что подобные тексты послужили основой для создания анализируемой философской книги рассуждений и откровений. Отдельные места этой книги появились в результате влияния более древних мировоззренческих систем, которые возникли в результате действия процессов аккультурации между культурами Востока и Запада, заложивших основу текстов "Книги рассуждений и откровений". Аккультурация является процессом, представляющим следствие прямого и длительного контакта одной этнической группы с другой, изменяющим некоторые парадигмы культуры обеих групп индивидов. Однако основополагающие основы контактирующих культур не подвергаются существенным изменениям.

В некоторых притчах "Книги рассуждений и откровений" обнаруживаем рудименты из древнекитайской "Книги перемен". Главная идея этой книги, покоящаяся в ее основе, концепт изменчивости. В доисторические времена еще до возникновения письма, возможно, в эпоху влияния протошумерской культуры первознаков через древнеиндийское посредство доарийской цивилизации долины Инда, эта идея была воспринята различными этносами Центральной Азии. Древние люди, помещая человека в космический континуум, пытались проследить — идет ли человеческая деятельность вразрез с ходом космического свершения или она гармонически включается в ход мироздания. Одним словом, несет ли она несчастье или счастье человеку, и от этого зависела жизнь конкретного индивида априори, что получило отражение в эквивалентном содержании "Книги перемен" и в "Книге рассуждений и откровений".

Существующая система "Книги перемен" была сформирована при династии Чжоу и, в отличие от древнейших мантических (гадательных) систем более ранних эпох, она получила название "Чжоуской книги перемен" [3]. В композиционном отношении эта книга построена из 64 символов (древнетюркская - 65 притч), каждый из которых определяет ситуацию бытия во времени в эволюции. Символы "Книги перемен" состоят из шести черт каждый. Эти черты представляют собой последовательные шаги, алгоритмы развития данной ситуации. Черты образованы из двух типов: цельные или прерванные посередине. Цельные линии обозначают свет, активное состояние, прерванные - тьму, пассивное состояние. Итак, можно представить "Книгу перемен" как взаимодействие Света и Тьмы. Именно эта основополагающая особенность "Книги перемен" была воспринята манихеями и использована в создании специфической манихейской книги рассуждений и откровений. Для лучшего понимания и осмысления притч "Книги рассуждений и откровений" необходимо остановиться на дефинициях мантических терминов "Книги перемен".

1. Термин *юань* имеет несколько значений — "начало", "изначальный", "великий".

2. Термин *хэн* обозначает "приносить жертву" и "вкушать жертвоприношения".

По Т. Такате, гексаграмма *хэн* — зеркально-симметричное представление, отражающее жертву жреца (оракула) и принимающее жертву божества, то есть жертва проникает к божеству. Поэтому знак получил значение "проникать", "достигать", а в дальнейшей эволюции семантики (семантический сдвиг лексемы) получил — "свершение", "развитие" [4]. Подобные явления были известны в Центральной Азии еще до появления "Книги перемен". Об этом свидетельствует находка археологической экспедиции К. Акишева — небольшой миниатюрный каменный ритуальный сосуд желтоватого цвета из могильника "Каратома" (IV-III вв. до н.э.) [5]. Мы предлагаем опыт дешифровки надписи на этом ритуальном предмете. По нашему мнению, знак G [т] является арамейским (V в. до н.э.), который восходит к финикийскому знаку X-IX вв. до н.э., что является солярным символом Тенгри (Неба). Остальные знаки (~, ~[ы]) относятся к знакам ливийского письма -- ветви афразийских языков, носители которых в III тыс. до н.э. разделились в районе Ливийской пустыни, и определенная часть мигрантов оказалась на Иранском плато, а оттуда переместилась в пределы тюркоязычной и арийской ойкумены. Итак, некоторые элементы финикийской культуры и других алфавитных систем, например, ливийской, проникли в Центральную Азию. Знаки на ритуальном сосуде следует расположить вертикально и читать сверху вниз: [ытыы] "струиться", "исчезать", "переходить" (перевод А.К.). Отметим, что этот круглый ритуальный шарик закладывали в рот умирающим Сынам Неба, чтобы облегчить, по-видимому, переход души покойного на Небо. Этот погребальный ритуал, вероятно, еще в Чжоускую эпоху был заимствован у этносов Центральной Азии. В дальнейшем, в результате семантического сдвига слово "ытыы" приобрело следующие значения: "он послал" ("Малая надпись Кюль-тегина"), "посылать" ("Памятник Тоньюкука").

3. Термин *ли* появился в результате сокращения знака *хэ* и *дао* ("нож", "разделять"). Юлиан Щуцкий указывает, что "(...) всякая грань, оформляющая предмет, в такой же мере отделяет его от одного предмета, в какой и соединяет его иным, ставит предметы в соприкосновение, то понятно, почему в философском контексте это слово значит "оформление", "определение" (...) [6]. Однако в контексте это слово (знак) может иметь и значение "благоприятный".

4. Термин *чжэнь* комментаторами "Книги перемен" понимается как ~ ("верный", "крепкий"). Палеографический анализ показывает, что в форме *чжэнь* мы имеем сходство знаков *чжэнь* и *дин* ("треножник", "незыблемость"). Сегодня известно, что "Книга перемен" написана между VIII — VII вв. до н.э. и местом создания этой книги, как указывает Эндо Такахиса, обозначена Центральная Азия [7]. Об этом косвенно свидетельствует происхождение термина *дин*, ведь *динлинами* китайцы обозначали аборигенов Алтая, это были родственные племена кыпчаков, относящиеся к европеоидам особого ствола, в пределах и в культурах которых

развивалось шаманство, распространившееся и на юго-восток. В контексте "Книги перемен" этот знак получил значение "стойкость".

Итак, фразы, построенные из знаков *юань, хэн, ли, чжэн*, являются мантическими формулами, первичное значение которых подверглось аннигиляции. Отметим, что эти формулы гораздо древнее остального текста. По-видимому, они есть рудименты более ранней системы гадания, истоки которых можно обнаружить в глиняных табличках древних шумеров.

Особенностью древнетюркской "Книги рассуждений и откровений" является то, что в ней употребляются не мантические термины, а использована их значимость, то есть в притчах мы наблюдаем только семантику этих терминов, которая выражается порой скрытно, имплицитно. Об этом свидетельствует количественная характеристика семантики мантических терминов в тексте "Книги рассуждений и откровений". Из 65 притч только 48 обладают мантическим значением, остальные 17 отражают пассивное бытие, что отвечало сакральным требованиям манихейской доктрины обители "Великого облака".

Предшественники безымянного автора "Книги рассуждений и откровений" не только знали не понаслышке мантику гадательных книг, в частности, "Книгу перемен", но и тщательно изучали философское наследие Поднебесной империи. Например, некоторые стилистические фигуры этих книг имели высокую частотность употребления в древнетюркских рунических текстах. Так, в "Памятнике в честь Кюльтегина" была усвоена и приспособлена идея синоцентризма. По-видимому, это произошло во второй половине VI века, она оформилась в тюркоцентризм (пантюркизм), который выражен эксплицитно в следующих строках: "Народы все по четырем углам врагами тюрков были". Эту же идею обнаруживаем и в "Книге рассуждений и откровений": "Рассказывают: один хан, воссев на престоле в орде, стал укреплять Эль. По "четырем углам" [орды] собрал богатых и властных [подданных], которые кочевали и радовались, жили и процветали" (перевод А.К., смотрите полный текст перевода на русский язык в книге [8]). Кстати, Конфуций, создавая доктрину синоцентризм, неуклонно стремился к незыблемой неизменности, сложившейся социальной иерархии в империи, тогда как "Книга перемен" представляла в своей сути концепцию изменчивости, что отвечало больше всего требованиям последователей Лао-Цзы. Для того чтобы усилить свою идеологическую платформу, Конфуцию и его верным ученикам пришлось приспособить некоторые категории второго и третьего слоя "Книги перемен". Ср., четыре атрибута Неба — импульс, развитие, оформление и стойкость составили конфуцианский философский "квадрат", в центре которого находится, по мнению конфуцианцев, "истина". Итак, "квадрат" — это образ молчаливо-неподвижного духа. Именно данный образ, вероятно, лег в основу синоцентризма. Владение Сына Неба — это квадрат с длиной сторон 1000 ли, оно носило название *ванцзи* — владение вана. Девять квадратов — поясов — *цзюцзи* (девять видов владений), или цзю фу —

"земли, несущие девять видов повинностей". Каждый пояс имел ширину 500 ли. За пределами этих четырех углов Поднебесной живут варвары — ху.

Приведем несколько текстуальных сопоставлений из притч "Книги рассуждений и откровений" с афоризмами "Книги перемен", имеющие поразительную эквивалентную близость друг другу, но в то же время, обладающие определенными различиями.

XXIX. *"Рассказывают: некий муж был азартным игроком, он, поставив в заклад сына своего с его женой, приступил к рискованной игре. Он не только не проиграл своего сына и его супругу, но и вернул еще девяносто проигранных им ранее овец. Сын его и его жена ликовали и радовались. Так знайте же — это удача!"*

58. _____



«Дуй» (Радость. Свершение.
Благоприятна стойкость)

III. Шестерка третья. Радость – от прихода. – Несчастье!

По сути этого текста радость должна распространяться на других людей. Всякое замыкание в себе того, кто переживает радость, отчуждает его от окружающей действительности и приводит к неудачным поступкам. Манихеи могли приспособить идею движения гексаграмме, которая отвечала их доктрине, то есть движение начинается от нижней черты к верхней. Другими словами, человеку надлежит при помощи поста освободить свою душу от частиц Тьмы и подняться к Свету, то есть к Солнцу через промежуточную лунную ступень.

X. *«Я – барс, скалящий (острые) зубы, голова моя скрыта в камышах. Я такой храбрый и отважный. Так знайте!»*

27. _____



«И» (Питание)

Стойкость – к счастью. Созерцай скулы: (они) сами добывают (то, что наполняет рот).

IV. Шестерка четвертая. Питание навыворот. – Счастье. Тигр смотрит, вперяясь, в упор, его желание – погнаться вслед. Хулы не будет.

В интерпретации «Чжоуской книги перемен» указывается, что «опасность со стороны пятой черты выражена в образе тигра. Этот «тигр» только угрожает и не бросается потому, что здесь возможен выход вниз, к первой черте» [6, с.521]. Мы думаем, что сближает «Iṛq bitig» и китайскую

классическую «Книгу перемен» - это ощущение общей эквиполентной мантической семантики, хотя в содержательном отношении они не совпадают друг с другом.

XXIII. *«Рассказывают: молодой человек отыскал хвост кукушки. Пусть станет счастливой невеста в головном уборе с кистью (выполненной из перьев этой птицы). Так знайте же – это благо!»*

22. _____

賁

«Би» (Убранство. Свершение. Малому благоприятно иметь, куда выступить)

III. Девятка третья. Разубранность! Разукрашенность! – Вечная стойкость – к счастью.

В «Чжоуской книге перемен» это место интерпретируется как кризис отрицательного процесса, действующий не столь интенсивно, и даже пышность убранства не является опасной. Эта разукрашенность лишь ослабляет отрицательное влияние данной ситуации, но не снимает ее. Поэтому стремление сохранить стойкое отношение к соблазнительной красоте наряда позволяет достичь счастливого исхода всего процесса [6, с.494-495].

В притче «Īrq bitig» и в гексаграмме китайской «Книге перемен» эквиполентность семантики налицо.

VIII. *«Говорят: Я – змея с золотой головой. Мое золотое чрево разрубили саблей: тело и голова, противоположащие друг другу, валялись снаружи дома, у дороги. Так знайте же – это скверно!»*

59. _____

換

«Хуань» (Раздробление. Свершение)

III. Шестерка третья. Раздробишь свое тело. – Раскаяния не будет.

В «Чжоуской книге перемен» обнаруживаем интерпретацию этого места, которое, вероятно, заинтересовало автора «Īrq bitig»: в процессе раздробления наибольшую опасность представляет перманентность этого процесса. Если в процессе раздробления или разделения подвергается сама индивидуальность, то есть нечто неделимое, то благоприятный исход невозможен. Человек в этом случае вынужден горько сетовать в том, что он вовремя не остановил процесс раздробления. Однако следующая часть комментария отвечает требованиям доктрины манихейства: поскольку третья позиция по своей семантике является устремлением вовне, распадом внутреннего, постольку в этом случае человеку не приходится раскаиваться, ибо он действует в духе той позиции, которую занимает в рамках данной

сложившейся ситуации. Итак, амбивалентная семантика ощущается и в «İrq bitig», и в китайской «Книге перемен» [6, с.671].

Таким образом, наши сравнения и сопоставления приводят к выводу: манихейские идеи оказали существенное влияние на содержание многих притч этого загадочного памятника древнетюркской письменности, проявившееся в противопоставлении Света (Добра) и Тьмы (Зла).

Пути аккумуляции демонстрируют нам связи анализируемого памятника письменности с орхоно-енисейской традицией культуры, проявившейся не только в шаманском содержании, но также в языке и в композиционно-стилистических особенностях книги из обители "Великого Облака".

Так, в тюркском письменном языке отразились свидетельства глубокой связи с монгольским шаманством и тибетской религией бон. Эти рудименты обнаруживаем и в анализируемой книге. Ср., например, следующую притчу: *"Водоем иссяк, а водосток замерз. Каким образом может иссякнуть водоем, когда он княжеский? Как может замерзнуть канал, когда он находится на солнце? Так знайте же! В начале этого божества есть некоторые трудности, затем снова будет хорошо!"*.

Отметим, что роль громовержца, которого чаще замещают особые категории духов, выполняет в монгольских шаманских призываниях верховный небожитель Тенгри, а если быть точнее, то это Хисага-тенгри [9], который является "началом в тучах".

В мифологии бон отведено ведущее место богине Лумо [10], которая выступает в роли первосущества: из ее головы возникает голубое небо, из правого глаза — луна, из левого — солнце, из верхних зубов — планеты. Когда богиня закрывает свои прекрасные волоокие очи, приходит ночь, когда же открывает их, настает день. Из голоса богини Лумо рождается гром. Именно последняя функция Лумо сближает с Хисага-тенгри: из ее дыхания появляются облака, из слез — дождь, из ноздрей — ветер, из-под прекрасных век — реки, из тела — земля. Таким образом, Лумо приносит дождь, этим способствуя плодородию. Тогда становится ясным содержание одной притчи "Книги рассуждений и откровений", в которой различаются цвета облаков: *"Говорят: шло серое облако. Оно прошло над народом. Шло черное облако. Оно прошло над всеми. Злаки созрели, выросли травы. И скоту и людям было хорошо. Так знайте — это хорошо!"* По цвету облаков, их форме и движению прорицатели-жрецы определяли, какие обряды в честь Лумо следует совершать. Только после того как будут совершены положенные обряды в честь Лумо и верховного Тенгри вкуче, водоемы наполнятся водою, оттает вымерзший водосток с голубых небес, то есть прольется благодатный дождь, дарящий жизнь всему существу на земле. А как устранить трудности на пути Лу? Только жертвоприношением, которое устраняет препятствия на их пути. В работе Г.В.Ксенофонтова [11] собран этнографический материал описания якутских обрядов жертвоприношений. Этот реликт шаманской и религии бон можно обнаружить в некоторых обычаях у современных тюркских народов, например, когда казахи собираются у какого-либо водоема

и приносят в жертву барана, чтобы умиловать, по-видимому, Лу, то есть остановить испепеляющей зной. Отметим, что ни о шаманстве, ни о Лу они уже не помнят и не знают, но передается с молоком матери из поколения в поколение этот переосмысленный и перелицованный обряд-реликт жертвоприношения — *тасаттық*.

Другие следы аккультурации обнаруживаем в содержании ряда притч исследуемой древнетюркской книги. Например, некоторые притчи появились под влиянием индийских наставлений о приметах и поверьях, содержащих оценки -- противопоставления (плохо или хорошо) того же типа, что и в "Книге рассуждений и откровений". Ср.: *"Я хищный орел с золотыми крыльями. Добыча для меня никогда не истощится: находясь в море, я хватаю (когтями) нравящееся мне и поедаю мое любимое. Такой я сильный. Так знайте же — это благо"*. С древнейших времен после кремации умерших индийцы выбрасывают останки в воду Ганга, а хищные птицы (грифы) собирают свою "дань", полуобгоревшие трупы, поедая "свое любимое". Может быть, именно эти сакральные обычаи описывает анонимный автор из Мирана?

Библейские следы аккультурации демонстрируют некоторые притчи "Книги рассуждений и откровений". Ведь Библию везли на Восток по Великому Шелковому пути купцы-христиане несторианского толка. Ее изучали в христианских общинах и монастырях, которые были возведены по этому торговому тракту, где обосновались колонисты-несториане, наряду с представителями других религий. Поэтому не вызывает удивления, что древние тюркоязычные племена: керейты, найманы, басмылы, чигилы и другие этносы Центральной Азии так хорошо знали Ветхозаветные и Новозаветные тексты. Кроме того, тюрки-христиане отличались от своих собратьев по вере одной особенностью — свободным отношением к сакральной литературе. Иначе говоря, они свободно трактовали некоторые библейские положения. Ср., например, одну притчу из "Книги рассуждений и откровений", которая является своеобразным продолжением евангельской притчи о блудном сыне [12].

"Говорят: (некий) сын, рассердившись на своих родителей, ушел (из дома). Но затем после многих лет скитаний вернулся домой. Он сказал: "Да получу я наставления моей матери, да услышу я слова моего отца".

В евангельской притче повествуется о том, как некий человек разделит свое имущество между сыновьями; младший ушел со своей долей в дальнюю сторону и легкомысленно расточил полученную часть наследства отца. Испытав нужду и лишения, он вернулся к отцу своему; отец сжалился над ним и простил ему все прегрешения — пред Небом и перед своими близкими, сказав: *"Станем, есть и веселиться! Ибо этот сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся"*. Старший сын осердился на своего отца. Текст притчи обрывается словами отца: *"Сын мой! Ты всегда со мною, и все мое твое; а о том надобно было радоваться и веселиться, что брат твой был мертв и ожил, пропадал и нашелся"*.

Итак, "Книга рассуждений и откровений" отражает не только следы манихейства, христианства, буддизма и тенгрианства, но и рудименты различных философских систем эпохи эллинизма. Эти выводы основаны на исследовании языка этого памятника письменности и на тех данных, которые были получены при помощи методов герменевтики и исследовательских приемов компаративистики, что позволило нам раскрыть и осветить общий культурно-исторический фон исследуемого произведения. Этот фон ушедшей эпохи находился в постоянной изменчивости и зависел от смены различных мировоззренческих парадигм культур, например, позиции манихейства и буддизма укрепились лишь в монастырях близ тех или иных городов средневековья, а сельское население продолжало поклоняться своим древним богам, но и здесь среди кочевников наблюдался переход в лоно новой религии. Это относится, прежде всего, к тюркоязычным племенам: кереитам, найманам, басмылам и чигилам, которые приняли христианство несторианского толка в 1007 году. В городской среде, среди купечества наблюдался процесс адаптации к новой манихейской или буддийской религии, происходивший под влиянием инкорпорированных этнокультурных массивов. Хотя и здесь не обошлось без сакральных зигзагов — к этому времени (во второй половине VIII в.) указом уйгурского хана Идиганя манихейство превратилось в государственную религию, что привело к драматическим последствиям — потери независимости.

Отметим, что у других народов были свои гадательные книги, например, в "Поучении" Владимира Мономаха мы читаем: «И потомъ собрахъ словца си любая // и складохъ по ряду и написахъ» Поучение Владимира Мономаха [см.: 26, с.66-70].

В этом предложении путем бинарного повторения идентичных сем: производит выборку "словец" и гадать на псалтыри эксплицируется значение этого сочетания лексем, компоненты которого получили семантический сдвиг. Этот новый денотат, на наш взгляд, можно объяснить утверждением А.С.Орлова, который указывает, что "Мономах производит какую-то выборку "словец", сопоставление их, в результате чего получает отгадку на задуманное" [26, с.122]. М.Н.Сперанский пишет, что на Руси и у других славян существовали псалтыри, специально подготовленные для гадания. В этих "гадательных" псалтырях под каждым псалмом делалась приписка, в которой говорилось, что при каких обстоятельствах тот или иной псалм рекомендует. Необходимо только уточнить, что эти "гадательные псалтыри" могли использоваться в качестве снотолкователей [см., более подробно: 14, с.153-154]. Кроме того, объединяет "гадательную псалтырь" и "Гадательную книгу"(ГВ) одно обстоятельство, что они отражали языческое мироощущение и мировоззрение древнерусского и древнетюркского человека, а различие заключается также в одном: на Руси они были "отреченными" книгами, а в Тюркском каганате - практическим руководством для верховной знати.

5.1.2. Руническая рукопись из «Пещеры тысячи будд»

Слабое отражение манихейства и оживление древних верований нашли свое отражение еще в одном тюркском тексте на бумаге, написанный руническим письмом, из «Пещеры тысячи будд», хранящемся в коллекции А.Стейна под шифром Og. 8212(78) и (79) [31, т.2, с.294-295]. Рукопись состоит из семи фрагментов, большей частью небольших, ширина одного из которых имеет 30 см. В.Томсен издал несколько наиболее полных отрывков и определил их как тексты сакрального содержания [41, с.215-217].

В 1972г. Дж. Гамильтон и Л.Базен приступили к тщательному исследованию тюркского текста фрагментов, которое показало, что в пещерном храме обнаружен, по-видимому, самый древний сборник тюркских пословиц. Легко выделяются пословицы и выражения, восходящие к более древней традиции, и паремия, созданная в условиях городского быта. К первой группе относятся всего две пословицы:

- 1) *«Хитростью ловят и льва, силой не поймать и мышь»;*
- 2) *«Нет огня без дыма, нет молодца без изьяна.*

Вторая группа представлена более широко, которая свидетельствует о разнообразном влиянии разноязыкой этнокультурной среды на изменившийся тюркский быт: *«Если не ошибаются, то мудрость не нужна, если не сбиваются с пути, то проводник не нужен. Нет писца, который бы не ошибался, нет проводника, который бы не сбивался (с пути)».* Эти пословицы, по всей вероятности возникли в купеческой и канцелярской среде.

«Речь свидетеля все равно, что грамота с печатью»; «проситель умер, а ходатайство не умерло»; «(Четверо самых ценных) – проводник, который не сбивается, советник, который не ошибается, ходатай, который не забывает (о порученном деле), писец, который не делает ошибок» [8, с.36-42]. Эта паремия образована в судебно-канцелярской среде. Как утверждает С.Г.Кляшторный, что «Социальный фон, на котором появляются столь характерные фигуры, как писец, ходатай по чужим делам, проситель, подающий письменное ходатайство, весьма отличен от прежнего общественного устройства степных империй. Новый быт породил новые слова и речения, за которыми – многовековой и нередко мучительный процесс ломки и изменения жизненного уклада и культурных традиций многих тюркских племен Восточного Туркестана»[16, с.346].

5.2. Коллекция П.Пельо

В 1909 году французский исследователь древнетюркских текстов Поль Пельо сумел приобрести богатую и содержательную коллекцию рукописей из «Пещеры тысячи будд». Среди отобранных им рукописей встречаются сакральные буддийские, даосские, манихейские тексты, памятники письменности светской литературы и исторические хроники, а также немалое количество деловых документов – официальных, частных и монастырских. Он подготовил к публикации около 1,5 тысячи фрагментов, которые стали основой для публикаций Ло Фучана в 1923 году и Лу Сяна в 1933-1934гг. Впоследствии все эти описания, включая и описания Ван Чжунь-миня,

составили «Список сутр Пельо», включенный в каталог дуньхуанских коллекций (Дуньхуан 1962,253-313,№2001-5579). В 70-е и 80-е годы XXв подготовлены два выпуска научного описания коллекции П. Пельо (каталог 1970,1983,№2001-2500,3001-3500).

В 1912г П.Пельо издает работу, посвященную топонимике турфанского оазиса [28]. Кроме того, П.Пельо в конце 20-х начале 30-х годов в журнале «Toungpao» и в «Journal Asiatique» издает ряд работ, в которых он тщательно анализирует проблему взаимодействия народов и государств Китая, Центральной и Средней Азии.

5.3. Коллекция Отани Сесина

Экспедиция Отани Сусин в 1902-1914гг. собирала материалы по истории буддизма IV-Хвв. в Дуньхуане и ей удалось собрать то, что осталось после визита Поля Пельо. Членам этой экспедиции досталась небольшая коллекция и результаты деятельности Отани Сесин были опубликованы в 1915г в двух томах [36]. Некоторые из материалов экспедиции Отани Сесин были переизданы в 1937г [38]. Остальные рукописи экспедиции лежали без движения в течение более 30 лет. После смерти Отани Сесин, в 1949г., материалы были переданы библиотеке университета Рюоку, где и была осуществлена научная обработка.

В серии «Библиотечка по культуре Западного края», изданной в 1955-1956гг., опубликована библиография работ по исследованию Центральной Азии в целом [37]. Были изданы три выпуска - первый был опубликован на японском языке, второй – на китайском, третий – на европейских языках. Кроме того, была опубликована фундаментальная работа шеститомным изданием «Monumenta Serindica» («Сайки бунка кэнкю») (Monumenta 1958-1963), в которых дается перечень систематизированных рукописей буддийского содержания, а также тексты социально-экономического характера.

5.4. Дуньхуанская коллекция Пекинской библиотеки

В 1910г китайские власти перевезли оставшиеся в «Пещере тысячи будд» рукописи в Пекин. К этому времени лучшая часть этой библиотеки уже находилась в коллекциях А.Стейна, П.Пельо и Отани Сесин. Сегодня оставшаяся дуньхуанская коллекция находится в Пекинской библиотеке.

В 1931г., под руководством историка религии Чэнь Юаня опубликовано первое описание пекинской коллекции дуньхуанских рукописей [46]. Группа ученых Чэнь Юаня описала 8679 единиц хранения. За пределами описания осталось 1192 мелких фрагментов, которыми составители каталога пренебрегли [12]. Однако в Пекинской библиотеке, по-видимому, имеется более 10 тысяч единиц хранения, которые не вошли в каталог.

5.5. Коллекция С.Ф.Ольденбурга в Петербургском отделении Института востоковедения Российской академии наук

В Дуньхуане с конца августа 1914г. по январь 1915г. вела розыски рукописей и русская экспедиция С.Ф. Ольденбурга. С.Ф. Ольденбургу

удалось собрать немалую коллекцию, которая уступала другим собраниям по числу крупных рукописей, но имела преимущество в количественном отношении. Иначе говоря, брали все, что осталось.

Сегодня коллекция С.Ф.Ольденбурга составляет более 18 тысяч единиц хранения, в основном, составляют мелкие фрагменты. Отметим, что коллекция С.Ф.Ольденбурга пополнилась за счет покупки у местного населения как самим С.Ф. Ольденбургом, так и С.Е.Маловым, Н.Н.Кротковым и Н.Ф. Петровским.

Первое изучение и описание коллекции С.Ф.Ольденбурга было начато японским ученым Кано Наоки («Вэньсюань», Кано 1930). В 30-х годах обработкой фонда занялся К.К. Флуг, но, к сожалению, смерть его в 1942 году в блокадном Ленинграде прервала эту работу.

Работа над коллекцией С.Ф.Ольденбурга возобновилась лишь в 1957г., когда была образована специальная группа. Она подготовила к изданию два выпуска описания, охватившее примерно одну четвертую часть всего собрания М.И.Воробьева-Десятковская, И.С.Гуревич, Л.Н.Меньшиков, В.С.Спирин, С.А.Школяр принимали участие в описании этой коллекции в 1963 году; в 1967 году подключились к этой работе И.Зограф, А.Мартынов и Б.Спирин. В 1968 году и Л.Н.Чугуевский.

В 1914 – 1915 гг. С.Ф.Ольденбург доставил из Турфана бронзовое зеркало танской эпохи с процарапанной на нем краткой рунической надписью: аҗ ақуқутуз ... оуус – «являй нам наши волнения! ... род». С.Г.Кляшторный и Е.И.Лубо-Лесниченко считают, что благодаря лексеме ақуқ (которая имеет следующие значения «течение, поток, волнение») вся надпись получила сакральное (буддийское) содержание. Кроме того, в этой же статье они отмечают, что по своему духу вся руническая эпиграфика из Восточного Туркестана близка только к енисейским рунам и совершенно отличаются от духа «рун на бумаге».

Уникальный фрагмент с текстом буддийского содержания (шифр хранения Sj3Kr/7), датируемый Л.Ю.Тугушевой VII-VIII вв., был приобретен Н.Н.Кротковым и сейчас находится в коллекции древнетюркских рукописей Санкт-Петербургского отделения Института востоковедения РАН [43, с.105; 44, с.250]. 13 вертикальных стихотворных строк древнетюркского текста написаны беглым курсивом и обрываются на середине строки. Стихотворение, посвященное восхвалению Будды, представляет собой старейшее поэтическое сочинение на тюркском языке, записанное на бумаге.

Текст

1. b[urxa]n atlıy baqşı-qa
2. budyıl arıy özinkä
3. bursañ quvray ärdini-kä
4. bodumın tutuşu inanurmän
5. ba úşik-tin bälgürmiş
6. badma linqu-a-ta törúmiş
7. bärkişlämiş aj üzä
8. baydaşınu olurur

9. ärtiñú jörúñ tort qol-luy
- 10.[a]druq-ïn ärdini túmäcklig
11. ... tidim túpú-lüg
- 12.äsri torqu bältúruk-lüg
- 13.e[i]gi-dä tolp

Перевод

- 1.В учителя по имени Будда,
- 2.В его чистую (священную) сущность,
- 3.В общину драгоценную,
- 4.Всем своим существом я верую,

- 5.Он появился из буквы ba,
- 6.Он возник из /цветка/ красного лотоса,
- 7.Подобно луне в период полнолуния
- 8.Он сидит, скрестив ноги.
- 9.С четырьмя необычно белыми руками,
- 10.Каждая из которых /украшена/драгоценностями,
- 11.... С головой, увенчанной диадемой,
- 12.С полосатым шелковым поясом
- 13.В руках все [43, с.105].

М.Фасмер вслед за А.Брюкнером, А. Маценауэром и А.Преображенским считает, что **бурса** (духовное училище, общежитие при нем) проникло в русский язык из польск. – bursa (с XVIв.) или немецк. Burse, которые, в свою очередь, восходят к среднелатинск. Bursa, греч. βύρσα («мешок»), с переносным значением «товарищество» [45, с.247]. Мы считаем, что в латинский и греческий языки это слово проникло из древнетюркского языка (ср., сочетание bursan quvraу «община»).

Обращаем внимание на сочетание bursan quvraу («в общину драгоценную»), которое по своему смыслу идентично буддийской магической формуле «Om mañi padme chum» (О, сокровище на красном лотосе), которую писали на молитвенных флагах или на камне, расположенном высоко в ущельях гор (правый берег р. Или, ущелье Тайгак). И Будда, и его община драгоценны (Будда появился из буквы «ba», Будда и его община возникли из цветка красного лотоса (padma). Можно предположить, что это стихотворение, написанное на древнетюркском языке, представляет собой не простое восхваление Будды, а как бы поэтическим осмыслением и эксплицированием вышеуказанной буддийской формулы, которой приписывается особенная магическая сила. Такое эксплицирование преследовало только миссионерские цели – оно было предназначено, прежде всего, для простого слушателя. Только по форме и по размеру стиха это произведение приближается к интонации живой тюркской речи, а по содержанию оно насквозь пронизано буддийской сакральностью.

Кроме того, слово burxan («будда») проникает и в древнерусский язык (БУТЬ) из древнетюркского burxan (бог, посланник света, пророк, Будда), которое восходит к древнеиндийскому Buddha-. Отметим, что

древнетюркское burхан попадает в монгольский (burqan (идол)) и в калмыцкий языки (burхан (бог, святой)), а в китайский, соответственно, из древнеиндийского (bur (бог, Будда)).

Идентичное сходство с этим стихотворением безымянного древнетюркского поэта-буддиста обнаруживают стихи Чисуя Тудуна, посвященные буддийской философии и красноречию.

Приведем некоторые отрывки стихов Чисуя Тудуна из публикации Л.Ю.Тугушевой [43, с.244].

Текст

Bir aýız qj-a edgú söz bar söz-lejin saña
Birdem kirtgúnúp tudýil jemú siz-inm-e maña//
Biratj-a tigli mani sinte tip birgil aña
Birök tapsar ol erdinig ne satıy muña

Перевод

я имею сказать нечто хорошее, скажу /это/ тебе,
прими с полным доверием, хорошо(?),
и не сомневайся во мне
скажи, что жемчуг, называемый
«причинностью», у тебя и отдай ему,
если он обретет эту драгоценность, что, может
быть, ей противопоставлено?

Текст

.....
Aqaş-taqı aj teñri-ni atqanmiş bolup
Aj-a-taqı erdini-ni ičyünip salm-a //
Alqu ödte taştın sıñar tilemiş bolup
Anuq buz-nı suv timetin arsiqır qalm-a

Перевод

прельстившись луной на небосводе,
не упусти драгоценность, /лежащую/ на ладони; //
и всякий раз, судя
по внешнему виду,
явный лед не признавая водой, не оставайся
в заблуждении.

Текст

.....
Jaj-qı suv-nı qışqı ödte buz tij úr-ler
Jana jaj-ın qış-qı buz-nı suv tip tij úr-ler //
Lañılduq-ta bın burqan-nı [köñül] tijúr-ler
Jañilmaduq-ta [köñül]-ni ök burqan tijúr-ler

Перевод

вешнюю воду зимой льдом называют,
снова весной зимний лед водой называют, //
в /момент/ заблуждения истинного будду мыслью называют,
когда не заблуждаются, мысль буддой называют.

Каждое четверостишие распадается на две семантически уравновешенные части. Мысли одной части эксплицируются во второй. Отметим, что такое явление мы обозначили как дистрибутивной предикацией, наблюдающаяся в тех местах текста (дискурса), которые напрямую связаны с конфессиональной ситуацией. Иначе говоря, они связаны с системой религиозных установок, всюду, где древнетюркский автор понуждает читателя /слушателя/ обратить внимание на важность той или иной мысли, сентенции или на особенность тех событий, которые он описывает, оценивает и т.п. Эта предикация была известна византийским и древнеславянским авторам. Это, по-видимому, следствия или последствия культурно-языковых связей разных суперэтнических объединений друг с другом. Ср. только один пример из «Синайской псалтыри» (глаголического памятника XIв): νομοθέτησον μέ κε ἐν τῇ οἰῳ σου // κατ οδήγησον με ἐν τρίβῳ ἐνοείῳ (Син пс, 112,148) – законъ положи мьне ги путь твои // и настави мя на стьзу правую (32, XXVI, II).

Отметим, что не один Чисуя Тудун разрабатывал такую систему стихосложения. Например, Пратья-шири в своих стихах о мудрости оставил образцы такого стихосложения. Приведем отрывки из его сочинений [44].

Júkúnürmen bilge bilig paramit qutiņa
Qop-ĩ arıy múnegúsúz jig öküš tip //
Qopdın sınar burqan-lar-qa ögidilmiš
Qolulaju ülgülejü bolıu-luy-suz
Quruı bige bilig saņa júkúnürmen

Я поклоняюсь величию (благодати) добродетели
Мудрости,
Во всем чистой, безупречной, лучшей, обильной (ее) считая, //
Буддами всех сторон прославленная,
Не поддающаяся измерению,
Отрешенная мудрость – тебе я поклоняюсь!

Qutrulmaq-nıñ jalañuz jolı siz bolmaq-tın
Qop-tın sınar jana aıın jol joq-ıntın
Qut-qa tegmiš burqan bašin tözun-lerke
Qop ödler-te tapınyuluy tajaq-ı siz

Потому, что Ты – единственный путь спасения,
Потому что во все стороны нет иного пути, //
Ты, достигший благодати будды, для благородных
Являешься опорой, во все времена достойной поклонения!

Итак, сущность этого явления в языке древнетюркских поэтов состоит в том, что об одном и том же в сходной поэтической конструкции, говорится дважды: это как бы некоторая остановка в поэтическом повествовании, повторение близкой мысли, близкого суждения, или новое суждение, но о том же самом явлении, событии, мысли.

Идентичное сходство с поэтическими творениями Чисуя Тудуна и Пратгья-шири обнаруживаем в творчестве многих безымянных поэтов Восточного Туркестана.

Итак, сохранившийся фонд буддийской поэзии на древнетюркском языке составляет около 1500 стихов, который показывает, что он был оружием буддийской миссии среди тюркоязычных народов не только для Центральной Азии, но и для всей Великой степи. Тибетские и согдийские миссионеры и укрепившиеся буддийские школы в южных пределах каганата, искусно используя привычные и любимые формы народной поэзии тюркского народа, находили психологически приемлемые способы пропаганды веры, внедрялись в сознание субпассионариев бассейна Тарима и там находили благодатную почву для их возвращения, отказываясь от абстрагированных форм изложения. Отметим, что это было соритмичным настроению и состоянию населения городов-государств Центральной Азии, а остальная часть населения Великой степи вместе с опомнившимся каганом Тобо-ханом отказались от буддизма, вернувшись в привычное лоно монотеистического вероисповедания тенгрианства. Именно этот тенгризм, позднее трансформировался в ислам, который в XII веке занял господствующее положение в Восточном Туркестане.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Айдаров Г.* Тексты орхонских памятников (на казах. языке). Алматы, 1990.
2. *Аманжолов А.С.* К генезису тюркских рун // ВЯ, 1978, №2.
3. *Аманжолов А.С.* Еще раз об иртышской рунической надписи // Вестник АН Каз ССР, №9 (269), 1967.
4. *Аманжолов А.С.* Тюркская руническая графика. Алма-Ата, 1985. вып.3.
5. *Арсланова Ф.Х.* Археологические памятники Среднего Прииртышья. АКД, Алма-Ата. 1964.
6. *Батманов И.А.* О датировке енисейских памятников древнетюркской письменности // Ученые записки Тивин. НИИЯЛИ, вып. 10. Кызыл, 1964. – С.291-302.
7. *Gabain A.M.* Altürkische Grammatik. 2. Verbesserte Auflage. Leipzig, 1950.
8. *Hamilton J., Bazin L.* Un manuscrit chinois et turk runiborme de Touenbouang // Turcica. Vol. 4. 1972.
9. *Hamilton J.* Le colophon de l'İrq bitig // Turcica. Vol.7. Paris-Strasbourg, 1975.
10. *Erdal M.* İrq bitig uzerine yeni notlar // Turk Dili Arastirmalari Yilligi-Belleten. Ankara, 1977. – S.87-119.
11. *Жолдасбеков М., Сарткожа К.* Атлас Орхонских памятников. – Русск. перевод. Н.Г.Шаймердиновой Астана, 2006.
12. *Икэда Он.* Тонко ибун (Рукописное наследие из Дуньхуана – Се-но Нихонси. Т.1. Хитю-Нара, 1975.
13. *Jisl L.* Vyzkum kulteginova pamatniku v Mongolske Lidove republice // Archeologiske rozhledy. Roc. XII. 1960. Ses.1.
14. *Кауржанов А.К.* Palaeoturcica: Мир древних тюрков. Алматы, 1999. Он же. İrq bitig // Византизм и ментальность Киевской Руси. Раздумья на степной дороге. Киев, 2012. – С.233-250.
15. *Кызласов Л.Р.* О датировке памятников енисейской письменности // Советская археология. М.. 1965, №3. – С.38-49.

16. *Кляшторный С.Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964. Он же. Хунны и тюрки // Восточный Туркестан в древности и раннем Средневековье: Этнос. Языки. Религии. М., 1992.
17. *Кримский А.* Твори в пяти томах. Т.4. Київ, 1974. – С.579.
18. *Кононов А.Н.* Грамматика языка тюркских рунических памятников (VII – IX вв.). Л., 1980.
19. *Кормушин И.В.* К основным понятиям тюркской рунической палеографии // Советская тюркология, 1975, №2.
20. *Соq le A.* Ein christliche und ein manuscript ... // Sitzungsberichte der konigliche Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-Historische Klasse. Berlin, 1909.
21. *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.-Л., 1959.
22. *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования. М.-Л., 1951.
23. *Окладников А.П.* Олень Золотые Рога. М.-Л., 1964.
24. *Orkun Huseyin Namik.* Eski Turk yazitlari. I-IV, Istanbul, 1936-1941.
25. *Оранский И.М.* Фольклор и язык гиссарских парья (Средняя Азия). М., 1977. – С.34.
26. *Орлов А.С.* Владимир Мономах. М.-Л., 1946. – С.66-70.
27. *Пантусов Н.Н.* Таранчинский снотолкователь (текст и перевод). Казань, 1901.
28. *Pelliot P.* Kaotchang, Qoco, Honotchlou et Qara Khodja // Journal Asiatique. Paris. Ser. 10. Vol. 20. 1912.
29. *Плитченко А.* Каменные книги // Сибирские огни, №12, 1960.
30. *Потапов Л.П.* Следы тотемистических представлений у алтайцев // Советская этнография, 1935, №4-5.
31. *Stein A.* Serindia. Detailed report of exploration in Central Asia and Westernmost China. Vol.1-5. Oxford, 1921.
32. *Раджабов А.А.* Глаголообразование в языке орхоно-енисейских памятников. АДЦ, Алма-Ата, 1977.
33. *Radloff W.* Alturkische Studien. I-IV. St-Pb., 1909-1912.
34. *Radloff W.* Die altturkischen Inschriften der Mongolei. Neue Folge. St.-Pb., 1897.
35. *Ramstedt G.J.* Alte turkische und mongolische Titel // JSFOu, 1951.
36. Сайики коко дзуфу (иллюстрированный каталог древности Западного края). Т.1-2, Токио, 1915.
37. Сайики бунка сосе (Справочная серия по культуре Западного края). Вып.1-7. Киото, 1955-1956.
38. Син сайики ки (Новое «Путешествие на Запад»). Т.1-2. Токио, 1937.
39. *Стеблева И.В.* Поэзия тюрков VI-VIII веков. М., 1965.
40. *Tekin T.A.* Grammar of Orkhon Turcic. Indiana Univirsity Publications. The Hague, 1968.
41. *Thomsen W. Dr. M.A.Stein s.* manuscripts in Turkish «Runic» Script from Miran and Tun-Huang // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. London, 1912. January, 181-227.
42. *Тугушева Л.Ю.* Фрагменты уйгурской версии биографии Сюань Цзана. М., 1980.
43. *Тугушева Л.Ю.* Древние уйгурские стихи: (рукопись из собрания ЛО ИВАН) // Советская тюркология. М., 1970, №2.
44. *Тугушева Л.Ю.* Поэтические памятники древних уйгуров // Тюркологический сборник. Л., 1973.
45. *Fujieda Akira.* The Tunhuang manuscripts. A general descriprion. Pt.1 – Zinbun. Vol.9-10. Kyoto, 1966-1969.
46. Чэнь Юань Дуньхуан цзе юйлу (Описание дуньхуанских фрагментов). Т.1-6. Пекин, 1931.
47. *Шуцкий Ю.К.* Китайская классическая Книга перемен. Минск, 1999. – С.198.

48. *Щербак А.М.* Енисейские рунические надписи: К истории открытия и изучения // Тюркологический сборник. М., 1970. – С.111-134.
49. *Юдахин К.К.* Киргизско-русский словарь. М., (1940) 1965.