

П. Б. КОНОВАЛОВ

**ЭТНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
ИСТОРИИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**
(древность и средневековье)



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ
И ТИБЕТОЛОГИИ

П. Б. КОНОВАЛОВ

**ЭТНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
ИСТОРИИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
(Древность и средневековье)**

Издательство
Бурятского научного центра СО РАН
Улан-Удэ 1999

ББК 63.4
К 64

Ответственный редактор
академик **В. И. Молодин**

Рецензенты

д-р ист. наук **Е. И. Деревянко**
д-р филол. наук **С. Ш. Чагдуров**
канд. ист. наук **С. В. Данилов**

Коновалов П. Б. Этнические аспекты истории Централь-
К 64 ной Азии (древность и средневековье). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ
СО РАН, 1999. – 214 с.

ISBN 5-7925-0035-5

Книга посвящена проблемам этногенеза и этнической истории в регионе Центральной Азии и сопредельных территорий.

На основе систематизации и анализа археологических культур прослеживаются процессы ранней этнической дифференциации и интеграции на территории Центральной Азии в целом и в Байкальском регионе, в частности, начиная от карасукской эпохи и кончая периодом Монгольской империи. Для интерпретации археологического материала привлекаются данные фольклора (героический эпос, генеалогические легенды, тотемические культы), религиозных воззрений монголоязычных народов, а также письменных источников китайской и монгольской историографии.

Предназначена научным работникам, учителям, студентам, учащимся, всем тем, кто интересуется историей и культурой монгольских народов.

ISBN 5-7925-0035-5

К $\frac{0504000000-24}{042(02)5-99}$ 259-99

© ИМБит СО РАН, 1999
© П. Б. Коновалов, 1999
© Изд-во БНЦ СО РАН, 1999

Предисловие

Среди проблем истории Центральной Азии едва ли не самой сложной и малоразработанной является проблема этногенеза и этнической истории. Реальная картина этнических процессов в данном регионе все еще теряется в общих представлениях о динамичности мира кочевников, периодичности смены одних народов другими и, наконец, в экзотической картине воображаемого «кипящего этнического котла», из которого время от времени выплескивались волны варваров-завоевателей и докатывались до цивилизованных стран Европы. Одним из теоретических постулатов кочевниковедения является признание закономерности экзополитарной сущности государственных образований кочевников Центральной Азии, следствием чего являются неоднократно повторявшиеся переселения народов, крушение одних культур и распространение других. Но только ли этим надо ограничиваться при попытке объяснить феномен столь широкого и, главное, необычайно быстрого распространения тюркоязычных народов в евразийской степной полосе. Для удовлетворительного объяснения такого явления кажется недостаточным упомянутого социокультурного фактора, но было бы целесообразно заняться поисками и выявлением на означенных пространствах культурно-исторических предпосылок, способствовавших тому процессу.

Между тем, вопрос об этнокультурной ситуации в степях Евразии до выхода на историческую арену тюрко- и монголоязычных народов достаточно сложен. Сложившееся в науке представление о широчайшей экспансии европеоидного населения в глубь Азии, вплоть до ее восточных областей, нам кажется, искажает реальную этническую картину древности и раннего средневековья. Тем более, если ее представлять себе в форме сплошного всеобъемлющего индоевропейско-индоиранского массива, то это значительно сужает наше представление об ареале формирования народов сино-тибетской и алтайской языковых семей, прежде всего народов тюркоязычных. Последние согласно такому взгляду «оттесняются» в восточные пределы ойкумены, а монголоязычные и вовсе «вытесняются» за ее пределы. Не меняют положение дел, напротив, – усугубляют его, гипотезы о «присутствии» и

сколько-нибудь значительной роли на территории Центральной Азии в древние времена других этноязыковых групп, например, кетоязычных или вовсе нам не известных, вымерших.

Решение подобного масштаба этнических проблем истории Центральной Азии, как и вообще проблем этногенеза, под силу только комплексному исследованию - синтезу таких дисциплин, как археология, антропология, этнография, языковедение, фольклористика, письменно-историческое источниковедение и др. Каждая из перечисленных дисциплин применительно к этнологии интересующего нас региона нуждается в целенаправленной источниковедческой проработке. Необходимо отметить очевидную неравномерность исследований по этим направлениям, дефицит внимания к ним и отсутствие пока монографического комплексного подхода к разработке проблемы. И как результат всего сказанного, в настоящее время не представляется возможным сколько-нибудь систематическое изложение этнической истории Центральной Азии.

•

Настоящую свою работу автор предлагает в качестве предварительных шагов к решению обозначенной задачи. В течение без малого двух десятилетий продолжалась работа автора в направлении разработки этнической истории древнего населения Центральной Азии. Исполдволь или поиски путей и способов решения этнических аспектов истории как безымянных этносов, представленных археологическими памятниками и культурами, так и сосуществовавших и сменявших друг друга племен с известными нам именами, но подчеркнем, требовалось именно объяснить, почему и как мы можем в этой богатой этнической номенклатуре прошлого видеть историю современных народов, а иногда проследить даже прямые этнические связи некоторых родоплеменных подразделений современных монгольских и тюркских народов с древними и средневековыми этносами.

Иначе говоря, хоть мы и неплохо знаем историю, скажем, хунну, динлинов, жужаней, уйгуров, татар и т. д., но не можем объяснить, имеют ли они отношение к нашей истории. Потому мы не перестаем задавать друг другу вопросы типа «кто такие хунну – турки или монголы?», а также спорить между собой, например, о степени и роли тюркского компонента в этногенезе бу-

рят или, выражаясь прозрачнее, – все ли буряты были некогда тюрками.

Автор не ставит своей задачей систематически изложить этническую историю, где подобного рода вопросы нашли бы всестороннее решение. Он счел уместным представить свой труд в форме очерков, написанных на основе опубликованных им за последние два десятилетия статей, ныне заново переработанных с учетом последних достижений в исследовании проблем этногенеза и этнической истории в Центральной Азии.

Работа охватывает период относительно ранней этнической истории в хронологическом отрезке времени от развитого палеометалла (конца бронзового века) до развитого средневековья, т. е. громадный период приблизительно с XIII в. до н. э. по XIII в. н. э. По этнокультурному содержанию это период от возникновения крупных праэтнических массивов (ареалов) в регионе, длительной истории их взаимодействия в формах суперэтнических образований и формирования в конечном счете на большей части изучаемой территории монгольязычных племен, объединенных затем в великое Монгольское государство.

Очерки представляют собой разработки отдельных вопросов общей проблемы с применением в большинстве из них комплексного подхода – приложения к основному, археологическому, материалу данных религии, эпоса, мифологии, генеалогических легенд, родословных и письменно-исторических источников. Выстроены они в историко-хронологическом порядке по следующей логической схеме: археологические культуры и памятники каждой эпохи сопровождаются следующими за ними очерками, в которых рассматриваются данные религии, эпоса, мифологии, этнической генеалогии и письменно-исторических источников, отражающие данный археологический период.

Все содержание книги можно условно разделить на три группы очерков. Первые три посвящены праэтническому периоду (древность), следующие четыре – периоду этнотрансформации и этноэволюции (древность – раннее средневековье) и последние три – формированию раннемонгольских этносов (средневековье).

Тем не менее каждый очерк представляет собой самостоятельное, автономное, изложение на заданную тему. И просьба к

читателю так и воспринимать их. При таком восприятии, надеемся, не покажутся такой уж большой погрешностью имеющиеся в статьях повторы, связанные со ссылками на археологический материал, чаще всего на памятники двух великих культур – плиточных могил и курганов-керексуров, – напротив, они (ссылки) должны оттенять главную мысль о фундаментальном значении этих древних культур, с которыми связаны истоки прамонгольских и пратюркских корней. В этой связи еще раз напомним читателю, что в основу всей книги положен археологический материал, к которому приложены данные других наук.

Автор выражает надежду, что достигнутые им на сегодня скромные результаты по исследованию проблем этногенеза и этнической истории Центральной Азии и предложенная форма их подачи будут встречены с пониманием и найдут поддержку научной общественности.

К проблеме этнической дифференциации и контактов древних культур Центральной Азии

Ранняя этническая история Центральной Азии до недавнего времени представлялась в загадочном свете. На рубеже древности и в средние века на центральноазиатской исторической арене разыграли свои действия хунну, сяньби, жужани, тюрки, уйгуры, кыргызы, кидани и монголы. Средневековая история поражала умы людей динамизмом этнополитических образований и сокрушающей мощью «великого переселения народов». Загадками оставались так называемая «белокурая раса» Центральной Азии и ее роль в истории и культуре «черноголовых» аборигенов. Обозримая история региона связывалась с тюркскими и монгольскими племенами, однако происхождение, формирование и этническое соотношение (родство и различие) тюрков и монголов по сей день составляют нерешенную проблему.

К настоящему времени в археологической и антропологической науках накопилось некоторое количество материала, чтобы рассмотреть вопрос о динамике этнокультурных процессов в Центральной Азии, начиная от каменного века. Однако приходится признать, что основной инструмент для исследования этих процессов несовершенен: не только трудно этнически идентифицировать безмолвные материальные остатки далекого прошлого, но и правильно выявить комплексы взаимосвязанных памятников — установить археологические культуры.

Имея дело с культурными комплексами разного таксономического уровня, археологам приходится решать непростую задачу: выявлять их соответствие с исторически изменчивым историко-культурным и историко-этнографическим районированием, в конечном счете с современной картой.

Этнографы выделяют историко-культурные области — «территории, на которых локализованные в пространстве и во времени группы народов выработали в процессе длительного взаимодействия общие особенности материальной, а в известной степени и духовной культуры» (Страны и народы, 1978, с. 292). Такие области возникали и развивались в процессе многообразного социально-экономического и культурного развития конкретных

этносов. Они включали не только родственные, но и племена, различающиеся по языку, расовому составу и уровню культурного развития. Поэтому в рамках историко-культурных областей требуется выделять историко-этнографические ареалы – территории, занятые одноязычными этносами. Таким ареалом Монголия и Прибайкалье стали лишь в развитом средневековье, с образованием Монгольской империи. Вся предшествующая история этих районов была гораздо сложнее и является лучшей моделью развития историко-культурной области, а в дальнейшем – ее превращения в историко-этнографическую.

К началу верхнего палеолита на этой территории в результате вторичной расовой дифференциации восточной части ойкумены сложился азиатский континентальный очаг монголоидной расы (наряду с азиатским прибрежным очагом) (Алексеев, 1974, с. 152–164). К концу палеолита, расселившись по всей Северной Азии, континентальные монголоиды уже в мезолите или, во всяком случае, в неолите распались на несколько третичных очагов расообразования, один из которых – байкальский расовый тип – локализовался на территориях Предбайкалья, Забайкалья, Южной Якутии, Северной и Центральной Монголии. Одни антропологи называют этот очаг североазиатским монголоидным, распавшимся вскоре на центральноазиатский и байкальский антропологические типы (Алексеев, с. 188–195). Другие включают эти две группы в число пяти подразделений сибирской ветви большой монголоидной расы (Дебец, 1951); третьи считают байкальский и центральноазиатский типы разновременными образованиями, поскольку последний сформировался в эпоху бронзы и железа в результате метисации древней байкальской расы с южносибирской (Гохман, 1980, с. 5–34).

Южносибирская третичная раса, в свою очередь, является контактной: она образовалась в результате взаимодействия континентальных монголоидов с палеоевропеоидами кроманьонского типа, с одной стороны, и европеоидами среднеазиатского междуречья (памиро-ферганской расой), с другой. Ее ареал охватывает не только Южную Сибирь, но и Западную Монголию, где в эпоху бронзы и раннего железа шел интенсивный процесс мети-

сации населения, в сторону преобладания европеоидных черт, а в средние века, наоборот, - в сторону монголоизации.

Представленная с помощью антропологии картина в значительной мере способствует решению проблем этнокультурной интеграции и дифференциации древних памятников рассматриваемой территории.

Трудно говорить о дифференциации памятников в палеолитическую эпоху. На территории Монголии и Южной Сибири от Алтая до Забайкалья, начиная со среднего палеолита, обитали человеческие коллективы, пользовавшиеся одинаковой техникой расщепления камня - галечной и леваллуазской. Верхний палеолит Забайкалья, по мнению А. П. Окладникова и И. И. Кириллова, в основных чертах повторяет картину развития палеолитической культуры Монголии. Авторы пишут о единстве Забайкальско-Монгольского палеолитического культурного региона (Окладников, Кириллов, 1980, с. 27-46).

Иное дело в эпоху неолита. В это время сложились обширные ареалы локальных культур Северной Азии, среди которых выделяется байкальский, занимающий пространства к северо-западу от Байкала до Енисея и к юго-востоку до Хингана, захватывая северо-восток МНР (История Сибири, 1968, с. 95). Известные ныне памятники Восточной Монголии составляют, по-видимому, особую культуру, имеющую много общего с неолитом Байкальского ареала и в особенности с неолитической культурой Восточного Забайкалья (Дорж, 1971; Кириллов, 1979, с. 27-46). Не случайно в связи с этим предположение В. Е. Ларичева не просто о культурном влиянии одного из ярких очагов неолитической культуры Северной Азии, а о переселении части прибайкальских племен на юг, в степи Монголии, вплоть до Ордоса (История Сибири, 1968, с. 116).

Что касается антропологических черт населения байкальского ареала и примыкающей к нему Восточной Монголии, то эти территории входят в область формирования байкальской и центральноазиатской рас североазиатской ветви большой монголоидной расы (Дебец, 1958; Алексеев, 1974, с. 177-194).

Неолит всей Монголии изучен недостаточно, в западной части и вовсе не известен. Но, по заключению В. В. Волкова, писав-

шего полтора десятка лет назад, для конца неолита и раннего бронзового века можно было констатировать определенное различие в материальной культуре населения южных (гобийских) и северных (степных и лесостепных) районов МНР. «Очевидно, – утверждает он, – население лесостепной зоны Монголии в энеолитическое время в культурном и хозяйственном отношении было значительно ближе к сибирским соседям, чем обитатели Гоби» (Волков, 1967, с. 11–12). А сибирским соседом к западу от Енисея было смешанное в расовом отношении население Алтае-Саянского нагорья, в эпоху бронзы преобладал там европеоидный тип (Алексеев, 1961).

По культуре это были афанасьевские племена энеолита и ранней бронзы, имеющие либо отдаленное западное, по-видимому, юго-восточноевропейское происхождение, либо, по другим предположениям, восходящие к культурно-этнической общности зрелого неолита IV–III тыс. до н. э. юга Западной Сибири, Приуралья и Урала, связанной с предками угорских этносов (История Сибири, 1968, с. 104).

Недавно курганы афанасьевского типа с погребенными соответствующего антропологического типа были обнаружены в глубинных районах Центральной Азии, Архангайском и Баянхонгорском аймаках МНР (Волков, 1980, с. 13–16). В целом область распространения культур афанасьевского типа требует уточнения. На основе вышеизложенного, несколько обобщая факты, можно полагать, что в энеолите и раннем бронзовом веке запад и восток МНР были обитаемы разным в антропологическом и этнокультурном отношении населением.

Начиная с эпохи развитой бронзы на обширных территориях Центральной Азии наблюдается весьма динамичная картина взаимодействия и смены этнокультурных процессов. В это время на северной окраине Центральной Азии, в Минусинской котловине, сложилась карасукская культура, содержащая полноценный комплекс памятников – поселения, погребения, наскальные рисунки. А на территории всей Монголии и за ее пределами – в Забайкалье и Ордосе – мы имеем так называемые карасукские древности, состоящие, главным образом, из бронзовых вещей (ножи, кинжалы, кельты, шилья, украшения в виде лапчатых привесок,

немного керамики). Набор бронзовых вещей Монголии, Забайкалья и Ордоса, хотя и не составляет полноценный археологический комплекс, т. е. культуру, но картографирование этих находок и их частота позволяют сделать вывод, что северо-западная и южная части Монголии были районами распространения культуры, имеющей много общего с карасукской Южной Сибири, а Северная и Центральная Монголия и, по-видимому, Забайкалье представляют район так называемых карасукообразных или карасукоидных культур.

Таким образом, археологами высказывается предположение, что на всей территории Центральной Азии, включая Южную Сибирь, существовали разные варианты карасукской культуры. Их характерные черты – полуоседлый образ жизни в горно-таежных областях и более подвижный в степных и пустынных пространствах, высокое развитие бронзолитейного производства, изображение животных в реалистической манере на навершиях рукояток ножей и кинжалов (головы барана, козла, возможно, коня).

Существуют разные точки зрения на происхождение собственно карасукской культуры и ее отношение к упомянутым карасукоидным культурам. По мнению С. В. Киселева и В. В. Волкова, карасукские культуры сложились автохтонно на широком пространстве Центральной Азии. Но, если говорить все же о преобладающем направлении культурных связей и этнических передвижений, то представляется справедливым и поныне вывод, сделанный в свое время В. В. Волковым о том, что исходной областью не могла быть «Южная Сибирь, так как там при сравнительно хорошей изученности... отсутствуют исходные формы наиболее специфических карасукских изделий... С другой стороны, обилие и преобладающее разнообразие форм изделий карасукского типа в Ордосе, Забайкалье, Монголии позволяют предполагать, что движение и проникновение новых форм шли с юга на север, из центральноазиатских степей в Сибирь, а не наоборот» (Волков, 1967, с. 34), как утверждают некоторые исследователи.

Однако недавние открытия в западной и центральной частях Монголии наскальных изображений колесниц с лошадьми, имеющими аналогии с таковыми в горах Тувы, Алтая, Казахста-

на; Киргизии и Таджикистана, а также Северного Кавказа и Индии, заставляют всю серию этих памятников развитого бронзового века считать принадлежащими к обширному кругу родственных культур (этносов) и предположительно связывать с расселением индо-иранских племен, отождествляя их, при этом, с носителями карасукоидных культур. Монгольские и южносибирские колесницы некоторые исследователи прямо отнесли к карасукцам (Новгородова, 1981, с. 207–215). Антропологический тип последних близок к памиро-ферганской расе (Алексеев, 1974, с. 370–690), что согласуется с выводом, сделанным по факту распространения колесниц.

Ввиду изложенных, во многом предположительных толкований культурно-исторических процессов в интересующем нас регионе возникает необходимость обозреть имеющиеся дополнительные материалы по древним культурам указанной территории. В период поздней бронзы и раннего железа на территории Монголии и Забайкалья мы имеем следующий расклад крупных археологических комплексов. В восточной половине Центральной Азии, была распространена культура плиточных могил (большая часть МНР до Хангая включительно и все Забайкалье, Внутренняя Монголия, Гоби, возможно, Северный Тибет). Достаточная известность этой культуры избавляет нас от необходимости ее характеристики, отметим только, что исследователи (Г. П. Сосновский, Н. Н. Диков, Ю. С. Гришин, В. В. Волков, А. Д. Цыбиктаров и др.) указывают на почти полное однообразие памятников на всей территории распространения и предполагают этнокультурное единство населения, их оставившего.

Культурную же основу населения плиточных могил В. В. Волков склонен видеть также в карасукских, как он пишет, культурах Центральной Азии, а именно в забайкальско-северо- и центрально-монгольском ее варианте, о котором говорилось выше. Основанием для этого утверждения служит проявление в инвентаре плиточных могил карасукских традиций: «форм ножей, орнаментация в виде вписанных друг в друга треугольников, стилистические и технические приемы изготовления художественной бронзы и т. д.» (Волков, 1967, с. 44).

Но есть и другого плана сопоставление. В. Е. Ларичев культуру плиточных могил соотносит с культурой каменных ящиков Маньчжурии, в которой также присутствуют черты, имеющие много общего с карасукской. (Ларичев, 1959, с. 63–73). Волков отрицает это суждение на том основании, что культура каменных ящиков носит отчетливо выраженный земледельческий характер, в то время как культура плиточных могил – степная, скотоводческая. Однако, с нашей точки зрения, между этими культурами все же есть и другие сходные черты, имеющие не только культурное, но и генетическое значение.

По вопросу этнической идентификации населения плиточных могил существуют разные мнения, но преобладающим и более обоснованным является суждение о протомонгольской принадлежности этой культуры (Волков, 1967, с. 103–107; Викторова, 1980, с. 114–118).

В западной части Центральной Азии, а именно на территории Западной Монголии, в Туве и Алтае, распространены другие погребальные сооружения. По характеристике того же Волкова, «...каменные курганы круглые или квадратные в основании, края которых обложены крупными обломками плит из скалы. Часто курган окружен в свою очередь квадратной или круглой оградкой из положенных в один ряд камней, и тогда они внешне представляют собой то, что принято называть керексурами» (Волков, 1967, с. 45). Под курганом находится сооружение в виде каменного ящика, или так называемые цисты, в них останки человека, захороненного на правом или левом боку с подогнутыми ногами, головой на запад или северо-запад. Черепа европеоидные с небольшой примесью монголоидности. Аналогичную культуру в таких же могилах в соседней Туве А. Д. Грач назвал мойгунтайгинской (Грач, 1965, с. 69).

Из этой археологической ситуации В. В. Волков сделал совершенно правильный вывод о том, что культурное и антропологическое различия населения двух зон Центральной Азии I тыс. до н. э. носят принципиальный характер и отражают этническую дифференциацию памятников.

Возникает вопрос о характере этнокультурного взаимодействия между западным и восточным ареалами Центральной Азии.

Наиболее очевидным свидетельством такого взаимодействия является распространение карасукских древностей и так называемых оленных камней, находящихся вместе с плиточными могилами и курганами-керексурами Монголии, Забайкалья, Тувы и Алтая. На востоке Монголии оленные камни единичны. В Забайкалье их немного (больше в Западном). Примечательно, что на всей территории оленные камни не могут быть отнесены к какой-то единой культуре. Например, на востоке Монголии и в Забайкалье они встречаются как угловые камни плиточных могил или стоят поблизости, на западе входят в состав керексуров. в Туве возле курганов уюкской культуры. Они разнообразны; по форме и характеру изображений делятся на 3 группы: 1) с реалистическими изображениями оленей; 2) со стилизованными оленями; 3) без фигурок животных, но со всеми другими атрибутами, присущими оленным камням.

Первая группа считается самой ранней и распространена на северо-западе Монголии и в Туве, изображения имеют аналогии в Ордосе, Алтае и Минусинской котловине. Вторая группа более поздняя и встречается в Монголии, Забайкалье и Туве, изображения похожи на оленей бронзовых бляшек со всего евразийского степного пояса, но большее сходство у них с фигурами на казахстанских писаницах. Семантическая интерпретация оленных камней такова: большинство их является надгробными памятниками, первоначально имевшими слегка намеченный антропоморфный облик, впоследствии утраченный. Загадочным образом они связаны с совершенно разными типами могил карасукского и скифского периодов, что затрудняет этническую дефиницию этих памятников. Попытка объяснить связь оленных камней с плиточными могилами Монголии и Забайкалья дана нами в следующем очерке.

Крушение культур скифского времени связывают с появлением на исторической арене хунну в конце III в. до н. э. Их памятники (могильники и поселения), словно вклинившись в гущу смешанных памятников своих предшественников, существенно обогащают археологическую карту Центральной Азии на рубеже древности и средневековья. Основной территорией распространения хуннской культуры были Центральная и Северная Монго-

лия, Западное Забайкалье; в других местах Восточной и Западной Монголии она недостаточно изучена. Однако, по последним данным монгольских и российских ученых, памятники хунну встречаются практически на всей территории Монголии.

Следует подчеркнуть, что культура, которая представлена в памятниках Забайкалья, Северной и Центральной Монголии, в высокой степени моногенна, если не брать во внимание некоторые разновидности устройства могил и погребальных обрядов, и в целом не похожа ни на какую другую. Лишь ее отдельные компоненты и черты сопоставимы с некоторыми более поздними памятниками (о чем будет сказано ниже).

Антропологический тип хунну в целом характеризуется сложностью состава, включая помимо основного байкальского, или палеосибирского типа (Мамонова, 1974, с. 227–248), характерного для неолитических насельников Прибайкалья, антропологические черты своих северных, южных и западных соседей (Гохман, 1977, с. 163–164). При этом исследователи отмечают не сходство хуннских черепов с черепами из плиточных могил.

Данная археологическая ситуация, сложившаяся в хуннское время, и сведения антропологии позволяют, казалось бы, предполагать, что хунну – новый этнос, сложившийся на стыке западных и восточных культур, точнее на их южной периферии (письменные источники связывают раннюю историю хунну с Ордосом), хотя в основе, по-видимому, и родственный населению плиточных могил. Но ни отдельные археологические параллели в материалах хунну, плиточников и южносибирских племен, ни лингвистические и этнографические сопоставления, которые отмечали исследователи, не могут служить достаточным основанием для однозначных этногенетических решений. Не способствуют такому решению и данные исторической географии, и письменно-историческая хроника древней Центральной Азии.

Нам приходилось высказывать мнение о своей приверженности к концепции прототюркской принадлежности основной массы хунну. В пользу такой точки зрения свидетельствует общеисторическая направленность событий в последующие века после хунну – с появлением на исторической арене тюрков и их широким распространением по Евразии. Но парадокс заключается в

том, что в этих же процессах культурной тюркизации нельзя не видеть, вернее, нельзя пренебрегать очевидными историческими аналогиями, связанными с ролью хунну и монголов в мировой истории. Это обстоятельство требует особого подхода к этнолингвистической характеристике хунну (подробнее об этом см. в очерке «Об этническом аспекте истории хунну»).

Дело в том, что в хуннское время усилился процесс сближения протоэтносов, получив следующую направленность: в антропологическом отношении в сторону монгололизации за счет численного преобладания монголоидов, в лингвистическом – в сторону тюркизации (причину объяснить труднее, попытка будет сделана в другом месте). В общекультурном плане имело место явление тотальной культурной нивелировки этносов: начинался процесс образования суперэтнического феномена; материальная и духовная культуры в целом составляют некую трудно дифференцируемую тюрко-монгольскую общность. Двуязычие в этих условиях, надо полагать, было нормой, но тенденция его развития шла, вероятно, в сторону преобладания тюркских диалектов.

На следующих этапах сяньбийского и жужаньского господства в Центральной Азии происходит этнополитическая активизация монголоязычных элементов, но, к сожалению, археологические материалы по этим периодам не известны.

В дальнейшем средневековые тюркские и монгольские этносы развиваются в рамках тюркского, уйгурского каганатов, где, несмотря на усиление тюркизации, все время сохранялись потомки сяньбийско-жужаньского этносов. Археологические комплексы этого времени, определяемые как древнетюркские (или раннетюркские) – погребальные памятники, мемориальные комплексы, городища и петроглифы – распространены в Саяно-Алтае, Западной и Центральной Монголии.

При киданьском господстве в Центральной Азии вновь возвышаются монголоязычные племена, в результате чего в XII в. в качестве крупных племенных группировок на территории Монголии мы видим: на западе найманы, в центральной части – керейты, на востоке – тайджиуты, джалаиры и др. Раннемонгольские (или собственно монгольские) археологические комплексы, к сожалению, пока недостаточно исследованы, нечетко иденти-

фицированы, за исключением бесспорно монгольских каменных изваяний – антропоморфных статуй периода XIII–XIV вв., распространенных, главным образом, на востоке Монголии (Довдойн, 1995).

Так мы приходим к согласованию данных археологии и исторической географии, согласно которым древние пратюркские и прамонгольские этносы изначально занимали соответственно западный и восточный ареалы Центральной Азии, формируясь в рамках культур курганов-керекуров и плиточных могил. Непосредственное активное взаимодействие и известная этнокультурная нивелировка их начались в хуннский период и продолжались до киданьского.

Плиточные могилы и курганы-керексуры Монголии и Бурятии: проблема синтеза протокультур

Названные археологические памятники играют выдающуюся роль в освещении древней истории Монголии и Бурятии. Эти погребальные сооружения в виде каменных курганов и плиточных оград мегалитического характера органически вписываются в панораму степей и гор Центральной Азии и составляют характерный элемент культурно-исторического ландшафта этой страны.

Посреди степных равнин, в живописных межгорных падях, у подножий гор и скалистых мысов, на седловинах сопок и увалов повсюду в Монголии и в Забайкалье можно видеть составленные из вертикальных каменных плит прямоугольные ограды, похожие на каменные ящики, большие каменные курганы с круглыми или квадратными ограждениями, с многочисленными сопровождающими кладками вокруг. Иногда эти сооружения дополняют выложенные камнями так называемые «фигурные» могилы в форме четырехугольника с вогнутыми сторонами и, наконец, целые поля ритуально-жертвенных кладок, среди которых стоят каменные стелы – оленные камни. В местах сосредоточения подобных сооружений образуются настоящие некрополи, по которым проходишь, словно по музею под открытым небом.

Основными среди этих памятников, определяющими культурно-историческое содержание эпохи, являются совершенно разные по внешнему виду и принципиально отличающиеся друг от друга, как типы древних могильных сооружений, плиточные могилы и курганы-керексуры. Не только в силу территориального, но и хронологического совпадения эти выдающиеся памятники позднебронзового – раннескифского времени требуют особого рассмотрения в плане их соотношения.

Вначале отметим, что указанные памятники изучены неравномерно. Если плиточные могилы хорошо известны, исследованы в большом количестве и вместе с красочными петроглифами и оленными камнями составляют археологическую культуру, то по курганам-керексурам на сегодняшний день наука располагает небольшим количеством раскопочных данных, недостаточно вы-

явлена и осознана их связь в комплексе с оленными камнями, выбитыми петроглифами и вещевым набором бронзовых изделий карасукского типа. Ввиду этих обстоятельств больше внимания в дальнейшем изложении мы уделим характеристике керексуров.

Термин «херексур», или керексур, появился в литературе из трудов Г. Н. Потанина (1881–1883), В. В. Радлова (1892) и Ю. Д. Талько-Грынцевича (1897), зафиксировавших это название в Западной Монголии, на Алтае, в Туве и Бурятии (Забайкалье). Термин произошел от народного названия – монгольского хэргэс ~ хиргис ~ хыргыз + суурь, или + уур, или + хуур, что означает соответственно – киргизское ~ кыргызское место, или гнездо, или могила.

Керексуры распространены очень широко, но во многих местах их границы неизвестны. На территории Монголии восточные пределы керексуров доходят до Хэнтэйского горного массива включительно, оттуда на юго-восток все реже до Сухэбаторского аймака. По югу – изредка по пустыне Гоби, чаще в Гоби-Алтае. На западе – по всей Западной Монголии. По северу на сопредельных территориях распространены в южных и центральных районах Бурятии, Туве, Горном Алтае. Курганы типа керексуров встречаются в Восточном Казахстане, в долине р. Или, где они известны как усуньские памятники. Не располагаем данными о наличии керексуров или типологически схожих с ними памятников в Синьцзян-Уйгурии, Ганьсу и Внутренней Монголии на территории Китая.

Несмотря на свое широкое распространение, керексуры мало исследованы, их изучение находится на начальной стадии. Но имеющиеся на сегодня знания о них позволяют рассматривать их в сопоставительном плане с плиточными могилами.

Ранние раскопки и неудачные попытки определения керексуров принадлежат Ю. Д. Талько-Грынцевичу, который отнес эти памятники в Забайкалье к каменному веку (1928), Г. И. Боровке (1927), определившему раскопанные в Монголии как памятники тюрков-огузов, и А. П. Окладникову, повторившему по раскопкам (1951) в Бурятии вывод предыдущего исследователя.

По результатам раскопок в Туве в 50–60-е гг. керексуры были выделены в «особый тип погребальных сооружений» (Маннай-

оол, 1970), отнесены к числу памятников скифского и позднебронзового периода (Кызласов, 1958, 1979) или определены как «безинвентарные» погребения монгун-тайгинского типа и датированы поздним бронзовым веком (Грач, 1980).

Керексуры в Горном Алтае были сопоставлены В. Д. Кубаревым прежде всего с тувинскими керексурами и отнесены к бронзовому веку «с переходом в скифское время» (1979).

Керексуры в Западной Монголии исследовались В. В. Волковым, который датирует их в рамках I тыс. до н. э., относя, в основном, к скифскому и лишь некоторые к карасукскому времени (1967, 1981).

По данным этого исследователя, подкурганная погребальная камера представляет собой цисту на древнем горизонте или в неглубокой яме. В них находятся останки скелета в положении на боку, полускорченно, головой на запад и северо-запад. Вещей при них не обнаружено, что подтверждается сравнением с данными раскопок тувинских керексуров.

В насыпи курганов находятся вещи и предметы разных эпох: керамика, кости животных, бронзовые и железные изделия, битое стекло и прочие разнообразные предметы, что затрудняет датировку и вводит иногда в заблуждение исследователей (датировка А. П. Окладниковым керексуров уйгурским временем). Но в случаях, когда обнаруживаются разновременные вещи, можно все же ориентироваться на более ранние (о чем речь пойдет ниже).

Происхождение подобных находок в кургане можно объяснить, по-видимому, как следы поминально-жертвенных обрядов, совершенных не только при сооружении могилы, но и многократно впоследствии, а в некоторых случаях, возможно, как остатки впускных захоронений поздних периодов. Но подлинные следы совершения поминально-жертвенных обрядов обнаруживаются при вскрытии сопровождающих курган объектов – под каменными кладками вне ограды керексура и внутри небольших, обычно из восьми камней, кольцевых выкладок, так называемых восьмикаменных колец, расположенных вокруг основного кургана, образуя дальнюю периферию всего керексурного комплекса.

В 80-х гг. керексуры вновь привлекли внимание исследователей. По многолетним работам автора с топографией и планигра-

фией, сбором подъемного материала и пока с небольшим объемом раскопок, накопились некоторые материалы, дополняющие сведения об этом типе памятников. У с. Подлопатки на р. Хилке в Бурятии М. В. Константиновым был раскопан керексур, в кургане которого найдены вещи хуннского времени.

В двух керексурах вблизи с. Нижний Бургултай на р. Джиде найдено большое количество разнообразных вещей в насыпях курганов при полном отсутствии следов захоронений. Среди найденных вещей самыми ранними оказались фрагменты керамики, которые можно датировать по аналогии как с керамикой бронзового века Забайкалья, так и с керамикой плиточных могил (Данилов, Коновалов, 1988, с. 71–79).

При раскопке сопровождающих поминальных кладок разрушенного керексура (?) в местности Балеевка на правом берегу р. Хилка напротив с. Бичуры под одной из кладок обнаружены аккуратно уложенные кости от двух лошадей – челюсти, копыта и часть шейных позвонков (Коновалов П. Б. Отчет о полевых археологических исследованиях 1981 года. Охранно-спасательные раскопки в Бичурском районе Бурятской АССР. – Улан-Удэ, 1982. Хранится в Отделе полевых исследований Института археологии РАН, г. Москва).

Совершенно аналогичные находки были сделаны при раскопках комплекса, вернее, целого поля жертвенных кладок вблизи керексура и плиточных могил у с. Нижний Бургултай (Данилов, 1995, с. 92–102).

Очень интересные материалы получены в результате раскопок А. Д. Цыбиктарова в долине р. Чикоя на юге Бурятии. На керексуре-21 могильника Улзыт VI получены убедительные стратиграфические данные, подтверждающие датировку керексуров эпохой поздней бронзы и раннескифским временем. Здесь документально зафиксирована ситуация наложения кладки плиточной могилы на ограду керексура, что означает, естественно, более раннее время сооружения данного керексура, нежели плиточной могилы. При этом плиточную могилу Цыбиктаров датиро-

вал рубежом II–I тыс. до н. э.* Соответственно данный керексур относится ко II тыс. до н. э., ближе к его концу. По керексурам вообще он пришел к выводу о их датировке концом бронзового века и раннескифским временем, т. е. концом II – началом I тыс. до н. э. (Цыбиктаров, 1995, с. 41). В одной из жертвенно-поминальных кладок у данного керексура найден череп лошади (Цыбиктаров, 1988, 1995).

В другом керексуре-15 на могильнике Улзыт III найден череп человека абсолютно монголоидного типа, не отличающегося от населения плиточных могил (Там же).

В двух керексурах на территории аймачного городка Тосонцэнгэл Архангайского аймака Монголии участниками советско-монгольской экспедиции найдены по одному захоронению под каждым курганом. Останки скелетов лежали в цистах под центром курганов, в одинаковом положении – на спине с прямыми ногами и руками, головой на запад, без вещей. Сохранность костей была плохая, под большим керексуром череп сохранился, но для антропологического анализа не годился (полностью расплющен в труху); под малым керексуром череп не сохранился вместе с костями выше таза. Оба керексура имели подквадратной формы ограды, по углам которых находились довольно большие курганоподобные наброски, а за пределами оград обычная система сопровождающих объектов – каменные выкладки и кольца (Коновалов и др., 1995, с. 47–58).

При раскопке в окрестностях Тосонцэнгэла еще двух курганов типа керексуров, но без оград, под большим из них ничего не было найдено, кроме совершенно целой цисты, сложенной на дневной поверхности того времени; над маленьким курганчиком с кольцевой крепидой в небольшом углублении среди крупных плоских плит (разрушенной цисты?) обнаружены останки скелета человека (Коновалов и др., 1995, с. 54, рис. 5). Раскопками в Тосонцэнгэле получено еще одно подтверждение, что керексуры – это погребальные памятники. Дело в том, что о некоторых из них у исследователей возникло предположение, что они являются со-

* Вопроса о значении стратиграфии надмогильных конструкций и соотношений плиточных могил и керексуров коснемся ниже.

оружиями поминального характера (Кызласов, 1958, с. 82, 85; Маннай-оол, 1970, с. 17, 19) или культовыми сооружениями типа храмов с солярной символикой (например, керексур Улуг-Хорум в Туве). Некоторые большие и малые керексуры А. Д. Грач называл «ритуальными курганами, не содержащими погребений» (1971, с. 99; 1980, с. 121). Солидарен с Грачем в оценке подобных керексуров Горного Алтая В. Д. Кубарев (1979, с. 38). По нашему мнению, в подобных случаях возможно и такое объяснение: это либо сооружения-кенотафы, либо начисто ограбленные курганы.

И еще один результат раскопок в Тосонцэнгэле и его окрестностях заключается в том, что получены данные еще и о курганах без типичных для керексуров оград. Они оказались такими же, как при раскопках центральных насыпей керексуров, т. е. те же подкурганые на древнем горизонте цисты с остатками захоронения и без них, что позволяет отнести эти и подобные им курганы, часто встречающиеся наряду с обычными керексурными комплексами, к одной и той же культуре.

По совокупности своих личных наблюдений и с учетом доступных сведений о керексурах автором была выдвинута следующая идея: как бы в противовес культуре плиточных могил признать и культуру курганов-керексуров, имея в виду, разумеется, не только одни курганы, но и все остальное, что связано с этими погребальными памятниками – оленные камни, петроглифы, вещевой комплекс из кинжалов, ножей, лапчатых подвесок и других предметов карасукского типа, происходящих из подъемных сборов и случайных находок из Бурятии, Монголии, Китая и Саяно-Алтайского региона (Коновалов, 1987).

Относительно датировки этой культуры автор определил бы свою позицию как предварительную, ограничивая в рамках карасук-тагарского сквозного периода, но с оговоркой, что не всего тагарского периода. Однако на этом недостаточно проработанном личном мнении автор не может настаивать и готов принять варианты датировок керексуров А. Д. Грача, В. Д. Кубарева, А. Д. Цыбиктарова и Ю. С. Худякова (мнение последнего см. дальше), если они окажутся более конкретными и обоснованными.

В отличие от нашей публикации о культуре курганов-керексуров более развернуто, с изложением и анализом фактологии по всему комплексу памятников, объединяемых в одну культуру, выступил Ю. С. Худяков (1987). Он обосновал культурно-хронологическую взаимосвязь керексуров как погребальных памятников, оленных камней как поминальных памятников, изображений на них как памятников искусства и идеологии и, наконец, так называемых «карасукских бронз» с территории Алтая, Тувы, Монголии и Забайкалья и предложил именовать весь этот комплекс культурой керексуров и оленных камней. Хронологически он видел эту культуру, судя по публикации, в рамках карасукского и даже начиная с докарасукского времени (1987, с. 156-157).

Несмотря на разницу в формах публикаций П. Б. Коновалова и Ю. С. Худякова, эти авторы едины в одном – в идее выделения археологической культуры, связанной с курганами-керексурами. Разница заключается лишь в предложенных наименованиях, что по сути дела несущественно. После публикации Ю. С. Худякова нет необходимости повторяться о культуре курганов-керексуров, так как, в основном, разделяем его подход именно к выделению культуры, который, как и наш, является предварительным*.

Что касается плиточных могил, уже отмечалось, что они изучены значительно лучше, имеют длительную историю своего исследования и давно рассматриваются как археологическая культура. На сегодняшний день по этой культуре есть обобщающий труд А. Д. Цыбиктарова (1998), что освобождает нас от необходимости давать характеристику и облегчает нашу задачу по сопоставлению культур. Но тем не менее мы, учитывая и опираясь на новейшие разработки Цыбиктарова по культуре плиточных могил, изложим свои сложившиеся взгляды на проблему соотношения двух крупных археологических комплексов Центральной Азии, фрагментарно изложенные в предыдущих публикациях (см. Коновалов, 1983, 1987, 1988, 1990, 1992, 1993).

* К сожалению, А. Д. Цыбиктарову предложенные нами и Ю. С. Худяковым версии о культуре керексуров расценены как преждевременные и истолкованы как неоправданное умножение количества культур (Цыбиктаров, 1998. Подробнее см. ниже).

А. Д. Цыбиктаров впервые осуществил монографическое освещение культуры плиточных могил. На основе переучета фактологии и обогащения ее новыми материалами он дал наиболее полную и уточненную характеристику культуры, обновил и уточнил датировку и внутреннюю периодизацию, рассмотрел соотношение плиточных могил с другими типами могил в регионе и осветил вопросы исторической интерпретации изучаемой культуры.

В связи с нашей темой коснемся некоторых аспектов культуры плиточных могил с учетом проработок А. Д. Цыбиктарова.

О датировке. Цыбиктаров обосновал новую датировку плиточных могил – XIII–VI вв. до н. э. вместо ныне существующего диапазона в датировке, который колеблется в необычайно широких пределах – от середины II тыс. до н. э. до начала I тыс. н. э. Эта конкретизация, безусловно, важна и в то же время интересна. С одной стороны, она подтверждает мнение тех исследователей, которые усматривали в плиточных могилах давно известную культуру, начиная приблизительно с середины II тыс. до н. э. (А. П. Окладников, Д. Наваан, Ю. С. Гришин), с другой, она разочаровала тех, которые датируют плиточные могилы, в основном, скифо-тагарским временем, а некоторые – даже с продлением до хуннского периода включительно (Г. П. Сосновский, Н. Н. Диков, В. В. Волков, Н. Л. Членова, Д. Наваан и Ю. С. Гришин). Не совпадает датировка Цыбиктарова и с мнением тех, кто занимает среднюю позицию, рассматривая плиточные могилы в рамках I тыс. до н. э. (В. В. Волков, Э. А. Новгородова).

Что касается автора, то он не обращался специально к вопросу датировки, хотя и причастен в некоторой степени к раскопкам плиточных могил (Коновалов и др., 1983), но в целом разделяет точку зрения о скифском периоде и доскифском возрасте наиболее ранних из них.

Однако ни вариативность версий датировок плиточных могил, ни новая датировка А. Д. Цыбиктарова не мешают нам сопоставить эти памятники с курганами-керексурами, поскольку те и другие, если и не полностью синхронны, то уж во всяком случае на значительном отрезке времени хронологически совпадают.

Более того, как уже отмечалось, на огромной территории Монголии и Забайкалья плиточные могилы и керексуры совпадают территориально. Если присмотреться к ним поближе, то исследователи не могут не заметить такую картину: когда керексуры находятся на одном и том же могильном поле вместе с плиточными могилами, первые по своему топографическому положению частенько занимают более «выгодные» места, словно они «заняли» их раньше, а уж потом к ним как бы «пристроились» плиточные могилы. Особенно наглядно это выражено в тех случаях, когда плиточная могила оказывается внутри ограды керексура, а иногда и налегает на нее*. Каждый случай «стратификации» наземных конструкций говорит сам за себя: керексур древнее плиточной, но заметим, что это лишь каждый конкретный керексур в подобной ситуации, а не все керексуры и плиточные могилы вообще.

Еще одним зримым свидетельством загадочных взаимоотношений плиточных могил и курганов-керексуров является оленный камень. Связь оленных камней с плиточными могилами зафиксирована давно, так как оленные камни находятся на плиточных могильниках и стоят иногда на определенном расстоянии, обычно с восточной стороны плиточных могил, или встречаются в качестве углового камня ограды плиточной могилы (Диков, 1958, с. 43–44; Волков, 1967, с. 73–74). О связи оленных камней с керексурами много и подробно написано В. В. Волковым (1981), которым обследовано на территории Монголии около 500 оленных камней (данные о количестве взяты из статьи Волкова и Новгородовой 1975 г.). Большинство оленных камней находится в западной половине страны, точнее, в Северо-Западной Монголии, а районами их наибольшего скопления являются Хангайское нагорье и пространство между Хангаем и Саянами. По мере продвижения на восток они становятся реже. В Восточной Монголии и Восточном Забайкалье встречаются только с плиточными могилами, так как там уже нет керексуров. В Туве, на Алтае они находятся с курганами типа керексуров, в частности, возле курга-

* Выше мы описали случай раскопок такой ситуации А. Д. Цыбиктаровым.

нов уюкской культуры (Кызласов, 1979; Кубарев, 1979). Оленные камни отмечены в Киргизии, Восточном и Центральном Казахстане, на Южном Урале, Северном и Центральном Кавказе (Савинов и Членова, 1979; Членова, 1984; Маргулан, 1979).

В целом оленные камни маркируют культурно-историческое явление евразийского масштаба, но центр сосредоточения и возникновения этого явления находился, по-видимому, в западной и центральной частях Монголии, что как раз и совпадает с ареалом распространения классических курганов-керексуров, будучи связанным с ними генетически. И поскольку данный комплекс памятников на огромном пространстве среднемонгольской зоны наложился на комплекс культуры плиточных могил, постольку мы и наблюдаем любопытнейшие проявления контактов двух разных культур.

По данным В. В. Волкова (1981), оленные камни стоят среди небольших каменных набросков-жертвенников, образующих иногда большие поля; в жертвенниках под камнями обычно находятся черепа лошадей, иногда и других животных; возле оленных камней в поверхностном слое есть скопления золы и угля.

Такие жертвенники часто располагаются на могильных полях, состоящих из керексуров или плиточных могил, а иногда из тех и других вместе, т. е. на смешанных могильниках.

Сравнительно редко оленные стелы лежали на насыпях курганов и керексуров. Гораздо чаще они встречаются с плиточными могилами и оградами в различных ситуациях (Там же, с. 80–83):

- особенно часто в качестве условных камней плиточных оград;

- в 8–10 м восточнее плиточных могил в качестве так называемых «сторожевых» камней, иногда эти сторожевые камни, которые называют по монг. «сэргэ» (коновязь), имеют не «оленные», а иные условные изображения;

- оленными камнями отмечены обычно самые большие ограды, занимающие в могильниках центральное место, но раскопки таких объектов практически не выявляют наличия в них костей человека, создается впечатление, что это не погребальные сооружения, а культовые;

– в отдельно взятых случаях обнаруживаются следующие ситуации: на могильнике в местности Тэмээни чулуу под огромной плитой в центре ограды лежала только одна лопатка лошади; в местности Шивэртын ам в одной из оградок могильная яма была перекрыта большим оленним камнем, но в ней кроме отдельных костей овцы и быка других находок не оказалось;

– оленные камни использованы для сооружения стенок оград и перекрытий могильных ям внутри ограды, лежат в горизонтальном положении, полузасыпанные и полностью засыпанные землей;

– наконец, еще одна любопытная ситуация: в одной плиточной оgrade, сооруженной из высоких вертикальных плит, олений камень, стоящий среди них, был врыт в землю в перевернутом положении – верхней частью.

На основе этих примеров В. В. Волков делает вывод: «Основное назначение оленных камней заключалось в том, что они прежде всего являлись важнейшим элементом культовых сооружений и только во вторичном использовании тесно связаны с погребальным обрядом» (1981, с. 83).

Вывод очень важный, но слишком лаконичный. К нему следующий наш комментарий: оленные камни, стоящие среди каменных набросков-жертвенников – это элементы культовых сооружений населения керексуров (о чем можно судить, в частности, по аналогичным рядам набросков-жертвенников за оградой керексура с восточной стороны). В то время как оленные камни, использованные в сооружении плиточных оград, будь они культовые или могильные, т. е. с захоронениями или без, – это вторичное использование оленных камней. А как быть, когда олений камень стоит в определенной визуальной связи с плиточной могилой в определенном месте, с восточной стороны от нее?

Если продолжить мысль, то факты переиспользования оленных камней в качестве строительного материала, казалось бы, можно рассматривать как свидетельство непонимания и отрицания строителями оград семантики памятников своих предшественников. И даже, когда олений камень стоит в углу ограды или в качестве «сэргэ» на определенном месте от могилы, этот факт тоже не означает принятия населением плиточных могил идеи

камня и может быть истолкован как использование его в качестве антиквариата.

Но можно представить все это и несколько иначе: поначалу плиточники не принимали идеи оленных камней, а впоследствии приняли и по-своему трансформировали в своих верованиях. О том, что оленные камни и многие другие элементы материальной культуры своих западных соседей население плиточных могил восприняло и использовало, свидетельствует общность карасукского вещевого комплекса на всей территории Центральной Азии, в том числе это касается и черт инвентаря плиточных могил, что в археологической литературе называется «переживанием карасукских традиций в культуре плиточных могил». Хотя в керексурах вещей не найдено, но предметы карасукской формы изображены на оленных камнях, а в плиточных могилах найдены не только карасукские вещи, но и предметы тагарских форм. Последние служат основанием для датировки некоторых плиточных могил скифо-тагарским временем и согласуются с вышеупомянутой стратиграфией могильных сооружений, согласно которой плиточные могилы, по крайней мере часть их, моложе курганов-керексуров.

Эти факты не означают, что население плиточных могил в Центральной Азии появилось после гибели культуры курганов-керексуров и что культура плиточных могил – стадияльно позднее явление. Ранние плиточные могилы могут быть ничуть не моложе керексуров, так что не случайно исследователи отмечали архаические черты культуры. Проблема заключается в том, чтобы в дальнейшем исследовать ее генезис и ранние этапы развития. Однако такая задача в данной работе не ставится, хотя и не помешает автору отразить свое общее видение истоков рассматриваемых культур.

В цепочке этнически родственных культур восточного ареала необходимо упомянуть дворцовую культуру Восточного Забайкалья карасукского времени (Кириллов, 1979). В глубь веков генетические связи населения плиточных могил скорее всего уходят к населению, оставившему энеолитический комплекс типа Норовлийн-уул, а еще раньше – Тамцаг-булаг в Восточной Монголии, а у тех, в свою очередь, обнаруживается родство с неולי-

тическими культурами Забайкалья и Прибайкалья. Причем археологические сопоставления подкрепляются четко выраженным антропологическим единством. Вместе с тем в культурогенезисе населения видна немалая роль южных и юго-восточных элементов из Маньчжурии и Северного Китая, например, сосуды-триподы, дунбэйская культура каменных ящиков (Ларичев, 1959).

Что касается генезиса культуры курганов-керексуров, то здесь археологи, антропологи и историки, касавшиеся происхождения древнего европеоидного населения, «белокурой расы», Центральной Азии, единогласны во мнении о его относительной автохтонности. Сведя эти положения в одну концепцию, можно подкрепить и дополнить ее археологическими материалами. Последние уводят нас в обширный круг курганных погребений западного ареала Центральной Азии с прилегающим Саяно-Алтайским нагорьем. Древнейшими курганными погребениями в этом ареале являются афанасьевские могилы эпохи энеолита, раскопанные в Минусинской котловине, Туве, Алтае и Монголии. Материалы из них убедительно демонстрируют древнее культурное и расовое единство на этой территории. Следующим этапом эволюции курганной традиции в данном ареале выступают разновидности курганных могильников родственных культур эпохи поздней бронзы и раннего железа. Из них самую крупную по территории, относительно однородную группу составляют керексуры монгольско-забайкальского типа.

Предложение о выделении нами археологической культуры на основе курганов-керексуров вызвало возражение со стороны А. Д. Цыбиктарова (1998, с. 143). Справедливо отмечая недостаточную изученность керексуров, что указывалось не раз и нами в предыдущих работах (1987, 1992а, б), он заявляет о преждевременности выделения на их основе культуры. В принципе он прав, тем более, что появление все новых и новых культур в археологии всегда воспринималось настороженно. Но в данном случае речь идет о выделении очень крупного массива четко выраженных, однородных в целом памятников, хотя и называемых мною культурой, но в действительности понимаемых как культурная общность генетически родственных курганных комплексов типа керексуров западного ареала Центральной Азии и Южной Сиби-

ри, имеющих, вполне вероятно, региональные особенности в разных частях ареала (последние еще предстоит исследовать).

В наших публикациях (1987, 1988, 1992) высказывалась и такая мысль, что из этой крупной общности, быть может, особо надо выделить, бесспорно, однообразные монгольско-забайкальские керексуры, к которым прежде всего и относилось предложенное наименование культуры. Но это отнюдь не исключало нашего понимания общности всех керексуров Центральной Азии и Южной Сибири.

А. Д. Цыбиктаров, специально рассмотревший соотношение плиточных могил и керексуров, высказывает, в сущности, совершенно идентичное со мной (Коновалов, 1992а, б) понимание относительной единокультурности всех курганов типа керексуров Монголии, Бурятии и Саяно-Алтая. Тем не менее он предостерегает от поспешности с выделением соответствующей археологической культуры, констатируя известные факты наличия керексуров в составе таких культур, как уюкская, саглынская и чандманьская. На это замечание можно сказать следующее: названные культуры являются культурами уже скифского времени, когда предшествующий этнокультурный субстрат населения курганов-керексуров на территории Тувы и Западной Монголии мог дифференцироваться на несколько различающихся между собой локальных групп. В рамках же карасукского времени за курганами-керексурами, с нашей точки зрения, просматривается историческая реальность, едва ли намного сложнее, чем за культурой плиточных могил.

К проблеме исторических корней Гэсэриады

В настоящей статье предпринята попытка исследовать проблему соотношения эпоса и археологии, в частности, вопрос отражения в героическом эпосе этно- и культурогенеза. Предварительно одно замечание о теоретико-методологической стороне подобного исследования. Речь идет не о том, чтобы в эпосе искать конкретные исторические события и процессы, пытаться строго скоррелировать творения эпического жанра с безмолвными вещественными остатками прошлого. И тем не менее.

В свое время крупный отечественный археолог М. П. Грязнов убежденно и пристрастно написал об археологических памятниках ранних кочевников Алтая, Тувы, Минусинской котловины, Забайкалья и прилегающих к ним Монголии и Казахстана как о древнейших памятниках героического эпоса народов этих территорий (1961, с. 7–31). Он продемонстрировал возможность сопоставлять образы и сюжеты героического эпоса тюрко-монгольских народов Южной Сибири с произведениями изобразительного искусства скифо-сарматского времени. Действительно, нельзя не согласиться с тем, что многое из искусства звериного стиля ранних кочевников – изображения животных, зверей, иногда в их фантастически нереальных формах, сцены борьбы, нападения и терзания одних другими, изображения дерущихся лошадей, бодающихся быков, поединка спешившихся всадников и тому подобные сюжеты изобразительного искусства, находимые в Алтае-Саянском и Байкальском регионах, в Монголии и Северном Китае – все это находит свое соответствие в сюжетах и образах героических или так называемых богатырских сказаний тюркских и монгольских народов.

Сопоставляя материалы археологии и эпоса, приходится убеждаться в том, что характерные для древних сказаний эпические персонажи и образы, сюжеты и сцены, в особенности, такие, как фантастические чудовища и борьба с ними, единоборства богатырей и их коней, охота на зверей и некоторые другие, нашли в свое время художественное воплощение в древнем изобразительном искусстве. Отсюда у археологов появляется необходимость привлечь к изучению этногенеза и культурогенеза материалы

эпического творчества, тем более, что сами фольклористы признают, что эпос формируется в ходе этногенеза, в процессе формирования народов и государств (см. Жирмунский, 1974, с. 8). Нижеследующий анализ некоторых сюжетов бурятского героического эпоса «Гэсэр» во многом имеет отношение к реалиям вышеописанных археологических культур эпохи бронзы, а также и к реалиям следующей по времени культуры хунну, о которой речь впереди.

По теории науки фольклористики (А. Н. Веселовский, Е. М. Мелетинский, В. Я. Пропп, С. Н. Азбелев, А. И. Уланов и др.) не требуется особых доказательств, что эпос, как и всякое искусство, восходит к исторической действительности и отражает ее. При этом эпос подобен слоям земли, в которых можно найти отложения различных эпох. Однако жанр эпоса не предполагает отображение фактической истории, его историзм лежит в иной плоскости. Сюжеты эпоса выражают какую-то идею, а идея рождается в известное время и в известном месте. В установлении того, в какую эпоху могла зародиться идея, и состоит, в частности, изучение эпоса с позиции историзма. Анализ коллизий нескольких эпох в эпосе – одна из интереснейших и важнейших задач исследователя.

В эпосе «Гэсэр» переплелись два слоя – древнейший мифологический и более поздний, собственно эпический (Чагдуров, 1993). Главный герой, хотя и наделен эпическими чертами, но все еще находится в статусе мифическом, о чем говорят всецело его земные подвиги. А его небесное происхождение и так называемый «небесный пролог» эпоса с божествами-небожителями, с их враждой и распрями – это чистейшая мифология. Справедливо полагать поэтому, что эта мифологическая основа «Гэсэра» отражает длительный период предистории народа, вместе с тем и путь развития бурятского эпоса. Уместно высказывание К. Маркса, что у древних народов «минувшая действительность предстает в отражении фантастических образов мифологии» (Маркс и Энгельс, соч., т. 21, с. 105. Изд. 2-е).

Что же представлено в «небесном прологе» Гэсэриады? Пантеон высших божеств шаманизма, состоящий из 99 небожителей-тэнгри. Последние делятся на два враждующих лагеря – 55 запад-

ных тэнгри и 44 восточных. Во главе западных добрых и светлых тэнгри стоит Хормуста Тэнгри (Хурмаста Тенгри или Хан Хурмас), а 44 восточных злых и темных тэнгри возглавляет Атай Улан Тэнгри. Борьба между западными и восточными тэнгри происходит в виде одиночных поединков глав, их сыновей, а также групповых сражений баторов-небожителей. Причиной раздоров служит либо соперничество за женитьбу сыновей Хормуста и Атай Улана на дочери Срединного Неба Сэгээн Сэбдэг Тэнгри, либо за подчинение каждой стороной всего Срединного Неба.

Разгадка идеи «мифологического пролога на небесах» представляет большой интерес. Фольклористами традиционно принято объяснять соперничество божеств-небожителей как борьбу добра и зла и торжество первого над вторым. Это объяснение не кажется исчерпывающим без раскрытия содержания и причин проявления этого дуализма. В такой эпосе, как «Гэсэр», невозможно не искать какую-то историческую основу. Почему борющиеся стороны делятся на западную и восточную, почему богов 55 и 44, почему первые светлые и олицетворяют добро, а вторые темные и олицетворяют зло, и наконец, почему главный герой Гэсэр является сыном западных божеств?

Исследователями шаманизма принято толковать дуализм шаманского небесного пантеона как отражение такого феномена, возникшего с образованием классового общества, как появление белых и черных шаманов служителей культа высших и низших слоев общества (М. Н. Хангалов, Д. К. Зеленин, Т. М. Михайлов, В. П. Дьяконова, И. А. Манжигеев). Другие ученые отказываются признавать что-либо общее между так называемым «белым шаманством» и «черным шаманством», отвергая версию сторонников социально-классового подхода или вовсе не затрагивая этого момента (С. А. Токарев, Н. К. Антонов, Н. А. Алексеев, Д. С. Дугаров) (Дугаров, 1991, с. 258–259).

Есть еще одна группа исследователей, предложивших разные, но по своей идейной сути, сходные толкования. А. М. Золотарев связывал проблему «белого» и «черного» шаманства с дуальной организацией бурятского общества, имея в виду племена эхирит и булагат, составлявших по его мнению, две фратрии. Н. П. Егу-

нов предложил связать западно-восточный дуализм высших божеств с расселением по обе стороны Байкала западных и восточных бурят.

Г. Ц. Цыбиков еще в 1927 г. высказал на этот счет самое интересное. с нашей точки зрения, мнение, хотя и без конкретизации в духе предыдущих авторов: «Я где-то читал заметку, что дифференциация на западных добрых и восточных злых духов находится у бурят в прямой зависимости от соотношения народов запада и востока. Западные племена оказались сильнее, они победили в борьбе, поэтому победители были признаны чистыми. белыми. а кто терпит поражение, тот уже тускл, злобен, черен. Земные соотношения двух народностей буряты, по-видимому, перенесли на небо и назвали западных духов «белыми», восточных – «черными тэнгриями» (Избранные труды, т. 2, 1981, с. 171).

На версию, высказанную Г. Цыбиковым, стоит обратить самое пристальное внимание, так как она, по большому счету, соответствует современному пониманию дуалистической структуры этно-социальной общности (ЭСО) вообще. Когда говорится, что в ее основе лежат этнические отношения народов запада и востока, то это как нельзя лучше соответствует глубине и масштабности идеологии эпоса «Гэсэр». (Заметим при этом, что такая версия, вместе с тем, не отвергает ни идеи философско-диалектического дуализма добра и зла, ни идеи социально-классового антагонизма в бурятском пантеоне). Как тут не вспомнить о древних этнических процессах на территории Центральной Азии, о знаменитых динлинах – народе белокурой расы, о племенах ди и ху, хунну и дунху?

Автором осуществлен ряд научных публикаций (1987, 1988, 1990, 1992а, 1993 и др.), посвященных этнической истории древней Центральной Азии, в которых на основе увязки письменных и археологических источников реконструируется картина взаимодействия названных этносов, а также высказывается мнение о возможности ее связи с ситуацией дуализма в небесном пантеоне бурятского шаманизма (Коновалов, 1992а, 1993).

Обращаясь к эпосу «Гэсэр», попытаемся дополнить и углубить свое понимание проблем соотношения истории и эпоса. По

мере накопления материалов, развития эпосоведческих и археологических исследований в каком-нибудь конкретно взятом историко-этнографическом регионе появляется потребность увязать результаты и выводы этих наук. Между тем теоретические принципы такого интегративного исследования мало разработаны. Во всяком случае эпос монголоязычных народов еще не подвергался на этот счет специальному анализу.

Вообще ученые-эпосоведы, если и допускают определение эпоса как «художественная история», то предостерегают от соблазна искать в ней конкретные исторические события. Мифологическое мышление принципиально не исторично, – заявляет Е. М. Мелетинский (1976). Однако А. И. Уланов пишет, что буряты относились к своему героическому эпосу как к неписанной истории, гордились им и считали его великим достоянием, ценя в нем познавательную, воспитательную и эстетическую силу (1963, с. 8). Таково понимание сути эпоса в оценке самого народа – создателя эпических произведений.

Мы не воздержались от соблазна и только что попытались с позиции историзма интерпретировать именно мифологический сюжет «небесного пролога» Гэсэриады: настолько убедительной выглядит археологическая ситуация противостояния и взаимодействия древних этнических массивов в Центральной Азии, описанная в предыдущей статье.

В эпосе «Гэсэр» часто упоминается так называемая «книга судеб», о которой говорится как о священном материнском предписании, находящемся в ведении праматери – бабушки Манзан Гурмэ. Это не книга в обычном понимании, а сама судьба, закон движения жизни, воплощение тысячелетних исканий ответа на жизненно важные вопросы древних бурят, в ней – философия, наука, мораль, опыт, мера познания людей того времени. Так квалифицирует эпическую книгу судеб А. И. Уланов.

В целом о соотношении эпоса и истории, по-видимому, можно сказать: в эпосе отражены сознание и мировоззрение человека, мифологическая картина мира, история духовного и социального развития общества, в этом смысле эпос – своего рода наука древних. Не случайно сказано К. Марксом: «Древние народы пережи-

вали свою предысторию в воображении, в мифологии...» (Маркс, Энгельс, соч., т. 21, с. 103).

В бурятской Гэсэриаде отразились все ступени социального развития – от матриархата к патриархату, период военной демократии и раннеклассового общества. Эпосоведы считают, что становление эхирит-булагатского варианта «Гэсэра» относится к стадии перехода древних родов и племен от таежного охотничьего быта к приручению животных, тогда как сложение унгинского варианта «Гэсэра» – к эпохе развитого степного скотоводства. Вот как объясняются условия сложения и сохранения вариантов эпоса: «Эхирит-булагаты, сохранившие наиболее древнее ядро бурятского эпоса, долгое время оставались «лесными людьми» (охотниками и собирателями трав), поэтому вполне вероятно, что они мучительно долго переходили от материнского рода к отцовскому, в течение многих столетий соседствовали с родами, перешедшими к скотоводству, своих «суженых» имели у степных родов, т. е. были связаны со скотоводами, что стимулировало эпическое творчество и вообще развитие красочной фантазии» (Уланов, 1963, с. 4).

Архаические элементы эпоса свидетельствуют о том, что эпос складывается в течение всего существования патриархально-родового общества, начиная от периода его становления и кончая его распадом, утверждает другой крупный исследователь алтайского героического эпоса С. С. Суразаков. Он полностью солидарен с А. И. Улановым в правомерности выделения древнейшего ядра бурятского героического эпоса и его заявлением, что мотивы родового общества являются главными, определяющими, а не пережиточными и второстепенными (Суразаков, 1985, с. 25).

Говорят, в эпосе отражается героический период истории народа. Что это такое? Это, с нашей точки зрения – период становления народа, консолидации племен в этническую общность, формирования этнического самосознания. А процессы эти происходили всегда (таковы естественные законы исторического развития) в условиях иноэтнического взаимодействия, в противоборстве с подавляющим влиянием другой культуры. Такие периоды в истории народов бывают, очевидно, не однажды – в за-

висимости от того, какие этапы этногенеза проходил тот или иной народ.

Что касается монголоязычных народов, то их предки на пратническом уровне, восходя к древним дунху, теснейшим образом контактировали с племенами жун и ди, частично ассимилировав их; затем их развитие связано с историей хуннского, сяньбийского и жужаньского племенных союзов, в последующем – с уйгурским и киданьским государствами. На этом почти двухтысячелетнем пути, предшествовавшем образованию Монгольского государства, у древних предков монголов было, надо полагать, много героических усилий, чтобы сохранить, отстоять и сформировать свое «этническое лицо» в условиях контактов с иранскими и тюркскими этносами. И на каждом этапе этногенеза, сопровождаемого, по нашему мнению, этнокультурными трансформациями, была своя героическая эпоха. Вот почему фольклорист может сказать, что эпос – это «живое прошлое народа в масштабах героической идеализации» (Жирмунский, 1974, с. 7).

Говоря языком археологии, истоки культуροгенеза монголоязычных народов теряются в сложном переплетении ранних этнических образований эпохи бронзы и раннего железа, или иначе – этнически и культурно они являются наследниками всех древних и средневековых археологических культур Центральноазиатского региона в его широком географическом и историкокультурном понимании. К этой мысли непременно приводит нас, в частности, анализ Гэсэриады.

С позиции именно таких представлений о соотношении героического эпоса и истории обратимся к некоторым археологическим реалиям, которые просматриваются в Гэсэриаде. На них обращали внимание такие исследователи, как М. П. Грязнов и Р. С. Липец. «Стоит погрузиться в любой тюркский и монгольский эпос, – пишет Р. С. Липец, – как нас ослепляет блеск металла, оглушает его звон... Эпос населяют странные существа: светлые воины, носящие имена Бронзовое Зеркало, Боевая бронза, Железное острие; мрачные железные чудовища на железных конях, медноликие колдуны. Мчатся табуны диких коней, и в их развевающихся гривах и ногах – природное оружие: стальные клинки и копыя. Откуда все это в эпосе? Когда эти образы могли

попасть в него? Естественно предположить, что лишь тогда, когда произошло колоссальное историческое открытие – освоение человеком металлов» (1978, с. 107–122).

В Гэсэриаде этот автор замечает такие персонажи, как «сокровище бронзокаменное» – мужественное сердце героя эпоса, «медномордая собака» – спасительница Гэсэра, уничтожающая хищных зверей, «медный щенок... с железной мордой». Однако доминирующее место в «металлических» образах и персонажах занимает не бронза, а железо. «Это вызвано тем, – заключает он, – что основной состав ядра эпоса сложился все же в этот период» (Там же). Не случайно «не горящий в огне», неуязвимый ребенок «меднорылой старухи» в бурятском эпосе «Абай Гэсэр-хубуун» лежит в железной люльке, и, по-видимому, сам железный. Образ «металлического» младенца широко распространен в фольклоре евразийских степей. «Металлическая» природа свойственна и героям эпоса, и его врагам: Гэсэр с булатным телом; раненое чудовище, в жилах которого расплавленный чугун начинает твердеть.

Далее из Гэсэриады Р. С. Липец цитирует текст, где герой перед спуском с неба на землю просит у бога Хормусты: «Родитель мой, Хормуста Тэнгри!.. Дай мне... и великий твой меч, целиком отлитый из бронзы» (Там же). Этот эпизод нельзя не поставить в непосредственную связь с широко известным культом боевого оружия у кочевников Евразии, выразившимся прежде всего в обожествлении меча, что зафиксировано в письменных источниках, в частности, о причерноморских скифах на западе и центральноазиатских хунну на востоке.

О том, что культ меча – историческая реальность, говорят не только исторические свидетельства, но и археологические данные. Это – карасукские бронзовые мечи и кинжалы, известные в археологической литературе, в основном, как «случайные» находки, происходящие из Центральной Азии и Южной Сибири. Наибольшее количество – четыре крупных меча – происходят из Забайкалья, причем у одного из них, найденного нами недавно, оформление рукояти, как, впрочем, и других забайкальских мечей, таково, что не оставляет сомнения, что это оружие не для боевого применения, а скорее всего священный меч-божество, которому поклонялись, приносили жертвы, произносили клятвы,

как делали скифы и хунну (Коновалов и др., 1995, с. 59–62). Только изготавливались такие мечи в Центральной Азии еще со времен карасукской эпохи бронзового века, т. е. почти на тысячу лет раньше хунну. Возможно, такие священные мечи тысячелетиями передавались из поколения в поколение, дойдя до хунну, и неизвестно еще сколько времени почитались после них. Вполне вероятно, в могилы в качестве погребального инвентаря такие реликвии не попадали, – скорее, они дошли до наших дней через поколения, из века в век, как дошел в эпосе меч Гэсэра.

Зато в большом количестве известны карасукские кинжалы из Ордоса, Монголии, Минусинской котловины, причем некоторые из опубликованных кинжалов, судя по форме рукояток и пропорциям ширины и длины клинка, первоначально могли быть мечами, а впоследствии, после слома клинка, они были заточены снова и превращены в кинжалы. И вообще формы некоторых кинжалов и мечей идентичны, их объединяет изогнутость рукояти с навершием в виде головы животного, т. е. их можно принять в зависимости от размеров либо за кинжал, либо за меч. Конечно, не все мечи были культовыми, священными, а кинжалы, надо полагать, – боевое оружие. Изображения таких кинжалов мы видим на замечательных памятниках карасукской эпохи – оленных камнях Центральной Азии – в качестве атрибута воина, которого символизируют сами каменные стелы, называемые оленными камнями.

Таким образом, несколько примеров переключки эпических образов и археологического материала проливают свет на генезис эпоса. Эпос складывается не единовременно. Весомым датировочным признаком возникновения древнейшего ядра эпоса может служить упоминание бронзового вооружения. Если прочие предметы из меди и бронзы – утварь и украшения – сохранились вплоть до недавнего времени, то основные орудия труда и оружие с наступлением железного века были вытеснены железными, за исключением, очевидно, сакрального меча. И поскольку бронза так или иначе присутствует в эпосе почти всех тюркоязычных народов, то это все же аргумент в пользу соответствующей датировки зарождения героического эпоса.

Однако доминирующее место в «металлических» образах и персонажах занимает не бронза, а железо. Возможно, основное содержание эпоса сложилось в период, когда люди перешли к широкому применению железа и им стали понятны все преимущества нового металла. Но в эпосе отразились и воспоминания о предшествующем веке меди и бронзы. Не говорят ли об историко-генетических слоях художественных образов такие персонажи, как «меднорылая» старуха и ее ребенок в железной люльке?

Что касается образа старухи – праматери Манзан Гурмэ, то ее культ в эпоху военной демократии при формирующемся патриархальном укладе в кочевом обществе был, по-видимому, еще в силе. Изучению генезиса героического эпоса способствует сопоставление сюжетики, образной системы и композиции в двух могучих ветвях народного творчества – эпосе и изобразительном искусстве. Сама идея исторической обусловленности взаимосвязи эпоса и изобразительного искусства считается недискуссионной. В петроглифах и торевтике евразийских кочевников исследователи ищут эпические сцены. Богатое, сложное по композиции и динамике искусство звериного стиля в торевтике ранних кочевников они почти единогласно связывают с мифологией и эпосом.

Сопоставление изображения в торевтике древних кочевников Азии и эпоса народов Южной Сибири проводил археолог М. П. Грязнов в своей статье «Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири» (1961). Он считает: «В древних поэмах воспевались охотничьи подвиги героя и подвиги его в борьбе с мифологическими зооморфными чудовищами... Но воинская тематика начинала преобладать... Центральным сюжетом становилась, по-видимому, борьба – поединок богатырей и их коней. Иллюстрацией того являются бронзовые ажурные бляхи из Ордоса I–III вв. до н. э.; на одних изображена борьба двух спешившихся всадников, рядом стоят их кони, на других – схватка двух неоседланных лошадей, воинов при них нет». Бляхи с последним сюжетом найдены не только в Ордосе, но и в Монголии, Забайкалье, Минусинской котловине. Они и есть как раз памятники искусства хунну. Их широкое распространение маркирует территорию, на которой формировались хунну и затем создали первую империю номадов.

Поскольку рассмотренным археологическим памятникам свыше двух тысяч лет, М. П. Грязнов-полагает возможным констатировать факт наличия эпических поэм у ранних кочевников Монголии и Южной Сибири во второй половине I тыс. до н. э. и предположить, что уже тогда они обладали всеми характерными для героического эпоса чертами. Причем, замечает он, героический эпос ранних кочевников указанной территории слагался в тех же формах, которые впоследствии стали характерны для эпоса современных тюрко-монгольских народов. Говоря о механизме сохранения столь длительной традиции, автор указывает, что уже в то отдаленное время эпические произведения слагались и должны были слагаться в стихотворной форме, так как иначе они бы не сохранились. Подтверждением тому является, по нашему мнению, бурятская версия эпоса «Гэсэр», прежде всего эхирит-булагатский, наиболее архаический его вариант. Все бурятские варианты «Гэсэра» устно-стихотворные, и поэтому считаются в отличие от прозаических и книжных версий образцом первоначальной эпической поэзии.

Ту же мысль о форме эпических поэм и причине их устойчивости проводит эпосовед С. Ш. Чагдуров (1980, с. 244–245): «На заре эпического творчества язык священных песнопений должен был формально отличаться от обыденной речи. Основное назначение первых проблесков этого словесного искусства сводилось тогда не столько к сообщению информации о смерти старейшины рода, для чего хватило бы обычных слов, сколько к его прославлению, к приданию совершившемуся событию необходимого ореола величия, иначе говоря, к боготворению предка, для чего нужны были стихи и только стихи».

Вот почему Гэсэр, обращаясь к своим богатырям, мог сказать устами рапсода-улигершина:

*Энэ хэлээн хүүрнэ мнай
Хэб болжси бодуужси,
Хэлгэ заяан хоёрнай
Хэзээ мүнхэ харуужси!*

*Да будет слово, сказанное нами,
Памятником деянию нашему,
И да следят за этим навеки вечные
Наши боги – творения!*

Иначе говоря: пусть наше слово станет священным законом, образцом, примером, обретает форму уклада, традиции. Искус-

ное повторение сложных условий художественного ритуала, а не собственная выдумка – вот что требовалось от художника слова. В соответствии с этой эстетикой тождества, когда штампы, стереотипы сознания играли огромную роль в процессе передачи информации, сознательно исключалось как несущественное все, что составляло индивидуальное своеобразие.

Мысль ясна: святость и величие предмета повествования требовали высокого стиля изложения и превращения его затем в художественный штамп, в стереотип сознания. Для этого сказитель должен был обладать незаурядным поэтическим талантом и философским даром мыслителя своего времени. Поэтому они запоминались и передавались из поколения в поколение в неизменном виде. Исполнители и слушатели сказаний строго следили за тем, чтобы в них не было искажений.

Однако выдавая все это за аксиому эпосоведения, некоторые фольклористы не могут признать столь большую давность (древность) зарождения эпического творчества, справедливо полагая, что этот жанр предполагает высокий уровень развития сознания. На это можно ответить: да, не сразу сложился эпос в таком виде, в каком мы знаем теперь. Улигер как цельное эпическое полотно – это высокая степень художественного обобщения и синтеза знаний. Первоначально же он, наверняка, был каким-то иным, более простым. При всей стереотипности средств выражения со временем он наращивался новыми сюжетами, увеличивался в объеме, совершенствовалась его философско-мировоззренческая сущность, синтезируя на каждом этапе возросший объем познаний человека.

Археологу, знакомому с памятниками изобразительного искусства древних (ранних) кочевников степей Евразии, кажется естественным сопоставлять шедевры этого искусства с устно-поэтическим творчеством создателей героического эпоса. Хотя и нелегко и далеко не всегда можно найти сюжетно-смысловые соответствия между археологическими памятниками и фольклорными персонажами, но по анализу образа мышления и характеру восприятия мира, запечатленных в них, а также по уровню исполнения, те и другие – вероятнее всего, произведения одного стадиального уровня развития. С. И. Вайнштейн, Р. С. Липец

(1978, с. 21–22) отмечают, что в эпосе тюрко-монгольских народов особенно выпукло выявляется архаический историко-генетический слой (заметим: не один слой. – П. К.), имеющий прямые параллели в памятниках скифо-сибирского звериного стиля ранних кочевников (борьба зверей, нападение хищников на копытных; просто звери или нападение фантастических, нереальных зверей, охота всадников на зверей, единоборство богатырей и их коней. – П. К.). «Как в эпосе, так и в народном искусстве, эти мотивы и образы были порождены идеологией военной демократии с ее культом силы, а также специфическими верованиями, сложившимися в среде лесостепных охотников, перешедших к скотоводству и находившихся в тесных контактах с цивилизациями Древнего Востока» (Там же).

М. П. Грязнов утверждает, что сомнений в том, что героический эпос слагался еще в эпоху ранних кочевников Южной Сибири и Монголии, не должно быть. А мы добавим, имея в виду монголо-бурятский «Гэсэр»: и продолжал слагаться, т. е. эпос жил и развивался в последующие эпохи раннего средневековья на протяжении I тыс. н. э. (эхирит-булагатский вариант) и во II тыс., но уже постепенно отходя от первозданных форм классического эпоса (унгинский и монгольский варианты).

Об этническом аспекте истории и культуры хунну

С хунну (гуннов) начался процесс, получивший название «великое переселение народов», начались интенсивное проникновение центральноазиатских монголоидов на запад и, как считается, распространение тюркских языков среди населения евразийского степного пояса. Между тем этническая принадлежность самих хунну отнюдь не выяснена. Несмотря на преобладающее в науке мнение о тюркоязычии хунну, нельзя считать его доказанным однозначно. Хунноведение и сегодня не разрешило полемику в рамках по крайней мере двух гипотез – тюркоязычия и монголоязычия хунну. В их основе лежат древние и отчасти средневековые китайские источники и данные исторической географии Центральной Азии.

Существует немаловажная проблема корреляции сведений исторической географии и этнической дифференциации народов, по данным китайских источников. Представленная в них классификация древних народов требует расшифровки в диахронном плане, особенно в отношении кочевых племен к северу от Среднего государства: нелегко складывалось представление о соответствии древних этнических названий из китайских источников более поздним и современным народам азиатских степей и лесостепей, пустынь и гор.

Специфика исторического развития кочевых обществ этого региона, заключающаяся в неустойчивости этносоциальных и этнополитических образований, многократной смене главенствующего Дома (династии), чье имя распространялось на все другие, не позволяла однозначно решать этнический аспект хунну и созданного ими первого крупного объединения племен. Последним словом в изучении письменных источников о хунну и дунху, их отношении к тюркским и монгольским племенам является исследование В. С. Таскина (1984), значительно подкрепившего путем историко-географического анализа источников гипотезу тюркизма хунну и монголизма дунху (Материалы по истории сюнну, 1978; 1973).

Мы и сегодня вправе думать, что сведения китайских источников о том, что правящая династия тую (тюркутов) есть от-

расль Дома хунну, не указывают на тюркское происхождение этой династии и не доказывают тюркоязычности всех племен, ей подвластных. Дело в том, что китайский термин туцюэ, отсюда – тукюе ~ тукю, не имеет этнического смысла, происходит от слова тюрк (его происхождение требует особого рассмотрения), истинное значение которого сводится к общему для тюрков и монголов слову *turkun* ~ *torkin* или *turgin* ~ *torgin*, имевшему значение первоначально отчий дом, место рождения, родители, а затем – родина матери, или сородичи по материнской линии. Значит, смысл данного термина нужно понимать не с позиции поколения родителей как субъекта истории, а с позиции их детей, для коих это будут родина и сородичи матери (по-бурятски – *түрхэм*, *түрхэмүүд*, по-монгольски *төрхөм*) (Кононов, 1982, с. 14; 1949, с. 40–47).

Свидетельство источников о сходстве языка гаогюев (уйгуров) с хуннским не может решить вопроса в пользу тюркоязычности последних. Тюрки – уйгуры происходили из племени теле, но не все телеские племена были только тюркоязычными. Поэтому древний источник о языке хунну не может быть истолкован однозначно.

Не случайно до сих пор продолжается полемика между сторонниками тюркизма и монголизма хунну, каждый из которых с равным успехом доказывает свою точку зрения, оперируя крайне незначительным языковым материалом в виде одной хуннской фразы и нескольких отдельных слов. Тюрколог Н. А. Аристов и монгольский историк Н. Ишжамц прочитали эту фразу, исходя каждый из лексики и грамматического строя своего языка. Г. Сухбаатаром разрабатывалась концепция монголоязычности хунну, особенно привлекательная в той ее части, где обосновывается этническое родство хунну и сяньби по принципу дуальной организации брачных отношений этих племен.

Маловероятна теория (Е. Пуллиблэнк, А. П. Дульзон) сближения хуннского языка с кетским, равно как и попытка (Л. Лигети) объяснить его происхождение из палеоазиатских языков. И уж совсем пессимистичен вывод (Г. Дерфер) о невозможности вообще определить язык хунну, принадлежавший, по его мнению, неизвестному нам, вымершему языку.

В сложившейся ситуации мы невольно обращаемся к таким источникам, как фольклор и религия. Ниже в специальных очерках рассмотрены данные, иллюстрирующие неразрывное, идущее из глубины веков, единство генеалогических, мифологических, эпических и религиозных воззрений ранних тюркских и монгольских племен. При знакомстве с генеалогическими легендами, эпическими сказаниями и религиозными верованиями монгольских и тюркских народов нетрудно убедиться в том, что они отражают несомненное этнокультурное родство этих народов. Задача состоит в том, чтобы попытаться исследовать природу этого родства.

Ту же концепцию этнографической близости тюрков и монголов подкрепляет антропология. Современные монголы, большинство бурят, якутов, часть тувинцев, алтайцев и хакасов относятся к центральноазиатскому антропологическому типу. В средние века тюркоязычные племена были, вероятно, разными, для них была характерна та или иная степень метисации. Вопрос начала метисации тюрков нуждается в специальном рассмотрении, во всяком случае в хуннское время она уже имела место на территории, занятой памятниками хунну.

Считается, что тюрки-туку антропологически неизвестны в силу того, что существовавший у них погребальный обряд трупосожжения не оставил черепа. Есть данные, свидетельствующие, что антропологически отличались друг от друга многочисленные племена теле-уйгуры. К сожалению, на территории Монголии они недостаточно исследованы, но, судя по остаткам их пребывания в Туве, они были с большой долей европеоидности в своем облике, в то время как по останкам захоронений в Забайкалье, связываемых с селенгинскими уйгурами, этого сказать нельзя. Что касается енисейских кыргызов (хакасов), то они в пору своего формирования или даже изначально являлись носителями европеоидного (динлинского) типа.

Таким образом, средневековые раннетюркские племена Центральной Азии и Южной Сибири в антропологическом отношении были неоднородными. Примечательно, что с течением времени шел процесс нивелировки физического облика этносов в целом в сторону усиления монголоидных черт. Обратим на это

обстоятельство особое внимание как на указание направления этнических истоков тюрков, что необходимо исследовать специально. Это был процесс формирования южносибирского по современной классификации антропологического типа, завершившийся к новому времени (Этногенез и этническая история..., с. 5–6; 11–15; 20–24).

Что собой представляли в антропологическом отношении предшественники ранних тюрков и монголов? Все антропологи единодушно относят хунну к палеосибирскому антропологическому типу (или более конкретно – к байкальскому) североазиатской ветви большой монголоидной расы. Вместе с тем они отмечают небольшую, неповсеместную, примесь европеоидных черт (Гохман, 1980; Мамонова, 1980).

Интерес представляет также сделанное антропологами суммарное сравнение хуннского и неолитического материала Забайкалья, с одной стороны, и материала из плиточных могил позднего бронзового века, с другой. Как удалось установить, хунну в своей основной массе обнаруживают большое сходство с населением эпохи неолита, нежели культуры плиточных могил, что не позволяет сделать вывод о генетической связи хунну с «плиточниками» (Там же).

По краниологическим данным Д. Тумэн (1985), материал из плиточных могил представлен двумя вариантами – брахикранией из северо-восточных районов и мезокранией из центральных районов Монголии. Проводя сравнительный анализ с хуннским краниологическим материалом, исследовательница приходит к выводу о большом сходстве мезокранного типа «плиточников» с антропологическим типом хунну и предлагает рассматривать их в прямой генетической связи. Впрочем, и брахикранный тип «плиточников» также был, как считает она, одним из компонентов при формировании антропологического типа хунну. Кроме того, проведенные Д. Тумэн краниологические сопоставления свидетельствуют о большом антропологическом сходстве хунну, средневекового и современного населения Монголии (Там же).

Такой вывод не может удовлетворить нас полностью: он слишком обобщен и прямолинеен. Заключение других антропологов о генетической преемственности древних и средневековых

групп населения могут иметь разные оттенки и даже быть противоречивыми, и это понятно – не хватает систематических исследований на больших серийных материалах. Тем не менее расовая привязка возможна, и она более убедительна, чем привязка этнокультурная (по археологическому материалу).

Но как же обстояло дело с языковыми процессами? Означает ли, что хунну со своим центральноазиатским монголоидным обликом, сыгравшие важную роль в формировании облика ранних тюрков, явились также и распространителями тюркских языков по Евразии? Ответ положительный кажется очевидным, хотя в целом дело обстояло сложнее. Еще К. Иностранцевым (1926) было указано, что при всей возможной разноплеменности хунну мы должны выяснить этноязыковую принадлежность ведущего племени – организатора раннегосударственного объединения кочевников Центральной Азии. Но у нас нет достаточных оснований, чтобы в создателях хуннского государства видеть именно тюрков.

Мы вполне осознаем всю неопределенность употребляемого нами термина «тюрко-монгольское единство или общность», особенно в языковом отношении. И здесь мы с надеждой обращаемся к лингвистам, к историческому языкознанию. Решение вопроса надо искать в изучении истории формирования и взаимодействия алтайских языков, проработки гипотез их контактного или генетического родства, выяснении динамики языковой ситуации в периоды обособления или сближения тюркских, монгольских и тунгусских диалектов на протяжении тысячелетия до новой эры и тысячелетия от новой эры.

Что касается археологии, то в данном случае она не в состоянии самостоятельно решить рассматриваемую проблему. До сего времени разными исследователями, в том числе и неархеологами, проводились культурно-типологические сопоставления тех или иных элементов культуры хунну с материалами других археологических культур, а также сделаны некоторые археолого-этнографические отождествления как в пользу хунну-тюркских, так и хунну-монгольских этногенетических связей. Но все они не решают вопроса однозначно.

Расселение монголоязычных и тюркоязычных народов в историческое время служило ориентиром в объяснении происхождения предшествующих по времени этносов, в том числе и хунну. Но в наше время археология открыла глубокую историческую перспективу, более сложную картину распределения и взаимодействия древних культур. Она обнаружила широчайшую «экспансию» индоиранского населения в глубь Центральной Азии и Южной Сибири, что намного сузило ареал тюркской предыстории (если считать, что она не протекала в недрах индоиранского мира). Кроме того, сложилось представление, что не только западная часть территории Монголии вместе с Саяно-Алтаем, но и ее средняя часть вместе с Прибайкальем связаны только с историей ранних тюрков средневековья. Это, в свою очередь, сузило и оттеснило на восток (? – ПК) ареал монгольской предыстории, подняв вопрос о сложном взаимодействии ранних тюрков и монголов. Письменные источники породили гипотезу о их неоднократной смене на арене центральноазиатской истории: хунну-тюрков сменили сяньби-монголы, уйгуров сменили кидани и т. д.

Археологическая ситуация совпадения ареалов распространения культур «плиточников» и хунну и хронологической смены одних другими подсказывает ту же идею – либо смены этносов, либо сосуществования разных этнических групп в каждой культуре. Но дело в том, что культура «плиточников» и культура хунну сами по себе чисто археологически на редкость цельны и выделить в них какие-либо варианты, за которыми стояли бы этнические группы, не удастся. До сих пор исследователями отмечались лишь хронологические и социальные различия населения этих памятников. На данном этапе исследования погребальный комплекс плиточных могил выглядит на редкость моногенным, никто пока не замечал в нем каких-либо локальных различий. Тем не менее существуют разные гипотезы об этнической принадлежности плиточных могил: одни видят в погребальной обрядности плиточников предпосылки раннетюркского погребально-поминального комплекса, другие, соотнося всю культуру с историческими сведениями о дунху и средневековой этнографией, предполагают ее протомонгольскую основу.

Существует мнение, что скифская эпоха выпадает из этногенеза современных народов. Но сам археологический комплекс плиточных могил свидетельствует о том, что это многовековая, может быть, тысячелетняя культура огромной этнокультурной общности, которая не могла не явиться этническим субстратом, на котором развернулись исторические и этнополитические процессы, связанные с появлением хунну.

Говоря о хуннском археологическом комплексе, нельзя не отметить его цельность и однородность, палеоэтнографическое своеобразие на фоне окружающих древних культур, как предшествующих, так и последующих. Казалось бы, это обстоятельство говорит о моноэтнической природе культуры хунну, но на деле может оказаться не так. Вероятно, материальная и духовная культура может насаждаться в единых формах и в разноэтническом обществе в порядке введения государственной культуры. Для хуннского союза племен, организованного по раннегосударственному принципу, есть достаточно оснований предполагать подобную нивелировку культуры.

В этом смысле хунну – это новое этнополитическое и этнокультурное образование, первая ступень в развитии тюрко-монгольского суперэтнуса. Культуру хунну следует рассматривать как государственную, как отражение крупных исторических преобразований в Центральной Азии на рубеже древности и средневековья. Но если не забывать о том, что надо выяснить этническую принадлежность главенствующего племени – организаторов и создателей великой кочевой державы, то, очевидно, мы должны обратиться к доимперской истории хунну, что является предметом исследования в другом очерке.

Происхождение и ранняя история хунну

Одной из нерешенных проблем изучения хунну является их этногенез. Интерес к этому вопросу никогда не затухал, и в последнее время он вновь овладел вниманием многих ученых.

Среди российских исследователей, занимавшихся выявлением протосюннуской культуры, следует назвать Л. Н. Гумилева, из современных – С. С. Миняева, А. В. Варенова, С. А. Комиссарова, Н. В. Полосьмак, Ю. А. Заднепровского, С. В. Алкина. В этом направлении проводил свой поиск и автор.

Поиски современных авторов опираются на труды и публикации китайских ученых, таких, как Тянь Гуаньцзинь, У Энь, Чжун Кань, Ли Цзиньзэн, Тянь Цзынмин, Го Сусинь, Цзинь Фэньи и др. Поэтому будет уместно обратиться сначала к результатам исследований этих ученых и проанализировать их взгляды.

Тянь Гуаньцзинь (1983) предложил расширить хронологические рамки культуры сюнну, отнеся к ней археологические материалы с территории Китая доханьского времени к культуре ранних сюнну эпохи до создания державы Модэ. Это, по его мнению, так называемая «ордосская бронзовая культура» (или «культура ордосских¹ бронз»), которая складывается приблизительно с XIII в. до н. э., в эпоху Шан, и достигает своего расцвета к XII–VI вв. до н. э., в эпоху Чжоу. Тянь Гуаньцзинь полагает, что названная культура соответствует районам обитания племен гуйфан (эпохи Шан), сяньюнь (эпохи Западной Чжоу) и ди (эпохи Чуньцю), являющихся одними и теми же этносами – предками сюнну (1983, с. 19). Классические образцы ордосских бронз – оружие и украшения в зверином стиле – он рассматривает в качестве характерных произведений сюннуского искусства. «Ключевым пунктом хуннской археологии» считает он и погребения из Таохунбала, Маоцингоу, Хулусытая, Юйлунтая, Алучжайдэна, Сигоупаня, Сюцзигоу и других мест Автономного района Внутренняя Монголия и прилегающих провинций КНР.

Другой китайский археолог У Энь (1990, с. 422), хотя и не решается прямолинейно называть перечисленные могильники сюннускими, но пишет, что в них можно обнаружить истоки формирования классической хуннской культуры, поскольку «вне

всяких сомнений обитавшие на севере Китая линьху, лоуфань и другие племена периодов Чуьнцю – Чжаньго вошли в состав хуннского племенного союза». Взяв на заметку замечание У Эня о вхождении в состав сюнну северокитайских племен, обратимся к взглядам российских ученых.

Л. Н. Гумилев (1960) еще до появления археологических материалов из погребальных памятников Китая на основе анализа летописных источников китайской историографии изложил свое видение проблемы происхождения хунну и их появления в степях Халха-Монголии. Оно выглядело так. Согласно китайской историографической традиции, еще со времен полулегендарной династии Ся (III тыс. до н. э.) на западе и севере от древних китайцев жили племена жун, ди, ху, хуньюй, хяньюнь и др., последние из которых были обитателями сухих степей по южную сторону Гоби. С ними смешались китайские эмигранты, пришедшие с Шун Взем – сыном последнего правителя низвергнутой династии Ся. И образовался прахуннский этнический субстрат (XVI в. до н. э.), который стал хуннским лишь в следующую эпоху (Чжоускую), когда прахунну пересекли песчаную пустыню, и на равнинах Халхи произошло новое скрещивание, в результате чего возникли исторические хунну.

Что это за переход через пустыню? При возникновении Чжоуского государства (XII–XI вв. до н. э.) под натиском китайцев совершился переход южных кочевников через пустыню Гоби. Они освоили обе ее стороны. Археологическим свидетельством этой миграции является, по мнению Л. Н. Гумилева, культура плиточных могил Монголии и Забайкалья, которую он рассматривал как «ранний этап самостоятельной хуннской культуры».

Российскими и китайскими учеными выдвинуты две гипотезы. Во-первых, к северу от Гоби исследователям видится прахуннская культура плиточных могил, во-вторых, по южную сторону Великой пустыни – протосюннская культура ордосских бронз и своеобразных погребальных комплексов карасукского и скифского периодов. Первая гипотеза представляет собою важную проблему, над которой следует много работать, вторая – несколько менее сложная (ввиду наличия большого количества со-

поставимых с хуннскими материалами), решением которой сейчас занимаются отечественные исследователи.

С. С. Миняев при первом знакомстве с материалами ордосских погребений в Таохунбала, Гунсухао, Ваньгун пришел к выводу, что население скифского времени, оставившее эти могильники, вошло в племенной союз хунну и составило его основу (1979, с. 75–76). Однако впоследствии в поисках «этнического ядра хунну» он обратился к памятникам юга Маньчжурии – таким, как Сяцзядянь (погребения «культуры верхнего слоя»), Наньшаньгэнь, Дуннаньгоу и др. скифского времени VIII–IV вв. до н. э., обладающим, по его мнению, теми признаками, которые в III–I вв. до н. э. проявляются в могилах рядового населения сюнну Монголии и Забайкалья: тело погребенного вытянуто на спине, деревянные гробы в неглубокой яме, небольшая каменная кладка на поверхности, бронзовые зооморфные бляшки, пуговицы, колокольчики, поясные пластины с изображениями сцен охоты. С. С. Миняев делает заключение, что именно в этом районе, в лесостепных долинах Ляохэ и Ляохахэ, сформировалось ядро племенного союза сюнну, откуда его влияние распространилось на обширные территории азиатских степей (1986, с. 42–53; 1987, с. 142–145). Позже (1991, с. 108–120) этот вывод привел автора к отказу от прежнего взгляда о причастности к сюнну ордосских могильников и к оспариванию «ордосской гипотезы происхождения сюнну» Тянь Гуаньцзиня. Вместо нее Миняев предложил новую – о существовании в южных районах Центральной Азии накануне сюннских завоеваний особой культурной общности, одним из признаков которой он считает обычай захоронения в грунтовых могилах в виде ямы с подбоем (XX конференция «Общество и государство в Китае». – М., 1989).

Противоположная точка зрения на истоки хуннского погребального комплекса высказана Н. В. Полосьмак (1990, с. 101–107). Находя в погребениях Таохунбала, Маоцингоу, Даодуньцзы ряд сакских черт и ближайшие аналогии им в могильнике Сибирка на северо-западе Алтая (V–III до н. э.), она пришла к выводу, что данный могильник – промежуточное звено на пути миграции на восток населения тасмолинской культуры (IX–VII вв. до н. э.) Центрального Казахстана.

Точка зрения Н. В. Полосьмак нашла поддержку у Ю. А. Заднепровского (1991, с. 53–61), предположившего, что генезис срубных могил сюнну можно проследить от погребальных сооружений Саяно-Алтая, Тувы VIII–III вв. до н. э. (Аржан, Саглы, Пазырык), саков Семиречья V–III вв. до н. э. до срубных могил Наннана (II в. до н. э. – II в. н. э.) вблизи Пхеньяна в Северной Корее. Таков, по мнению этого автора, ареал распространения культуры скифских племен и ее воздействия на культурогенез не только сюнну, но и сяньби.

В связи с этим отметим совершенно обратное видение исторических процессов К. А. Акишева, который в тасмолинской культуре усматривал «необычные» для сакского мира черты и предполагал возможное проникновение в Казахстан протосюннуских этнических групп (1973, с. 57). Вот как по-разному можно толковать этнические связи в зависимости от появившихся фактов.

Между изложенными полярными точками зрения на происхождение ранних сюнну лежат взгляды вышеупомянутых китайских и некоторых российских ученых. С мнениями Тянь Гуаньцзиня, У Эня солидарен С. А. Комиссаров (1988, с. 100–102), который поддерживает постановку вопроса китайских ученых о глубоких корнях сюннуской культуры, уходящих в ордосскую культуру бронзового века. Он ссылается на Тянь Гуаньцзиня (1983, с. 19), полагающего, что культура ордосских бронз соответствует районам обитания племен гуйфан, сяньюнь и белых ди, относящихся к предкам сюнну. Опирается он и на вывод Ван Гоуэя о том, что племенные названия гуйфан, хунь, сяньюнь, жун, ди и ху обозначали один и тот же народ, вошедший позднее в историю под именем сюнну (Таскин, 1968, с. 10).

Однако механизм трансформации ордосской бронзовой культуры в сюннускую раннежелезную и этническая идентификация вышеназванных племен оставались и во многом остаются неясными по сей день, составляя одну из важных проблем хуннологии. Не зря Сыма Цянь заметил, что невозможно создать цельную и стройную картину предистории сюнну (Материалы по истории сюнну, 1968, с. 9). Тем не менее «отец истории» Китая имел обобщенный взгляд на эту проблему, отмечая, что «более ранние

народы, населявшие территорию Монголии и известные в китайских летописях под названиями жун и ди, являются прямыми предками сюнну» (Там же, с. 10). Мнение Сыма Цяня безоговорочно было принято в последующем китайской историографической школой. Танский комментатор Сыма Чжень считал, что сюнну до легендарных императоров Тана и Юя назывались шаньжун, или сяньюнь, при династии Ся носили название шуньвэй, при династии Инь – гуйфан, при династии Чжоу – сяньюнь, при династии Хань – сюнну. Эти же данные приводят и более ранние комментаторы Ин Шао Цзинь и Шао Вэй Чжао. Но если утверждения старых китайских историков не подкреплены какими-либо аргументами, то в наше время в трудах Ван Говэя этот вопрос получил разработку на основе анализа надписей на бронзе, а также структуры иероглифов, посредством фонетических изысканий и сопоставления полученных данных с материалами различных источников. В результате теория Ван Говэя нашла сторонников среди большинства китайских историков (Там же, с. 10).

Что касается современной русскоязычной литературы, то в ней наблюдается некоторая путаница в использовании переводных китайских этнических терминов. Например, бывает неясно, одно и то же или это разные названия: хуньи ~ хуньюй ~ хуньюнь ~ хяньюнь, сяньюнь ~ сяньюй ~ сюньюй ~ сюньюнь, лэуфань ~ лоуфань ~ люйфан. Задача китаеведов вновь и вновь разбираться в транскрипциях и переводах этнонимов, пояснить или устранить разночтения, чтобы внести ясность в этническую номенклатуру древнекитайских исторических хроник. Можно ли не знающему китайского языка строить свои соображения на предположении о том, что разночтения типа хуньи ~ хуньюй ~ хуньюнь производны от термина ху, который, возможно, является иероглифической передачей монгольского слова хун (человек). Можно ли довериться переводу того же Ван Говэя этнонима ди как «дальние», а жун как «оружие, завоеватель». (Перевод этих терминов мы заимствовали из труда Г. Сухбаатара (1980, с. 155), монгольского историка, знатока китайского языка).

Взять во внимание основные этнонимы – ху, жун и ди, от которых происходят такие названия, как хунну, дунху и жун-ди, скло-

няет нас следующее указание Н. Я. Бичурина: «Древняя китайская история, когда слова Жун и Ху придает к племенам, обитавшим на севере Китая, то понимает одних монголов; а когда применяет сии названия к народам на западе Китая, то под словом Жун понимает хухэносских тангутов, а под словом Ху понимает племена тюркского и персидского семейства» (1950, с. 44).

Подобный взгляд древнекитайской историографии позволяет нам говорить о том, что на пространствах к северу и западу от древних китайцев обитали и взаимодействовали между собой три этнические группировки ху, жун и ди. В свете такого обобщения письменных источников обратимся еще раз к археологическим материалам.

В ряде памятников на территории Ордоса и прилегающих районов Внутренней Монголии С. А. Комиссаров видит этапы развития сюннуского погребального комплекса: к ранним относит Таохунбала и Маоцингоу (VII–VI вв. до н. э.), к поздним – Хулусытай, Сигоупань, Алучжайдэн, Юилунтай, Суцзигоу и др. (синхронные с памятниками Забайкалья и Монголии) (1988, с. 100).

Что касается памятников верхнего слоя Сяцзядянь, то С. А. Комиссаров относит их, как и большинство китайских исследователей, к племенам дунху – предкам монгольских народов (Там же, с. 88). Сходство между погребениями рядовых сюнну и могилами верхнесяцзядяньской культуры, что дало основание С. С. Миняеву связать их генетическим единством, С. А. Комиссаров склонен объяснять «принадлежностью к одному культурно-хозяйственному типу и взаимными контактами, не исключая также и того, что отдельные дунхуские группы приняли непосредственное участие в формировании сюннуского союза» (1988, с. 89).

Идеи более глубоких автохтонных в ареале Северного Китая и Внутренней Монголии корней сюннуской культуры высказаны и другими исследователями. При описании китайскими археологами У Энь, Чжун Кань и Ли Цзиньцзэн могильника Даодуньцзы (1990) В. Е. Ларичевым был дан краткий и емкий анализ основных черт этого могильника и выражено мнение относительно генезиса. В. Е. Ларичев отмечал, что «ниши с сосудами в торцовых

стенках могил встречаются на некоторых памятниках культуры нижнего слоя Сяцзянянь, распространенного на стыке провинций Хэбэй и Ляонин в первой половине II тыс. до н. э. Захоронения в подбоях и катакомбах характерны для разных культур западно-китайских провинций Ганьсу и Цинхай начиная еще с неолита. Прорезные колокольчики, относящиеся к концу II – началу I тыс. до н. э., найдены в провинциях Шэньси и Шаньси, непрорезные – ко II тыс. до н. э. в Хэнани» (1990, с. 7).

С. В. Алкин (1990) указал на данные из китайской археологической литературы – большое количество погребений в ямах с подбоем в среднем и верхнем течениях Хуанхэ в границах Ганьсу – Цинхай, относящихся самых ранних к неолитической культуре Мацзяю (типы Баньшань и Мачан), затем – к культуре палеометалла Цицзя (во II тыс. до н. э.), к культуре эпохи бронзы в Хэси (могильник Хошаогоу). Подобные захоронения известны также в таких локальных культурах, как Синьдянь в Ганьсу (конец II тыс. до н. э. – VII в. до н. э.), Цзяюэ в восточных районах провинции Цинхай (XIII–XI вв. до н. э.), Шацзин в провинции Цинхай и коридоре Хэси (XII–VI вв. до н. э.), а также в памятниках предчжоуской и чжоуской культур в провинции Шэньси (Люцзяцунь, Фэнси). В этих памятниках С. В. Алкин видит «некую археологическую общность», таксономию которой следует выявлять. Он склонен считать, что культура палеометалла района Ганьсу – Цинхай была той средой, где происходило формирование сюннуского этноса (Алкин, 1990, с. 68–70).

А. В. Варенов (1993, 1995 а, 1995), полемизируя с Н. В. Полосьмак, внимательно проанализировал материалы погребальных комплексов Даодуньцзы, Таохунбала и Маоцингоу и пришел к выводу, что отдельные элементы погребального обряда восходят к более древним культурам того же региона. В качестве ближайшего предшественника подобных захоронений Даодуньцзы с черепами домашних животных в качестве жертвоприношения А. В. Варенов указывает на могильник Янлан в Нинся-Хуэйском автономном районе, который признается исследователями памятником жунов (1995а, с. 125).

По керамике из вышеупомянутых могильников замечено следующее. Керамика из Маоцингоу неоднородна, ее меньшая часть

сходна, по мнению Н. В. Полосьмак (1990), с керамикой саков, остальная – с сюннуской из Даодуньцзы. Кроме того, керамика типа «сакской» представлена в могильнике Таохунбала (VI–V вв. до н. э.), такая же керамика обнаружена и в могильнике Янлан (V–III вв. до н. э.). Но это обстоятельство, по Варенову, не дает основания утверждать, что сюннуская керамика происходит от сакской, как это делает Полосьмак на основе данных из Маоцингоу и Даодуньцзы. И здесь важно следующее: китайские исследователи Сю Чэн и Ли Цзиньцзэн считают могильник Янлан принадлежащим жунам, в то время как могильник Маоцингоу они относят к ди. И Тянь Гуаньцзинь относит ранние погребения Маоцингоу к племенам ди, поздние – к лоуфаням, а могильник Таохунбала – к культуре протосюнну (Варенов, 1995а, с. 14).

Что касается погребальных обрядов, отметим (по публикации А. В. Варенова, 1995а, с. 124) ориентацию погребенных. На могильнике Маоцингоу наблюдается любопытное явление: если в ранней группе могил (V–IV вв. до н. э.) скелеты лежат головой на восток (как в Сяцзядяне), то в поздней (конца III в. до н. э.) – ориентированы на север, как у хунну Монголии и Забайкалья.

Из анализа работ китайских и российских ученых можно получить представление о вероятном пути формирования археологического комплекса ранних хунну. Материалы свидетельствуют о том, что он аккумулировал в себе разные традиции погребальных сооружений и обрядов, которые те или иные исследователи относят то к сакам, то к жунам, то к ди, то к ху (дунху). Такая разность сопоставлений, по-видимому, вовсе не случайна и позволяет нам предполагать участие в генезисе хунну, если не всех, то большинства названных компонентов, а именно – ху, жун и ди.

Заслуживает особого внимания соотнесение рядовых могил хунну Забайкалья и Монголии с погребениями «культуры верхнего слоя» Сяцзядянь, принадлежащими, по мнению многих, племенам дунху, часть которых, по С. А. Комиссарову (1988), могла принять участие в формировании хунну, а, по С. С. Миняеву (1986), – это были сами хунну, ядро их племенного союза (см. выше). В этой связи большой интерес представляют выделенные китайским исследователем Цзинь Фэньи (1990) в особую группу памятников могильник Юйхуанмяо и другие, подобные ему, на-

ходящиеся в горных массивах к северу от Пекина и предположительно связываемые с известными из китайских источников шаньжунами. Могилы Юйхуанмяо, датируемые VIII–V вв. до н. э., судя по кратким сведениям, приведенным С. А. Комиссаровым (1992), характеризуются чертами как раннесюннских Ордоса, так и верхнесяцзянских юга Маньчжурии, обладая в то же время значительным своеобразием, заставившим исследователя (Цзинь Фэньи) отнести их к особому археологическому комплексу. Это обстоятельство археологического плана вполне согласуется, на наш взгляд, с трактовкой китайской историографической традиции, согласно которой шаньжуны (горные жуны), в отличие от сижун (прототибетцев), рассматриваются как этнически родственные то дунху, то хунну.

Китайские исследователи указывают, что до раскопок могильника Даодунцзы они не представляли себе специфику сюннской культуры на территории Китая эпохи Хань, им было трудно разделить культурные остатки сюнну и сяньбийцев. Раскопки Даодунцзы помогли решить эту проблему. Выявленные здесь материалы, по их мнению, не отличаются от зафиксированных в сюннских погребениях Монголии и Забайкалья, но отличаются от материалов сяньбийских могил в ряде мест Внутренней Монголии, Хэйлунцзяна и Гирина (У Энь и др., с. 101).

Иного мнения на этот счет придерживается В. Е. Ларичев (1990, с. 7), который пишет: «Что касается проблемы различий между сюннскими и сяньбэйскими памятниками, то, например, в могильнике Ваньгун, который У Энь и его соавторы считают сяньбэйским, найдено большое количество черепов животных, а также прорезные колокольчики, ажурные поясные пластины со шпеньками, «ложечковидные застёжки», концевые костяные накладки на лук и стрелы (т. е. как раз тот инвентарь, который обычно связывают с сюнну)». В Даодунцзы он усматривает две неравные по количеству группы могил, из которых более многочисленная в ямах с «вертикальными стенами и нишей для помещения сосудов» сопоставима с сяньбэйскими, другую группу могил в ямах «с подбоем и катакомбой» считает нехарактерной для сюнну и, вероятно, представляющей иноэтничный, субстратный

компонент в едином погребальном комплексе сюнну в Даодуньцзы.

Исходя из вышеизложенного, можно отметить, что выводы ряда российских исследователей, несмотря на кажущееся между собой различие в деталях, согласуются с моими взглядами на этническую историю Центральной Азии.

Дело в том, что мною была предпринята попытка подойти к проблемам раннего этногенеза в Центральной Азии на основе анализа, в частности, генеалогических мифов древних тюрков и монголов (Коновалов, 1993, 1995). Выдвинут тезис об исторически преемственных родословно-генеалогических связях легенды о «волчьем» тотемическом происхождении средневековых теле-уйгуров, тукю-тюркютов рода ашина, царского рода Бортэ-Чино монголов, а также широко распространенных среди монголоязычных народов – бурят, калмыков, ойратов и халхасов – родов волка и собаки. Истоки подобного тотемического сознания восходят, по нашему мнению, к древним жунам, хунну и дунху. «Родственные» тотемы волка и собаки у всех трех группировок свидетельствуют об этническом родстве, о чем имеются указания в письменных источниках и что находит подтверждение в археологических данных (Коновалов, 1993, 1995). Праматерью хаганского рода средневековых монголов является, по легенде, Гоа-Марал (Прекрасная Лань), тотемический образ которой, вероятнее всего, пришел к монголам из другого древнего этнокультурного массива, представленного кругом племен ди, куда входили, в частности, юэджи, саки, усунь и др.

Многовековые контакты этих двух массивов оказали огромное влияние на последующее историческое развитие центральноазиатских племен. Мы приходим к выводу, что именно в результате взаимодействия (смешения) этносов, именуемых термином ху, приложимым к обитателям как севера, так и запада (вспомним, у Бичурина: ху монгольского и ху тюркского и персидского семейства), с подразделениями племен жун и ди, в свою очередь смешанных частично между собой (вспомним: жуны – монголы и жуны – тангуты), произошла зафиксированная китайской историографией дифференциация племен ху на дунху и хунну.

Лишь отсюда становятся понятными разнородные элементы археологического комплекса протосюнну, часть которых традиционно трактуется как черты скифо-сибирского мира кочевников, а на самом деле их следует отнести за счет влияния племен диского круга.

Таковы выводы, которые были сделаны нами в работах (1993, 1995) и которые теперь находят достаточное, если не сказать, полное, подтверждение в публикациях китайских и российских исследователей, посвященных проблеме происхождения сюнну и формирования раннесюннуской культуры.

О культе неба у монголов (к взглядам Доржи Банзарова)

Знакомство с трудами первого бурятского ученого-востоковеда с европейским образованием убеждает в том, насколько была справедлива та высокая оценка, которую ему давали в кругах российских и европейских ориенталистов того времени. Блестящее образование, полученное в университете, и знание культуры своего народа позволили Д. Банзарову написать за короткое время, которое отвела ему судьба, ряд оригинальных работ по различным вопросам монголоведения. Главное место среди них занимает его труд «Черная вера, или шаманство у монголов», в котором впервые в ориенталистике были даны емкая характеристика и подлинно научное толкование религиозно-философского мировоззрения древних монголов. Не будет ошибкой указать, что это было выдающееся произведение, автор которого начинающий исследователь стремительно ворвался в мировую науку о Востоке и засиял звездой надежды на небосклоне молодого российского востоковедения.

Приходится лишь горько сожалеть о нереализованном потенциале Доржи Банзарова, ибо невольно представляешь, какие еще груды могли бы выйти из-под его пера, проживи он дольше и в более благоприятных для научного творчества условиях.

И тем интереснее было бы в наши дни, спустя почти полтора столетия после написания «Черной веры...», обратиться хотя бы к некоторым сюжетам, разработанным в этом произведении, и посмотреть, что же изменилось с тех пор, какое развитие получили те или иные научные представления о религиозных верованиях монголов.

Возьмем лишь один сюжет – культ неба, занимающий главное место в религиозно-мифологической концепции древних монголов. Вначале представим постановку Д. Банзаровым вопроса о данной религии, называемой «черной верой», ее происхождении и философских основах. Взгляды ученого, представителя народа – носителя этой веры, обнаруживают четко выраженную диалектичность, чужды вульгарного воинствующего атеизма недавнего прошлого (советского периода) и вместе с тем

удивительно созвучны сегодняшнему пониманию и настроению по отношению к религии и ее роли в жизни общества.

О сущности шаманства Д. Банзаров (1955, с. 52–53) пишет: «Черная вера монголов произошла из того же источника, из которого образовались многие древние религиозные системы: внешний мир – природа, внутренний мир – дух человека, и явления того и другого вот что было источником черной веры.

Такая основная идея в религии, по-видимому, должна быть произведением духа, вникающего в самого себя и наблюдавшего над природою, предполагать предварительное усмотрение, чего нельзя ожидать от номада*. Д. Банзаров ссылается на авторитет знаменитого ученого А. Гумбольдта, который «лучше всех должен знать действие природы на необразованные народы». «То, что у некоторых лиц, одаренных замечательными способностями, является зачатком философии природы, разумным созерцанием, у целых народов бывает произведением инстинктивной восприимчивости. Таким образом, в глубине этого тайного чувства возникает первое побуждение к обожанию, боготворению воспринятых естественных сил» (Там же).

В связи с этим высказыванием Д. Банзаров продолжает свою мысль: «Если такая инстинктивная восприимчивость склоняет человека к боготворению природы, то подобное же неясное предчувствие поселяет в нем понятие о бессмертии души, о содействии или противодействии каких-то невидимых существ в делах его. Под влиянием этой идеи фантазия народа изобретает второстепенных богов и производит почитание душ усопших. И как черная вера не представляет ничего разительного с брахманизмом или буддизмом, а еще менее с прочими религиями востока, то заключаем, что она возникла в народе под влиянием природы и деятельности духа.

Из этих двух сил, которые руководят народом в стремлении его к верованию, природа сильнее действует на младенчающего человека: оттого-то у монголов небо, как высший предста-

* Подчеркнутое мной я понимаю так: абстрактное мышление или философское умозаключение, на которое неожиданно, вопреки обычному представлению, оказались способны и номады.

витель сил природы, приобрело величайшее могущество над прочими божествами и подчинило себе богов – представителей духа. Оно является у монголов верховным божеством, источником жизни, которую земля – второе божество в черной вере только проявляет и поддерживает; необходимым следствием боготворения неба и земли было почитание солнца, луны, звезд, некоторых воздушных явлений, гор, рек.

С другой стороны, к этим предметам почитания народа при-мыкает ряд гениев, или второстепенных богов (тегринер), которые суть представители наших страстей, способностей и действий; они вечны и произошли от неба, подобно душе, которой явления они изображают собою. Наконец, темное понятие о бессмертии души и будущей жизни произвело онгонов (онгот), которые суть не что иное, как обожаемые души умерших людей» (Там же).

Вот в чем заключается шаманство, указывает Д. Банзаров. Более глубокого, истинно философского толкования религии древних монголов не отыскать и в современной религиоведческой литературе.

В понимании ученого объективная сила воздействия природы на жизнь людей, с одной стороны, и таинственные явления человеческой психики, сознания и памяти, с другой, порождали соответственно боготворение природы и почитание души (в виде душ усопших предков). Слияние этих двух феноменов выразилось в одухотворении природы, но при этом высшей силой, «руководящей народом», представляется человеку природа в лице ее животворящего начала – неба. Небо (тэнгри) представлялось «существом» (силой) столько же материальным, сколько и духовным.

Интересно мнение Д. Банзарова о том, что при всем своем могуществе небо такое, каким его представляли себе монголы, не следует отождествлять с богом в понимании трех мировых и других монотеистских религий. Он пишет, что ошибочное толкование слова тэнгри мусульманскими историками привело их и европейцев к неправильному заключению, что татары чингисовых времен имели понятие о чисто духовном верховном божестве (приводит замечание на этот счет Плано Карпини, Вильгельма

Рубрука, Гайтона Армянского и др.). «Ошибка их произошла оттого, – отмечает Д. Банзаров, – что европейцы и мусульмане вообразили, что тэнгри у монголов означает совершенно то самое, что у них значит Deus или Allah (Аллах. – П. К.); от этого они уверяют, что Чингис-хан выдал себя за сына бога, хотя тот назвал себя сыном неба» (Там же, с. 55).

Вместе с тем Д. Банзаров признает, что монголы приписывали своему небу такие качества, которые могли ввести в заблуждение европейцев. В грамотах Чингисидов тэнгри придается смысл всевышнего бога, от которого зависит судьба народа и его правителей. Известную формулу «силою вечного неба» высочайших приказов монгольских правителей европейцы переводили: «по повелению бога живого» или «повеление бога вечного» и т. д. В новое время католические миссионеры в Китае заметили, что понятие китайцев о небе, как божестве, очень близко подходит к идее бога, некоторые из них доказывали, что китайцы под именем Тянь (небо) обожают истинного бога (Там же).

И наконец, оказывается, что высшее божество тэнгри в представлении монголов выступает все-таки в антропоморфном образе под именем Хормусда (или Хурмаста). Согласно примечанию Г. Н. Румянцева, это слово иранского происхождения, от персидского Ормузд // Ормазд, новоперсид. Hormazd – имя высшего божества древних персов. В Авесте оно называется Агурамазда (Ahura mazdao), т. е. «мудрый бог». У монголов-буддистов Хормуста – глава 33 тэнгри, у шаманистов Восточной Халхи – то же, у западных бурят-монголов Хан Хюрмус (или Тюрмус) считается главой 55 западных тэнгри. В представлении современных монголов-шаманистов Хормуста – «бог неба» и само «небо» (Там же, с. 261–262).

Как же в таком случае объясняет Д. Банзаров факт персонификации божества неба у монголов, ведь он только что предостерегал от отождествления понятия Тэнгри с сущностью Будды, Аллаха, Христа и других богов монотеистских религий? Он полагает: «Монголы долго поклонялись небу, как благороднейшей части природы, не представляя его себе особым лицом и гением, или безотчетно воображали иногда духом, который являлся им в форме синего неба; и кроме этого последнего названия они не

давали этому духу никакого собственного имени. Наконец, иноземное божество является у них царем неба – Хормусда, персский Ормузд, которого ислам изгнал из Ирана... По словам аббата Фуше, персы позднейших времен под именем Ормузда боготворили все небо; нет сомнения, что и монголы заимствовали у них понятие о Хормусде не в самые древние времена. Стало быть, Ормузд, переселясь из своего отечества в степи Средней Азии, мог сделаться там царем неба, без всякого искажения своего прежнего характера. Мы не знаем ничего о времени, когда обитатели Монголии получили от персов новые понятия о религии. Если предположить, что Ормузд сделался им известным в одно время с боготворением огня, то это случилось ранее VI века по Р. Х.; ибо в эту пору Земарх уже нашел у ханов Тугю обожание огня» (подчеркнуто мной. – П. К.) (Там же, с. 59–60).

Однако для нас интересен вопрос не столько о времени, когда верховный бог зороастризма был пересажен на небесный олимп монголов, а о заимствовании монголами иранской религии вообще. Вопросы происхождения и формирования шаманизма в Центральной Азии у тюрко-монгольских племен составляют непростую проблему.

Не подлежит сомнению тождество имен Ахурамазда (Ормузд ~ Хормузд) и Хурмаста, а значит несомненно и заимствование бога. Но только кто от кого? И когда? В ответ само собой напрашивается время, когда в Иране одержала победу исламская религия (VII в. н. э.) и зороастризм был вытеснен за пределы страны. Так и предполагает Д. Банзаров, но сам же и отвергает эту (или даже столетием раннюю) дату, когда отмечает, что тюрки I каганата в глазах византийского посла Земарха выглядели похожими на зороастрийских огнепоклонников: «обожали огонь».

Зороастризм как религиозное учение возник и первоначально развивался в первой половине I тыс. до н. э. (жизнь его основателя, по имени Заратуштра ~ Зороастр, относят к периоду между X и VII вв. до н. э.). Учение было основано на религиозных и мифологических представлениях мидийских племен. Само божество этой религии восходит к образу верховного бога иранских племен, который причислялся к категории божеств, именовавшихся

ахура («владыка»). Высший ахура имел эпитет мазда («мудрый»). Отсюда – Ахурамазда («Мудрый Владыка»), олицетворяющий высшего и всезнающего бога-творца (Мифологический словарь. – М. 1990; Дорошенко, 1982, с. 12–13).

Д. Банзаров знал историю возникновения зороастризма в Иране, время, имя божества, проповедника религии. Но как он себе представлял заимствование столь древней религии монголами XII–XIII вв., через чье посредничество? Ведь тогда мало что было известно о предшественниках средневековых монголов – тюрках, хунну и др. Мы, к сожалению, и сегодня не знаем, был ли известен Хормуста (Ахурамазда) хунну во времена их великодержавия. Но можем предположить, что да. Хунну ежегодно устраивали молебствия и жертвоприношения небу, земле, предкам и духам, хуннский шаньюй считался «рожденным небом и землей, поставленным солнцем и луной», и он ежедневно совершал поклонение солнцу утром и луне вечером (Бичурин, 1950, с. 49–50, 58). Словом, у хунну был уже сложившийся, такой же, как у средневековых монголов, комплекс верований. Более того, упоминаемые у них 99 родов (число явно сакральное) невольно ассоциируются в нашем сознании с 99 тэнгри небесного пантеона бурят-монголов, в полном составе вошедшего в эпос «Гэсэр». Этот факт позволяет предполагать, что глава 55 западных тэнгри Хормуста хунну все же был известен. Надо полагать, в их сознании определился и статус главы 44 восточных тэнгри, получившего имя Атай Улан, антипод Хормусты. В таком случае у хунну могло сформироваться представление о пантеоне из 99 тэнгри, разделенных на две противоборствующие стороны с соответствующей для каждой из них характеристикой: добрые западные и злые восточные.

Таким образом, у хунну не могло быть персонифицированного небесного единобожия, как его не было, по утверждению Д. Банзарова, у средневековых монголов. Лишь западный, иранский по происхождению, Ахурамазда был в их представлении светлым и добрым. Таковым он остался у монголов и бурят. Но это не монотеизм.

Каковы же историко-археологические обстоятельства возникновения у хунну столь своеобразного представления о небесном пантеоне, в котором мы вправе видеть именно иранское влияние? Что же мы имеем в промежуточных звеньях пространства и времени между центральноазиатскими хунну последних веков до н. э. и иранскими племенами первой половины I тыс. до н. э.? На западе, в среднеазиатско-казахстанских степях, пустынях и горах, включая Алтае-Саянское нагорье, в это время развивалась культура сако-усуньских и тохаро-юэчжийских племен; на востоке, в центральноазиатских степях, горах и пустынях, обитали племена жун, ди и ху (Бичурин, 1950, с. 44). Первые в этнокультурном отношении принадлежат к индоиранскому, шире – индоевропейскому кругу, их археологические памятники в рамках I тыс. до н. э. представлены различными вариантами курганных могильников и своеобразными наскальными рисунками с сюжетами колесниц, оленей и горных козлов. Вполне возможно, здесь формируются смешанные ирано-тюркские этнокультуры, впоследствии, во второй половине того же тысячелетия, трансформировавшиеся в преобладающий тюркский этнокультурный мир.

В центральноазиатском степном регионе культуры ранних кочевников представлены сосуществованием разнотипных погребальных сооружений: с запада в глубь Центральной Азии распространялись каменные курганы – керексуры, типологически родственные могильным памятникам среднеазиатского (туркестанского) ареала, с востока монгольские степи и горы заселяли племена, строившие погребальные сооружения в виде каменных оград, получивших название плиточных могил. По современным представлениям, основанным на новейших данных, эти археологические комплексы являются синхронными памятниками весьма продолжительного в общей сложности периода карасукско-тагарского времени по южносибирской археологической периодизации – XIII–III вв. до н. э. Однако, по некоторым данным и косвенным соображениям, есть основания предполагать, что в рамках указанного срока плиточные могилы появились и пре-

кратили существование несколько позже, нежели курганы-керексуры*.

Кроме территориального совмещения курганов-керексуров и плиточных могил на территории Монголии и Бурятии, есть еще один связующий эти памятники элемент - оленные камни, представляющие собой каменные стелы с изображениями оленей, солнечных символов, воинских атрибутов, с явно или косвенно намеченной антропоморфностью. Оленные камни встречаются как вблизи керексуров, так и вблизи плиточных могил, а также среди жертвенно-поминальных сооружений, составляющих целые системы (поля) каменных кладок. Сакральное содержание оленных камней и семантику изображенных на них сюжетов исследователи связывают с культом солнца и неба, предков и героев (Волков, 1981). При очевидной двоякости связей оленных камней они генетически относятся к культуре населения курганов-керексуров, в то время как с плиточными могилами они соотносятся во вторичном использовании: стоят на определенном расстоянии к востоку от могилы в качестве сторожевого камня, изредка бывают использованы в строительстве ограды или в самой могиле.

Вышеописанная археологическая ситуация свидетельствует о сложном взаимодействии двух разных этнокультур, в результате которого произошло, как нам кажется, их сближение. Можно предполагать, что в результате ассимиляции населения керексуров населением плиточных могил идеи, связанные с оленными камнями, были им восприняты: ведь культы неба и предков до известной степени универсальны, и они по-своему уже были запечатлены в наскальных рисунках культуры плиточных могил в виде изображений птиц семейства орлиных и человеческих фигур (Окладников, Запорожская, 1969, 1970).

Этническая идентификация рассмотренных археологических культур будет сделана ниже в очерке «К истокам...», здесь кос-

* О датировке конца существования плиточных могил мнения исследователей расходятся в диапазоне VI–III вв. до н. э. (Окладников, 1959; Наваан, 1975; Гришин, 1975; Коновалов, 1987; Худяков, 1987; Цыбиктаров, 1988, 1989; Новгородова, 1989).

немся данного вопроса частично. В очерке о происхождении сюнну мы упоминали о древнейших этнических группировках на юге Центральной Азии в непосредственном контакте с древнекитайскими царствами – ху, жун и ди. Если под именами ху и жун подразумевались, как уже отмечалось, племена монгольского, тюркского, тангутского и тибетского происхождения, то под названием ди китайцы подразумевали изначально белокурую и рыжеволосую расу Центральной Азии, отдельные группы которой в долине Хуанхэ различались на красных ди (чи-ди) и белых ди (бай-ди).

По-видимому, в качестве вариантов одного и того же этнонима в летописях встречаются названия динлин, привязанные в разные периоды истории к различным местам Центральной Азии. Этот факт заставил Г. Е. Грумм-Гржимайло сделать вывод о широчайшем распространении «динлинской расы», к которой, по его мнению, принадлежали, в частности, такие древние народы, как кыргызы на Енисее, динлины в Прибайкалье, усунь в районе оз. Лобнор и бома в Саяно-Алтае (Грумм-Гржимайло, 1926, с. 5–38).

Л. Н. Гумилев в результате рассмотрения динлинской проблемы пришел к заключению: 1) «южносибирская долихоцефальная (динлины) и северокайская брахицефальная (ди) относились друг к другу, как расы второго порядка европейского расового ствола»; 2) «степные динлины вошли в состав хуннов, сообщив им некоторые европеоидные черты (высокие носы, пышные бороды), а остальные ди – усунь и теле – ассимилированы монгольскими племенами в IX–XII вв. (после разгрома Уйгурского ханства в 840 г.)» (Гумилев, 1959, с. 17–26).

Важно отметить такой факт: по Ван Говэю, перевод слова ди с китайского иероглифа означает «дальние» (Сухбаатар, 1980, с. 155), что намекает на сопоставление с западными ху персидского и тюркского семейства и адекватно передает, на мой взгляд, знание китайцев о далеком и большом смешанном тюрко-иранском мире. Но когда Н. Я. Бичурин указывает, что в китайской историографии ди было общим названием разных поколений монгольского происхождения (Бичурин, с. 11), то это наиме-

нование, видимо, надо относить к поздним, уже ассимилированным монголами, дисцам.

Можно сделать следующие выводы:

1. Культ неба средневековых монголов – наследие хунну. В тюркский период он получил свое дальнейшее развитие, становясь стержнем концепции центральноазиатского шаманизма с его дополнительными культами земли-воды, предков и других второстепенных культов. В таком качестве он позднее был доведен до грани монотеистического толкования (европейцами и мусульманами) высшего небесного божества, но самими монголами мыслился не антропоморфно, а в виде необъятного всеобъемлющего пространства – космоса, управляющего миром, жизнью и делами людей на земле, т. е. в их понимании это было уже тем, что позднее получило название тэнгрианства (или тэнгризма).

2. У хунну эта концепция сложилась на основе идей предшествующих этнокультур Центральной Азии, представленных курганами-керексурами и плиточными могилами карасукско-тагарского тысячелетнего периода, чью этническую принадлежность можно отнести соответственно к ранним кочевым племенам ди и ху китайских летописей.

3. Деление небесного пантеона монголо-бурят на 55 западных и 44 восточных тэнгри можно связывать с историческим процессом сближения и слияния изначально разных по происхождению этнических общностей соответственно западного и восточного ареалов Центральной Азии.

4. Заимствование имени верховного божества Ахурамазды (Ормузд) зороастрийской религии древнего Ирана не означает слепое механическое перенесение готовой религии к древним монголам. Иранский зороастризм и центральноазиатский шаманизм имеют общую концептуальную основу, но каждый формировался по-своему.

К истокам этнической истории тюрков и монголов

Мое представление об этнических и культурных связях, исторической географии и исторической судьбе народов Центральной Азии и Южной Сибири укладывается в понятие единой историко-культурной провинции, которую справедливо именуют центральноазиатской. При современном историко-этнографическом районировании из этой исторически сложившейся провинции выделяют алтае-саянскую и восточносибирскую области, включая их в громадную сибирскую суперпровинцию (Бромлей, 1981, с. 45–63; Чебоксаров, Чебоксарова, 1985, с. 222–228).

Для целей нашего исследования необходимо оговорить диахронный аспект такого районирования. Если будем рассматривать центральноазиатскую провинцию в исторической динамике, то она представляет собой область вековых и тысячелетних взаимодействий этносов и этнических общностей от Хингана до Алтая и Восточного Тянь-Шаня и от Байкала и Саяно-Алтая до Хуанхэ и Наньшаня. Байкальский и Саяно-Алтайский районы юга Сибири и географически, и исторически являются в то же время составной частью, северной окраиной центральноазиатской историко-культурной провинции.

Целостный, системный обзор истории этой территории в этнологическом и историко-культурном отношении требует привлечения разнообразия источников – исторических, археологических, этнографических, лингвистических, фольклорных и др. Но не ставя такой сверхзадачи в настоящей работе, попытаемся все же заглянуть в глубь этногенеза монгольских и тюркских народов, сопоставляя пока лишь некоторые предварительно осмысленные нами археологические, фольклорные и письменные источники. Такой экскурс уводит нас в эпоху раннего металла, в бронзовый век, к этнокультурным процессам, представленным крупными археологическими комплексами вышеобозначенной территории.

Указанная эпоха II–I тыс. до н. э. не является точкой отсчета этногенеза тюрков и монголов (ибо автор придерживается точки зрения «бесконечной дали» такого процесса, как этногенез, по В. П. Алексееву, 1982, с. 32–55; 1986), а является важнейшей вехой

формирования их этнических предков, крупных празднических общностей скотоводческого хозяйственно-культурного типа. Для отправления в «бесконечную даль этноса» существуют некоторые ориентиры этнокультурной преемственности современных, средневековых и древних этносов.

Во-первых, нередко в родоплеменном составе современных монгольских и тюркских народов встречаются взаимопроникающие роды, т. е. роды тюркского происхождения среди монголоязычных народов и, наоборот, роды монгольского происхождения среди тюрков. Такие факты приводятся во многих монографиях и статьях по истории и этнографии названных народов. Особый интерес в этой связи представляет анализ родового состава бурятского народа, в котором исследователи предположительно усматривают тюркские компоненты чуть ли не во всех основных его племенных подразделениях, более того, некоторые ученые склоняются к мысли, что все бурятские племена были тюрками, монголизировавшимися лишь с возвышением средневековых монголов с конца X – начала XI в. По поводу взаимопроникновения родов следует отметить, что в одних случаях их иноэтничность явная; в других – требует непростых доказательств, а в целом это явление, надо полагать, многослойное, результат разновременных исторических процессов от древности до средневековья включительно. От горизонтального среза современной этнической картины Центральной Азии и Южной Сибири должны быть протянуты вертикальные линии связей, идущие на ту или иную хронологическую глубину.

Во-вторых, не является новостью тот факт, что современные монгольские и тюркские народы Центральной Азии, Южной и Восточной Сибири имеют генетические связи с раннесредневековыми этносами этой же территории. Одни связи явные, ибо подтверждаются одноименными этнонимами (монголы <мэнгу; баргуты <баегу//байырку; хори-буряты <хоры; бурятские роды хойхо <хойху//ойхор//уйгур; тувинцы <дубо; алтайцы-телеуты <теленгуты//телесы//теле; хакасы <хягасы//сяцзясы; кыргызы <цзилицисы//гяньгунь//гэгунь). Другие связи могут быть выявлены косвенным путем (буряты булагатского племени – с курыканами <гулиганиями) или предположительно (якуты-сахалары <сагай//

сака//саки). Этнополитоним тюрк <туцзюэ//тукю//тур (туранцы) (Еремеев, 1990, с. 129–135).

Большая группа средневековых этносов – татары, кидани, кумоси, шивэй, жужане и др. – генетически восходит к древней этнической группировке дунху (Материалы по истории кочевых...), в то время как многочисленные тюрко-монгольские племена теле и тукю связаны с этнополитическим объединением хунну на территории Центральной Азии (Бичурин, т. I).

В-третьих, племена дунху и хунну имели этническую преемственность от еще более древних племен ху, жун и ди, обитавших в горах и степях к северу и западу от древнекитайских государств Инь и Чжоу. В этой связи важно замечание выдающегося синолога Н. Я. Бичурина: «Древняя китайская история, когда слова Жун и Ху придает к племенам, обитавшим на севере Китая, то разумеет одних монголов; а когда применяет сии названия к народам на западе Китая, то под словом Жун разумеет Хухэнорских тангутов, а под словом Ху разумеет племена тюркского и персидского семейства. Жун-и, Гуань-и и другие поколения, ниже приводимые, кочевали в нынешней китайской губернии Ганьсу и состояли из монголов, перемешавшихся с тангутами; почему в истории Тибета и Хухэнора сии же самые поколения признаются тангутскими. Но здесь, так как ниже и в других поколениях, монголы составляли главную силу: почему история и причисляет их к составу монгольского народа. Самый побег их от Желтой реки на север к Ордосу обличает в них монголов: потому что в это время главные силы монголов находились в Ордосе и на восток от Ордоса. Тангутские поколения, напротив, поражаемые китайцами, всегда отступали к Хухэнору, как к средоточию сил их» (Там же, с. 44).

Вертикальные линии этнической преемственности тюркских и монгольских народов проходят через средневековые этносы Центральной Азии к древним хунну и дунху и, наконец, восходят к древнейшим из известных по китайским источникам ху, жун и ди конца II–I тыс. до н. э. На этот каркас попытаемся наложить генеалогические представления средневековых монголов и тюрков и дадим их историко-археологическую интерпретацию.

*По следам генеалогических легенд и тотемных культов
тюркских и монгольских племен*

Сопоставление фольклора и археологии таит в себе большие исследовательские возможности. В трудах археологов можно встретить немало примеров удачных фольклорно-археологических отождествлений.

Анализ генеалогических легенд древних тюрков и монголов на фоне выявленных к настоящему времени археологических комплексов позволяет в некоторой степени реализовать столь необходимый для исследователей комплексный подход к решению проблемы этно- и культурогенеза названных этнических общностей.

Начнем с генеалогического мифа монголов. В первых же строках «Сокровенного сказания» в § 1 говорится о небесном происхождении рода Чингис-хана: «Чингис хааны язгуур, дээр тэнгэрээс заяат төрсөн Бөртэчино, гэргий Гуа-Маралын хамт тэнгис далайг гэтэлж ирээд, Онон мөрний эх Бурхан халдун ууланд нутаглаж, Батцагаан гэдэг нэгэн хөвүүнийг төрүүлжээ» – «Предок Чингис-хана, рожденный по велению Неба Бортэ-Чино с женой Гоа-Марал перейдя море Тэнгис, пришли к истокам реки Онон и поселились в горах Бурхан-Халдун. Единственным их сыном был Батацагаан» (Монголын нууц товчоо, с. 19 / Пер. с монгольского автора. – П. К.).

Имя Бортэ-Чино обычно переводится как «Пятнистый Волк», или «Серый Волк», а Гоа-Марал – «Прекрасная Лань». Об этом писал еще в середине прошлого века бурятский ученый Доржи Банзаров, высказавший догадку о тотемическом происхождении имен родоначальников монгольских ханов: «Тибетский царевич с монгольским именем, женатый на девице, которой имя также означает животное, едва ли может быть принят за историческое лицо. У самого Сананг-Сэйдэна есть место, где он говорит, что Чингисхан, собираясь на облаву, предсказывает, будто на охоте явится серый волк (бортэ чино) и прекрасная лань (гоа марал), и запрещает убивать их; это предание содержит намек на то, что чингизиды производили свой род от этих животных, что, впрочем, не редкость в преданиях Средней Азии» (Банзаров, 1955, с. 168).

Комментарий Д. Банзарова касается не только начальных строк «Сокровенного сказания», первенца монгольской историографии, но и сведений из других монгольских летописей (назовем только некоторые в хронологическом диапазоне от XVII до XIX вв.) – «Алтан тобчи» Лубсан Данзана, «Эрдэнийн тобчи» Саган Сэцэна, «Алтан тобчи» Мэргэн Гэгэна, «Эрдэнийн эрихэ» Галдана и др., в которых имеются дополнительные сведения о появлении прародителей хаганского рода монголов. Вот что на этот счет читаем в «Алтан тобчи» Лубсан Данзана (с. 53): «...Произошедший от первого тибетского Худзугун Сандалиту-хагана Далай Субин Алтан Сандалиту-хаган имел трех сыновей: старшего – Борочу, второго – Шибагучи, младшего – Бортэ-Чино-а. Так как они между собой жили не в ладах, то Бортэ Чино-а переправился через Тэнгис-далай по направлению к северу и прибыл в землю Дзад. Незамужнюю девушку по имени Гоа-Марал взял в жены и поселился в земле Дзад; так произошел род «монгол». Бортэ-Чино-а и Гоа-Марал, прибывшие согласно предопределению Высшего Неба, переправившись через Тэнгис-далай, поселились около Бурган-Галдуна».

Из этого текста следует, что в истории появления прародителей монгольских хаганов можно выделить два этапа. Сначала младший тибетский царевич уходит со своей родины, с юга на север за «Тэнгис-далай». Там в земле Дзад он женится на местной девушке, основывает монгольский род. Под «Тэнгис-далаем» легендарная традиция монголов могла подразумевать пустыню Гоби – так же, как китайцы называли Гоби Ханьхаем (Бичурин, т. I, с. XL), или пустыню Хэси – Цинхаем (Гумилев, 1960, с. 143)*.

* Ханьхай у китайцев означало «Высохшее море», под коим подразумевался район внутренней части Центральной Азии, характеризующийся бессточной гидрографической системой, соответствующий понятию «Внутренняя Азия», точнее, ее восточной части. Признаками, или характером, «Ханьхая» обладали, по мнению Ф. Рихтгофена и Н. Ханыкова, не только восточный участок Центральной Азии, но и районы западнее – в Туркестане, Средней Азии (Гафуров, Мирошников, 1976, с. 13–14). Интересно, что древнекитайский памятник «Шань Хай-цзин» – «Каталог гор и морей» – это каталог не только гор и морей, но и великих пустынь.

Дзад (древнетюрк. *jat* – «чужой, чужеземный») в понимании монголов – «задын газар», т. е. чужая земля (Лубсан Данзан, с. 305, прим. 5). Затем, на втором этапе, Бортэ-Чино «уже вместе со своей красавицей Гоа-Марал отправляется в «Бурган-Галдун», на этот раз с запада на восток. На это направление перехода особо обращает внимание Д. Гонгор, ссылаясь на указания многих монгольских исторических сочинений XVII–XIX вв. Место, с которого ушли основатели монгольской династии, этот автор предположительно связывает с районом речки Аригийн-гол (Ариг ус) Хубсугульского аймака МНР. Отсюда, по его мнению, перекочевал Бортэ-Чино со своими подданными в верховья Онона и возглавил одно из монгольских владений (Гонгор, 1970, ч. 1, с. 68).

Интересно, что простой подсчет, произведенный по количеству поколений в родословии зачинателя монгольского царского рода Чингис-хана, дает дату рождения Бортэ-Чино – 758 г. европейского летоисчисления (Пэрлээ, 1978, с. 51–52). Принимая во внимание вычисленную дату рождения Бортэ-Чино, условные географические реалии (Тэнгис далай, земля Дзад), а также причину его ухода как бегство от смуты, переход рода «монгол» на Онон, казалось бы, можно связать с событиями в Уйгурском каганате второй половины VIII в. Действительно, среди исследователей родословия Чингис-хана преобладает мнение об исторической реальности всей родословной таблицы из 22–23 поколений. Но нам кажется уместной в этом вопросе следующая оговорка: даже если допустить, что весь генеалогический ряд предков состоит из имен реальных исторических лиц, то, думается, кроме самого первого Бортэ-Чино и его супруги Гоа-Марал. Все-таки более чем вероятная тотемичность их имен склоняет нас к мысли, что в данной родословной может быть заключено сознание namного длинного генеалогического ряда, из которого навсегда выпали имена ранних предков. Показательны в этом отношении, например, бурятские фамильные родословные, которые после одного-двух десятков имен обычно возводятся к мифологическому Буха-нойону.

Однако каких-либо свидетельств исторической реальности этого легендарного зачинателя рода монголов нет. Имена свиде-

тельствуют о том, что приведенный зачин к замечательному памятнику монгольской историографии является мифологической прелюдией к историческому повествованию. И потому нет оснований считать Бортэ-Чино реальной исторической личностью. Правы те, кто полагает мифологичность его имени, олицетворяющего тотемический по своему происхождению родоплеменной этноним «чоно» (халх.), или «шоно» (бур.), что в переводе на русский означает «волк».

Роды волка распространены среди многих подразделений монгольских народов, в том числе у ойратов, калмыков и бурят. Среди эхиритских и, частично, булагатских бурят наряду с «шоно уруг» («род волка») имеется род, который так и называется – «нохой уруг», что значит «собачий род» ~ «род собаки» (Цыдендамбаев, 1972, с. 194–198). Роды собаки с табуированными наименованиями шарайд и галзууд имеются среди хоринских бурят, смысл которых связан с тотемным образом: шарайд – эпитет, означающий «рыжие собаки», галзууд – «бешеные собаки».

В генеалогических мифах и родословных монгольязычных народов представлены два тотемических образа, взятых из культа одного животного семейства «*canis*» (*canis lupus* – волк, *canis familiaris* – собака). Ц. Б. Цыдендамбаев, подробно разобравший тотемную генеалогию бурятских родов, высказал точку зрения о генетической общности родов волка и собаки. По его мнению, основатель хаганской династии монголов Бортэ-Чино олицетворял протомонгольские роды носителей названия своих тотемов, восходящие к сянбийскому времени – III–IV вв. н. э. (1972, с. 194–198, 275–277).

В мифологических воззрениях и религиозно-бытовых обрядах сянбийцев и одноплеменных им ухуаней, из группы кочевых племен дунху значительная роль отводилась собаке, о чем свидетельствуют китайские источники. Достаточно сослаться на ставший уже классическим пример того, какую ответственную роль выполняла собака в похоронном обряде ухуаней: она являлась проводником душ умерших к последнему их пристанищу на горе Чишань (Бичурин, т. I, с. 143–144). Такую миссию покровителя и охранителя могут выполнять только духи предков, которые, по верованиям ухуаней, и воплощены в собаках.

Отколовшаяся от ляодунских сяньбийцев в III в. н. э. группа, поселившаяся на землях современных Ганьсу и Цинхая, сохраняла представления о собаке как о предке-тотеме длительное время. Даже в VIII–X вв. н. э. при заключении клятвенных договоров с тибетцами убивали собаку, лошадь, обезьяну (тотемный зверь тибетцев). Статуэтка собаки была обнаружена Тории (японский исследователь. – П. К.) при раскопках погребения одного из императоров Ляоского государства. «По-видимому, в погребальном ритуале киданей, потомков ляосийской группы сяньбийцев, изображение собаки сохраняло значение, которое оно имело в глубокой древности» (Викторова, 1974, с. 264).

Элементы подобных верований можно обнаружить, по данным Л. Л. Викторовой, у одной из этнографических групп современного населения МНР, когда невеста, чтобы приобщиться к семейному очагу в доме мужа, должна покормить собаку, надеть ей на шею хадак и пропеть собаке хвалебную песнь (юрюол) (Там же).

Однако тотемный образ волка в исторической литературе обычно связывают с древними тюрками Центральной Азии, так как он взят из генеалогических легенд тюрков-теле и тюрков-тукю, мифическая генеалогия которых, по китайским источникам, восходит к хунну, чьими историческими преемниками они и являются (Бичурин, т. 1, с. 214, 220). Как объяснить это? Прежде чем перейти к толкованию легенд древних тюрков и их связи с генеалогическим мифом царских монголов, необходимо сделать еще одно замечание об устной исторической традиции монголов и ее фольклорных истоках.

Академик Ш. Бира (1978, с. 8) пишет, что проблему истоков исторических знаний монголов нельзя решать в отрыве от традиций, унаследованных ими от протомонгольских и прототюркских обитателей Монголии. По его мнению, исторические знания кочевых народов не исчезали бесследно, передавались от одних другим (добавим: из поколения в поколение, от династии к династии. – П. К.). Об этом свидетельствуют общие сюжеты в легендах и преданиях тюркских и монгольских племен, в их взглядах на свое происхождение от тотемических предков.

Итак, генеалогическую легенду средневековых монголов нельзя не поставить в связь с известными генеалогическими мифами более ранних предшественников по созданию центральноазиатской кочевой цивилизации. Таковыми являются, в первую очередь, легенды о происхождении раннесредневековых племен теле и тукю (тугю). Название «теле» происходит от древнего названия племен дили (динлин), последние имели еще прозвище «гаогюй» («высокая телега», т. е. высокотележные). Позднее они назывались хойху (по «Вэйшу»), хойхор (по произношению южных монголов), ойхор (по северно-монгольскому); в тюркском произношении под влиянием мусульманской традиции они превратились в уйгуров.

В «Вэйшу» о них сказано (в сокращенном изложении): «Гаогюйцы суть потомки древнего поколения Чи-ди. Вначале они прозывались Дили; уже на севере прозваны гаогюйскими дилинами. Язык их сходен с хуннским, но есть небольшая разница. Некоторые говорят, что предки гаогюйского Дома происходят от внуков по дочери из Дома Хунну. Рассказывают, что у хуннского шаньюя родились две дочери чрезвычайной красоты. Вельможи считали их богинями. Шаньюй сказал: «...я представляю их Небу» (Бичурин, т. I, с. 214–215). С тем он поселил их в тереме в необитаемом месте. Через год один старый волк стал стеречь терем, вырыв себе нору под ним. Меньшая дочь сочла это за счастливое предзнаменование Неба, сошла к волку, вышла замуж и родила сына. Потомство от них размножилось и составило государство. Люди в этом государстве любят продолжительное пение, словно воют, подобно волкам. Таким образом, дили/теле или хойху/ойхор/уйгур считали себя потомками волка, и манера их протяжного пения осталась потом не у кого-нибудь, а у монголов в форме песенного жанра «уртын дуун», и поныне являющегося достопримечательностью их музыкальной культуры.

Интересно, наряду с легендой, привести (Бичурин, т. I, с. 213) трактовку китайской историографии, согласно которой Дом Ойхоров (Хойху) происходит от хунну с женской стороны: следовательно, нет сомнения и в том, что основатель Дома Ойхоров (Хойху) был сын дочери или племянницы хуннского хана, выданной за владетельного князя, принадлежавшего к союзу дилиских

поколений. Эти события нужно отнести к началу II в. пред Рождеством Христовым, когда хунну совершенно покорили Монголию.

По тукюской легенде, их предки также произошли от Дома Хунну, образовав отдельную отрасль по прозванию Ашина. Краткое изложение легенды из «Таншу» (Бичурин, т. I, с. 220–222): когда предки Дома Тукю были разбиты соседним владетелем и совершенно истреблены, остался один мальчик, которого вскормила и вырастила волчица. Став женой мальчика, волчица родила десять сыновей, каждый из них впоследствии имел детей и составил свой род. «В числе их был Ашина, человек с великими способностями, и он признан был государем: почему он над воротами своего местопребывания выставил знамя с волчьей головою – в воспоминание своего происхождения». В другом варианте легенды рассказывается, «что предки тукюзского Дома происходят из владетельного Дома Со, обитавшего от хуннов на север. Старший из 70 братьев Ичжини-Нишиду родился от волчицы, имел сверхъестественные свойства: мог наводить ветры и дожди. Его поставили государем Тукюз. Он имел десять жен. Все сыновья прозывались по Дому матерей. Ашина был сыном младшей жены и будучи малолетним был поставлен старейшиной и признан государем». Интересно при этом замечание в летописи, данное тут же: «Хотя в сказаниях есть разность, но во всех род тукюзцев произведен от волка» (Там же, с. 222).

Главный смысл сопоставления уйгурской и тукюской легенд состоит в том, что Дом Тукю происходил от племени волков по материнской линии, в то время как Дом Ойхоров (теле-уйгуров) – от волков по мужской линии, и это обстоятельство указывает на дуальные брачно-родственные отношения между Домами Тукю и Теле.

Л. Н. Гумилев обращал внимание на генеалогические мифы теле и тукю в сопоставительном плане, но не придавал им особого значения в плане этногенеза и этнических отношений, лишь заметил при этом, что тотемизм и историзм этих легенд могут быть между собою скоррелированы. Л. Н. Гумилев прав и тогда, когда полагает, что мифы теле и тукю созданы очень рано, в период их обитания по южную сторону Гоби, и тогда, когда утверждает,

что легенды тюрков-тукю возникли на Алтае и отразили исторические реалии, связанные с землями по северную сторону Гоби, в том числе Алтае-Саянского региона (Гумилев, 1967, с. 22–24).

Существует мнение о тюркском происхождении рода волка среди монголов. В частности, это предполагалось в отношении рода шоно эхиритских бурят (Г. Н. Румянцевым и Б. О. Долгих). Весьма примечательно возражение Ц. Б. Цыдендамбаева (1972, с. 276–277), согласно которому монгольские чоно или чино, чину-а или чино-а (возможно, письменное тинуа) из «Сокровенного сказания» сопоставимы с самодийским th'ona – волк. Этот пример указывает на монгольско-самодийские связи, что само по себе важно, но он отнюдь не снимает вопроса о происхождении тюрко-монгольского культа волка. Наличие последнего у древних тюрков общеизвестно, но его появление у них проявляется из анализа телеской и тукюской легенд, а еще более древние корни станут понятными из дальнейшего нашего изложения.

На наш взгляд, в приведенных легендах теле и тукю заложена интересная информация этногенетического плана, зафиксированы отношения родства между этими историческими преемниками хунну по созданию правящих домов кочевых объединений в Центральной Азии. При этом следует подчеркнуть, что хотя теле и тукю считаются тюрками, но преемниками их тотемического сознания в конечном счете оказываются средневековые монголы. Частично этим фактом объясняется существующая в литературе версия о том, что «далеко не все племена тйеле были тюркскими» и что «в первую очередь это относится к дубо (предки тувинцев), гулигань (курукан) и байегу (байырку)» (Румянцев, 1962, с. 113–114). Но если Г. Н. Румянцев для обоснования этого мнения привел свои аргументы, то соображений, исходящих из учета системы родства племен Центральной Азии, еще не приводилось. Между тем, учет этой системы, нашедшей отражение в генеалогических мифах, позволяет понять этнические корни и взаимоотношения древнетюркских и древнемонгольских племен.

Этнические общности, такие, как монгольская и тюркская или древние хунну и дунху, не были, конечно, монототемными. Безусловно, в их родоплеменной структуре, возможно, имела место определенная иерархия тотемных культов. Но при этом у ко-

чевников всегда были сильные и многочисленные роды, вокруг которых консолидировались другие и которые в силу этого становились главными, а из числа знатных родов выдвигались правящие династийные роды.

Нам известны не все тотемы хуннских родов. Было бы интересно узнать о происхождении рода лань, его тотеме. В «Известиях древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе» (из эпизодов западной эпопеи гуннских походов в Европу) указано: «Однажды случилось, что преследуемый оводом бык перешел через озеро и за ним последовал пастух: увидел противоположащую землю, он сообщил о ней соплеменникам. Другие говорят, что перебежавшая лань показала охотившимся гуннам эту дорогу, слегка прикрытую сверху водой» (Бернштам, 1951, с. 141). В этих эпизодах внимание многих исследователей привлекала лань, показавшая гуннам дорогу через Меотиду (Азовское море) в южнорусские степи и трактуемая именно как тотем гуннов. Если это справедливо (мы полагаем, что да), то в образе оленя мы имеем, возможно, один из основных хуннских тотемов. На эту мысль наводит легенда древних тюрков-тукю.

Ю. А. Зуев в своей диссертации о древнетюркских генеалогических преданиях приводит новые варианты из двух китайских сочинений: «Юян Цзясу» (Юянская смесь) и «Тайпин гуанцзи» (Пространные записки, составленные в годы Тайпин). «Главным персонажем их, – пишет он, – является Белый олень с золотыми рогами, обитавший в пещере тюркских предков. Он был убит старейшиной племени аши во время облавной охоты. Тюркский предок Имошели (Имо-шели) в гневе собственноручно обезглавил виновника убийства, и с тех пор у тюрков вошло в обычай во время жертвоприношения перед волчьим знаменем использовать для этого представителей племени аши (ач)». Исследователь совершенно правильно отмечает, что, «несмотря на понятную важность известий, эти предания ни разу не были привлечены в качестве источников для изучения проблемы происхождения тюрков» (цитировано по: Абдурахманов, 1979, с. 21).

Предания из китайских источников поведали нам о настоящем белом (значит, божественном) олене, да еще с золотыми рогами, обитавшем в пещере тюркских предков. Недаром последст-

вия его убийства были поистине фатальными по отношению к родственникам тюрков по материнской линии, а ими были, судя по названию «аши», – члены рода ашина.

Изложенные сведения чрезвычайно важны для нашего исследования: в поле зрения появился тотем-олень, связывающий тюрков-тукю с хунну. В данном случае это была та часть хунну, которая ушла на запад, в Европу. Таким образом, оба тотема тюрков – волка и оленя – восходят к хунну. Примечательно в связи с этим взять на заметку свидетельство Н. А. Аристова о том, что собака в тюркских легендах олицетворяет чужеродца (Викторова, 1974, с. 262), в то время как в обрядах сяньбийцев она – священное животное.

На происхождении и соотношении этих двух начал – тотемов волка и оленя – в этническом составе монголов и тюрков мы и сосредоточим свое внимание в дальнейшем изложении.

Однако к обсуждаемой проблеме тюрко-монгольской общности и различий тотемных культов необходимо добавить еще один, имеющий широкий и длительный в своей исторической ретроспективе отзвук среди тюркоязычных и монголоязычных народов. У первых – в образе эпического Огуз-хана, у вторых – в образе Буха-нойона, тотемного предка западных бурят.

Своим легендарным прародителем и первым каганом признавали Огуз-хана (или Буку-хана // Буку-тегина) теле-уйгуры времен Уйгурского каганата VIII–IX вв., основу этнополитического союза которых составляли токуз-огузы («девять огузов», или «девять быков»), считавшие своей легендарной «малой родиной» (бурятско-монгольское «тоонто нютаг») место у слияния рек Селенга и Тола (Радлов, 1893, с. 43, 56 и др.). В XIII–XV вв. из различных версий цикла легенд об Огуз-хане сложилась эпическая общетюркская Огузиада, письменно зафиксированный вариант которой имеется в уйгурской рукописи XV в. «Огуз-наме». И ныне с Огуз-ханом связывает свое происхождение большая группа тюркоязычных народов – туркмены, узбеки, каракалпаки, азербайджанцы и турки (Мифологический словарь, 1990. – Огуз-хан).

С мифическим тотемным быком Буха-нойоном (варианты: Буха-нойон баабай, Бохо-Муяа, Хан Богдо Буха-нойон) связы-

вают свое происхождение буряты булагатского, а также эхиритского и хонгордорского племен. Легенды трансформировались в культ прародителя небесного происхождения. Согласно одному из вариантов легенд, сын западного светлого Заян Саган Тэнгри Бохо-Муяа повздорил с сыном восточного темного Хамхир Богдо Тэнгри. Оба спустились на землю и превратились: Бохо-Муяа – в сивого быка, Бохо-Тэли – в пестрого, стали бодаться и гоняться друг за другом вокруг Байкала. Дочь Тайжи-хана, что из Тункинской долины, прогнала их, но сама забеременела от взгляда сивого пороза. По булагатской версии, она родила сына, нареченного Булагатом, по эхиритской – родила двух мальчиков: у Булагата появился близнец, получивший имя Эхирит. Они и стали родоначальниками булагатского и эхиритского племен. Отец получил имя Буха-нойон баабай, и в шаманском пантеоне он – западный хан (полубог), сын Эсэгэ Малан Тэнгрия. Его (Буха-нойона) девять сыновей стали эжэнами (эзэн ~ эдзэн – духи-хозяева) ряда местностей в Бурятии, где проживают булагатские роды, и девятью хатами – покровителями булагатов, изображаемыми на онгоне в виде девяти быков (Мифологический словарь, 1990. – Буха-нойон баабай).

Почитание быка обнаруживается у якутов и тувинцев. Г. В. Ксенофонтов писал (1930, с. 69), что старые якуты к быку-производителю относились с почтением, называя его «Буга-божество». Бык-пороз часто фигурирует в якутских олонхо, в некоторых преданиях довольно отчетливо отражена его функция мифического прародителя. Особенно примечательна в этом отношении одна из легенд, в которой белый бык, подобно Буха-нойону, выкармливал мальчика-родоначальника. В этой связи Г. В. Ксенофонтов сообщает: «И теперь любой якут при встрече со своим собратом прежде всего задает вопрос – тердюнҕ огу-сунҕ)...? – «кто твой предок бык-родоначальник» (Там же).

В религиозно-обрядовой практике тувинцев бык белой или светлой масти был связан с культом оваа, что является, очевидно, аналогом культа обоо Буха-нойона. И у тувинцев, и у якутов существует обряд посвящения быка (идык и изых, соответственно), тождественный бурятскому обряду посвящения Буха-онгону. Общим для бурят, якутов и тувинцев является поверье в функцию

быка-онгона влиять на размножение скота (Дьяконова, 1977). Этнографами отмечено также почтительное отношение якутов и бурят к детородному органу порока, воплощавшему его производительную силу, чадородие. Именно в этом качестве Буха-нойона часто изображали с подчеркнуто преувеличенными признаками пола и призывали в свадебном обряде с целью обеспечить многочисленное потомство будущей семье.

Налицо тождество между культовым почитанием быка-порока тюркоязычными народами Южной Сибири и монголоязычными бурятами, проявляющееся в семантическом и типологическом схождении, что позволяет предполагать существование определенной связи между ними. Но какая же эта связь? Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, обратим внимание на два обстоятельства.

Во-первых, культ быка пришел к булагатским предкам бурят, по-видимому, из раннетюркской среды, что, в частности, подтверждается этимологическим анализом имен Буха-нойона и его супруги Будан-хатун, которые могут быть объяснены на тюркской языковой основе (Цыдендамбаев, 1972).

Во-вторых, булагаты, потомки сына Буха-нойона, рожденного от дочери Тайжи-хана ойратского, согласно легенде, но жившего вблизи Байкала, в Тункинской долине, являются монголами по материнской линии.

Отсюда становится понятным характер этнических связей западных бурят с якутами, тувинцами и другими народами Южной Сибири и Средней Азии: родство у них экзогамное, а не генетическое.

Весьма примечательно, что предбайкальские буряты и якуты связаны своим происхождением, по единодушному мнению исследователей, с курыканами орхонских надписей (гулиганями китайских источников), что подтверждается, в частности, антропологической близостью якутов и булагатов, а также многими параллелями в культуре, языке, и наличием общих этнонимов (Гоголев, 1989, с. 126–131; 1993, с. 58–64).

Согласно китайским источникам, этнические предки якутов и тувинцев телеские племена гулигань и дубо относились к «цзю

син теле» («теле девяти фамилий»), т. е. к тем же токуз-огузам («девяти быкам»).

Вышеизложенное позволяет видеть истоки культа Буханойна в религиозно-мифологических представлениях ранне-средневековых народов Центральной Азии, непосредственно в огузском культе быка-первопредка. Его более глубокие корни уходят в тотемическую номенклатуру хуннских родов. К такому выводу пришел А. П. Бернштам (1935) на основе археологических находок из ноин-уулинских курганов в Монголии. Он высказал предположение, основанное на достаточно убедительных данных, что тотемическим предком самого знатного среди хунну рода хуянь, из которого происходили шаньюи, в частности основатель Хуннской империи Модэ, скорее всего был бык. Образ быка он нашел в изображениях на серебряных бляхах из «царского» хуннского кургана № 6 в Ноин-Ууле (1935, с. 127–130). Опираясь на фонетический разбор Б. Карлгреном иероглифов названия шаньюйского рода, Бернштам (1951, с. 224–235) показал, что основу имени «хуянь» составляет монгольский термин «бык» (uogag – ukaḡ – ukeḡ), являющийся фонетическим архетипом тюркского «огуз» (oguz), т. е. «бык».

Таким образом, тотемный культ быка носит «интернациональный» тюрко-монгольский характер и своими истоками связан с хуннами.

*Письменные источники о праязносax Центральной Азии
и их исторических преемниках*

Древние общности дунху и хунну, согласно древнекитайской историографии, связаны с еще более древними племенами жун и ди.

На юге Центральной Азии, на лессовом плато Ордоса, в горах Наньшаня, в верховьях Хуанхэ, южных отрогах Хингана и степях юга Маньчжурии издревле обитали племена, которые древние китайцы, начиная с эпохи Шан-Инь, называли жунами. Несколько позднее в тех же местах появились племена ди. Очевидно, как результат смешения этих племен в китайских источниках наряду с упоминанием различных подразделений жун и ди

все чаще начинает фигурировать этноним жун-ди (Бичурин, т. I, с. 39–45).

Эти племена горцев и степняков в то время были скотоводами и охотниками, хорошо знали бронзолитейное производство, т. е. находились на стадии развитого бронзового века, как и китайцы шан-иньской эпохи. Со временем активность жун и ди в этнокультурных контактах возрастает настолько, что Чжоуское раннегосударственное образование в истории Китая XII–VIII вв. до н. э. считают следствием вторжения и завоеваний этих западных инородцев.

Со временем инородцы жун и ди все глубже вплетаются в историю древнекитайской этнической общности. В этом плане интересно высказывание русского востоковеда В. П. Васильева: «Если мы не можем определить ни точных границ, ни существенного различия между Жунами и Ди, облежавшими с запада и с севера вновь образовавшееся государство..., то мы не можем точно также сказать, в чем состояло различие собственно китайских подданных от этих Жунов и Ди» (Георгиевский, 1888, с. 68). И действительно, в легендарной традиции китайцев происхождение жун и ди возводится к тому же, что и у самих китайцев, мифическому желтому предку Хуанди. Вот как объясняет древнейшую историю чи-ди сочинение «Шань Хай-цзин» (Перевод Дм. Позднеева, 1899, с. 2–3): «В огромной пустыне на северо-западе от Китая, тянущейся безбрежною равниной, той самой, которая служит местом заката солнца и луны..., живут люди, называемые Цюань-жунами, т. е. собаки-жуны. Происхождение их объясняется следующим образом. Император Хуанди (2697–2597 гг. до Р. Х.) произвел Мяо-луна, Мяо-лун произвел Жун-у, Жун-у произвел Бяо-мина, Бяо-мин произвел Бай-цюаня, т. е. белую собаку. Собак было две: самец и самка, и они-то произвели на свет Цюань-жунов, т. е. собак-жунов. Они питались мясом и были красными четвероногими». И далее переводчик объясняет: «Чи-ди суть древнейшие потомки собак, отсюда и иероглиф ди имеет ключ, означающий собаку». В современном переводе «Шань Хай-цзина» цюань-жуны названы собаками-воинами. В одном варианте перевода указано, что они не сами являются «красными четвероногими», а у них водится красное животное, похожее на ко-

ня, но без головы. В тексте есть и такая фраза: «Есть царство под названием Холмы Лань, царство собак-воинов (Цюань-жунов). Там обитает дух с человеческим лицом и туловищем животного, имя его собака-воин» (Каталог гор и морей, с. 125).

Думается, что здесь мы подошли к истокам тотемических воззрений почитателей собак в южных пределах гор и степей Центральной Азии. Но где же образ волка – сородича и предка собаки?

В китайских источниках мы находим еще один чрезвычайно показательный пример (факт), относящийся к вопросу об этнических связях жун и ди. Зафиксированное в китайских летописях историческое событие произошло через два столетия после основания Чжоуской династии. В эту пору «великий князь Му-ван ходил воевать поколение Гуаньжунов; получил от них четыре волка белых и четыре оленя белых и возвратился. С этого времени степные повинности прекратились» (Бичурин, т. I, с. 41). Полагаем, что в данном случае речь идет о том, что китайский полководец получил от одного из подразделений жун в знак их поражения и подчинения священных для них тотемных животных. Мы нашли не только искомый тотем волка, но и образ еще одного тотема – оленя. Принадлежал он, очевидно, тем, кто входил в состав гуаньжунов, т. е. их этническому компоненту, который мог происходить от племен ди. Этот факт будет понятен из следующего положения: когда жун смешались с ди, показателем события стал часто употребляемый в источниках этноним жун-ди, тотем собаки перешел и к племенным ди, что отразилось даже в написании их имени: ключ «собака» в иероглифе «ди».

Что касается культа оленя у центральноазиатских динлинов и родственных им племен сопредельных территорий, то его наличие вытекает не только из археологического материала, но и подтверждается лингвистическими изысканиями В. А. Абаева (1949, с. 37, 179, 198), показавшего, что самоназвание среднеазиатских саков восходит к скифскому слову «сака» (олень), восстанавливаемому на основе нескольких скифских имен, племенных названий и осетинского слова «sag» (олень), и что олень был тотемом скифов, давшим название племени (Членова, 1968, с. 139). Н. Л. Членова полагает весьма вероятным, что изображения оле-

ней, столь распространенные в скифскую эпоху, имеют тотемическое содержание (Там же).

Итак, изложенное выше позволяет утверждать, что мы подошли к древним истокам тотемического сознания средневековых монголов и тюрков. Однако это не значит, что только жун и ди были их предками – они явились одним из этнокультурных компонентов. С группой племен жун и ди контактировали проживавшие по соседству по южной окраине Гоби древние протосюннуские племена, которые в легендарную эпоху Ся назывались сюньюй (хуньюй), в иньское время – гуйфан, в чжоуское – сяньюнь (хяньюнь), в циньско-ханьское – сюнну (хунну). Традиционное представление китайской историографии о связи жунских и хуннских племен выражено Ван Говзем: «...Встречающиеся в источниках племенные названия гуйфан, хуньи, сюньюй, сяньюнь, жун, ди и ху обозначали один и тот же народ, вошедший позднее в историю под именем сюнну» (Материалы по истории сюнну, 1968, с. 10).

До образования своего государства протосюннуские племена, хотя и были известны древним китайцам, но находились как бы в тени жунских и диских племен. Политическая активность последних на ближней периферии древнекитайских государств, очевидно, заслоняла китайским летописцам дела и жизнь обитателей дальней периферии. Надо полагать, что древнее население севернее Гоби, вовсе не знакомое китайцам по именам, причислялось к северным диким племенам – бэй-ди. Тем не менее относительно ближние обитатели южной окраины Гоби все же были известны издавна и зафиксированы в летописях как предки сюнну. Самая восточная группа бэй-ди, обитавшая по отрогам Большого Хингана, ранее соприкасалась с восточной группой шаньжунов, позднее выступает как дунху – ухуань – сяньби. Что же касается протосюнну, которые обитали в горах Иншань и Ланшань до южных отрогов Большого Хингана, то о их отношениях к жун и ди указано в приведенной цитате из Ван Говзя. Таким образом, говоря об этнокультурной преемственности монголов и тюрков от древних жун и ди, мы имеем в виду преемственность через посредство протосюнну и дунху.

В результате этого взаимодействия к северу от Китая эпохи Цинь и Хань формируются, по классификации китайских источников, группировки кочевых племен хунну и дунху. Роль жунов в их дальнейших судьбах, кажется, утрачивается, но роль ди и их имя остаются в истории центральноазиатских кочевников надолго. Дело в том, что племена ди обитали не только на юге Центральной Азии, но гораздо шире – до самого севера. Численное преобладание этих племен в ранний период их истории способствовало формированию устойчивого стереотипного представления китайской историографии об их особой роли в судьбах Центральной Азии. Их имя в формах дили//динлин передалось разным группам центральноазиатских племен, в том числе тюркским и монгольским.

Этноним динлин относился к более поздним и самым дальним от Китая группам ди. Так, покоренное хунну владение Динлин находилось на территории от Байкала до Енисея. Примечательно, что после покорения динлинов хунну они называются поколением, или отраслью, хунну – хуннскими динлинами (Бичурин, т. I, с. 50, 144). Однако О. Мэнчен-Хэлфен вслед за Ван И-Взем показал, что все сведения о динлинах охватывают период с конца III в. до н. э. до III в. н. э., территория, населенная ими, простирается от Байкала до Оби или даже до Иртыша. Исследователи справедливо делят их на восточную и западную группы, причем первых некоторые распространяют до низовьев р. Селенги и даже до р. Керулена (с ними Г. Н. Румянцев связывает культуру плиточных могил) (1962, с. 95, 102), а вторых – до бассейна р. Или в Восточном Казахстане. В целом, по данным «Саньгочжи», можно получить представление не только о самых северных, но и о более южных группах динлинов, занимавших степные пространства Монголии (Позднеев, 1899, с. 8–12).

Что касается названия «дили», оно прилагалось к племенам, вытесненным китайцами на ближнюю к ним степную периферию по южную сторону Гоби. Много позже, в IV в. н. э., они ушли на северную сторону «песчаной степи» и там приняли название «гаогюй», а в Китае их называли гаогюйскими динлинами. Но иногда вместо гаогюй их называли чилэ, что на южном диалекте китайского языка звучит как «тйелэ» (отсюда – теле) (Бичурин,

т. I, с. 214). В конце V в. н. э. часть теле, они же – гаогюйские уйгуры (гуры), или огузы (гузы), были вытеснены жуаньжуанями в Среднюю Азию (Бернштам, 1951, с. 231).

Раннесредневековые телеские племена оказываются прямыми потомками древних дили, сохранив даже свое имя с минимальными изменениями, и не случайно они были расселены, как и динлины в свое время, столь же широко по Центральной Азии. На заре своей истории, в III в. до н. э., телесцы жили в степи к западу от Ордоса, в конце IV в. н. э. они перекочевали на север, в Джунгарию, и распространились от Западной Монголии до Се-ленги, т. е. до Южного Забайкалья (Гумилев, 1967, с. 13).

Предки гаогюйцев составляли двенадцать родов. Их потомки хойху – уйгуры – при переходе на северную сторону Великой песчаной степи разделились на пятнадцать владетельных домов, занявших пространство от Тарбагатайских гор до Аргуни (Бичурин, т. I, с. 214–216). По данным «Суйшу» (VI–VII вв.), Дм. Позднеев (1899, с. 37–47) полагает, что телеские племена живут непрерывной цепью к востоку от западного моря Сихай до восточной части нагорья Средней Азии (Центральной Азии. – П. К.), по числу родов они приближаются к 8 тыс., и китайский текст не позволяет считать теле ни собирательным, ни собственным именем одного племени. Можно, конечно, уточнить, где находится Сихай. Позднеев считает, что это Каспий, Кляшторный – устье Эдзингола, озера Гашун-нор и Согоно (Кляшторный, 1965, с. 278). Можно сомневаться и принимать условно число родов (8 тыс.), но нет оснований отрицать историко-географическую преемственность между динлинами и теле.

Но, в свою очередь, гаогюй – теле – хойху – уйгуры являются преемниками хунну. В «Вэйшу» сказано, что их язык сходен с хуннским, но есть небольшая разница (Бичурин, т. I, с. 214). Из «Суйшу» узнаем: «...Нравы телесцев вообще одинаковы с тукюзскими, только женятся у них уже взрослые мужчины и после свадьбы живут в доме родителей жены, ожидая, пока родится и вскормится грудью первый ребенок... Умерших они зарывают в землю. Вот и вся разница». В «Вэйшу» отмечено, что умершего (труп) ставят в выкопанную яму, как будто живого, с натянутым луком, но могилу не зарывают (Бичурин, т. I, с. 216). Тукюзцы

же своих покойников сжигают, и пепел зарывают в землю (Бичурин, т. I, с. 230). По этим обычаям телесцы близки с монголоязычными ухуанями (Бичурин, т. I, с. 63–64), а небольшая разница в языке с хунну подтверждает близость и с ними.

Не приходится сомневаться и в том, что таким же был и язык тукю, как об этом пишет Л. Н. Гумилев (1967, с. 181). Но допуская этот факт, мы должны указать, что язык хунну – это язык этноса-организатора, или язык многочисленных его подданных, ставший «государственным». Однозначно ответить нельзя: организаторы государства могли принять язык основной массы населения, могло быть и наоборот. А язык масс, вероятнее всего, был не единым, а представлял диалекты языковой общности. Хуннский язык принято считать предшественником (генетическим) древнетюркского. Но поскольку последний представлен консолидирующимися диалектами тукюско-телеских племен, то о каком характере языка-предшественника, т. е. хуннского, свидетельствует их «небольшая разница»? Не свидетельствует ли о монгольских элементах в хуннском языке? Вопрос требует исследования.

Этнополитические образования преемников хунну постимперского периода первой половины I тыс. н. э. размещались на таких же пространствах, что и телесцы, от восточных пределов Центральной Азии до Причерноморья. На тысячи кочевий делились хунну в период династий Вэй и Цзинь, каждое из которых имело свое название. Одним из них было жуаньжуань, – сказано в «Ляншу», гл. 54, л. 466 (Таскин, 1979, с. 34–49).

Миграцию праболгарских племен, т. е. гунно-болгаров, связывают с суперсоюзом племен теле, оставивших центральноазиатскую прародину не позднее V в. н. э. (Кляшторный, 1988, с. 166–167).

Во второй половине VI – первой половине VII в., когда в Центральной Азии господствовали тюрки-тукю, о гаогюйских, или телеских, племенах в китайских летописях не упоминалось, за исключением очень кратких, но интересных для нашего исследования сведений из той же «Суйшу»: «Телеские поколения, хотя и жили отдельно, но не имели своего государства, а подвластны были восточному и западному домам Тукюзским. Ханы послед-

них постоянно ходили на них войною и употребляли все меры к тому, чтобы поправить и привести в порядок северные пустоши, заселенные телесцами» (Позднеев, 1899, с. 44). Здесь важно указание на заселение телесцами «северной пустоши», которая ассоциируется со степными пространствами центральной и северной части Монголии.

Учитывая уже подмеченную нами этнически смешанную жундискую основу средневековых теле, которая восходит к древним гуаньжунам с тотемами волк и олень, можно полагать, что фольклорный штамп о брачных отношениях, легший в основу предания о Бортэ-Чино и Гоа-Марал, мог возникнуть очень давно, задолго до монголов и отражать бывшие внутриплеменные, в рамках теле, родственные связи между родами волка и оленя. Поскольку тот же жундискый состав, сочетание родов оленя и волка мы имеем у тюрков-тукю, причем правящая династия Ашина у них происходила из рода чоно, то это дает основание говорить и о династической преемственности в этнополитической организации Тюркского каганата и Монгольского государства. Вместе с тем подчеркнем, что за брачным союзом Бортэ-Чино и Гоа-Марал мы пытаемся увидеть прежде всего основные, изначально разные этнические компоненты Монгольского государства, а не только династическую модель этнополитической организации. Правильнее будет рассматривать историческую основу этих мифологических персонажей в глубокой и обобщенной ретроспективе.

С образованием ранних кочевых обществ, началом этнических связей крупных племенных группировок в степях Монголии, тем более в условиях контактов разнородных этнических массивов запада и востока, юга и севера региона складывалась своеобразная система родства, которая в силу специфики среды обитания и одинакового хозяйственно-культурного типа населения должна была приобретать всеобъемлющий в рамках данной кочевой ойкумены характер. Суть ее состояла, по-видимому, в установлении постоянных, превращавшихся в длительную традицию брачных связей между одними и теми же племенами, наподобие отмеченного в китайских исторических хрониках хунн-сяньбийского дуального родства. Можно предположить, что

браки племенных предводителей сопровождалась брачными связями подвластного населения, стимулировали межплеменные родственные связи.

Нет надобности подводить под миф о Бортэ-Чино и Гоа-Марал конкретно-историческую основу (хроникально зафиксированные события, конкретные географические координаты и этнополитические образования). Правомерно считать историческую основу мифа предельно обобщенной. В нем запечатлена не просто генеалогия хаганского рода, а общее, как бы в макромасштабе, представление монголов в лице создателей «Тайной истории» о своем этногенезе и этнической истории.

В трактовке Бортэ-Чино как сына тибетского правителя можно видеть древние генетические связи предков монголов и тюрков с племенами жун, часть которых явилась и предками тибетских племен. Из этих общих с тибетцами корней протомонголы и вынесли свое тотемическое сознание народа волка.

Гоа-Марал олицетворяет в своей изначальной основе столь же древние племена западного происхождения (Восточно-Туркестанского, Западно-Центральноазиатского ареалов) с тотемом оленя, которые в результате многовекового контакта с протомонголами и жунами восточной части Центральной Азии образовали тот самый смешанный этнокультурный субстрат, который называется ди-дили-динлинским. Этот субстрат и явился основой развития истории ранних кочевых государств Центральной Азии, начиная с хунну.

Историко-археологическая корреляция

В соответствии с такой оценкой этноисторической ситуации Центральной Азии рассмотрим ее археологические аспекты. Сосредоточим внимание на наиболее древних культурах и памятниках, связанных с ранними этническими образованиями. Итак, тотем волка (собаки) происходит из среды жунских племен II—I тыс. до н. э. Этническая общность жун состояла из множества подразделений, расселенных по окраине центральноазиатских степей и пустынь от южных отрогов Хингана, через лессовое плато Ордоса, к западу от него по горам Наньшаня и Бэйшаня, к

оазисам Дунь-хуана, Хами и Турфана вплоть до пустыни Такла-Макан.

Западные группы жун, именуемые в иньских и чжоуских источниках цянами, китайские исследователи связывают с археологическими культурами циззя и сыва восточной части провинции Ганьсу и относят к тибетоязычным племенам, имеющим общих предков с чжоусцами (Крюков и др., 1978, с. 149, 178, 204). (Но они интересуют нас лишь в связи с тибетскими связями легенды о Бортэ-Чино, по версии «Алтан тобчи»). Из среды близких к ним восточных жунов Ордоса и прилегающих к нему с запада территорий происходят знакомые нам цюаньжуны, гуаньжуны, чи-ди, бай-ди и другие племена во многом смешанного жун-диского происхождения (о том, что чи-ди и бай-ди имеют такой же смешанный характер, свидетельствует Сыма Цянь) (Материалы по истории сюнну, 1968, с. 36).

В археологическом отношении господствует одна из точек зрения о связи происхождения карасукской культуры позднего бронзового века Центральной Азии с племенами ди. С. В. Киселевым было показано, что карасукские формы своеобразного комплекса бронзовых вещей Ордоса и Суйюани возникли в XIV–XIII вв. до н. э. и распространились примерно с XII в. до н. э. в северном направлении до Южной Сибири, причем вместе с населением – носителем этой культуры, имевшим метисированный монголоидно-европеоидный антропологический облик (Киселев, 1949, с. 101–108).

В настоящее время один из ведущих специалистов по проблеме сюнну в Китае Тянь Гуаньцзинь указывает, что районы распространения различных периодов ордосской культуры бронзового века, в основном, соответствуют районам обитания племен гуйфан, сяньюнь и бай-ди, которых он считает предками сюнну. Протосюннская и раннесюннская традиция оказывается, по его мнению, одним из наиболее ранних этнокультурных образований центральноазиатской степной зоны. Эту мысль склонен разделять (и это справедливо. – П. К.) российский исследователь С. А. Комиссаров, но с оговоркой, что археологические комплексы, связанные с племенами ди, следует относить вслед за

М. В. Крюковым и др. к кругу культур скифского мира Евразии I тыс. до н. э. (Комиссаров, 1988, с. 102).

С нашей точки зрения, вместо скифского мира в евразийском его понимании можно говорить о мире диском – более древнем, локализованном в Центральной Азии. Если иметь в виду, что со столь давних времен (не позднее середины II тыс. до н. э.) протосюннуские племена развивались в тесном взаимодействии с жун-дискими, постепенно ассимилируя их, то вывод Тянь Гуаньцзиня о протосюнну как об одном из наиболее ранних этнокультурных образований в степях Центральной Азии представляется вполне справедливым потому, что оно в лице сюннуских племен имело свое продолжение в последующих веках.

В поздней (на рубеже нашей эры) археологической культуре хунну четко зафиксирован один из примечательных элементов погребального обряда, связанный с особой ролью в нем собаки. В ряде погребений хорошо известного в науке могильника Ильмовая падь на юге Забайкалья обнаружены специальные захоронения собаки, труп которой находился в каменной плитовой камерке на перекрытии деревянной срубовой камеры для погребения человека (Коновалов, 1976, с. 2, 35, 46, 59, 77). Учитывая нарушения могил, от которых обычно страдают следы погребальных обрядов, можно предположить, что находок захороненных собак было бы гораздо больше, т. е. сопровождение собакой умершего в загробный мир, возможно, было обычным явлением, по крайней мере у некоторых групп хуннского населения. Этот обряд перекликается с ухуаньским обрядом сопровождения погребальной процессии живой собакой. А это красноречивый аргумент в пользу этнического родства хунну с протомонголами ухуань и сяньби и вместе с тем свидетельство преемственной связи с древними племенами жун и жун-ди.

Обратимся к археологии области, с которой связаны восточные группы жунов, именуемые шаньжунами (горные, или северные, жуны). Они жили в горах Хингана и Иньшаня. Их территория входит в область распространения археологической культуры Сяцзядянь (верхний слой), занимающей северную часть провинции Хэбэй, западную часть провинции Ляонин и прилегающие районы Внутренней Монголии. Китайские археологи дати-

руют эту культуру IX–IV вв. до н. э. и связывают ее с племенами дунху (Комиссаров, 1987, с. 85–90).

По китайским летописям, как раз в этих местах, на севере царства Цзинь, жили жуны, называвшиеся линьху и лоуфань, а на севере царства Янь – дунху и шаньжуны. Когда яньский полководец напал на дунху и отбросил их на 1 тыс. ли к северу, яньцы построили длинную стену для защиты от ху, а ими оказались на этот раз сюнну (хунну), занявшие место дунху после их отступления от границ Янь. Стена эта пересекла бассейны рек Шара-Мурэн, Сяолинхэ и Далинхэ, район наибольшей концентрации сяцзядяньских памятников. «Так гипотеза дунхуской принадлежности культуры Верхнего слоя Сяцзядянь получает надежное историко-географическое подтверждение», – пишет С. А. Комиссаров, ссылаясь на «Исторический атлас Китая». И далее продолжает: «Важность такого вывода трудно переоценить, поскольку от дунху связи прослеживаются к ухуаням и сяньби, которых считают предками монгольских народов» (1988, с. 88).

Археология позволяет утверждать, что восточные жуны (шаньжуны) и дунху (восточные кочевники) между собой этнически родственны и исторически преемственны. Об этом же свидетельствуют использование в Сяцзядяне собак для жертвоприношений и их изображения на бронзовых изделиях. Не противоречит этому и антропологический тип населения, характеризующийся как классический монголоидный, хотя таковой присущ и многим тюркским племенам (Там же).

О связях и близости ранних дунху и хунну свидетельствует, по данным китайской археологической литературы, сходство между погребениями культуры верхнего слоя Сяцзядянь и погребениями рядовых хунну из южных районов Внутренней Монголии. При некотором сходстве погребальных сооружений и обрядов захоронений имеется и различие в ориентировке погребенных: у дунху – головой на восток, у хунну – на север. Сопоставимость погребений нам кажется естественной, ибо хунну и дунху и их предки жили бок о бок, а различие в обряде ориентации умершего головой все же указывает на этническую дифференциацию, подтверждая данные китайской историографии.

Во внутренних и северных районах Центральной Азии формировались древние тюркские и монгольские племена, происходило образование ранних государств. Здесь в эпоху поздней бронзы и раннего железа (карасукско-скифское время) возникли крупнейшие археологические комплексы: восточную и среднюю части современной Монголии занимает культура плиточных могил, западную и среднюю - культура курганов-керексуров (по определению автора). Плиточные могилы хорошо известны. Курганы-керексуры Монголии и Забайкалья до сих пор не исследованы в должной мере, но, по предварительным данным, они теперь рассматриваются вместе с оленными камнями и в совокупности расцениваются как археологическая культура (Худяков, 1987; Коновалов, 1987).

В средней части Монголии эти памятники (плиточные могилы и курганы-керексуры) часто совмещаются на одних и тех же могильных полях, в то время как на западе страны встречаются только керексуры, на востоке - только плиточные могилы. Причем в ареале совмещения этих памятников наблюдаются признаки того, что керексуры и оленные камни появились раньше, чем плиточная могила: последняя стоит иногда внутри ограды керексура или же она накладывается на линию его ограды; отмечены случаи, когда в сооружении плиточной могилы использованы оленные камни в качестве строительного материала (Волков, 1981, с. 83; Новгородова, 1989).

Однако оленные камни, несмотря на случаи переиспользования в плиточных могилах, сами входят в ансамбль их строений: либо служат угловым камнем ограды, либо стоят поблизости, обычно с восточной стороны. Поэтому оленные камни раньше не без основания связывали с плиточными могилами. В настоящее время, по результатам исследований оленных камней Монголии, высказана точка зрения, что они являются «важнейшим элементом культовых сооружений и только во вторичном использовании тесно связаны с погребальным обрядом» (в плиточных могилах. - П. К.) (Волков, 1981, с. 83). По-видимому, это наиболее приемлемое объяснение семантики оленных камней, основанное на большом числе наблюдений.

Несмотря на обособленность оленных камней как самостоятельного типа памятников, по культуре они, по нашему мнению, первоначально были связаны с курганами-керексурами. Эту же мысль высказал Ю. С. Худяков: «Предполагая единокультурность, но различную функцию керексурсов и оленных камней, предлагаем считать первые – погребальными, а вторые – поминальными памятниками единой культуры, которую можно предварительно назвать культурой керексурсов и оленных камней» (1987, с. 156).

Возвращаясь к весьма примечательному явлению совмещения курганов-керексурсов и плиточных могил на одной и той же обширной территории большей части Монголии, к фактам своеобразного «наложения» плиточной ограды на ограду керексура и связи оленных камней как с керексурами, так и с плиточными могилами, можно заключить, что все это свидетельствует о сложном и длительном процессе взаимодействия разнородного населения, оставившего эти два археологических комплекса. Результатом такого сосуществования могли быть физическое смешение и культурный синтез. Показателем последнего, думается, и является оленный камень у плиточных могил. (В связи с данным предположением особое внимание следует обратить в дальнейшем на антропологию населения керексурсов и плиточных могил.) Единичные случаи использования оленных камней в строительстве плиточных могил можно рассматривать как свидетельство вполне закономерных коллизий при контактировании разных этносов, как отрицание на первых порах культуры одного этноса другим. Однако, судя по тому, как оленные камни стали использоваться в качестве углового камня плиточной могилы или устанавливались вблизи могилы, надо думать, что «плиточники» постепенно восприняли идеи, заложенные в этих монументальных стелах. Со временем у плиточных могил в строго регламентированном месте – на расстоянии 7–10 м к востоку или юго-востоку от соответствующего угла ограды – стоят уже не собственно оленные камни со своими классическими изображениями, а их поздние дериваты с простейшими условными изображениями некоторых атрибутов оленного камня, в которых предугадываются признаки превращения их в антропоморфные стелы. У более

поздних могил в этом месте стоят обычно простые, без каких-либо изображений, иногда совсем низенькие стелы, называемые археологами сторожевыми камнями.

Н. Н. Диков сопоставил оленные, или сторожевые, камни плиточных могил с «балбалами» тюркских оград, предположив возможную генетическую связь между ними (Диков, 1958, с. 68). Позднее мысль о культурной преемственности оленных камней, таштыкских стел и древнетюркских каменных изваяний Алтае-Саянского региона развили Д. Г. Савинов и В. Д. Кубарев, обосновав семантическое единство этих памятников. Причем Д. Г. Савинов обратил внимание на очень интересные параллели в погребальных обрядах, связанных с необходимостью сохранения облика умершего и совершения поминальных обрядов, у древних тюрков, кыргызов и тибетцев (Савинов, 1981, с. 245). Эти параллели, уводящие на юг Центральной Азии, невольно напоминают рассмотренное нами жун-диское этнокультурное взаимодействие и позволяют предполагать генетические связи между археологическими комплексами курганов-керексуров и древних тюрков.

Что касается соотношения плиточных могил с древнетюркскими поминально-погребальными комплексами, то связь между ними получается как бы вторичная, т. е. через заимствованный от керексуров элемент культуры (оленный камень, трансформированный в сторожевой камень, затем в антропоморфное тюркское изваяние). Но если учесть конструктивное, в принципе, сходство оград плиточных могил и древнетюркских поминальных оград со стелами, то можно проследить между ними преемственность. Древнетюркский археологический комплекс вобрал в себя элементы двух некогда разных археологических культур.

До взаимного контакта культура курганов-керексуров и культура плиточных могил имели разные этнические основы. Из изложенного выше видно, что курганы-керексуры и оленные камни я приписываю племенам ди и что культ оленя идет от ди к тюркам. Для этнической дефиниции плиточных могил требуется более подробное обоснование, но и указанного выше о соотношении племен дунху и хунну достаточно, чтобы отнести этот археологический комплекс к единой культурной общности восточной части Центральной Азии с протомонгольской этнической осно-

вой. Трудно сказать, какая часть населения плиточных могил восприняла культ оленя, т. е. тюркизировалась, но, кажется, что не все. По всей вероятности, часть населения плиточных могил и при керексурах оставалась монголоязычной, была таковой и в составе хуннского объединения, и среди средневековых теле-уйгуров и тюрков-тукю были роды и племена монгольского происхождения.

В археологических комплексах на территории Монголии мы вправе видеть картину контактов двух этнических общностей: с запада – племен ди прототюркского происхождения, с востока – протомонгольских племен; их результатом явилось образование смешанного прототюрко-монгольского субстрата, ставшего основой истории хуннского союза племен, положившего начало истории кочевых государств региона.

Две ветви монгольского этногенеза

Образование смешанного пратюрко-монгольского субстрата явилось результатом распада прахуннско-дунхуской общности, которую древняя китайская историография называла ху, «разумея одних монголов» (на севере Китая), в отличие от ху (на западе Китая), «разумея племена тюркского и персидского семейства» (Бичурин, т. I, с. 44). Хуская этническая общность постепенно дифференцировалась на две части: хуннские этносы в западной части и дунхуские этносы на востоке. В III в. до н. э., когда Модэ создал могущественное государство хунну, их сильными соседями на востоке были дунху. Размежевание и обособление хунну и дунху произошли не одновременно и не как результат деятельности Модэ, а явились результатом длительных прахуннско-жун-диских контактов, т. е. контактов восточных ху с племенами ди (жун-ди). Процесс дифференциации восточнохуской этнической общности-происходил постепенно на протяжении веков, и великий историк древнего Китая Сыма Цянь (145–87 гг. до н. э.) фиксирует результат этого процесса, деля северные народы на три большие этнические группы – хунну (сюнну), дунху и сушэнь (Материалы по истории кочевых..., с. 4).

Широко распространенное мнение, что названные этнические группы соответствуют принятому в настоящее время деле-

нию народов на тюркские, монгольские и тунгусо-маньчжурские, может быть принято с существенными оговорками. Известно, что кочевые племена группы дунху, составляющие исторически преемственное друг от друга единство таких этносов, как дунху, ухуань, сяньби, шивэй, кумоси, кидань и др., признаются в качестве исконно монгольской этногенетической линии развития от древности до средневековья. Исторически освоенная этой общностью территория это Хинганский хребет (оба склона на всем его протяжении с юга на север) и прилегающие пространства к западу от него. Но она не была единственной монгольской ветвью этносов. На праэтническом уровне эта группа входила в более обширную общность наряду с пратунгусскими этносами, составляя вместе с ними протоалтайский (?) по языковой классификации субстрат. Между дунхускими и обособившимися от них хуннскими племенами традиционно существовала унаследованная от прошлого дуальная система брачных связей, но в дальнейшем в хуннском объединении произошли, видимо, заметные изменения в языковых процессах: стало развиваться тюрко-монгольское двуязычие с тенденцией к преобладанию тюркоязычия, чему причиной явилось, на наш взгляд, наследие сильного диского (динлинского) этнического компонента в хунну. Динлинские элементы проявлялись не только в языке, но и в материальной, и духовной культуре хунну. Звериный стиль в искусстве хунну является одним из вариантов скифо-сибирского звериного стиля и вместе с тем дальнейшим развитием карасукско-динлинского искусства художественной бронзы, на скальных и оленных изображений.

Возникает естественный вопрос о причинах дифференциации хунну и дунху, или о признаках, по которым древние китайцы их различали. Причин, надо полагать, было много, в том числе, конечно же, территориальное положение. Прахунну оказались в более тесном контакте с далеко продвинувшимися на восток племенами ди и жун, что и предопределило их обособление от общей массы восточных кочевников. Напрашивается предположение, не произошло ли разделение по признаку тотемных различий: в хуннскую группировку отошли носители волчьего тотема – такие, как гуаньжуны, в то время как в дунхускую группу выделились цюаньжуны (т. е. собаки-жуны). Ибо в следующую эпоху мы

видим исторических преемников хунну в лице потомков волка – телесцев и потомков волчицы – род Ашины среди тукюсцев. Что касается потомков дунху, то культ собаки, как показывают источники по ухуаням и сяньби, играл в их жизни и воззрениях большую роль. В «Хоу ханьшу» (История династии Поздняя Хань) указано, что ухуани при похоронах умершего кормят собаку и лошадь, отвозят на ней покойника в сопровождении собаки. При этом они говорят, что поручают собаке умершего охранять его душу при ее возвращении на гору Чишань (Материалы по истории кочевых..., с. 64).

Родовые различия хунну и сяньбийцев – это отражение обычной дуальной родоплеменной организации внутри одной этнической общности. Смешанные браки между ними были обычным явлением, об этом свидетельствует «Вэйшу»: «...жители севера называют тефу тех, у кого отец был хусец, а мать – сяньбийка» (Материалы по истории кочевых..., с. 45). Причем, это была традиционная, имевшая глубокие исторические корни дуальная система родства этносов. Когда в 91 г. н. э. хунну были разбиты китайскими войсками, сяньбийцы переселились на их земли, и оставшиеся 100 тыс. хуннских семей приняли имя сяньбийцев.

Примечательно, что когда сяньбийский вождь Таншихай разделил покоренные ему владения (т. е. фактически все хуннское наследство) на три части, то восточные земли (восточная часть владений) продолжали быть под управлением хуннского рода юйвэнь, представители которого из поколения в поколение являлись правителями.

В истории сяньби и их потомков мы видим одну из ветвей монгольского этногенеза, восходящую к древним дунху. По-видимому, представители этой ветви монголов встретили дальнего потомка хунну Бортэ-Чино в верховьях Онона и сделали его своим предводителем.

Что касается многочисленной телеской группы племен, то они были потомками жун-дискских родов, а через посредство хунн – историческими преемниками хунну-динлинских племен. А это в свою очередь, является результатом реализации дуальной системы родственных отношений между этническими компонентами

– жун-ди и хунну. Эта группировка вошла в историографию как Дом Хойху (или Хойхор/Ойхор/Уйгур). Во времена тюркских и уйгурских каганатов она представляла собой смесь тюрко-монгольских этносов, которые в конце концов все же разделились по этническим признакам. При падении уйгурского каганата под ударом кыргызов, затем под натиском киданей в расселении племен произошли значительные изменения, результатом чего явилась та этническая география Центральной Азии, которая имела место накануне образования Монгольского государства.

В составе тюркских и уйгурских каганатов в условиях, подвластных тюркам, развивалась одна из ветвей монгольского этногенеза, восходящая к хуннскому корню. Именно с этой ветвью и был связан Бортэ-Чино – фольклорное олицетворение «народа волков». Интересно, что теле-уйгурам Дома Хойху, в том числе и будущим монголам, было, по-видимому, присуще достаточно устойчивое «динлинское» самосознание, о чем можно судить из таких этнических дефиниций, как «гаогюйские динлины», «хуннские динлины», монгольские «бидэ/бэдэ/бэди» (самоназвание происходит от «бэй ди» китайских источников). Это сознание, думается, и олицетворено в образе Гоа-Марал – супруги Бортэ-Чино.

В плане этнических процессов мы вправе говорить о постоянных контактах, брачном родстве между племенами тюркского и монгольского корней на всех этапах истории их взаимодействия, что и запечатлено в генеалогических легендах. Не будет ошибкой отметить, что мифологические предки Бортэ-Чино и Гоа-Марал относятся не просто к хаганскому роду монголов, но они кодируют издревле сложившийся и перманентно функционирующий принцип дуального родства внутри центральноазиатского суперэтноса. В этом мифе следует видеть фольклорное обобщение длительного процесса формирования всей монгольской этнической общности ко времени создания «Сокровенного сказания». Иными словами, Бортэ-Чино (Серый Волк) и Гоа-Марал (Прекрасная Лань) – это не реальные исторические личности, а тотемические олицетворения древних этнических общностей, на основе которых сложились средневековые племена Центральной Азии, объединенные в единое Монгольское государство.

К историзму мифов о Бортэ-Чино и Эргүнэ-Куне

Выдающийся памятник монгольской историографии «Монголын нууц товчоо» (Тайная история монголов) и «Сборник летописей» персидского историка Рашид-ад-дина дают нам богатую пищу для размышления о происхождении, этническом и историческом сознании царской династии создателей великого Монгольского государства, затем и мировой империи. В связи с этим объектом нашего внимания являются генеалогический миф о происхождении царского рода «Алтан уруг» и легенда о прародине монголов Эргүнэ-Куне.

В родословии Чингис-хана, состоящем из 23 поколений, нас интересуют его начало – первопредки Бортэ-Чино с супругой Гоа-Марал и середина – предки в двенадцатом поколении – Добу-Мэргэн с его супругой Алан-Гоа: какую глубину генеалогического (этнического) сознания и какие ключевые для понимания истории моменты они отражают?

Подходя критически к источнику, мы должны отдавать отчет в том, что в любой родословной могут быть пропуски, и они тем вероятнее, чем дальше (раньше) поколения. В монголоведении принято считать, что вторая половина родословия Чингис-хана, начиная с Бодончара, – это реальные исторические лица и имена (без пропусков) (Бира, 1978, с. 52). Утверждать же такое о первой половине родословия решается не каждый. И нам кажется, что не следует принимать как подлинную реальность ни число поколений в начале родословия, ни историчность личности первопредка рода.

В очерке «К истокам этнической истории...» мы попытались аргументировать свои соображения о том, что прародители хаганского рода монголов и их имена Бортэ-Чино и Гоа-Марал – это персонажи фольклорные, пришедшие в XIII век из очень глубокой древности и воплощающие в себе древние пласты истории монголов в целом. На рубеже XIII–XIV вв. Рашид-ад-дин писал: «...У всех (этих племен) четкое и ясное родословное дерево (шаджарэ), ибо обычай монголов таков, что они хранят родословие (своих) предков и учат и наставляют в (знании) родословия (насаб) каждого появившегося на свет ребенка. Таким образом

они делают собственностью народа (миллат) слово (зикр) о нем, и по этой причине среди них нет ни одного человека, который бы не знал своего племени (кабилэ) и происхождения. Ни у одного из других племен, исключая монголов, нет этого обычая, разве лишь у арабов, которые (тоже) хранят (в памяти) свое происхождение» (Сборник летописей, т. 1, кн. 2, с. 13).

Академиком С. А. Козиным (1941, с. 51) отмечено, что большая вводная глава первенца монгольской историографии «Сокровенное сказание» есть не что иное, как положенная на письмо «словесная устная наука родословий».

Академик Ш. Бира справедливо назвал исторические знания кочевников Центральной Азии «кочевой историографией», а появление в XIII в. письменной истории монголов – ее «венцом». Фольклорные истоки, народный характер монгольской историографии, ее связь с устным творчеством, несомненно, питали тогдашнее историческое самосознание народа, – считал он (1978, с. 8).

Итак, что же скрыто за именами прародителей хаганского рода монголов? Думается, что в имеющих тотемическую основу мифологических образах Бортэ-Чино и Гоа-Марал, а также, вполне вероятно, Добу-Мэргэн и Алан-Гоа отражены разные стадии этногенетического сознания, произошедшие в нем эпохальные изменения. На чем основан наш тезис? Приводим цитату из «Тайной истории монголов» о появлении предков хаганского рода с тем, чтобы специально проследить их «путь движения» в пространстве и во времени: «Чингис хааны язгуур, дээр гэнгэрээс заяат төрсөн Бортэчино, гэргий Гуа-Маралын хамт тэнгис далайг гэтэлж ирээд Онон мөрний эх Бурхан халдун ууланд нутаглаж, Батцагаан гэдэг нэгэн хөвүүнэг төрүүлжээ» – «Предок Чингис-хана, рожденный по воле Неба Бортэ-Чино, вместе с женой Гоа-Марал, перейдя Тэнгис-далай, прибыли к истокам реки Онон, стали жить у горы Бурхан-Халдун и родили сына по имени Батацагаан» (Монголын нууц товчоо, § 1).

На основе летописи «Алтан тобчи» Лубсан Данзана (XVII в.) мы выдвинули версию о двух этапах движения и прихода Бортэ-Чино и его народа в верховья Онона, где его далекий потомок Темуджин (Чингис-хан) начал создавать великое Монгольское

государство. По нашему мнению, рождение фольклорного образа Бортэ-Чино связано с территорией по южную сторону Гоби, где формировались прахунские этносы, среди которых и возник этот образ. Образование же супружеского союза Бортэ-Чино и Гоа-Марал произошло на территории Северной Монголии на пространстве между Хангаем и Саянами, что следует толковать как первый этап «движения». Вторым этапом можно считать переход «народа Бортэ-Чино» с промежуточной земли, названной в «Алтан тобчи» Лубсан Данзана «Дзадын газар», в район трехречья Онон-Керулен-Тола, где (у истоков Онона) находится гора Бурхан-Халдун.

Интерпретируя этапы истории рода Бортэ-Чино, остановимся на следующих моментах. Сначала – на родстве первопредка монгольских ханов с царями Тибета. В «Алтан тобчи» Лубсан Данзана происхождение Бортэ-Чино связывается с династией древнетибетских царей: является младшим сыном тибетского Далай Субин Алтан сандалиту хагана, в «Алтан тобчи» Мэргэн Гэгэна он является старшим сыном предпоследнего правителя тибетского государства Тисрон Дэбцзана (730–776 гг.). Традиция отмечать тибетско-монгольское «династическое родство» восходит к монгольскому историческому сочинению XIV в. «Цаган тэукэ» (полное название – «Арбан буянту номун Цаган тэукэ», т. е. «Белая история о десяти добродетелях») эпохи Юаньской династии. Данной версии придерживались также авторы других памятников монгольской историографии XVII–XIX вв., полагая, что эта традиция сложилась искусственно, под влиянием буддизма, и считают ее фальсификацией истории. Что можно сказать по поводу такой оценки?

Буддийский фактор отрицать не приходится, но, думается, что дело, возможно, не только в нем. Религиозно-политическая концепция монголо-тибетской культурной близости не исключает наличия в ней и этногенетического содержания. Мы уже писали, что пратюрко-монголы вынесли тотемические образы волка и оленя из общих с пратибетцами корней – от жун и ди (жун-ди). Именно в этом факте, кажется, и можно видеть предпосылки рождения мифа о тотемических предках Бортэ-Чино и Гоа-Марал, олицетворяющих этногенеалогические истоки, связанные с ти-

бетцами. В послехуннское время в Северо-Восточном Тибете, начиная с IV в. обосновалось сяньбийского происхождения племя муянов, которых китайские источники стали называть туюхунь ~ тугухунь, тибетские источники – а-ша ~ а-жа, а в русскоязычной литературе они именуются тогонами (Викторова, 1980, с. 135, 139). В некогда родственной им жун-дискской этнокультурной среде тогоны сумели создать свое государственное образование во главе с каганом, игравшее в V–VII вв. значительную роль в политической истории Центральной Азии, успешно отстаивали свою самостоятельность в борьбе с тибетцами и китайцами. В середине V в. совершали походы на север, в Восточном Туркестане захватили Хотан, контролировали торговый путь из Китая в Среднюю Азию.

Приблизительно с середины VII в. и в течение VIII в. а-ша (тогоны) находились в подчинении Тибетского государства, однако верхушка их аристократии была связана с правящей династией Тибета брачными узами. В IX–XI вв., когда единое Тибетское государство распалось на несколько владений, часть а-ша стали подданными Тангутского государства Си Ся, другая часть вошла в состав пограничных государств Северо-Восточного Тибета, какая-то часть осталась самостоятельной. Тибетские источники более позднего времени обычно называют население этого района «хор-ба//хор-па» – племя хор. Тибетское слово «хор» до XVII в. прилагалось к монгольским племенам, жившим в Северо-Восточном Тибете. Территорию этого народа в «Сокровенном сказании» монголы называли «Хашин», объединяя под этим топонимом земли тангутов и их подданных а-ша. К началу XIII в. а-ша занимали территорию, включавшую земли возле Кукунора, часть Ганьсу, Алашани и Ордоса (Викторова, 1980, с. 136–138).

Такова история южной группы протомонголов – потомков хунну-сяньбийцев, слившихся еще в конце I в. н. э. Нам кажется, что ничто не мешает связать с ранними этапами этой истории рождение легенды о Бортэ-Чино в качестве «сына тибетского правителя».

Рассмотрим вопрос о времени и месте легендарных версий появления монголов на севере Центральной Азии. Недостатка высказываний на этот счет в литературе нет. Мы привлекаем та-

кие исторические источники, как «Сборник летописей» Рашид-ад-дина, «Алтан тобчи» Мэргэн Гэгэна и другие монгольские исторические сочинения XVII–XIX вв., которые не раз использовались исследователями, в том числе и для выяснения интересующего нас вопроса.

Хотя и в этих источниках нет дат легендарных и исторических событий, все же некоторые ориентиры для хронологизации дают имеющиеся в них отдельные указания-годов рождения того или иного предка по системе 12-летнего животного цикла и простые подсчеты по числу поколений родословной таблицы, а также приблизительные сведения о давности или длительности событий, которые имеются в «Сборнике летописей».

Прочитаем Рашид-ад-дина (1952, т. 1, кн. 1, с. 153–154): «Примерно за две тысячи лет до настоящего (времени) у того племени, которое в древности называли монгол, случилась распря с другими тюркскими племенами и закончилась сражением и войной. Имеется рассказ (передаваемый со слов) заслуживающих доверия почтенных лиц, что над монголами одержали верх другие племена и учинили такое избиение (среди) них, что (в живых) осталось не более двух мужчин и двух женщин. Эти две семьи в страхе перед врагом бежали в недоступную местность, кругом которой были лишь горы и леса и к которой ни с одной стороны не было дороги, кроме одной узкой труднодоступной тропы, по которой можно было пройти туда с большим трудом... Среди тех гор была обильная травой и здоровая (по климату) степь. Название этой местности Эргунэ-Кун. Значение слова кун – косогор, а эргунэ – крутой, иначе говоря, «крутой хребет». А имена этих двух людей были Нукуз и Киян. Они и их потомки долгие годы оставались в этом месте и размножились.

Каждая их ветвь стала известной под определенным именем... и стала отдельным обаком, а под (термином) обак (имеются в виду) те, кои принадлежат к определенным кости и роду. Эти обак еще раз разветвились. В настоящее время у монгольских племен так установлено, что те, которые появились от этих ветвей, чаще всего состоят меж собой в родстве, и монгол-дарлекины – суть они».

Далее повествуется о том, что в теснине Эргунэ-Кун размножившимся монголам стало тесно, и они вышли оттуда, расплавив

богатый железной рудой крутой склон и сделав проход сквозь горный хребет, и расселились на просторах степи.

Приведем еще одну цитату из «Сборника летописей». «Правдивые тюркские сказители рассказывают, что все племена монголов происходят из рода (насаб) тех двух лиц, которые (некогда) ушли в Эргунэ-Кун. Среди тех, кто оттуда вышел, был один почтенный эмир по имени Буртэ-Чино, глава и вождь некоторых племен, из рода которого был Добун-Баян, супруг Алан-Гоа, и происходит несколько других племен. Он имел много жен (хатун) и детей. От старшей жены по имени Коай-Марал он имел сына, который был самым преуспевающим из его сыновей и достиг (потом) царской степени, его звали Батачи-каан» (Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 2, с. 9).

Мы видим пересечение двух легенд: о происхождении прародителей рода «монгол» (по «Тайной истории монголов» и «Алтан тобчи») и о прародине монголов (по «Сборнику летописей»). Точкой пересечения являются Буртэ-Чино и Гоа-Марал – персонажи, которые заставляют нас в дальнейшем исследовать эти легенды во взаимосвязи.

Обратим внимание на указание источника о давности событий. О потомках выходцев из Эргунэ-Куна сказано: «Путем рождений и размножений их род стал многочисленным. Слово монгол стало именем их рода... Так как к ним была (проявлена) божественная помощь, то за время около 400 лет от них (произошло) множество ответвлений и по своей численности они превысили другие (народы); вследствие их могущества другие (племена) в этих областях также стали известны под их именем, так что большую часть тюрков (теперь) называют монголами» (Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 77).

О продолжительности пребывания монголов Кияна и Нукуза в Эргунэ-Куне находим указания (в годах) и в сочинении хивинского хана чингисиды Абуль-Гази (1603–1664) «Родословное древо тюрков»: «Более 400 лет они жили в Эркене-кон. Им стало тесно... Стали искать дороги для выхода... Таким образом они выбрались из теснины и возвратились в юрт праотцовский... Так через 450 лет монголы отомстили за кровь свою и за имение свое и стали жить в юрте прадедов. Татары некоторых областей, со-

единившись с монголами, стали сами себя называть монголами» (с. 33–34).

Источниковедческими исследованиями Х. Пэрлээ (1956), П. Б. Балданжапова (1970) и Л. Билэгт (1995) установлены годы рождения всех предков Чингис-хана. Тем самым вся родословная таблица царского рода монголов как бы обретает статус исторической реальности как в отношении хронологии, так и в отношении лиц и имен. Ключевыми пунктами этой таблицы являются даты рождения Бортэ-Чино – 758 г. и Бодончара – 970 г. Но дело в том, что сверка этих дат с хронологическими сведениями из самого источника, «Сборника летописей», дает возможность проверить, где подлинная историчность, а где, может быть, отголосок мифологической истории, фольклорное обобщение.

В этом отношении интересно сопоставить вышеприведенные два противоречивых указания относительно ухода монголов в Эргунэ-Кун. С одной стороны, исследователи обычно оперируют указанием Абуль-Гази о 400–450-летнем пребывании в Эргунэ-Кун. Поскольку при выходе оттуда их возглавлял Бортэ-Чино, год рождения которого – 758, это позволяет вычислить время ухода разгромленных монголов в Эргунэ-Кун: $758 - (400 \text{ или } 450) = 358 \text{ или } 308 \text{ г.}$, т. е. середина или начало IV в. (Билэгт, 1993).

Б. Р. Зориктуев в вопросе об Эргунэ-Куне предпочел не придерживаться хронологических указаний Рашид-ад-дина и Абуль-Гази и решил связать с этой эпопеей исторически известный факт поражения жужаней от тюрков-гую в 552 г., в результате которого какая-то часть последних бежала и скрылась в недоступном месте, вошедшем потом в легенду об Эргунэ-Куне. При этом Зориктуев обращает внимание на тот факт, что имя одного из каганов жужан Чоуну, наверняка, происходит из монгольского чину~чино~чоно (волк). Однако годы правления этого хагана – 508–520 гг. – не совпадают с датой разгрома жужаней, если разуметь под ним легендарного Бортэ-Чино, а если признавать исчисленную дату рождения последнего 758 г., то продолжительность пребывания беглецов в Эргунэ-Куне получается около 230 лет, что намного расходится с указанием легенды о 400–450-летней эпопее.

Тем не менее гипотеза Зориктуева, по нашему мнению, заслуживает внимания тем, что причина ухода монголов в Эргунэ-

Кун подгоняется под реальное историческое событие разгрома жужаней тюрками, а также предположением о наличии возможной связи между именами хагана монголоязычных жужаней Чоуну (Чину ~ Чино) и легендарного предводителя возрожденного народа Бортэ-Чино, основателя хаганской династии великих монголов.

Как бы то ни было, гипотетические версии исторической основы легенды об Эргунэ-Куне, предложенные Л. Билэгтом и Б. Зориктуевым, с большой долей вероятности ориентируют нас на события, связанные с судьбами свергнутых с исторической арены сяньби и жужаней. Это, безусловно, приближает нас к пониманию исторической истины, но эта истина, вероятно, пока лишь частичная.

Дело в том, что мы не можем игнорировать и пройти мимо другого указания Рашид-ад-дина, согласно которому бегство монголов в Эргунэ-Кун произошло примерно за две тысячи лет до времени написания «Сборника летописей» в 1304 г. Это указание уводит нас к началу VII в. до н. э. или к рубежу карасукско-тагарского периода по археологической периодизации. Х. Пэрлээ так и соотносил эту дату с периодизацией археологических памятников Монголии – с началом периода плиточных могил (1978). Л. Билэгт, сначала уделивший большое внимание этой датировке и попытавшийся даже увязать события бегства в Эргунэ-Кун с этническими процессами, связанными с жун и ди китайских исторических хроник чжоуского периода, в этой же работе отдал предпочтение версии о сяньби-жужаньском периоде начала эргунэ-кунской эпопеи (1993, с. 112)*.

* Л. Билэгт напрасно игнорировал им же подмеченные исторические обстоятельства, при которых составлялся «Сборник летописей»: Пулад-чинсан, главный информатор Рашид-ад-дина, мог быть хорошо знаком с китайскими историческими источниками о предках тюрков и монголов, связанных с историей прахунну на юге Центральной Азии до их перехода через Гоби. Это предположение принадлежит академику Ш. Бира, указавшему на следующее важное для обсуждаемого вопроса обстоятельство: в 1264 г. Хубилай-хан создал Ведомство династийной истории, в задачу которого входило составление летописей царствования монгольских хаганов, сверяя при этом между собой монгольские и китайские сочинения.

С нашей точки зрения, игнорировать сведение о 2000-летней давности эргунэ-кунской трагедии нельзя. Вряд ли надо считать случайностью указание этой даты Рашид-ад-дином, который ссылается на своих информаторов – на устные рассказы «заслуживающих доверия почтенных лиц». Видимо, дело, действительно, заключается в вопросе о степени достоверности степной традиции устной истории кочевых народов Центральной Азии. Кажется, что устная традиция как бы кодировала исторический процесс древности в фольклорно-мифологических образах, иногда сохраняя при этом представления о временных масштабах давности событий. Именно это обстоятельство, т. е. наличие хронологических ориентиров, заставляет нас искать и попытаться увидеть за фольклорными сюжетами реальную историческую основу, привлекая для этого имеющиеся письменные и археологические данные.

Мы аргументировали свою точку зрения, что образы волка и оленя (т. е. Бортэ-Чино и Гоа-Марал) вынесли носители этого тотемического сознания как минимум из тюрко-уйгурской эпохи (соответственно тукю-телеской этнополитической истории), через нее – из хунну-дунхуской среды (хунну, сяньби, жужани, тугухуни), имевшей истоки и импульсы своего развития в процессах этнокультурного взаимодействия с древнейшими из зафиксированных письменными источниками племен ху, жун и ди. В очерке «О происхождении и ранней истории хунну» мы показали, что хужун-диские контакты сопутствовали образованию протосюннуской культуры, оказывая на нее заметное влияние. В том числе и тотемные культы, приобретенные в этих контактах, стали «вечным» историческим и культурным наследием от хунну до монголов.

При таком подходе к исторической интерпретации главных героев эргунэ-кунской эпопеи можно связать не только с историей сяньбийско-жужаньских предков монголов, но и с этническими процессами еще прахуннского этапа развития этносов. Так, не находят ли в наших мифолого-археологических сопоставлениях свое подтверждение рассказы «заслуживающего доверия почтенных лиц» Рашид-ад-дина о распрях, случившихся между тюркскими и монгольскими племенами и об уходе последних в Эргу-

нз-Кун за 2000 лет до написания «Сборника летописей». И не следует ли ввиду этого еще раз отдать дань признания правомочности устной исторической традиции монголов и глубине исторического сознания последних.

Теперь о географии «движения» мифологической версии истории предков монголов. Реконструируемый нами двухэтапный путь бортэ-чиносцев от Северо-Восточного Тибета до Саянских гор и оттуда в район трехречья Онон-Керулен-Тола может быть оспорен ввиду противоречивости данных на этот счет в монгольских и тибетских исторических сочинениях. Поэтому прежде всего попытаемся проанализировать понятие «тэнгис» (Тэнгис-далай), означающее на тюркском языке «море» (с прибавлением к нему монгольского слова «далай» – море). Дело в том, что Тэнгис-море, которое преодолевают на своем пути предки монголов, встречается в разных исторических сочинениях то на первом этапе движения, то на обоих, и, наконец, как препятствие на всем пути (без деления на этапы). В «Тайной истории монголов» не указано, откуда вышли Бортэ-Чино и Гоа-Марал, но, преодолев Тэнгис-далай, пришли к Бурхан-Халдуну у истоков Онона. Дважды переходят Тэнгис в «Алтан тобчи» Лубсан Данзана (XVII в.).

По «Алтан тобчи» анонимного автора (XVII в.), «Монгол борджигид обогун тэукэ» и «Чингис хагану цадиг», конечным пунктом прибытия Бортэ-Чино является Дзадын // Джадын газар, а по «Алтан курдун минган хэгэсуту бичиг», он достиг Йэдской земли (yed-un yajar) и стал кочевать по горе Бурхан-Халдун. По «Эрдэнийн эрихэ» Галдана (XIX в.), он появился в стране Гонбо (Кон-по), где женился на Гоа-Марал, затем пришел к горе Бурхан-Халдун (Балданжапов, 1970, с. 214). С важными для нас подробностями сообщается об этом факте в «Эрдэнийн тобчи» Саган Сэцэна (XVII в.) (цитирую в переложении Б. Р. Зориктуева): «...Буртэ-Чино, младший сын убитого тибетского царя, ушел в местность Гонбо. Но он не сумел там прижиться среди местного населения. Поэтому, взяв свою жену по имени Гоа-Марал, он перешел море Тэнгис и пошел в восточном направлении. В районе Байкала Буртэ-Чино достиг горы Бурхан-Халдун и встретился с народом бэдэ, который сделал его своим нойоном» (1997, с. 14).

Обратим внимание на тот факт, что «море Тэнгис» находится между Гонбо и Байкалом, но это не сам Байкал. Этот момент совпадает с версией «Алтан тобчи» Лубсан Данзана, что подтверждает наше представление о пути движения Бортэ-Чино сначала на север, а после Тэнгиса в восточном направлении. Но конечным пунктом движения, по «Эрдэнийн тобчи», является район Байкала, а не верховья Онона, как по «Тайной истории...».

Вот как описывается появление Бортэ-Чино в «Алтан тобчи» Мэргэн Гэгэна (XVIII в.): «...Сын Неба Бортэ Чино, бежавший от смуты чиновников, по благословению прибыл в бэдскую землю. В ту пору умер Кэдуйин, нойон рода да дза, живущего на горе Бурхан-халдун, расположенной на берегу Байгал мурэна. Его беременная жена Марал-хатун, из рода гова, встретила (Бортэ Чино) и отдала (ему) предпочтение как потомку небесного Ибэгэлту-хана, и сделала его Владетелем дома. С этим согласилось племя бэдское и возвело его в достоинство эдзэна. Баташа, сын той княгини от первого мужа, стал (родоначальником) рода тайджиут. На 29-м году (жизни) Бортэ Чино у него родился сын Батачи-хан. Это было во втором году Чжень Юаня (правления) Дэ Цзуна танской династии в лето красного тигра» (Балданжапов, 1970, с. 137).

По «Алтан тобчи» Мэргэн Гэгэна, Бортэ-Чино пришел в Бэдын газар (*bed-un ɣaɣar*), т. е. в Бэдскую землю, непосредственно из владений тибетского царя, и здесь он нашел себе жену по имени Марал из рода гова, вдову умершего нойона местного рода да дза, обитавшего на горе Бурхан-Халдун (на берегу Байгал-мурэна? – П. К.). В сущности, такая же версия представлена в памятнике тибетской историографии XVIII в. Хамбо Ешей-Бальчжора «Пагсам-Чжонсан»: «Младший сын, названный по-монгольски Борта-Зэба, взяв жену из Конпо по имени Гуа-Марал, прибыл в страну Монголию. Достигнув горы Бурхан-Галтун на берегу «воды» Бегал, он открыто поведал местным людям о том, из какого рода-племени происходит, из какой страны прибыл и об обстоятельствах своего прихода. Все племена, называемые бета, возвысили его в качестве начальника, устроили ему большую ставку-резиденцию и прославили как Борта-Чино» (Пубаев, 1974, с. 190).

Получается, что все вышеуказанные разночтения мест пребывания и движения легендарных предков монголов теперь объединены в одну версию. Можно думать, что под Джадской, Бэдской и Йэдской землями, а также под Гонбо подразумеваются одни и те же районы. Так ли это? Чтобы разобраться в этом вопросе, обратимся к комментариям различных авторов по разъяснению имен и названий.

Термин *jad, jad-un ʏajag* был рассмотрен Б. Я. Владимирцовым (1934) и П. Пеллио (1953): тюрк. *jat* – чужой, *jat etranger* – чужой (Балданжапов, 1970, с. 214). А. Мостарт, Ц. Шагдар переводят его как «чужая земля» (см. комментарий Н. П. Шастиной к «Алтан тобчи» Лубсан Данзана, 1973, с. 305).

Термин *yed-un ʏajag* (Йедская земля) в «Шара туджи» прочитан Н. П. Шастиной как *jed* (дзед), но Ц. Шагдар и Ч. Боуден читают его как *jad*. П. Б. Балданжапов полагает, что это разные транскрипции одного и того же термина (1970, с. 214), т. е., вероятнее всего, «дзад~джад» или «дзэд~джэд» – разночтения одной и той же земли Дзадын, или Дзэдын газар.

С этой землей связано имя Гоа-Марал – тотемное имя прама-тери монгольского рода. В «Алтан тобчи» Мэргэн Гэгэна она – Марал-хатун из рода гова. Род гова – монг. *ɣowa obog*, у А. М. Позднеева – *gowai obog*, в «Кокэ судур» – *goo-a ayimag* (аймаг). В «Кокэ судур» Гоа аймаг значится среди восемнадцати народов (*ulus*) и семидесяти пяти малых аймаков (*bag-a ayimag*) (Балданжапов, 1970, с. 217).

Судя по всему, «чужая земля», где нашел себе жену Бортэ-Чино, не что иное, как по-монгольски «хари газар», или «харийн газар», – земля тюрков, ближайших брачных партнеров монголов на севере.

По поводу названия «бэдэ – Бэдын газар» П. Б. Балданжапов дает пояснение, что это земля, населенная племенем бэдэ, которое сделало Бортэ-Чино своим владыкой, приводит варианты чтения этого этнонима: бэд~бидэ~бида, и пишет (с. 215): «Принято считать, что *bede*...представляет собой искаженное китайское бэйди – «северные варвары» – общее наименование некитайских племен на территории к северу от Великой Китайской стены в древности и раннем средневековье».

Этноним бэйди>бэди>бэдэ>бэд, распространившийся в Центральной Азии с глубокой древности, происходит от древней этнической общности ди>дили>динлин: бэйди – северные ди. В результате смешения ди с жунами (предками частично тибетцев и частично монголов) и с ху>хунну>дунху (предками монголов и тюрков) этнокультурный компонент ди в этом интеграционном процессе оказался настолько силен и всеобъемлющ, что их имя вошло с тех пор в этническое сознание многих центральноазиатских этносов и долго сохранялось, несмотря на то, что последние обладали еще и конкретными родоплеменными именами.

Самосознание бэдэ ~ бэди ~ бидэ у монголов согласуется с древнекитайской исторической традицией, согласно которой наименование ди относилось к «поколениям монгольского происхождения» (Бичурин, т. I, с. 11) и могло сохраняться, судя по монгольским летописям, и в районе Онон-Керулен-Тола (в Трехречье), и в Прибайкалье. Позднее среди них распространилось наименование татар (кит. да-да//да-дза). До эпохи Чингис-хана китайцы обозначали термином да-да все монгольские племена. Мэргэн Гэгэн в «Алтан тобчи» употребляет иероглифическое «да-дза», что, по П. Балданжапову, является сокращением от «да-да». Там же встречается написание «da jen», передающее китайское «да жень» – «татарский человек» (1970, с. 215). Поэтому не удивительно появление в «Алтан тобчи» Мэргэн Гэгэна, сочинении XVIII в., версии о роде да-дза в Бэдской земле у Байкала, куда заодно переносится и гора Бурхан-Халдун.

Этимологически название «Бурхан-Халдун» однозначно не объяснено. По мнению Б. Ринчена, с дагурского языка Бурхан-Халдун означает «Священная гора». Есть и другая, менее понятная, попытка объяснить этот термин (Балданжапов, 1970, с. 216), но она для нашей цели несущественна. Местонахождение горы также не установлено однозначно. Наиболее распространено представление, что она расположена в истоках р. Онон (по указанию «Тайной истории монголов», § 1). Х. Пэрлээ (1978, с. 44) в результате поиска исторических мест подтвердил местонахождение Бурхан-Халдуна в горах Их Хэнтий уул у истоков трех рек: Онон, Керулен, и Тола. Он констатирует, что в топонимии Центральной Монголии XVII в. можно найти название Халдун-агула

на монгольской надписи на стене Цагаан байшин Цогту-тайджи, а в некоторых монгольских исторических источниках встречаются наименования Бурхан (уул), Бурхату (агула) и Бурхан-хада (агула). Так что окончательного решения вопроса местонахождения легендарного Бурхан-Халдуна нет, но и нет основания подвергать сомнению замечание «Тайной истории монголов».

О термине «тэнгис». По мнению монгольского историка А. Амара (1989, с. 90): «Тийн атал монгол түүхнүүд дотор Бортэ Чино нь баруун зүгээс Тэнгис голыг гатлан ирээд, Гуа Марал хэмээх лугээ хамтарч, Батацанааныг төрүүлэв хэмээдэг болой. Монгол нь дээр дурдсан ёсоор баруун зүгээс уван цуван ирж байсан бөгөөд Бортэ Чино нь мөн тэр уед ирсэн буюу эсвэл уулаас хунну, сяньби, тобануудын хамт сууж байсан алин боловч Бортэ Чино нь нэгэнт монгол хун тул хаанаас хэдийд ирсэн тухай төдий л олныг өгүүлэх явдалгүй мэт санагдана» – «Между тем, в монгольских летописях говорится, что Буртэ Чино пришел с запада, перейдя Тэнгис-реку, женился на Гуа Марал, и они родили сына, Батцагаана. Как было сказано выше, монголы не раз передвигались с запада, поэтому неважно, когда пришел оттуда Буртэ Чино или он жил здесь среди хуннов, сяньби или тоба, думается, нет надобности все это выяснять, главное, что он был монгольского происхождения». Под западной стороной А. Амар предполагал достаточно отдаленные территории Монголии, связанные с будущим ойратским расселением. Это видно из его апелляции к мнению Грумм-Гржимайло о том, что место, похожее на описанный Эргунэ-Кун, окруженное со всех сторон горами и тайгой, можно найти, пожалуй, лишь в верховьях Енисея (Там же, с. 91).

Х. Пэрлээ пришел к выводу, что кочевье (nutuу) Бортэ Чино было расположено к северо-западу от оз. Хубсугул. Якобы откуда он переправился через р. Тэнгис на гору Бурхан-Халдун несколько раньше рода (oboу) Хорилардай-Мэргэна, перекочевавшего туда же в X в. из долины р. Ариг, протекающей восточнее оз. Хубсугул (Балданжапов, 1970, с. 214-215).

Вслед за Пэрлээ к аналогичному заключению относительно района оз. Хубсугул, как места легендарного Эргунэ-Куна, приходит Д. Гонгор (1970, с. 68): «Монголын нууц товчоон, Сударын чуулган хоерыг иш үндэс болгон узвэл Бортэ-Чинуа нь БНМАУ-

ын Хөвсөгл аймгийн Чандмань Өндөр сумын нутагт буй Аригийн гол буюу Ариг усны орчмоос харьяат албат иргэдээ дагуулан Онон голын эхэн газар нүүдэллэн ирсэн монгол овог аймгийн нэгэн зонхилогч тэргүүлэгч юм» – «Согласно «Тайной истории монголов» и «Сборника летописей», Буртэ-Чино повел своих людей из местности Ариг ус, или Аригийн гол, что (по современной географической номенклатуре находится. – П. К.) на территории Чандмань Ундэр сомона Хубсугульского аймака МНР, перекочевал к истокам реки Онон и возглавил там монгольское племя».

Таковы разные представления лишь некоторых исследователей о местонахождении Тэнгиса. (Других точек зрения, но уже в связи с исследованиями места Эргунэ-Куна, коснемся ниже). Резюмируя их мнения, но главным образом исходя из данных монгольских источников, полагаем, что термин «тэнгис» не может быть понят однозначно как Байкал. Почему? Потому что в одном случае его (Тэнгис) пересекают по пути с юга из Тибета на север в Дзадын газар («Алтан тобчи» Лубсан Данзана и другие летописи), в другом – он лежал на пути из Кон-по (Гонбо) на восток к Байкалу («Эрдэнийн тобчи» Саган Сэцэна), в остальных случаях его преодолевают также по пути к земле Дзад, или Бэд, что у Байкала, хотя и без указания направления движения.

В целом анализ данных, т. е. монгольских летописей и их интерпретаторов, позволяет прийти к заключению относительно идентификации главных понятий – о Джадской и Бэдской землях. Вывод наш заключается в том, что эти два понятия не нужно отождествлять друг с другом, т. е. подразумевать как одну и ту же территорию, к чему склонялся П. Б. Балданжапов (1970, с. 214). Землю Джад следует рассматривать как обитаемую в то время тюрками, как «хари газар», т. е. чужую с точки зрения монголов, откуда они брали жен (тюрки перевели термин «хари» на свой «джад»?), а землю Бэдскую (Бэдын газар) можно считать территорией, заселенной этносами монгольского происхождения, с самосознанием древних бэйди, сородичами народа Бортэ-Чино. Локализовать эти земли узко и конкретно нельзя – для этого нет оснований, но условную (точной быть не могло) границу между ними можно проводить, вероятно, по Байкалу и Хубсугулу.

На стыке земель происходили важные этнические процессы. Байкал с древнейших времен являл собой некий рубеж, до которого распространялись влияния еще неолитических предков самодийского и угорского этносов с запада и тунгусо-маньчжурских – с востока. В эпоху бронзы мы видим взаимопроникновение по южной стороне Байкала и Хубсугула этносов, представленных степными культурами курганов-керексуров (пратюрков) западного ареала и плиточных могил (прамонголов) восточного ареала. В раннем железном веке история этих племен ярко выражена в унифицированной археологической культуре хунну, а в средние века это были уже потомки последних, известные как байырку и курыканы.

Археолого-этнографические данные в совокупности позволяют говорить об ареале тюрков (т. е. в данном случае о легендарной земле Дзад//Джад) в широком плане всего Алтае-Саянского региона вплоть до Байкала, что не мешает локализовать его и в узком значении этого термина, связав последний только с прилегающей к Байкалу и Хубсугулу территорией – Восточными Саянами, Приангарьем и Верхоленьем.

Какого варианта трактовки придерживаться? Для этого нужно выяснить соотношение понятий Эргунэ-Кун и Дзадын газар. Есть основание подразумевать под ними одну и ту же землю, куда уходил когда-то Бортэ-Чино (согласно монгольским историческим сочинениям) и откуда выходил он уже с супругой Гоа-Марал (согласно сборнику летописей Рашид-ад-дина). Наше мнение частично вытекает из предыдущего анализа материалов, но оно станет более понятным из последующего изложения.

Проблему местонахождения легендарного Эргунэ-Куна в последнее время специально рассмотрел Л. Билэгт (1995 а) и подкрепил новыми дополнительными соображениями гипотезу отождествления его с Аргунью.

Большое внимание проблеме Эргунэ-Куна уделил в своей монографии Б. Р. Зориктуев (1997), который проанализировал мнения многих исследователей о местонахождении легендарного Эргунэ-Куна, но не пришел к определенному выводу и оставил этот вопрос для себя открытым (с. 20–21).

Зато С. Ш. Чагдуров высказал твердое мнение о четкой и конкретной локализации Эргунэ-Куна. Опубликованные С. Ш. Чагдуровым статьи на этот счет красноречивы уже своими заголовками: «Эрхунэ-Хун – прародина монголоязычных родов и племен» (1997) и «Горная Бурятия – прародина всех монголов» (1998). Чагдуров подошел к данному вопросу как филолог, сделал попытку лингвистического обоснования идентификации легендарного Эргунэ-Куна и его героев – Бортэ-Чино, Кияна и Нукуса – с этнонимическими и топонимическими реалиями Восточно-Саянского и Хамар-Дабанского горного узла, названного им Горной Бурятией. Он впервые среди исследователей обратил внимание на целый ряд антропо-этно-топонимистических соответствий в исторических источниках, эпосе «Гэсэр» и географической номенклатуре современного Околобайкалья (1997, с. 168–172; 1998, с. 190–193).

Действительно, нельзя не удивляться тому, что занимающий столь много нашего внимания термин дзад//джад//йэд(джед) почти без изменений может быть соотнесен с названием р. Джиды, т. е. эпическая земля Джадын//Джедын газар – это Джидинская долина. Имя легендарного Бортэ-Чино сохранилось в целом ряде топонимов: речка Борто – приток Джиды, с. Борто в Закаменском районе, речка Хара-Борто – приток Зуун-Морина, гольцы Зуун Борто и Баруун Борто в Тункинской долине, местность Борто на границе между Окинским районом Бурятии и Иркутской области. Название с. Улукчин на одноименной речке, впадающей в Джиду, нельзя не связать с именем уже не легендарного, а пожалуй, реального Улугчин-Чинэ из «Сборника летописей», который был внуком Хайду – предка в шестом поколении до Чингисхана.

Сведения Рашид-ад-дина о племени баяут, имеющем две ветви – джадай баяут и кэхээрин баяут, также находят свои отклики в топонимике: с. Баян стоит на правом берегу р. Джиды к юго-западу от районного центра Джидинского района. О кэхээрин баяутах, т. е. степных баяутах, сказано, что их места связаны с такими названиями, как Селенга, Кяхта, Бурин Ундэр. Последнее было Великим Гуруком, т. е. Большим Запретным местом. Чаг-

дуров связывает его с современным Бурин-ханом, священной горой на северо-западе Боргойской степи, на которой совершаются обряды «обоо тахилга» джидинскими и селенгинскими бурятами.

С определенной долей сомнения и лишь ввиду только что приведенных вполне убедительных примеров можно условно принять предложенную Чагдуровым реконструкцию названия Эргунэ-Кун, которое он предлагает читать как Эрхуу-Нэхун. В таком варианте прочтения первая часть совпадает с названием р. Иркут (бурят. Эрхуу, что по значению Чагдуров связывает с термином *ergu* – мужская сила, а в корневой основе лежит древнейший корень из группы *ap//эр//op//ур*, выражающих понятия, относящиеся к мужскому, отцовскому началу), вторая часть перекликается с именем одного из ушедших в Эргунэ-Кун братьев (Нукус, в разнотении – Нэхус или Нэхун//Некун – хорошо известное из «Сокровенного сказания монголов» имя). В основе этого термина лежит корень из группы *ax//эх//ox//ух*, преобразуемых из древнейших *an//эн//on//ун* – корней со значением женского, материнского, начала. В силу этого, по реконструкции Чагдурова, с термином *нэхун~нэхун* может быть связано название р. Ока (бурят. Аха) – главный гидроним в горном Окинском районе Бурятии в Саянах.

В результате изложенного по поводу расшифровки термина Эргунэ-Кун Чагдуровым (1997) высказывается мысль о том, что это название легендарной родины монголов связано с главными водными артериями Горной Бурятии – реками Иркут, Ока, выражающими идею материнского и отцовского начал. Такую любопытную концепцию мы не можем ни поддержать, ни отвергнуть в силу своей некомпетентности по лингвистической части, но если довериться автору, то идея кажется заслуживающей внимания, а метод анализа нуждается в проверке на более широком, если не сказать, глобальном, лингвистическом материале на ностарическом уровне.

С. Ш. Чагдуровым в Горной Бурятии выявлена система топонимов с основой «мон», основные из которых: Мон уула у с. Монды. Мон хада, хр. Монго западнее с. Хойто гол, речка Монгол – приток р. Зуун Мурын в Тункинской долине, местность

Монголжон в долине р. Оки. Исходя из этого, Чагдуров приходит к выводу (1998, с. 192): «...Мнение Доржи Банзарова о том, что слово «монгол» образовалось путем сложения двух слов «мон+гол» совершенно верно. Следует только сделать одну оговорку... Вряд ли этот этноним возник в Южной Монголии, на берегах Желтой реки, как думал в свое время Доржи Банзаров. самого этноса, который был назван этим словом, еще не было в ту пору, когда род Бортэ-Чино обитал в районе Кукунора у истоков Хуанхэ. Там в ту пору могли быть только монголыязычные тогоны (или тугухуни), тоба (или даба), муюны (или баяты), но никак не монголы. И поэтому этноним «монгол» мог впервые появиться только в III–VIII веках н. э. и только на севере монгольского современного мира, т. е. на северо-востоке от озера Хубсугул..., там, где находятся вышеперечисленные топонимы».

К вопросу о том, откуда исходят протомонгольские этносы, с тем, чтобы в период эргунэ-кунской эпопеи образовать «род монголов», или «народ Бортэ-Чино», мы еще вернемся, а пока есть возможность проследить за дальнейшим, кроме Саянского горного района, расселением ранних монголов. В этой связи невозможно пройти мимо еще одного доселе никем не замеченного факта. Вблизи с. Усть-Орда – административного центра бурятского национального округа Иркутской области, на р. Куде, притоке Ангары, расположен старинный бурятский улус Буртураг (по современной административной номенклатуре пишется «Бартурки»). Происхождение этого топонима совершенно прозрачно: Борто+уруг//ураг, что означает род Борто, точнее, родственный кому-то Борто-родня. Кудинская долина богата курыканскими памятниками и заселена эхиритско-булагатскими родами, а недалеко от Бортоурага находится знаменитая гора Манхай, на которой имеются курыканское городище, наскальные рисунки, у подножия есть плиточные могилы. Кроме того, Манхай издавна являлась священной горой булагатского племени. Не является ли топоним Бортоураг знаменательной вехой, отмечающей путь движения потомков легендарных Кияна и Нукуса, вышедших из Эргунэ-Куна под предводительством Бортэ-Чино на

просторы приангарских речных долин, но еще не переплывших Байкал*.

Между тем мысль о пребывании монголов Бортэ-Чино на западной стороне Байкала высказывалась В. А. Михайловым (1993; 1993а). Это событие он относит к концу VI в. (исходя из собственного подсчета по числу поколений родословной Чингис-хана) и считает, что именно отсюда, переплыв Тэнгис (Внутреннее море), явился на Онон зачинатель «золотого рода» (1993а, с. 24). Причем ушли чиносцы не все, многие из них остались в Прибайкалье, – и они «составили впоследствии основной костяк бурятского племени эхирит в виде многих крупных родов шоно (чино) и бура (боро, бортэ, борджигин)» (1993, с. 6).

В связи с упоминанием Михайловым рода «бура» мне тут же приходит на память известное с детства одноименное село, произносимое по бурятски «буура», расположенное в Кудинской степи к северу от Усть-Орды. В Кудинской долине расселены булагатские роды, но со стороны Байкала с ними перемежаются эхиритские, и, очевидно, основатели с. Бура – из числа взаимопроникающих родовых групп. В результате такого же процесса, надо думать, оказались на р. Куде и основатели с. Бортураг. В состав булагатов входит много других, изначально небулагатских родов.

Есть не менее веские основания считать, что монголы Бортэ-Чино, прежде чем перейти Тэнгис-далай, пребывали, кроме саянских межгорных долин, еще в приангарских и верхоленских степях Предбайкалья. Эти территории вместе с югобайкальскими долинами Оки, Иркуты и Джиды можно, по-видимому, считать восточной окраиной земли Джад, т. е. земли чужой, тюркской, хотя тюркоязычное население частично могло проживать в то время и на восточной стороне Байкала, равно как и монголоязычные группы проникнуть на его западную сторону. Великое

* Возможно, в этой же связи следует рассматривать происхождение топонима Нукут (центр Нукутского района Усть-Ордынского национального округа), сопоставив его с именем Нукус и считая, что в этих словах мы имеем варианты суффикса множественного числа -уд (ут) и -ус. Однако данный топоним нуждается в квалифицированном лингвистическом анализе.

озеро-море не было непреодолимой преградой и в более древние времена, а в средние века являлось лишь достаточно условной границей между тюркским и монгольским ареалами. Об этом в какой-то степени свидетельствуют археологические памятники Предбайкалья и Забайкалья.

Как осуществлялся переход через Байкал? Фразу «Тэнгис да-лайг гэтэлж ирээд» из «Сокровенного сказания» § 1 не обязательно переводить как «прийти, переправившись через Тэнгис-море». Мы бы понимали эту фразу не как единовременный акт переплытия моря, а как постепенный обход оз. Байкал, причем, главным образом, с северной стороны, где ландшафт позволяет это делать легче. Из Окинской и Тункинской долин, где С. Ш. Чагдуновым предполагается пребывание чиносцев, легче попасть в Приангарье и далее продвигаться в Верхоленье, а оттуда в обход Байкала на его восточное побережье. А из Джидинской долины, где обнаруживаются более явные следы пребывания бортэ-чиносцев, вообще не нужно было переходить Байкал – напрямик выходили к Селенге. Поэтому думается, что понятие «переход Байкала», такой крупной водной преграды, предполагает предварительное сосредоточение (скопление) массы людей именно в Предбайкалье, в приангарско-ленских лесостепях, не исключая, конечно, и окинско-тункинско-джидинской долины. А это обстоятельство наталкивает на мысль, что термин «Джадын газар» следует понимать все же в широком плане, т. е. в масштабах Саяно-Алтайского района вплоть до Байкала, включая и современную Горную и Западную Бурятию.

С таким представлением о Джадской земле тюрков, о появлении и закреплении в этой «чужбине» монгольского племени бортэ-чино согласуется следующее замечание монгольского историка А. Амара: «Монголын гарал, үндэсний тухай дээр дурдсан дотор Энэтхэг ба Төвдийн умар этгээд тазар дахь олон анги овогтны дотор Бөртэ хэмээх монгол овогтон байв хэмээсэн бөгөөд одоо хэр монгол ба ялангуяа дөрвөдийн дотор Бөртэ овогтон байсаар буйг узвээс, Бөртэ Чинын Бөртэ хэмээх нэр нь тэр овог байж болох болно» – «Наряду с вышесказанным о происхождении монголов следует учесть то, что среди многих монгольских родов и племен, живущих к северу от Индии и Тибета,

особенно среди дэрбетов, имеется род Бөртэ, чье имя, очевидно, происходит от Бөртэ-Чино» (1989, с. 90–91). Можно констатировать, что историческая география движения рода-племени бөртэ-чино простирается от Ойратии (Джунгарии) до Баргу-Бурятии.

Существенный вклад в освещение этнических процессов на восточной стороне Байкала внес Б. Р. Зориктуев (1997). В своей монографии он привлек бурятские летописные сочинения и собрал дополнительные устные предания, связанные с Бөртэ-Чино и Гоа-Марал. Выяснилось, что в вопросе появления народа Бөртэ-Чино у Байкала бурятские летописи довольно точно, за исключением деталей, воспроизводят монгольские. Новые материалы, собранные среди баргузинских бурят, подкрепляют письменные источники и прочно привязывают имена Бөртэ-Чино и Гоа-Марал к территории около Байкала. С нашей точки зрения, Зориктуев прав в том, что это не искусственное перенесение событий монгольской истории к Байкалу и «обаргузинение» монгольского генеалогического предания. Интересно также его замечание о том, что устные предания найдены пока только в Бурятии, что они и могли послужить материалом для составления исторических сочинений не только бурятских, но и монгольских летописцев.

Бурятские летописцы излагали свою историю, а ее этногенетическая прелюдия была тесно связана с историей создателей великого Монгольского государства. Поэтому, конечно же, неуместны какие-либо упреки в «бурятизации» истории монголов, если таковые высказывались бы серьезно и настойчиво.

Что касается общей с монголами «прелюдии», то суть ее, по нашему мнению, такова. Предки будущих бурятских племен, проживавшие к востоку и югу от Байкала, из числа байырку//баегу, слились с пришельцами. А пришельцы – народ Бөртэ-Чино, олицетворенный в мифологическом имени его предводителя, – прежде чем попасть на восточную сторону Байкала, прошли «долгий путь» (в пространственно-временном понятии этого термина) этнических контактов с тюркскими племенами, из которых произошли женские брачные партнеры, персонифицированные в имени Гоа-Марал.

В работе Зориктуева приведено достаточное количество собранных из литературы этнографических и археологических свидетельств об оленных тотемических воззрениях, существующих среди тюркоязычных народов Сибири и их исторических предшественников (1997, с. 18–20), что избавляет нас от необходимости повторять их здесь, да и дополнять известными данными нет нужды.

В противовес Джадской земле территорию к востоку от Байкала мы склонны трактовать как землю Бэдскую, заселенную преимущественно монгольскими этносами, называвшими себя бэйди (отсюда бэдэ ~ бэди ~ бидэ). Но вблизи Байкала, вокруг него этническая ситуация в средние века была сложной, характеризовалась контактами не только раннетюркских и раннемонгольских этносов, но и более ранних аборигенов тунгусского и самодийского происхождения. Политическая активность в регионе принадлежала первым – поначалу, возможно, тюркоязычным, затем, с приходом чиносцев, – монголоязычным. Такая обстановка этнического взаимопроникновения и сосуществования в оценке поздних составителей монгольских летописных сочинений выразилась в различной с их стороны идентификации земель в районе Байкала – то бэдской землей, подразумевая монгольскую, в одних источниках, то джадской, т. е. чужой для монголов, в других. Впоследствии, ко времени Добу-Мэргэна, потомка Бортэ-Чино в одиннадцатом поколении, и его супруги Алан-Гоа эта территория именовалась уже Баргуджин-Тукумом.

Из Баргуджин-Тукума была родом жена Добу-Мэргэна Алан-Гоа – внучка владельца этой земли Баргудай-Мэргэна и дочь Баргуджин-Гоа и Хорилартай-Мэргэна, владельца земли Хори-Туматской.

После рождения двух сыновей от Алан-Гоа, Добу-Мэргэн умирает. Его сыновья Бэлгунутэй и Бугунутэй стали основателями родов бэлгунут и бугунут. В литературе принято отмечать, что на Добу-Мэргэне род бортэ-чино прерывается, и родословие Чингис-хана получило свое продолжение по материнской линии от (через) Алан-Гоа, родившей уже будучи вдовой еще трех сыновей. Рождение сыновей объяснено легендарно: небесным даром, в виде луча света, проникавшего в чрево Алан-Гоа при посещении

рыжим псом ее юрты в ночные часы, между закатом солнца и рассветом. Два старших чудесно рожденных сына Буха-Хатаги и Бухату-Сальджи основали роды хатагин и сальджиут, а младший Бодончар продолжил родословную ветвь, получившую впоследствии название род борджигин, или «Алтан уруг» – «Золотой род», к которому принадлежал потомок в десятом поколении от Бодончара Темуджин (Чингис-хан).

Однако версия о пресечении родословной линии Чингис-хана на Добу-Мэргэне – это всего лишь облеченный в мифологическую форму прием создателей «Тайной истории монголов», использованный для придания статуса божественного происхождения хаганской династии, основанной величайшим из ее предстителей, создателем великого Монгольского государства. С учетом этого в действительности отдаленным предком Чингис-хана и зачинателем царского рода все же считается Бортэ-Чино.

О том, что Добу-Мэргэн был действительным предком и отцом Бодончара, сказано в «Богатырских сказаниях о Чингисхане» (Михайлов, 1983, с. 89): «В них сообщается, что Дуюн-баян (т. е. Добу-Мэргэн «Сокровенного сказания», Добу-баян «Сборника летописей...») сам родился от солнечного света. Перед смертью он сказал, что придет еще к своим: «Знаками моего прихода будут: после смерти я буду гореть как солнце, выйду в виде волка». Его жена Алангу (Алан-Гоа «Сокровенного сказания») предложила поставить стражу у ее шатра. Изумленная стража увидела сошедший с неба свет, а через некоторое время от Алангу вышел серый волк «величиной с лошадь». Кроме того, усомниться в том, что родословная линия монгольского хана когда-то прерывалась, вернее сказать, изменилась по отцовской линии, заставляет как раз название рода борджигин, которое нельзя не связать с именем Борджигидай отца Добу-Мэргэна, деда Бодончара.

В эпизоде супружеского союза Добу-Мэргэна и Алан-Гоа закодирован результат этнического процесса породнения монголов-чиносцев с хоринцами и баргутами. Об этом говорят имена, которые, по мнению многих исследователей, олицетворяют родоплеменные группы. Добу-Мэргэн – потомственный чиносец, чье имя восходит к этнониму тоба~доба, а в конечном счете – к тотемическому добуу(н) – родовой холм, гора, курган (Сух-

баатар, 1971, с. 85–86). Алан-Гоа – дочь хоринского племени по отцу и баргутского – по матери, ее имя означает «непорочная, чистая, прекрасная» (Авляев, 1981, с. 63, со ссылкой на Пэрлээ, 1964). Хорилартай-Мэргэн олицетворяет хоринское племя (Цыдендамбаев, 1972, с. 186, 192).

Придерживаясь рассчитанной хронологии родословной таблицы Чингис-хана, мы можем говорить о приблизительном времени, фиксирующем состояние этнического родства указанных родоплеменных групп на территории Забайкалья – это середина X в. (год рождения Добу-Мэргэна 944-й, умер за несколько лет до рождения Бодончара – 970-й). При всей условности пользования этими фактами следует отметить реальное и правильное хронологическое соотношение брачных связей между тремя этносами: породнению хоринцев и чиносцев предшествует ранее существовавшее родство баргутов и хоринцев. Из текстов § 5, 8, 9 «Сокровенного сказания» можно судить о местах обитания и передвижения этносов. К середине X в. чиносцы находились в верховьях Онона, хотя нет данных, когда они туда передвинулись из Прибайкалья. Там они и встретились с подкочевывавшими к Бурхан-Халдуну хоринцами, жившими до того в союзе с туматами в местности Ариг-усун, что, как принято думать, находится в районе Хубсугула.

На этом завершается 200-летняя история племени Бортэ-Чино, в течение которых оно оказало огромное влияние на этнический процесс на северной окраине монгольского мира среди так называемых лесных монголов. Результатом этого процесса явилось возникновение понятия-ойконима «Баргуджин-Тукум», означающего Баргуджин – земля родственников по материнской линии, или просто – Родственный Баргузин, откуда происходила очередная великая праматерь монголов Алан-Гоа.

Следующие 200 лет истории монголов рода «Алтан уруг» (так назывался род, начиная с Алан-Гоа) связаны с Восточной Монголией с центром в трехречье Онон-Керулен-Тола и завершились созданием единого Монгольского государства.

Корреляция средневековых археологических культур Байкальского региона и проблема историко-археологического синтеза

Окруженное горной тайгой и протянувшееся с юго-запада на северо-восток на 600 км глубочайшее озеро планеты не разделяло население, обитавшее вокруг него, не препятствовало культурному взаимовлиянию и этническому общению. В эпоху средневековья вокруг Байкала шел интенсивный процесс взаимодействия различных этнических групп тунгусского, тюркского, монгольского и, возможно, самодийского происхождения, завершившийся установлением демографического и культурно-политического преобладания монголоязычных племен, из которых лишь в новое время сформировался бурятский народ. Это обстоятельство дает нам право специально рассмотреть этнокультурные процессы в указанных территориальных и хронологических рамках.

Степень археологической изученности и современные представления об исторических процессах эпохи средневековья позволяют выделить по обе стороны Байкала три культурные зоны: Предбайкалье, Западное Забайкалье и Восточное Забайкалье. Их своеобразие не только в содержании памятников материальной культуры, но и в расхождении хронологической шкалы развития культур. Поэтому для осуществления культурно-исторической корреляции необходимо как можно полнее представить археологическую панораму в каждой зоне, а затем свести материал в общую схему. Последнее может составить тему следующего уровня исследования и потребует специального подхода, поэтому эта проблема будет рассмотрена не в полном объеме. В частности, будет предложено толкование памятников одной из рассматриваемых зон.

Предбайкалье. В литературе хорошо известна курумчинская культура VI–X вв. Границы ее распространения определяют примерно так: долина Ангары до Балаганска, верховья Лены до Жигалова, долина Баргузина, низовья Селенги, долина Иркуты (Окладников, 1948, с. 3–4). Основным районом ее распространения все же считаются Приангарье, Приольхонье и Верхоленье,

где сосредоточено большинство археологических памятников, относящихся к данной культуре (Окладников, 1955).

До недавнего времени курумчинская культура была известна больше по поселениям, городищам, петроглифам, оросительным канавам. Могильники считались большой редкостью, они встречались только в Приольхонье. Культуру характеризуют: жилища земляночного и наземного типов, металлургия, плавильные печи, ремесленное производство, земледелие, ирригация, скотоводство с акцентом на коневодство, охота, военное дело, богатый набор хозяйственного инвентаря и оружия, наскальные рисунки енисейского стиля, руническое письмо енисейского варианта. Одно лишь перечисление элементов культуры характеризует вполне оседлый, комплексный земледельческо-скотоводческий, тип хозяйства курумчинцев.

Датировку культуры VI-X вв. и этническую принадлежность определяют путем сопоставления вещей и наскальных рисунков с соответствующими памятниками енисейских и алтайских тюрков, на основе сведений раннетюркских надгробных эпитафий и китайских исторических хроник. Наиболее вероятными носителями курумчинской культуры являются племена «уч-курыкан», упоминаемые в орхонских надписях, им соответствует этноним «гулигань» в китайских летописях.

Таково ставшее уже классическим представление о курумчинской культуре. Вместе с тем особое внимание современных археологов привлекают погребальные комплексы этой культуры. Ранее были известны ~~лишь~~ оригинальные по устройству так называемые шатровые могилы на Ольхоне и приольхонском побережье Байкала. Считалось, что под небольшими конусообразными плиточными шатрами – остатки трупосожжений, совершенных неподалеку.

В последнее двадцатилетие в Приольхонье стали находить и раскапывать погребения, совершенные по обряду трупоположения, содержащие курумчинскую керамику и другой инвентарь. И. В. Асеев на основе своих исследований предложил следующую классификацию могил: 1) шатровые с трупосожжением или трупоположением, 2) плоские с трупосожжением или трупоположением, 3) четырехугольные оградки с трупосожжением, 4) скаль-

ные с трупоположением (Асеев, 1980, с. 59). Значительное разнообразие выявлено во внутримогильных сооружениях (каменный ящик, деревянный гроб, колода, береста, древесная кора, просто яма) и в трупоположениях (на спине, на боку скорченно, головой в разных направлениях). Все многообразие типов и вариантов захоронений датируется И. В. Асеевым в диапазоне от III в. до н. э. до X в. н. э. Самыми ранними он считает три могилы шатрового типа с трупоположением на боку скорченно, но по разному ориентированные (двое – в яме головой на юг и восток, один – в каменном ящике головой на север). Датируя их по некоторым хуннским аналогиям (бронзовая ажурная пластина – пряжка со змеями и костяной наконечник стрелы с раздвоенным насадом), И. В. Асеев предположил пришлый характер этого населения. Погребение под кладкой в яме, в колоде, в вытянутом положении на спине автор считает возможным датировать II–III вв. Остальные датируются им традиционно – VI–X вв. и признаются собственно курумчинскими (курыканскими).

Если все эти единичные погребения и можно датировать хуннским и послехуннским периодами, то признание их в качестве составной части курумчинского археологического комплекса представлялось проблематичным. Потому, может быть, иначе подошел к систематизации материала из Приольхонья М. А. Зайцев, разделивший ритуальные и погребальные комплексы курумчинской культуры на: 1) шатровые сооружения, 2) ритуально-погребальные памятники, 3) погребальные памятники (Зайцев, 1984). Шатровые сооружения В. В. Свинин и М. А. Зайцев классифицируют не как погребения обрядом трупосожжения, а как ритуальные «захоронения» материнского последа. Под ритуально-погребальными памятниками они подразумевают взаимосвязанные комплексы, включающие как погребения, так и сопутствующие им ритуальные сооружения с плоскими кладками сверху. А выделенные же им погребальные памятники не отличаются от таковых из предыдущей группы погребально-ритуальных комплексов. Что касается хронологии и культурной принадлежности памятников, то М. А. Зайцев неожиданно предложил довольно узкий диапазон датировки всех памятников – IX–XI вв., где раз-

личает собственно курумчинскую культуру IX–X вв. и «курумчинскую с раннемонгольским влиянием» – X–XI вв.

К сожалению, и этот автор не прояснил вопроса о погребальном комплексе курумчинской культуры: его классификация не приводит в систему все варианты устройства могил и обрядов захоронений, а предложенная «узкая» датировка вряд ли удовлетворяет исследователей. Проблематичен и выдвинутый им тезис о пришлом характере курумчинской культуры, невольно вытекающий из поздней ее датировки и большого хронологического отрыва от плиточных могил Прибайкалья.

В рамках средневековья курумчинская культура, безусловно, автохтонна, предстает перед нами как сложившаяся. Истоки ее следует отнести к эпохе древности, когда в Прибайкалье проникли сначала племена – носители культуры плиточных могил Забайкалья, затем – по-видимому, хунну. Если о плиточных могилах на западной стороне Байкала пишется в литературе вполне обоснованно, то о могилах с хуннскими чертами обрядности и инвентаря, вероятно, теперь уже можно свидетельствовать по данным И. В. Асеева, хотя этот вопрос требует дальнейшей основательной проработки. Во всяком случае, в предложенной им расширенной хронологии памятников – от III в. до н. э. по X в. н. э., если подтвердятся ранние ступени культуры, содержится намек на необходимость поиска генезиса курумчинской культуры, ее пришлых и местных компонентов, из которых постепенно сформировалась данная культура.

Что касается некоторых черт культуры курыкан – курумчинцев, то А. П. Окладников убедительно показал сходство курумчинских поселенческих комплексов (хозяйство, бытовые черты, керамика) с материалами ладейских стоянок и городищ Красноярского края, принадлежавших западным соседям курыкан, а также отметил енисейские черты стиля петроглифов и орхон-енисейский вариант курыканского рунического письма (Окладников, 1937, с. 268–311; 1948, с. 3–11).

В связи с проблемой происхождения курумчинской культуры И. В. Константинов (1975, с. 128) обратил внимание на связь курумчинского обряда трупосожжения с таковым у енисейских кыргызов (хакасов), который идет еще от гянгуней тагаро-

таштыкского времени и является господствующим погребальным обрядом древних хакасов на протяжении всего средневековья вплоть до XIII в. (Кызласов, 1960, с. 78, 168; 1969, с. 37). Вероятно, не без влияния таштыкцев и хакасов такой обряд практиковался курумчинцами западного побережья Байкала и сохранился даже у их наследников – якутов и части западных бурят.

Но погребальный обряд трупосожжения у курумчинцев, если он действительно бытовал (его существование подвергается сомнению М. А. Зайцев вслед за В. В. Свиным шатровые плиточные сооружения интерпретирует как ритуальные захоронения Материнского следа), почему-то зафиксирован пока только в Приольхонье. Недавние исследования И. В. Асеева и М. А. Зайцева в этом же районе не прояснили – скорее, усложнили вопрос о погребальном комплексе курумчинской культуры, а значит, – и проблемы всей культуры в целом.

Более определенными оказались результаты исследований, касающиеся послекурумчинского и переходного от курумчинского к раннемонгольскому времени. После продолжительного перерыва со времени открытия Б. Э. Петри Тункинского могильника XII–XIV вв. и А. П. Окладниковым Сэгэнутского могильника XI–XII вв., признанных как памятники ранних или первых монгольских племен в Прибайкалье (Окладников, 1958), И. В. Асеевым, В. В. Свиным и М. А. Зайцевым выявлены новые погребальные памятники с раннемонгольскими чертами обрядности и культуры. О таковых, рассмотренных в работе М. А. Зайцева, мы уже упоминали (могильники Харанса I и II на о. Ольхон). У И. В. Асеева раннемонгольские памятники выделены за рамки курумчинской культуры – это Ангинский погребальный комплекс, состоящий из трех групп могил, датируемых в целом X–XIV вв. (Асеев, 1980, с. 68–85, 135–136).

По внешнему и внутреннему устройству эти могилы разнообразны: с плоскими кладками подпрямоугольных и округлых форм, курганными набросками, кольцевыми кладками снаружи, в дощатых, колодовых и берестяных «домовинах», заключенных часто в каменные ящики. Преобладает трупоположение на спине, с вытянутыми ногами, головой на восток, северо-восток. Характерным для большинства могил элементом является наличие кос-

тей барана, как правило, берцовой кости задней ноги, в качестве следов ритуальных вложений в могилу.

Примерно такой погребальный комплекс, в котором особо выделяется ритуальное вложение в могилу бараньей ноги, исследователи уже давно связывают с монголоязычными племенами Забайкалья, откуда якобы они и пришли в Предбайкалье. Впервые на такую связь обратил внимание А. П. Окладников в Сэгзнутском могильнике в верховьях р. Лены (Окладников, 1958, с. 51), указав на ближайшую к нему аналогию в могильнике у с. Зарубино на р. Селенге, раскопанном Г. Ф. Дебецем и датированном XI–XII вв. (Дебеч, 1926). В эту же связь он поставил Тункинский могильник XII–XIV вв., раскопанный Б. Э. Петри.

Позже на р. Ангаре у д. Усть-Талькин вблизи Балаганска был раскопан еще один крупный могильник, охарактеризованный Е. Ф. Седякиной как принадлежавший монголоязычному населению XII–XIV вв., «возможно, сыгравшему роль в образовании бурятской народности», а по А. П. Окладникову бурятам XVI в. (Седякина, 1965, с. 196–202). Датировка этих двух могильников может быть и уточнена, но вряд ли существенно – за рамки первой половины II тыс. она не выйдет. Погребальная обрядность и вещевой комплекс этих могильников, особенно Усть-Талькинского, казалось бы, ярко характеризуют так называемый монгольский погребальный комплекс. Но вместе с тем именно в Усть-Талькинском и в меньшей степени в Сэгзнутском могильниках обнаружены захоронения лошадей со снаряжением для верховой езды, что считается характерным для тюрков. В Усть-Талькине конские захоронения были единичные, парные и совместно с человеком, в Сэгзнуте было найдено единственное захоронение коня – в 4 м от могилы человека.

По поводу захоронений лошадей и человека с лошадьё в Прибайкалье первой половины II тыс. сложились следующие мнения. И. В. Константинов полагает, что поскольку этот обряд характерен для тюрков Алтая (где его истоки он видит в тагарской эпохе) и в V–X вв. распространился оттуда в Туву, Монголию, Казахстан, на Тянь-Шань и Енисей, то его появление в Прибайкалье в X–XIV вв. связано с проникновением туда новых тюркских (у курыкан такой обряд не зафиксирован) племен из

группы теле с Алтая, возможно, через Енисей (Константинов, 1975, с. 130).

По мнению А. И. Гоголева, распространение обряда погребения с конем можно связать с широким расселением кыпчаков с XI в., у которых этот обряд складывался на Алтае и Верхнем Приобье на базе «скифо-хуннского» (пазырыкского и хуннского) наследия на протяжении почти всего периода формирования их культуры. На этом основании автор предполагает сложную панораму этнокультурных процессов в Прибайкалье начала II тыс., где смешивались кыпчакские, кыргызские, курыканские и некоторые другие этнические компоненты предков западных бурят, якутов и тувинцев (Гоголев, 1986, с. 72).

Предположения якутских исследователей заслуживают пристального внимания: в связи с происхождением якутов они тщательно проанализировали западные связи Прибайкалья. Но теперь пора обратиться к восточным или, вернее, юго-восточным контактам Прибайкалья, с которыми связывают монголизацию этой территории. Навстречу монголоязычным пришельцам мы и перенесемся в Забайкалье и попытаемся выяснить, как они появились там.

В Западном Забайкалье могилы с признаками монгольского погребального обряда впервые были обнаружены Ю. Д. Талько-Грынцевичем на юге Бурятской АССР по рекам Чикой и Джиды (Талько-Грынцевич, 1900; 1902), затем Г. Ф. Дебецем дано и этнокультурное определение раскопанных им пяти погребений, предложена датировка началом II тыс. н. э., высказано предположение о их принадлежности «первымномадам – монголам, которые сменили живших до этого в крае тюрок» (Дебеч, 1926, с. 14–16).

Вслед за Г. Ф. Дебецем Г. П. Сосновский обнаружил целый ряд аналогичных захоронений около дер. Саянтуй, в местностях Ильмовая падь, Енысей, Кумын, Тапхар, Сотниково. Эти захоронения, а также могилы между Сахюртой и Алтаеом, в Сухом ключе и Улентуе (из раскопок Талько-Грынцевича), в Зарубино (по Дебечу), Тунке (по Петри), Ньюках (по Окладникову) Сосновский объединил в одну группу под названием могил саянтуйской стадии и датировал их XIII–XIV вв. Основную часть этой груп-

пы, по мнению автора, составляли могилы воинов-кочевников, раскопанные им около дер. Саянтуй (на р. Селенге южнее г. Улан-Удэ), чье название и было присвоено всей группе памятников (Архив ЛОИА, ф. 42, д. 236, 237).

Для саянтуйской группы (стадии) средневековых могил Западного Забайкалья характерна плоская надмогильная каменная кладка округлой, овальной или подквадратной формы размерами от 2,5 x 1,5 до 5 x 4 м. По характеристике Г. П. Сосновского, захоронения производились в яме глубиной от 0,3 до 2 м в деревянной колоде, берестяном гробу или прямо в грунте, иногда погребаемых просто накрывали берестой. Тела обычно укладывали на спину, ориентировали на север, северо-восток или восток, изредка -- на запад. В погребениях обнаружены: вооружение (берестяной колчан со стрелами с железным и костяным наконечниками, лук с роговыми накладками, наконечник копья, железный нож), конское снаряжение (стремена, удила, остатки седла), остатки одежды и украшения (ткань, пояс, пряжки с серебряными украшениями, бусы, подвески, пуговицы, серьги, зеркала), утварь (берестяные туеса, деревянные чашки, изредка глиняные горшки), пища (зерна проса и кости животных).

Именно этот погребальный комплекс, достаточно подробно охарактеризованный в неопубликованных материалах Г. П. Сосновского, и стал восприниматься исследователями как типично монгольский, хотя и с поправкой его датировки с XI в., как полагал Г. Ф. Дебец, на XIII–XIV вв. (Архив ЛОИА). Наряду с саянтуйским комплексом Г. П. Сосновский выделял и так называемую хойцегорскую группу могил VII–X вв., куда отнес раскопанные Ю. Д. Талько-Грынцевичем могилы на горе Хойцегор (у с. Бичуры в долине Хилка), в Узком Месте (вблизи с. Усть-Кяхты) и в местности Капчеранка (вблизи г. Кяхты) (Талько-Грынцевич, 1900, с. 25–53). Характерными чертами этой группы Сосновский считал наличие над могилами небольшой насыпи из камней. Захоронения выявлены в ямах глубиной около 50 см головой чаще на восток. Инвентарь представлен железными наконечниками стрел (плоские, узкие и других форм), роговыми накладками лука, фрагментами кожаных ремней с бронзовыми бляшками и подвесками различных форм, с узорами. На основе обнаружен-

ных в этих могилах фрагментов керамики, позволяющих усмотреть в них сходство с посудой типа «кыргызских ваз», Г. П. Сосновский датировал погребения тюркским временем и приписывал их уйгурам (Архив ЛОИА, ф. 42, д. 235).

Датировка и этническая дефиниция хойцегорской и саянтуйской групп (или типов) памятников, предложенные Г. П. Сосновским, были предварительными. Рассмотрим, как эта культурно-хронологическая классификация дополнялась и уточнялась впоследствии.

Е. А. Хамзина, приняв и подкрепив своими соображениями датировку Сосновским хойцегорской группы (на юге Бурятии), отнесла к ней еще две группы могил на Тапхаре III, Тапхаре V (Центральная Бурятия) и Баянгольский могильник (на севере Бурятии). Но произведенное ею объединение всех трех могильников в рамках хойцегорского типа было, по нашему мнению, неудачным: могилы по конструкциям и обрядам разные, хотя хронологически, видимо, совместимы в рамках VII–X вв.

Л. Р. Кызласов в целом согласился с выделением этой типологической группы как хойцегорской культуры и включил в нее с уточнением общей датировки на IX–X вв. еще один погребальный комплекс из четырех могильников, открытых Л. Г. Ивашиной в районе Еравнинских озер на северо-востоке Бурятии (Бухусун, Харга I и II, Алтан) (Степи Евразии..., 1981, с. 56–61).

К хойцегорской культуре Л. Р. Кызласовым отнесены четыре типологически разнородные группы погребальных комплексов, так как еравнинская группа могильников отличается от вышеупомянутых трех – южной, центральной и северной. Выделение в таком виде хойцегорской культуры нам представляется некорректным, ее нельзя назвать и взаимосвязанной группой памятников. Название «хойцегорский» может быть оставлено только за хронологическим периодом, в рамках которого на территории Западного Забайкалья проживали, видимо, различные группы населения, соответствовавшие четырем группам памятников: южной, северной, восточной и центральной.

Какова датировка хойцегорского периода (этапа) развития и какова характеристика этих локальных археологических комплексов?

Еравнинский комплекс памятников опубликован в статье Л. Р. Кызласова и Л. Г. Ивашиной (1989). Баянгольский могильник из долины р. Баргузин и Тапхарский могильник вблизи г. Улан-Удэ описаны в книге Е. А. Хамзиной (1970). Вот что говорится о Баянгольском могильнике: «Он по инвентарю ближе к могилам южной группы, но его погребальный обряд не имеет никакого сходства с ними, да и вообще отличается от известного нам погребального обряда на территории Западного Забайкалья. Баянгольский обряд погребения ближе к алтайскому древнетюркскому обряду» (с. 94).

Что касается могильников Тапхар III и Тапхар V, объединенных Е. А. Хамзиной в одну группу, то первый из них состоит из двух могил и двух ритуальных кладок, а второй представляет собой более многочисленный комплекс только ритуальных сооружений в виде круглых усеченных пирамид, напоминающих в целом погребально-ритуальные комплексы Ольхона (по М. А. Зайцеву) и сопоставимых с подобными ритуальными насыпями VIII–X вв. в Туве (по А. Д. Грачу). Но главную роль в датировке и этнической привязке тапхарских ритуальных насыпей играют найденные в них сосуды баночных форм, подобные сосудам курумчинской культуры. Указанные черты позволили Е. А. Хамзиной связать погребально-ритуальный комплекс Тапхар III и Тапхар V с населением, родственным курыканам (с. 91, 94).

С южной, собственно хойцегорской (по Г. П. Сосновскому) группой памятников произошла следующая метаморфоза. В результате новых раскопок (П. Б. Коновалов и Н. В. Именохоев) на горе Хойцегор вблизи старых раскопок Ю. Д. Талько-Грынцевича в двух вскрытых могилах выявлено вложение в могилу, в изголовье покойника, бараньей ноги, такое же, как и во многих других могилах этого типа саянтуйской группы памятников. После этих находок Н. В. Именохоев обнаружил в описаниях хойцегорских могил Ю. Д. Талько-Грынцевича все ту же берцовую кость барана. Эта маленькая деталь ранее проходила мимо внимания исследователей, которые замечали в материалах прежде всего бронзовые фигурные и узорчатые поясные бляшки и подвески «тюркского» стиля и фрагменты керамики типа «кыр-

гызских ваз», что послужило основанием для выделения хойцегорских могил в особую группу, отличную от саянтуйской.

В результате новых раскопок хойцегорских могил и предварительного пересмотра материалов Ю. Д. Талько-Грынцевича у нас есть основания предполагать однокультурность двух выделенных Г. П. Сосновским групп могил – хойцегорской и саянтуйской, но при сохранении их хронологических различий. В этом убеждают результаты осуществленных нами раскопок ряда средневековых могильников – в Кибалино, Дэрестуйском Култуке, Подчерной и Енхоре (Коновалов, Данилов, 1981; Именохоев, Коновалов, 1985; Именохоев, 1987; 1989; 1992), где хронологический диапазон погребений раскладывается, по предварительным соображениям, на значительный период VIII–XIV вв. При всем этом устойчивым цементирующим все варианты и способы захоронения элементом является установление бараньей ноги в качестве какого-то ритуального символа, смысл которого попытался раскрыть С. В. Данилов (1985).

Все вышеизложенное позволяет заключить, что на юге Бурятии мы имеем наиболее многочисленный комплекс погребальных памятников, ранее относимый к двум этнокультурным группам: хойцегорской (уйгурской) и саянтуйской (монгольской). Мы считаем правильным оставить за этими названиями лишь хронологический смысл: хойцегорский этап (VII–X вв.) и саянтуйский этап (XI–XIV вв.). Можно предположить, что этот однородный погребальный комплекс в целом отражает эволюцию одной и той же культуры. Она имеет свое продолжение на прилегающей территории современной МНР, но границы ее там не определены. На ранней стадии она имела как бы тюркизированный по своему инвентарю облик, который можно связать с токуз-огузами рунических надписей или хойху-уйгурами китайских летописей. На поздней стадии, в эпоху господства монголов, она приобрела те черты, которые характеризуют саянтуйский погребальный комплекс.

В рассмотренном археологическом материале мы видим уйгурский и монгольский этапы развития этой культуры, которую по конечному результату можно назвать монгольской, точнее – раннемонгольской. А начальные этапы или предпосылки ее фор-

мирования должны уходить в эпоху тюркских и жужаньского каганатов – в темное в археологическом отношении послехуннское время.

Поселения и города этой культуры в Западном Забайкалье мало исследованы. Известны поселения хойцегорского времени на р. Темник, монгольского времени у с. Селендума и в местностях Сутай и Нарсатуй в Бурятии. Аналогичные погребальные памятники Предбайкалья и Восточного Забайкалья связаны в своих истоках, по всей вероятности, с западнозабайкальскими и северомонгольскими памятниками. Кроме этой основной культуры, на территории Западного Забайкалья мы имеем пока еще малоизученные и потому узколокализованные погребальные комплексы – баянгольский (вторая половина I тыс.), тапхарский (тот же период), еравнинский (IX–X вв.) – все тюркского культурного облика. Более ранних археологических памятников в Западном Забайкалье, вплоть до хуннских, мы не знаем. В этом заключается своеобразие культурно-хронологической шкалы средневековья этой зоны.

Через несколько лет после вышеизложенного авторского осмысления материалов по средневековой археологии Байкальского региона (Коновалов, 1989) вышла в свет книга Б. Б. Дашибалова «Археологические памятники курыкан и хори» (1995), в которой публикуются новые материалы, добытые автором в течение предшествующих десяти лет целенаправленных исследований, пересматриваются материалы других исследователей и дается новая оценка историко-культурной ситуации по обе стороны Байкала во второй половине I тыс. – первой половине II тыс. н. э. Новизна оценки (постановки проблемы) Дашибалова заключается в том, что он продлил период существования курумчинской культуры с VI по XIV вв.

На основе новых раскопок в Приольхонье, на Ольхоне (Черенхин, Куркут, Будун) и в Баргузине (Бодон, Хадын Бор, Баянгол) Дашибалов подтвердил наличие в курумчинской культуре разновариантных погребальных сооружений с трупоположением (первоначально у курумчинцев предполагалось наличие только трупосожжений, за которые принимались, как выяснилось потом, поминальные, т. е. шатровые сооружения, находящиеся либо от-

дельными группами, либо вперемешку с могильными кладками, но последние до поры до времени не изучались должным образом) и проследил эволюцию погребальных обрядов курумчинцев на протяжении вышеуказанного периода существования культуры.

В результате систематизации всего материала курумчинской культуры Дашибалов выделил четыре этапа в ее развитии (1995).

Первый этап – VI–VII вв. – назван куркутским, материалы сопоставляются по инвентарю с материалами могильника Кудыргэ алтайских тюрок.

Второй этап – VIII–X вв. – назван бодонским, в вещевом материале обнаруживается больше аналогий в памятниках Тувы, Алтая и Хакасии, принадлежащих уйгурам и кыргызам.

Третий этап – XI–XII вв. – назван харанцинским, в инвентаре не обнаружены вещи, характерные для предыдущего этапа, но в погребальном обряде появляются черты, присущие погребениям Забайкалья XI–XIV вв. и подобным им в Предбайкалье, принадлежащим монгольским этносам.

Четвертый этап – XIII–XIV вв. – назван телятниковским, материалы в целом сравниваются с материалами могил саянтуйского типа Западного Забайкалья, датируемых этими же веками и относящихся к тем же монголам. Отдельные вещи находят свои аналогии в материалах часовенногорского типа из могильника Кудыргэ на Алтае и каменского этапа аскизской культуры Южной Сибири.

Первые два этапа, как видим, укладываются в рамки сложившихся представлений о тюркском периоде Центральной Азии и хорошо согласуются с данными тюркских камнеписных текстов, в которых упоминаются курыканы//уч курыканы, а также подтверждаются данными китайских исторических хроник танского периода о гулиганиях, обитавших около Байкала. К тому же курыканы, по мнению многих, считаются тюркоязычными, и Дашибалов в поддержку такой точки зрения приводит дополнительные соображения (с. 150–155).

Следующие два этапа развития курумчинской культуры приходятся на период, о котором существует такое же общеисторическое представление, как о монгольском периоде истории Цен-

тральной Азии, начавшемся с Киданьской империи. В этот период происходит, по мнению Дашибалова, монголизация курыканско-курумчинского населения под влиянием пришедших из Забайкалья монголоязычных племен.

Вывод автора о том, что как в тюркский, так и монгольский периоды вокруг Байкала существовала одна и та же археологическая культура, основан на выявленных им сходных типах и вариантах погребальных сооружений – могил в ямах под каменными насыпями или просто в грунтовых ямах без надмогильных камней, в тех и других – внутриямные конструкции в форме дощатых гробов, берестяных пакетов и деревянных колод.

К свидетельствам об этнической трансформации населения курумчинской культуры относятся такие элементы погребального обряда, как переход на третьем и четвертом этапах к вытянутому труположению и появление ритуала, согласно которому в могилу стали класть баранье стегно, от которого остается берцовая кость, что по многочисленным данным с территории Забайкалья и Монголии маркирует монгольские захоронения. В этой связи интересен и важен факт, когда на могильнике Будун (о. Ольхон), относящемся к третьему этапу, часть детских захоронений была совершена в положении на правом боку с подогнутыми ногами, следуя старой традиции, а часть – в вытянутом положении, причем оба варианта находились в одинаковых берестяных обертках, что демонстрирует уже новые черты. Кроме того, о преемственности в традициях свидетельствуют могильники Бодон I и Бодон II, отнесенные Дашибаловым к разным этапам – второму и третьему, но внутримогильные конструкции у них в виде жердей в одной и деревянных плах в другой были практически однотипны. Непрерывность еще одной из традиций иллюстрируется также наличием взаимосвязанных между собой погребальных и поминальных комплексов на памятниках Бодон I и Харанса I, относящихся также ко второму и третьему этапам развития курумчинской культуры (с. 119–120).

Изложенное о результатах исследований Б. Б. Дашибалова, в особенности его тезис о монголизации населения курумчинской культуры на последних двух этапах ее развития, нетрудно сопоставить с вышеизложенным нами о метаморфозе, произошедшей в

нашем понимании хойцегорской группы погребений Западного Забайкалья, которая заключается в следующем: если раньше последние определялись как тюркские (уйгурские), то по нашим новым данным их трудно отличить от бесспорно признанных монгольских захоронений саянтуйской группы, по причине чего обе группы можно считать вариантами одной и той же культуры и назвать последнюю раннемонгольской, исходя из конечного результата ее этнической характеристики.

Такое толкование развития средневековой культуры в указанном районе Забайкалья было дано мной ранее (1989, с. 13), где было высказано предположение, что монголизация населения Предбайкалья и Восточного Забайкалья произошла из Западного Забайкалья и прилегающей к нему территории Северной Монголии. Б. Б. Дашибалов также видит истоки монголизации курыкан-курумчинцев в «центральноазиатских импульсах», в том числе из Забайкалья (1995, с. 122, 136, 164). Так что из наших работ вытекает важный вопрос методологии решения этнических аспектов применительно к изучаемым нами конкретным археологическим культурам.

Восточное Забайкалье в настоящее время обеспечено археологическими материалами полнее, чем Западное Забайкалье и Предбайкалье. В 50-х гг. там выявлена А. П. Окладниковым бурхотуйская культура (Окладников, 1960). Сначала это были могильники по Онону, в междуречье Онона и Ингоды, на Шилке. Автор датировал их II–VIII вв. и определил как принадлежащие культуре, занимающей место между гуннским и тюркским периодами. Впоследствии круг памятников был значительно расширен благодаря исследованиям читинских археологов – И. И. Кириллова, Е. В. Ковычева, М. В. Константинова и др. Из всего разнообразия изученных ими могильников выделяются единичные разнохарактерные погребения с вещами и элементами похоронных обрядов, указывающими на сходство с хуннскими и плиточными могилами. Их считают памятниками, отражающими начальный этап складывания бурхотуйской культуры. Ввиду важности этих нескольких погребений для нашей темы приведем их краткое описание по работам Е. В. Ковычева (1984) и И. И. Кириллова (1979).

Три из погребений были раскопаны А. П. Окладниковым. Первое – у с. Агинское в пади Зун-Кусочи, недалеко от школы – снаружи было отмечено скопление плит в виде овала, ограниченного по краям вертикально стоящими плитами. В могильной яме – каменный ящик, в нем дощатый гроб, перекрытый сверху плотным поперечным настилом из тонких березовых кругляков. Под широкой доской в гробу – скелет подростка на спине, головой на север. При нем найден богатый инвентарь: бронзовый трехперый, железный плоский и костяной наконечники; в области пояса – железная и роговая пряжки, перламутровые нашивки; на запястьях – по бронзовому кольцу; у голеней – железные кольца; в левой руке – железное «острие», а в изголовье слева и выше – десять бараньих альчи́ков, кости головы, ног и позвонки двух баранов.

Второе захоронение у станции Оловянная в пади Соцел у известкового завода. Под небольшой каменной выкладкой – ящик из плит, в нем скелет человека на спине, головой на северо-восток. При костяке – остатки берестяного туеска, костяной игольник, три костяных наконечника стрел архаичных форм (хуннских и скифских), фрагменты железных пряжек, в изголовье – глиняный сосуд без орнамента, а под костяком – нижняя челюсть и «копытце» овцы.

Третье погребение – там же. Под аналогичной каменной выкладкой остатки деревянного гроба без дна, но с крышкой. Погребенный лежал на спине, головой на север; при нем найдены роговые обкладки лука хуннского типа, железные и костяные черешковые наконечники стрел, костяная свистунка, фрагмент железного ножа. Поверх гроба обнаружены части лошадиного скелета: череп, шейные позвонки, ребра, крестец и фаланги, в зубах лошади – железные удила.

Четвертое погребение раскопано Ю. С. Гришиным у с. Кункур. В песчаном выдуве сохранилась часть деревянного гроба, пробитого гвоздями, с остатками человеческого скелета, ориентированного головой на север. При нем найдены фрагменты железного кинжала с выемчатой рукоятью, поясной бронзовый крючок, обломки железных пластин и два глиняных сосуда (один

с поддоном), украшенных по тулову налепными рассеченными валиками.

Кроме описанных могил с аналогичной погребальной обрядностью и культурой, известно еще несколько могил иного типа. В одной из них, у с. Чиндант, на левом берегу Онона под мощной каменной выкладкой был найден костяк человека на правом боку, с круто подогнутыми ногами и согнутыми в локтях руками, головой на запад. С правой стороны у черепа обнаружены железный нож с кольцевым навершием, железная полусферическая пуговица с петелькой, костяной игольник. Могила рядом с первой внешне напоминала каменную ограду плиточных могил. Внутри, кроме разрушенного скелета, ориентированного головой на северо-запад, найдены обломки железного предмета, костяной наконечник стрелы архаической формы, костяное кольцо и фрагмент глиняного сосуда без орнамента.

Еще одно погребение в местечке Амоголон. Под мощной каменной кладкой – погребение человека на левом боку, с подогнутыми ногами, головой на север. У висков – спиралевидные подвески из бронзы, на шее бусы из халцедона и сердолика, на поясе – бронзовый колокольчик и три бронзовые подвески.

Судя по описанию, рассмотренные погребения делятся на две группы: 1) в каменных ящиках и деревянных гробах, с вытянутыми на спине костяками, головой на север и северо-восток; 2) в грунте, в скорченном на боку положении, головой на север и северо-запад. Первая группа вполне соотносима с хуннскими погребениями Западного Забайкалья и Монголии, вторая пока не имеет широких аналогий.

Исследователи этих памятников, совершенно справедливо отмечая их разнородность и датируя первыми веками нашей эры, рассматривают их как отражающие сложный процесс формирования новой культуры на территории Восточного Забайкалья, вобравшей в себя элементы как местной культуры (плиточных могил), так и пришлых хунну и сяньби (Ковычев, 1984, с. 15–16). Дифференцировать погребения первой группы между хунну и сяньби, на наш взгляд, затруднительно. И это вполне объяснимо хорошо известными из письменных источников хунно-сяньбий-

скими связями вообще и, в особенности, в пору падения первых и возвышения вторых.

До недавнего времени бурхотуйская культура трактовалась как сложная и многогранная, с различными модификациями во времени и датировалась в широком хронологическом диапазоне на всем протяжении I тыс. н. э. (Асеев и др., 1984, с. 97). В настоящее время Е. В. Ковычев ограничивает ее рамки второй половиной I тыс. н. э. и рассматривает как собственно бурхотуйскую – со сложившимися своеобразными чертами. С ней связывают теперь большую группу могильников и городищ в бассейнах Ингоды, Онона, Шилки и Аргуни. Материалы исследований позволяют говорить о комплексном типе хозяйства с поселениями и городищами, ремеслами, металлургией, земледелием, скотоводством, охотой и рыбной ловлей. Особо крупные поселения и могильники найдены на р. Шилке. В степных зонах могильники поменьше, население там, по-видимому, было более подвижным и связанным со скотоводством.

В материальной культуре бурхотуйцев, прежде всего в керамике, жилищах и городищах, много общего с мохэской культурой Приамурья. Погребальный комплекс бурхотуйской культуры таков (Ковычев, 1984, с. 25): сверху погребения имеют каменные выкладки округлой или подчетырехугольной формы. Под ними ямы, часто заполненные камнями до дна. Захоронения без гроба, иногда в каменных «ящиках-цистах», на спине в вытянутом положении, головой на запад и северо-запад. Погребальный инвентарь: костяные и железные наконечники стрел, роговые обкладки луков, ножи, колчаные крючки, шилья, пряжки, предметы украшения и характерной формы глиняные сосуды, имеющие параллели и облик мохэской керамики Амура. Собственно бурхотуйскую культуру совершенно справедливо связывают с племенами шивэй, позднее – с дада китайских источников или отуз-татар тюркских эпитафий.

В настоящее время из бурхотуйской культуры (в прежнем широком понимании) выделяется группа погребений со своеобразным обрядом и вещевым комплексом. От бурхотуйских они отличаются меньшими надмогильными выкладками, небольшой глубиной ям. Захороненные положены на бок (чаще правый), с

согнутыми в коленях ногами и ориентированы головой на север и северо-восток. Глиняная посуда встречается редко, причем она отличается от бурхотуйской как формой, так и техникой изготовления. Костяной наконечник стрелы – очень редкая находка, зато железные наконечники, бронзовые и костяные пряжки, удила и украшения сбруи встречаются часто, причем они обнаруживают сходство с инвентарем тюрков Южной Сибири, Монголии и Западного Забайкалья (Ковычев, 1984).

Эта пока немногочисленная группа памятников сначала выделялась как дарасунская в составе бурхотуйской культуры, затем было предложено именовать ее ингодинской группой (Кириллов, 1979, с. 67; Ковычев, 1982, с. 148–156), а теперь называют дарасунской культурой, имеющей тюркские черты (Ковычев, 1989, с. 21–27). Погребения этой культуры относятся приблизительно ко второй половине I тыс. н. э. В этнокультурной интерпретации погребений (Е. В. Ковычева) мы видим небольшое расхождение с нашей точкой зрения на памятники с тюркскими чертами инвентаря в Забайкалье. Дело в том, что захоронения на спине с согнутыми в коленях и упавшими в сторону ногами встречаются в Западном Забайкалье наряду с захоронениями с вытянутыми ногами, и они также сопровождаются берцовой костью барана в качестве элемента погребального обряда. Значит, они являются одним из вариантов погребений единой, по нашему мнению, хойцегорско-саянтуйской культуры. Оба этих варианта мы видим в Восточном Забайкалье. Один из них – в погребении в Сухой пади под Читой (раскопки А. И. Махалова) с вытянутым труположением и второй – в погребении № 3 у станции Дарасун на спине с подогнутыми ногами (Ковычев, 1984, с. 28; 1983, с. 112–123).

Е. В. Ковычев относит эти памятники к разным этническим группам: погребение с вытянутыми ногами причисляет к кругу хойцегорских (уйгурских), а погребения с подогнутыми ногами – к байырку тюркских рунических надписей или байегу китайских летописей (1984, с. 31–32). В действительности, оба варианта захоронений имеют прототипы в Западном Забайкалье и захороненные в них, очевидно, являются выходцами из хойцегорской среды. Что касается их этнической принадлежности, то хойцегорцев мы не называем уйгурами в собственном смысле этого эт-

нонима, а насчет байырку можно сказать, что теперь видна их связь с хойцегорской группой.

В Восточном Забайкалье систематизированы материалы монгольского времени. Сделано это в работах И. И. Кириллова (1979), Е. В. Ковычева (1984) и В. Ф. Немерова (1981). Основные памятники этого времени – погребальные комплексы, но есть и города. Общая датировка погребений либо X–XIV вв. (по Кириллову), либо X–XV вв. (по Немерову). Авторами выделяются два культурных комплекса, типологически разные, но хронологически синхронные. Один из них – монгольский погребальный комплекс. Его основные черты были уже перечислены при характеристике саянтуйского комплекса могил Западного Забайкалья. Они полностью характеризуют восточнозабайкальский комплекс монгольских захоронений, получивший название чиндантского и распространенный, в основном, в степной зоне Восточного Забайкалья. Его генезис восходит к раннемонгольской культуре Западного Забайкалья, а появление в Восточном Забайкалье связано с саянтуйским этапом развития названной культуры.

Другой, так называемый ундугунский, погребальный комплекс, распространенный в лесной и лесостепной зонах Восточного Забайкалья, в основных чертах сходен с чиндантским: это погребения под каменными курганообразными кладками округлых и овальных форм, высотой от 25 до 60 см; под ними в яме – захоронения в грунте, гробу и колоде, головой преимущественно на север и северо-восток, иногда на северо-запад; в изголовье или с боков погребенного находятся трубчатые кости животных (обычно бараньей ноги); в инвентаре – железные, бронзовые, костяные предметы сбруи (удила, стремяна, пряжки, накладки ремня), вооружения (наконечники стрел, крючки от колчанов), бытовые предметы и украшения, пластины от наборных поясов и панцирей.

Отличия от чиндантского комплекса заключаются в форме погребальной колоды, сделанной в виде лодки с соответствующим оформлением носовой и кормовой частей (иногда в таких колодах-лодках захоронения бывают вторичными); костяные вещи часто орнаментированы резным точечно-циркульным, лепе-

стковым и ажурным орнаментом; костяные наконечники стрел близки к бурхотуйским, но крупнее их.

В настоящее время ундугунский комплекс именуется культурой (Кириллов, 1983). Ее формирование объясняется взаимодействием или, можно сказать, наложением монгольской культуры на тунгусский субстрат. Все особенности ундугунского погребального комплекса при сравнении с этнографическими материалами эвенков позволяют считать его принадлежавшим предкам последних.

Обобщая изложенное, нужно прежде всего отметить, что рассмотренный материал отражает ранние этапы этно- и культурогенеза населения Байкальского региона до момента образования единой этнокультурной основы во всех трех зонах. На этой базе монголоязычным протобурятским племенам предстояло еще консолидироваться, чтобы сложиться в единый народ.

Разнообразие природно-климатических условий Байкальского региона и прилегающих к нему районов предопределило достаточно сложный исторический путь его населения. В каждой из трех зон население испытывало разные этнокультурные воздействия: Предбайкалье – со стороны западных соседей Минусинско-Красноярской культурной области. Восточное Забайкалье – с востока и юго-востока из Маньчжурии и Приамурья. Западное Забайкалье – с юга, из центральноазиатской культурной области. В последнем направлении связи были наиболее активными, что и предопределило конечный результат – формирование бурятской народности с преобладанием центральноазиатской культурной специфики.

В I тыс. до н. э. лесостепные участки Забайкалья были густо заселены племенами – носителями культуры плиточных могил, часть которых проникла в Баргузинскую долину и Верхнее Приангарье с Приольхоньем. В конце того же тысячелетия и начале нового по Западному Забайкалью прокатилась мощная волна хунну из Центральной Азии, часть которых, вероятно, проникла в Предбайкалье. В Восточном Забайкалье в это время на базе предшествующей культуры плиточных могил начала развиваться культура сянби или, можно сказать, хунну-сянби. В результате во всех трех зонах мы наблюдаем сочетание элементов культуры

плиточных могил и хунну-сяньбийцев в своеобразных формах и сочетаниях с местными культурными субстратами.

В Предбайкалье «плиточно-хуннские» элементы наложились на местный культурно-этнический субстрат тунгусско-самодийского происхождения, в результате чего сложилась курумчинская культура, в которой преобладал тюркский компонент. Курыканы-гулиганы, с которыми связывают эту культуру, относятся к группе племен теле.

В Восточном Забайкалье «плиточно-сяньбийская» основа вступила во взаимодействие с предками мохэ Верхнего Приамурья, в результате образовалась бурхотуйская культура смешанного тунгусо-монгольского облика с преобладанием монгольского элемента. Племена шивэй, с которыми связывают эту культуру, в основном, были монголоязычными. Наряду с бурхотуйцами здесь проживали менее значительные группы населения, имевшие этнокультурные связи с Западным Забайкалем и Северной Монголией, о чем свидетельствует Дарасунский археологический комплекс.

В Западном Забайкалье «плиточно-хуннское», этнически монгольско-тюркское население, пройдя через сложные этнополитические процессы ранних государственных образований, со второй половины I тыс. проявляется в виде сначала хойцегогорского комплекса, затем саянтуйского (первая половина II тыс.). Мы попытались показать генетическую связь этих комплексов, первый из которых имел смешанную тюркско-монгольскую основу, второй – чисто монгольскую. С этим последним связана окончательная и полная монголизация населения по обе стороны Байкала после господства кыргызов в Центральной Азии.

Проблема тюркско-монгольской общности и ее дифференциации возникает по меньшей мере не позднее хунну-сяньбийского времени. Для Западного Забайкалья и Монголии она была актуальной вплоть до окончательной монголизации в начале II тыс. Здесь важно накапливать материалы по хунну-уйгуро-монгольским переходным звеньям. Для Предбайкалья существует проблема прояснения хунну-курукано-бурятской преемственности. Для Восточного Забайкалья актуален вопрос сяньби-шивэй-татаро-монгольской этногенетической эволюции.

Итак, накопившийся за последнее десятилетие археологический материал по средневековой Бурятии требует нового обращения к вопросам историко-археологического синтеза. Неоднозначный в территориальном и хронологическом отношении археологический материал нуждается в соответствующей корреляции с письменными и устными (фольклорными) источниками, с традиционными представлениями исторической географии и этнографии. Предлагаемый ниже опыт краткого историко-археологического синтеза носит предварительный характер.

Этнокультурный процесс в Предбайкалье протекал на базе местного древнего самодийско-тунгусского субстрата при значительном культурном влиянии Красноярско-Минусинского района (таштыкско-кыргызский обряд трупосожжения, такой же стиль наскальных рисунков, енисейский вариант рунического письма у курыкан) и этническом влиянии (участии) со стороны Западного Забайкалья (преобладании монголоидного антропологического типа у потомков курыкан – якутов и западных бурят, богатая традиция металлообработки, фортификационного и жилищного строительства – наследие культуры плиточных могил и хунну).

С учетом некоторых общеизвестных этнографических свидетельств и со значительной долей гипотетичности есть основание думать, что результатом указанных процессов явилось формирование в Предбайкалье ранних хоринцев, булагатов и эхиритов (понимая эти племена без последующих межродовых перемещений и скрещений среди бурятских племен).

В Восточном Забайкалье основным археологическим комплексом раннего средневековья является бурхотуйская культура, ранее датированная II–VIII вв. н. э. и приписанная А. П. Окладниковым (1960) к «речным татарам» (или «су-монголам», по Плано Карпини). Современная трактовка уточнена следующим образом: бурхотуйской культурой называют теперь погребения и поселения (городища) VI–X вв., которые приписывают шивэйцам, а немногочисленные погребения первых веков нашей эры связывают с населением смешанного хунно-сяньбийского этнического комплекса и частично с этническими группами с «чуждыми чертами» погребальных обрядов, предвещающими появление там

«древнетюркского» погребального комплекса. Последний уже более определенно формируется в виде захоронений, выделенных в дарасунский погребальный комплекс второй половины I тыс. н. э., т. е. фиксируется культура синхронная бурхотуйской, но отличная от нее (Ковычев, 1984). Заслуживает внимания высказанное Е. В. Ковычевым мнение о возможности связать данный погребальный комплекс с племенем «байырку» тюркских памятников рунической письменности, а через него – с этнонимом «баргут» II тыс. н. э. С нашей точки зрения, к байырку, а затем и к более обширной баргутской общности можно относить не только дарасунские могилы (возможно, они лишь часть большого археологического комплекса), но и хойцегорскую группу погребений Западного Забайкалья, с которыми дарасунские, по видимому, связаны этнически.

С начала II тыс., по Е. В. Ковычеву, появляются в Восточном Забайкалье погребения «ранних монголов» со своеобразной чертой обряда, на которую мы специально обращали внимание в связи с курыканскими погребениями Предбайкалья. Этот монгольский погребальный комплекс Восточного Забайкалья характерен степным зонам этой территории и хронологически охватывает всю первую половину II тысячелетия.

В XIII–XIV вв. его характерные черты были восприняты, по видимому, тунгусским населением притаежной зоны Восточного Забайкалья, чей погребальный комплекс выделен в особую культуру – ундугунскую, связываемую с предками этнографически известных «конных эвенков» (Ковычев, 1984).

В характере бурхотуйской культуры исследователями (Окладников, Деревянко, Ковычев) отмечаются черты культуры амурских мохэ (городища с землянками, керамическая посуда и др.), тунгусское происхождение которых общепринято. Предполагается, что и часть шивэйских племен была тунгусского происхождения. Судя по всему, в Восточном Забайкалье издревле имело место взаимодействие потомков культуры плиточных могил, носители которой, вероятнее всего, были племенами протомонгольского происхождения, с тунгусоязычным населением притаежной зоны Забайкалья и Верхнего Амура. Позднейшим выражением этих контактов явилось образование ундугунской культуры

звенков-коневодов под влиянием средневекового монголоязычного населения степной части Забайкалья.

Иная археологическая ситуация складывалась в Западном Забайкалье. Здесь не выявлено памятников послегуннского и раннетюркского времени. Территория степных зон Юго-Западного Забайкалья в археологическом отношении аналогична прилегающей территории Монголии, где также не обнаружены памятники первой половины I тыс. н. э. Кстати, эта часть Забайкалья совпадает с северо-восточной зоной распространения хуннских памятников, а в более раннее время – с ареалом курганов-керексуров. В средневековье она как часть бассейна Селенги входила, очевидно, в орбиту Уйгурского каганата, хотя столица последнего Орду-Балык находилась на Орхоне (приток Селенги), но, к сожалению, уйгурские памятники, особенно погребения, в Монголии и Забайкалье не найдены. В цепочке памятников «керексуры-хунну-уйгуры» можно усматривать какую-то историческую преемственность, которую предстоит еще объяснить (предварительную попытку сделать это можно усмотреть в очерке «К истокам...»).

Как бы то ни было, сразу же после уйгурского господства, а то и в недрах уйгурского каганата с VIII в. на территории Северной и Центральной Монголии и прилегающего к ней Забайкалья, по-видимому, начал формироваться единообразный по своим погребальным обрядам этнический массив, которому и принадлежит, вероятно, погребальный комплекс, названный нами монгольским.

Черты этого погребального комплекса несут в себе захоронения поздне- и послекурыканского времени в Приольхонье и в Западном Забайкалье. Следовательно, есть основание полагать, что именно отсюда, из Северной Монголии и Юго-Западного Забайкалья, проникал туда этот погребальный обряд. Значит, проникновение, притом довольно мощным потоком, этого населения на рубеже I и II тыс. явилось новым этнообразующим фактором, давшим толчок дальнейшему формированию протобурятских племен – хори, булагатов и эхиритов в Предбайкалье и баргутов в Забайкалье. До нового потока монгольских элементов этнокультурным субстратом в этих частях будущей Бурятии были в

Предбайкалье курумчинский (курыканский), а в Восточном Забайкалье – бурхотуйский (шивэйский) – оба смешанного тунгусско-монгольско-тюркского состава.

Решающую роль в новой активизации этнообразовательных процессов у истоков бурятского этногенеза сыграло освободившееся от уйгурского подчинения монголоязычное население прилегающей большей частью к Западному Забайкалью территории Северной Монголии, чье проникновение в рассматриваемые районы Бурятии связано с новой волной подъема монгольских племен при киданях.

Духовное освоение центральноазиатских ландшафтов и рождение экологической концепции Родины у древних монгольских и тюркских племен

Обзор древних культур Монголии и Забайкалья дает читателю представление не только об эпохальных изменениях исторического развития в регионе, но и о масштабах географического пространства, на котором формировались и взаимодействовали древние этнические образования. Главное место в панораме древних культур указанной территории занимают два громадных этнокультурных массива эпохи бронзы, представленных, с одной стороны, курганами-керексурами, генетически тяготеющими к западной части Монголии и Восточному Туркестану, с другой – плиточными могилами исконно восточного в рамках Центральной Азии происхождения.

Для этнических общностей культуры курганов-керексуров и плиточных могил, несмотря на разность их происхождения и внешних форм памятников (отличные друг от друга погребальные сооружения и обряды, стиль и сюжеты наскальных изображений, формы керамики), характерна культурная интеграция в материальной и духовной культуре. Ярким свидетельством этого можно считать, в частности, оленные камни, связанные как с курганами-керексурами, так и с плиточными могилами, а также невозможность практически разграничить принадлежность некоторых категорий вещей тому или иному погребальному комплексу – курганам-керексурам или плиточным могилам.

Территориально и эпохально всеобъемлющий характер археологических комплексов определяет и решающую роль материальной и духовной культуры населения этих культур в историческом процессе всей Центральной Азии и ее окраин. Эти тысячелетние археологические культуры (в общей сложности они датируются XIII–III вв. до н. э.) представляют собой, по нашему мнению (Коновалов, 1988, с. 583), ранние прототюркские и протомонгольские этнические образования, положившие начало или, вернее сказать, основу скотоводческого хозяйственно-культурного типа со всеми специфическими особенностями материальной и духовной культуры его носителей, определившими уже

тогда перспективу развития традиционной культуры тюркских и монгольских народов средневековья и нового времени.

На периферии степных культур курганов-керексуров и плиточных могил, в частности на северо-востоке, в лесостепном Забайкалье, начиная с этого и в последующие периоды мы имеем небольшие археологические комплексы, в которых надо видеть не столько самостоятельные локальные культуры, как трактуются некоторые из них, например, дворцовая культура, сколько памятники периферийных групп этнической общности плиточных могил. Северные группы населения, находясь на границе степи и тайги в непосредственном контакте с таежными охотниками и рыболовами, могли иметь некоторые хозяйственно-бытовые черты и антропологические особенности, отличные от населения степной метрополии. Очевидно, эти хозяйственные и бытовые особенности, связанные с притаежной средой обитания, - значительная роль звероловства наряду с животноводством, широкое применение дерева в быту и соответственно высокая культура его обработки (что ярко выражено, например, в культуре хунну), некоторые обряды и верования, связанные с лесом и деревом (известные из этнографии южносибирских народов), - дали повод к возникновению понятия «лесные народы». Такое наименование монгольской группы племен - «ойрат» («ойн арад») или «ойн иргэн» («лесное племя») - фигурирует в «Тайной истории монголов» XIII в. по отношению к проживающим в Прибайкалье и Присаянье племенам, в числе которых упоминаются и буряты.

Интересно, что семью веками раньше одно из телеских племен, обитавших к северу от р. Толы, именовалось баегу (в летописи «Суйшу» VI-VII вв.) или байырку (в древнетюркских рунических письменах VII в.). Исследователи без особых сомнений отождествляют этот раннесредневековый этноним с именем монголоязычных баргутов следующего периода, с которыми генеалогической памятью связаны те же ойраты, буряты и хоритуматы: три брата - Элюдэй, Бурядай и Хоридой - происходят от одного отца Барга-батара (Хангалов, т. 3, с. 101-114; Румянцев, 1962, с. 163-167; Тулохонов, 1989, с. 169).

Этноним «баргут» (барга + ууд), от которого произошло имя Барга-батора, без труда переводится с монгольских и тюркских языков как «грубый, невежественный, некультурный» (Бурятско-русский словарь, 1973). Есть основание предполагать, что баргуты (баегу, байырку) являлись одним из крупных подразделений лесных племен середины и второй половины I тыс. н. э., расселяясь, по-видимому, на обширной территории лесной и лесостепной зон Забайкалья от Байкала до Северного Хингана (о местопребывании баргутов в разное время см.: История Сибири, 1968, с. 267; Румянцев, 1962, с. 133). Следовательно, баргуты (баргутская этническая общность), генеалогические предки древнебурятских (булагаты и эхириты), хори-туматских (хори-буряты) и ойратских (элеты ~ олеты) племен, издревле относились, надо полагать, к разряду тех племен, которых монголы XIII в. классифицировали как «лесные народы».

С именем баргутов связано название страны Баргуджин-Тукум, о местонахождении которой до сих пор спорят исследователи. Кстати, этот спор в свете неоднозначных указаний о пребывании баегу (байырку) в различные периоды истории и в свете генеалогических преданий об их связи с бурятско-ойратской общностью представляется неслучайным. Надо учитывать следующее: раннесредневековые баегу ~ байырку I тыс. н. э. могли занимать более обширную территорию от Байкала до Северного Хингана (как указано в «Суйшу» и «Таншу»), а представления о баргутах II тыс. н. э. было более сложным в связи с утерей их былого единства в результате обособления из них эхирит-булагатских, хори-туматских, дэрбэтских (дурбэн ойрад) племенных группировок. Из «Тайной истории монголов» и «Сборника летописей Рашид-ад-дина» Баргуджин-Тукум можно понять как сравнительно небольшую территорию по обе стороны Байкала, включая земли бывших курыкан (Зориктуев, 1990, с. 51–53).

По соседству с ними в Юго-Западном Забайкалье – по Селенге, Чикюю, Хилку и Уде – жили меркиты, чье имя «мэргэд», скорее всего так оно и было в переводе с монгольского – «меткие стрелки», что также может свидетельствовать об их принадлежности к «лесным народам», чья жизнь, в значительной степени связанная с добычей зверя, просто обязывала пользоваться репу-

тацией (прозвищем) безупречных стрелков. Не исключено, что меркиты начала II тыс. были одним из тех племен, которые перечислены в летописях Суйской и Танской династий наряду с баегу (баргутами) в числе проживавших к северу от р. Толы. Возможно, они также происходили из баргутской общности.

Поскольку мы ограничились анализом археологических культур Монголии и Забайкалья, нет необходимости рассматривать все «лесные народы» северной окраины Центральной Азии. Кроме прибайкальских племен, около десятка различных этнонимов периода образования Монгольского государства встречаются на Саяно-Алтайском нагорье. Эти этносы были в значительной степени потомками других (кроме баегу и гулигань) многочисленных телеских племен и предками современных тюркоязычных народов Саяно-Алтайского региона – тувинцев, алтайцев, хакасов, шорцев, тофаларов и др.

По данным «Суйшу» (VI–VII вв.), полагает Дм. Позднеев (1899), племена теле жили непрерывной цепью к востоку от «западного моря Сихай» (Каспийское море) до восточной части нагорья Центральной Азии, по числу родов приближались к восьми тысячам, причем китайский текст не позволяет считать «теле» ни собирательным, ни собственным именем одного племени. По «Вэйшу», теле являются прямыми потомками хунну, а их имя происходит от видоизмененных этнонимов «дили» («динлин»), «чиди» (Бичурин, т. I, с. 214). Племена же хуннского объединения, в свою очередь, являются потомками смешанных жундискской и дунху-дискской этнических общностей, хотя организаторами союза были, по всей вероятности, представители жунско-дунхуского компонента (1).

Из диахронного этнокультурного анализа археологических культур Центральной Азии следует, что на протяжении более чем 2,5 тыс. лет, с эпохи позднего бронзового века (карасукское время) до развитого средневековья (времени Монгольской империи), на указанной территории формировались и взаимодействовали, объединялись и распадались различные этнокультурные и этнополитические образования, куда и уходят корни тюркских и монгольских народов.

Разнообразие ландшафтного фона (степи, горы, лесостепи, леса) развития этих этнических образований обусловило разделение их на степные и лесные племена, появление таких этнических групп, которые получили наименования баргуты («грубые, невежественные»), меркиты («меткие стрелки»), ойраты («лесные народы»). Причем деление по ландшафтным и социокультурным признакам проходило вне зависимости от этнических различий: лесные племена были как среди монголов, так и среди тюрков, более того, иногда одно и то же племя делилось на лесную и степную части, как баяты или монголы, которые различались на степных, лесных и речных. Этноним «кыргыз» и его вариант «кыргыз» (наименование уйгурского рода) производится от «кыр» (горный хребет, гребень горы, холмистая степь) + «гуз ~ гыз» (ср. варианты тюркского этнонима «огуз ~ огур»). Среди родовых подразделений желтых уйгуров встречается этноним «ойрат ~ уйрат», который производится от тюркского «ой ~ уй» (может означать «долина, низина, степь») + монг. «арад ~ арат» («народ»), отсюда образуется «ойрат» – «обитатели долин, низин». Точно так же этноним «уйгур» можно реконструировать из тюркского «уй ~ ой» («степь, долина, низина») + «гур» (ср. его вариант «гуз» в составе этнонима «кыргыз»). В результате напрашивается предположение, что «уйгур» – это «народ долинных гуров», а «кыргыз» «народ горных гузов».

В рассмотренных этнонимах, очевидно, мы имеем варианты древнего названия большой группы центральноазиатских племен огузов, происхождение которых по генеалогической легенде возводится к хуннскому шаньюйскому роду.

В этой связи интересно обратить внимание на термин «оор монгол» «истинный монгол», в котором «оор» происходит, по видимому, из «огор ~ огур» (в результате редуцирования промежуточного согласного «г»), что означает «долинные или степные гуры» (2). В результате выходит, что «огур ~ огор», т. е. «долинные или степные гуры», уйгуры, называли себя (или называли их) истинными монголами. По такому же принципу, очевидно, можно этимологизировать племенное название «ойхор», относящееся к тем же теле-уйгурам (они же – хойху, в китайской иерог-

лифической передаче), но носителей которого, согласно тибетской историографической традиции, считают монголами.

Ойраты «монгольского» времени (т. е. эпохи образования Монгольской империи и последующего периода) являлись, вероятно, теми же уйгурами «тюркского» времени (эпохи Уйгурского каганата и ему предшествующей). Когда они после разгрома кыргызами были вытеснены в лесную зону Прибайкалья и Присаянья, их прежнее тюркское название «ой ~ уй» – «степные или долинные» – оказалось созвучным монгольскому «ой» – «лес» и «ойн» – «лесные», и с прибавлением монгольского «арад» – «народ» – получилось «ойрад ~ ойрат» – «лесной народ».

Подобного рода народные этимологии могут и не иметь ничего общего с подлинными значениями этнонимов, которые далеко не всегда могут быть расшифрованы, ибо даны неизвестно кем и на каком языке. Но они могут быть верны по существу. В данном случае можно предполагать, что они отражали этноэкологические характеристики среды обитания, знаменательные факты этнической истории того или иного народа. Этноним «буряты» объясняют как «бурижа ошоһон» («ушедшие от монголов»), «калмыки» – «халижа гараһан» («выплеснувшиеся за пределы монгольского мира, монгольской ойкумены»), «булагаты > булагачины» («соболевщики»). В данном контексте для нас неважно подлинное происхождение этнонимов «уйгур», «огуз», «кыргыз» и других, но существенна ландшафтная характеристика, которая вкладывается в народную этимологию этих имен.

Согласно вышеприведенным этимологиям, уйгуры (огузы) предстают перед нами как жители степных и горных долин. Они входят в состав телеских племен, среди которых есть как степные, так и лесные племена. В связи с этим интересно обратиться к тотемическим воззрениям уйгуров, согласно которым их происхождение связано с горно-лесостепным ландшафтом. В тотемическо-генеалогических представлениях теле-уйгуров, самых многочисленных племен Центральной Азии раннего средневековья, мы обнаруживаем мифопоэтические по своей форме и религиозно-философские по сути концепции, выработанные в среде древних предков тюрков и монголов и отражающие их взгляды на окружающий мир, природу, человека, на проблему «человек и природа».

да» и потому имеющие прямое отношение к теме нашего исследования.

В «Тарихи Джахангушай» Ала-ад-Дин Джувейни говорится: «Уйгуры полагают, что начало порождения и размножения Уйгуров было на берегу реки Орконъ, истоки которой в горе, которую называют Каракорумъ... И тридцать рек из нея вытекают, на каждой реке было другое племя, а на Орконе были Уйгуры двух разделений. Когда скопище их сделалось многочисленным, по образу других племен из среды своей поставили они начальника, и выказывали ему повиновение, и пятьсот лет в таком порядке проживали до того времени, как появился Буку Ханъ» (цит. по: Радлов, 1893, с. 56–57). И далее о том, как появился Буку Хан: «В то время из всех рек Каракорума две реки, – одну называли Тогла, а другую Селенга, – в месте, которое называют Кумланджу, сливались вместе, а между ними было два дерева, одно подле другого: одно... по виду сосна и зимою листья его подобны листьям кипариса, а плод имеет вид и вкус словой шишки; другое (дерево) было сосна. Посреди обоих появилась большая гора, съ неба на середину той горы ниспадал свет, и день ко дню гора становилась больше» (с. 57). Из этой горы под изумленными и почтительными взглядами уйгуров родились пять мальчиков. Когда мальчики начали говорить и спросили об отце и матери, им указали на те деревья, «они пошли туда и выказали почтительное служение, какое достойные дети оказывают родителям, и воздали должное уважение и честь месту, где росли деревья». Деревья заговорили: «Достойные дети, изукрашенные благородными доблестями! Вы стали на этот путь добродетели и соблюли обязанности к родителям: жизнь ваша да будет долга и имя вечно!» (с. 58). Все те люди, которые были свидетелями всего этого, выражали мальчикам почтение, приличествующее царским сыновьям, а младшего, которого нарекли Буку-тэкином, ввиду «красоты его внешнего вида и силы ума и рассудительности» (с. 58), избрали ханом. Буку-хан предстает впоследствии либо эпическим Огузханом распространенного цикла преданий тюркских народов огузского происхождения, либо отцом Огуза (оба представляются в образе быка (монг. Буха, тюрк. Огуз).

Чуть измененный вариант легенды о рождении предка уйгуров (на этот раз имеются в виду уйгуры Гоачана. – П. К.) содержится в летописи монгольской династии «Юаньши»: «В прежния времена они жили в стране уйгуров; там есть гора Го-Линь, из которой текут 2 реки, они называются Ту-ху-ла и Сэ-лэн-гэ. Однажды над деревом между двумя реками появился чудный свет. Жители пошли туда, чтобы посмотреть, что это значит. На дереве показался нарост (опухоль) по виду, как живот беременной женщины. После этого свет часто показывался. После 9 месяцев и 9 дней нарост на дереве лопнул и вышли пять мальчиков. Тамошние жители взяли их на воспитание; младшего из них звали Бука-хань. Выросши, он подчинил себе тех жителей и их страну и стал царем» (цит. по: Радлов, 1893, с. 63).

Из двух приведенных вариантов легенд получаем представление не только о месте, где обитал, по-видимому, правящий род уйгуров – между Селенгой и Толой, у их слияния, но и о более широкой территории, на которой были расселены уйгурские племена. Судя по упоминаниям гор, с которых текут реки Орхон, Селенга и Тола с их притоками, это были пространства между Хангаем, Хэнтэем и Саянами. Исходя из первого варианта легенды (т. е. из «Тарихи Джехангушай»), из употребления термина «Каракорум» в значении то «гора», то «река», можно полагать, что все названные горные системы обобщены в одном понятии «Каракорум».

Получается, что горы и леса Хангая, Саян и Хэнтэя, давшие истоки крупных рек Северной Монголии – Орхона, Селенги и Толы, явились прародителями, источником жизни и процветания уйгурских племен, расселившихся по этим рекам, стали для них «Улгэн дэлхэй эхэ» – «родной Матерью-землей» – по терминологии из арсенала древнебурятских шаманистских культов и понятий (Манжигеев, 1978, с. 179; Мэнэс, 1986, с. 93–101). И не зря деревья – прародители пяти мальчиков – благославляют их на долгую жизнь и вечное имя за то, что достойные дети оказали почтительное уважение к месту своего рождения. Уже в самой генеалогической легенде заложена мысль о добродетели, почитании родной земли, и благословение прародителей уйгуров звучит как бурятский юроол или монгольский ероол (благопожелание).

Археология Монголии располагает редчайшей находкой, несомненно, мирового значения – геральдическим воплощением (иллюстрацией) генеалогических мифов уйгуров. В хуннском кургане № 6 из числа царских усыпальниц в горах Ноин-Уула найдены серебряные пластины-бляхи со штампованным барельефным изображением яка-быка. Впервые А. Альфельди (1931) высказал предположение, что на них запечатлен сюжет рождения мифического предка уйгуров Огуз-кагана. Поддержал и развил эту мысль А. Н. Бернштам (1935, 1951). То, что Огуз-каган (или Буха-хан) изображен в облике яка-быка, по мнению исследователей, не меняет дела. На наш взгляд, это обстоятельство отражает знакомое с древнейших времен обитателям Хангайско-Саянского нагорья занятие яководством.

На круглой бляхе як-бык стоит на горах между двух деревьев (сосен или кедров), обозначающих, по А. Н. Бернштаму, отца и мать Огуза. На другой, грушевидной пластинке, тот же як стоит на фоне одного хвойного дерева, вершина которого возвышается из-за головы животного, что, по нашему мнению, иллюстрирует монгольский вариант легенды из «Юаньши». Поскольку описанные бляхи найдены в могиле, которую, по выводам А. Н. Бернштама, можно приписать шаньюю Ушилу, представителю самого знатного хуннского рода хуянь, на них предположительно изображен тотем этого рода. Посредством реконструкции слова «хуянь» В. Карлгрэнн показал, что основу имени шаньюйского рода составляет термин «uogag ~ uoger» (благодаря стяжению дифтонга «uo» дает форму uкаг ~ uкер, что по-монгольски означает «бык»); из этой основы получаются uigug или oguz, из которых первый термин – лишь более древняя форма (Бернштам, 1951, с. 228–231). Отсюда этноним «uigug» рассматривается как производный от одноименного тотемного имени uogag~uкаг (бык). По реконструкции В. И. Рассадина, этнонимы «уйгур ~ ойгур ~ огур» и «огуз» могут иметь иную семантику – ландшафтную («народ степных долин»). По этому поводу можно отметить, что одно объяснение именем своего имени не противоречит другому, тем более, что оба варианта самоназвания в данном случае фонетически созвучны. Обратим внимание еще на одно обстоятельство, вытекающее из анализа археологического материала

ла по геральдике хунну, – на генетическую связь хунну и уйгуров, запечатленную в общем имени и образе тотемного предка – быка.

Рождение и эволюция мифологического понятия «Улгэн дэлхэй эхэ» (или «Улгэн эхэ») (правописание с бурят-монгольского – «Улгэн дэлхэй эхэ»), очевидно, начинались с наименования древними людьми сначала семейно-родовой территории, для чего у монголов использовались, по мнению Г. Мэнэса, такие понятия из одного семантического пучка, как «элгэн» (в смысле «родство по печени» – кровное родство) и «үлгий» («колыбель детская», в сочетании «үлгий нутаг» – «земля-колыбель, место рождения, родина-земля»). Отсюда предполагаемая семантическая связь мифологического понятия «Улгэн эхэ» – «Мать-земля» со словами «элгэн» и «үлгий» вполне вероятна. Дальнейшую эволюцию этих понятий мы видим в терминах бурятской мифологии «Улгэн» или «Улгэн дэлхэй» («земля обширная, необъятная») и в теониме «Ульген ~ Ульгень» – «верховное божество, демиург, громовержец» из мифологии алтайцев и шорцев Южной Сибири (Мифологический словарь, 1990).

Практически та же территория Северной и Центральной Монголии с ее относительно многочисленными реками, горами и лесами в древнетюркских рунических надписях именуется Отуке-ном. В литературе дается различная транскрипция: otukan, utukan, utugan (Потапов, 1957, с. 106–117; Владимирцов, 1929, с. 133–136). Это название встречается на памятнике Кюль-Тегину на Орхоне (вблизи Хангая), Тоньюкуку на Толе (вблизи Хэнтэя) и на «Селенгинском камне» – уйгурской рунической надписи VIII в. на водоразделе Орхона и Селенги. Еще до открытия этих памятников у Махмуда Кашгарского (XI в.) в работе «Собрание тюркских наречий» этим термином обозначено «наименование местности в татарских степях неподалеку от уйгурского иля». Он известен и по труду Рашид-ад-дина «Сборник летописей» (XIV в.) как «наименование местностей, где находились зимние стойбища племени Кераит, и как название одной из рек, где обитали уйгуры» (цит. по: Потапов, 1957, с. 107).

По китайским источникам, каган уйгуров после крушения Тюркской державы в 754 г. основал свою резиденцию между горами wo-te-kien и рекой Kouu (по-видимому, Орхон). Так как

столицей созданного в это время Уйгурского каганата был Хара-Балгасун на Орхоне, то, как полагают исследователи, упоминаемые горы должны быть Хангаем. В. Радлов первым высказал предположение, что Отукен означает всю горную цепь к северу от истоков Орхона, вплоть до оз. Косогол (Хубсугул. – П. К.). Ф. Хирт полагал, что горный кряж к западу от Орхона назывался *utugan-tag*, а *utugan-jysh* и *utugan-jar* рунических надписей обозначали не только этот горный хребет, но и далеко простирающуюся горную систему, которая охватывала по меньшей мере всю речную систему Орхона (включая р. Толу). Страной *Utugan* назывались не только собственно резиденция тюркской династии и центр кочевого государства. Тоньюкук после победы над огузами на р. Толе поселяется в *Utugan'e*, и мемориальный каменный памятник, воздвигнутый вблизи этого поселения, находится к востоку от Толы (Потапов, 1957). Л. П. Потапов (1973, с. 283), указав на то, что название «Отукен» сохранилось у тувинцев применительно к хребту в верховьях Енисея, приходит к выводу, что этим именем, упоминаемым обычно в сочетании со словами «йыш» («лес, тайга») или «йер» («земля»), у тюрков Второго каганата называлась обширная горно-таежная область в Хангае и отчасти в Саянах до верховьев Енисея, но политический центр государства и резиденция каганов находились на Орхоне.

Отукен восхваляется в древнетюркских текстах как священная родина, как божественный покровитель государства. Этот факт станет понятным из этимологии названия страны древних тюрков. По мнению Б. Я. Владимирцова, слово «*otuken*» имеет соответствие в монгольском языке в форме монг.-письм. *etugen* ~ *otuken* – «земля-владычица, божество земли». Монгольское *otugen* ~ *etugen* (етуген) встречается в шаманских призываниях в форме «*Etugen eke*» – «Мать Етуген», т. е. божество земли, «Мать-земля», а в призываниях халхасов «етугун» выступает как синоним «дэлхий» – «земля» или «хан гадзар» – «царственная земля».

Б. Я. Владимирцов (1929, с. 133–136) делает вывод, что *otugen* ~ *etugen* у монголов обозначало божество земли, т. е. сама земля рассматривалась как божественная.

«Слово отукен (өтөгэн ~ үтүгэн ~ этүгэн), – пишет Т. А. Бертагаев (1976, с. 26), – в монгольских языках известно с самых древнейших времен. Оно в мифологии монгольских племен означает «богиня мать-земля» или «материнский детородный орган», а в усеченных формах өтөг, үтэг – «место стойбища, усадьба, участок удобренной или унавоженной земли» и, видимо, означало «земля родная». Кстати, исходя из точки зрения монголоязычности хунну и на основе указания источников, что язык теле сходен с хуннским, этот автор делает предположение о том, не является ли слово отукен «гуннским». Такой же смысл, очевидно, вкладывали в название своей страны – «Отукен ыйш, Отукен йер» – и тюрки Второго каганата, у которых она олицетворялась в образе женского божества, дающего «священную благодать» (древнетюрк. «кут») кагану, чья власть рассматривалась как божественная милость (il otukan quti) (Потапов, 1973, с. 283).

Почитание Отукена как божества-покровителя государства оставалось среди уйгуров – хозяев этой территории, восстановивших здесь свое господство после победы над тюрками. А. Габэн объясняет возникновение этого культа особым положением местности, которую она называет природной цитаделью, полагая, что именно особое положение придало этой местности и ее верховному повелителю сакральный характер (Потапов, 1973, с. 284).

К вопросу о причине рождения культа священной божественной земли – матери-родины Отукен – мы вернемся в дальнейшем изложении, предварительно рассмотрев ряд других культов и верований, характеризующих архаическое мировоззрение тюркских и монгольских народов, особенности духовного освоения ими окружающей среды, а значит, и их экологическую культуру.

Поскольку культ Отукена связан с сакрализацией исторической территории, где обитали предки тюрков и уйгуров и находился центр созданного ими государства, к рангу их высших культов относился культ йер-су (или йер-суб) – культ «земли-воды», связанный, как явствует из его названия, с почитанием природы. Ыдык йер-суб – «Священная земля-вода» – была главным божеством среднего мира и одним из трех высших божеств

наряду с Тэнгри (небо как мужское божество) и Умай (женское божество земного начала и плодородия) древних тюрков. Культ йер-су – это обожествление гор, скал, рощ, озер, ручьев, земной поверхности вообще; по определению С. Ю. Неклюдова (1981, с. 200) – это деифицированная ландшафтная сфера.

В литературе дискутируется и уточняется вопрос, является ли йер-су (йер-суб) категорией особого божества или это лишь совокупность духов земли и воды. Преобладает точка зрения о нем как о едином божестве, а не множестве духов, хотя у орхонских тюрков йер-су почиталось параллельно с духами-хозяевами конкретных мест (Потапов, 1979, с. 71–77). П. Пеллио полагал, что «божество Земли персонифицируется в древнетюркском божестве Отыкенской черни, которое, в свою очередь, идентично Этюген, богине земли у монголов» (Кляшторный, 1981, с. 134, сноска 71). Исследователь этнографии южносибирских народов Л. П. Потапов (1968, 1969, 1973, 1979) отмечает реликты поклонения (молебствия) этому древнему божеству у алтайцев, хакасов, тувинцев, качинцев, сагайцев и шорцев, а также у киргизов Средней Азии, и справедливо считает, что они (реликты) являются наследием тюрков теле и тукю VI–VII вв.

Эквивалентом тюркского божества Йер-су является монгольское божество Хан-гадзар-усун – «Государь-земля-вода», наличествующее в шаманских призываниях в паре с тэнгри «вечным небом» параллельно Этуген: в данном случае Этуген как единое неперсонифицированное женское космическое начало призывается наряду с единым неперсонифицированным, но мужским ландшафтным божеством, именуемым Государь-земля-вода (Неклюдов, 1981, с. 200–201).

У бурят понятие «земля» передается словом «дэлхэй» (или «дэлхэй дайда») со смыслом ее обширности и бескрайности (вспомним вышеупомянутый «Үлгэн дэлхэй» в сочетании с «Үлгэн эхэ» со значением «родная Мать-земля»). М. Н. Хангаловым (т. 2, с. 136) зафиксирована формула торжественного обращения: «Улгэн дэлхэ эхэ мэни, Ундэр тэнгэри эсэгэ мэни» – «Необъятная земля моя матушка, высокое небо отец мой». Божество земли у бурят представлялось в образе женщины, хотя позднее оно получает мужское перевоплощение. Вместе с тем среди

западных бурят еще в начале XX в. бытовал обряд почитания земли в форме моления богине Этүген (Этүген эхэ), которая заботилась не только о людях, но и о деревьях, животных и птицах (Галданова, 1987, с. 26–27).

Сказанного о культе йер-су, пожалуй, достаточно, чтобы понять его экологическую, в подлинном смысле этого слова, подоплеку. То, что именно такой культ, т. е. направленный на почитание и обожествление природы в ее целостности, был возведен в ранг высших культов центральноазиатских народов, явление, безусловно, примечательное и, может быть, уникальное в истории мировой культуры. В появлении такого феномена нельзя не отметить выдающуюся роль древних предков тюркских и монгольских народов с их своеобразной религиозной системой, именуемой центральноазиатским шаманизмом.

Йер-су почиталось как единое божество, наряду и параллельно с множеством духов природных объектов. Ясно, что этот обобщенный культ сложился на основе почитания отдельных природных объектов – гор, озер, скал, рощ, аршанов. Этот факт свидетельствует как раз о высокой степени обобщения взглядов на природу как основу жизнедеятельности человека и об уровне абстрактного мышления древних тюрков.

Одним из самых распространенных культов природы был культ гор. О сущности и происхождении культа гор, о разнообразии явлений, которые кроются за этим термином, писал С. А. Токарев (1982), отмечавший, что в одних случаях суровые горы (обычно холодных северных стран) порождали мифологические образы злых горных духов; в других – духи горных перевалов, (в особенности, если они разделяют этнические территории) требовали особого почтения; в третьих – горные долины и урочища как промысловые уголья, будучи распределенными между родами и племенами, почитались как источник жизни и благополучия. Особая разновидность культа гор существовала у земледельческих народов, у добытчиков полезных ископаемых – меди, железа. На этих примерах, заключает С. А. Токарев, видна зависимость форм религиозно-мифологических представлений от исторически и экологически детерминированных условий жизни людей.

К тезису исторической и экологической детерминированности феномена культа гор добавим: на территории родов и племен монголоязычных и тюркоязычных народов Центральной Азии, Южной и Юго-Восточной Сибири традиционно имелись свои родовые (или даже семейные) горы или сопки (в зависимости от ландшафта), а в масштабах племен – общеплеменные святилища. О сущности этого рода культа Л. П. Потапов (1946) замечал, что почитаемая гора являлась олицетворением родовой территории, общей родовой собственности. Однако в своем эволюционном развитии этот вариант культа гор представляется нам более содержательным. Выше мы коснулись мифологических терминов «Үлгэн дэлхэй», «Үлгэн эхэ», связанных у монголоязычных народов с понятием «Үлгий нутаг» («родная земля, колыбель моя, мать-земля»). Гора или сопка и были символом родной земли – Малой родины, ее сакральным центром, местом поклонения и жертвоприношений.

Но более глубинный, изначальный смысл культа родовой горы заключен в представлении о горе-прародительнице. Вспомним легенду о происхождении уйгуров из горы между двух деревьев. Герой бурятского (эхирит-булагатского) улигера Айдурай-Мэргэн родился «у подошвы четырех каменных скал... на красном крутом холме... под пламенем восходящего солнца...» (Мэнэс, 1986, с. 97). Мотивы рождения героя из скалы находит В. Хайссиг в монгольском эпосе; он приводит сюжет рождения ребенка у бездетных стариков после принесения жертвы горе и вместе с тем отмечает факт распространенности в Монголии и Тибете представления о горном ущелье как материнском чреве (Там же).

Аналогичные представления существовали у алтайцев. По поверьям теленгитов, бездетная женщина должна была сходить на гору, где совершались жертвоприношения духам – покровителям рода, чтобы надеяться на рождение ребенка (Алексеев, 1980, с. 133). Сущность представлений о горе-прародительнице в фольклоре хакасов раскрыта И. Л. Кызласовым (1982, с. 83–92). Согласно этим представлениям, такая гора является «местом нахождения жизненной силы рода, ресурсом его воспроизводства», откуда люди рождаются и куда уходят после смерти. Здесь диа-

лектически смыкаются понятия о горе-родительнице и горе-могили: будучи источником рода, священная гора являлась и могилой его членов. Именно такой круговорот мыслился основой вечного существования рода. Отсюда и общая закономерность расположения древних могильников и традиционных этнографических кладбищ у подножий гор.

Такие же, в сущности, но по-своему интересные представления были у бурят в форме культа пещер или гротов. Согласно им, пещеры и гроты олицетворяли женское начало горы, способность даровать потомство, они мыслились как чрево матери-земли, свидетельством чего является наименование «эхын умай» («материнское чрево») по отношению к пещерам. «Культ пещер является отражением (вернее сказать, одной из конкретных форм выражения. – П. К.) культа богини земли у бурят», – отмечает Г. Р. Галданова (1987, с. 27–28). А богиня земли (бурятская Улгэн эхэ) считалась бурятами праматерью всех людей на земле, а это уже более высокий уровень философского обобщения, адекватный древнетюркскому божеству земли-воды (йер-су). Одним из показателей культа пещер является некогда существовавший традиционный погребальный обряд: по всей этнографической Бурятии можно встретить так называемые скальные захоронения, когда останки человеческого скелета находятся в скальных нишах и щелях.

Культ гор в концепции йер-су древних тюрков занимал центральное место. Это не удивительно: ведь в универсальной модели мироздания гора (равно, как и мировое дерево) мыслится как связующее звено между землей и небом, вершина мировой горы совмещается с небесным центром (Неклюдов, 1981, с. 200). В китайских источниках священная гора, почитаемая тюрками VI в., названа «богом земли». Культ священных вершин был частью общего культа земли-воды (Кляшторный, 1981, с. 134) и в то же время частью общего концептуально соединяющего воедино три высших божества древнетюркского пантеона – Тэнгри, Умай и Йер-су.

Достаточно богаты и высокоразвиты представления о культе гор у монголов. Кроме шаманских призываний к божествам Хапгазар-ус, Улгэн дэлхэй и Этуген, так или иначе связанным с куль-

гом земли, отметим лишь два-три реликта культа гор, уже утрагивших религиозную окраску, но вошедших в традиционную экологическую культуру монголов.

Во-первых, для монголов характерно одухотворение природы, выражающееся, в частности, в восприятии горы в образе человеческого тела, что отражено в названиях частей горы. Монгольский автор Ч. Догсурэн указывает, что монголы у гор с севера находят затылок (уулын шил), спину (нуруу), хребет (сэрвээ, сээр); с востока и запада - щеки (баруун хацар, зуун хацар), плечи (мөр), скулы (шанаа), ребра (хабирга), подмышки (суга), бока (сүвээ); с юга лоб (магнай, дух), брови (хөмсөг), колено (өвдөг), печень (элэг) (Мэнэс, 1986, с. 95). Добавим: у горы бывают толгой или орой (голова, вершина, темя, макушка), энгэр (лацканы, отвороты одежды) и хормой (подошва, полы одежды). В соответствии с этим восприятием горы умерших хоронили на освещенном солнцем склоне (шлейфе) горы на той или иной высоте, т. е. «уулын хормойдо» («в подоле, у подошвы»). Именно такое расположение древних могильников разных эпох характеризует археологическую панораму центральноазиатских ландшафтов.

Во-вторых, на всей территории Монголии распространено название «Хайрхан» по отношению к большим и малым горам. По нашим наблюдениям, это не топоним, а заменяющий его почтительный эпитет, употребляемый по отношению к их собственным именам (которые запрещено произносить ввиду святости) или окончательно заменивший их (ввиду забвения последних). А смысл наименования «Хайрхан» действительно близок к понятиям «высокочтимый», «священный», из чего можно заключить, что, это реликт культа гор, превратившийся в религиозно-экологическую традицию.

В мифах и верованиях народов Алтае-Саянского нагорья известен культ Кайракана, являющегося в представлениях разных народов то небесным громовержцем, то могущественным шаманом, то духом умершего охотника. Иногда этим именем называют главу подземного царства Эрлик-хана. Т. М. Михайлов (1980, с. 153) предполагает, что Кайракан был «каким-то божеством древнетюркского племени», культ которого во времена господства тюрков в Центральной Азии был связан со священными го-

рами. Под этим именем в монгольязычной среде почитались священные горы и абстрактное божество. Возможно, так и произошло: некогда Кайраканом называли божество гор, но оно было, очевидно, божеством не одного племени, как полагает Т. М. Михайлов, а общим для многих пратюркско-монгольских племен эпохи до образования тюркских каганатов. Остается выяснить происхождение его имени: к тюркским или монгольским языкам оно восходит.

В-третьих, почитание гор в Монголии носит общенародный характер (независимо от религиозного оттенка или вовсе без него). Там почитают не только отдельные горы, но и целые горные системы. В самом деле, в фольклоре, народной поэзии, топонимике монголов можно встретить такие выражения и наименования, как Хан Алтай, Хан Хэнтий, Хан Хүхий (халх.-монг. названия горных систем, хребтов), Хан Тэнгэр (горный пик на Тянь-Шане), Хан Хүгшин, Отхон Тэнгэр (горные вершины Хангая), Хан Тайга, Мүнхэ Сарьдаг (вершины в Саянах), не говоря уже о таких названиях, как Хан уул, Богдо уул, Мүнхэ Хайрхан и др.

Основные горные системы Хангая, Хэнтэя, Алтая и Саян у монголов олицетворяют их родину. Вспомним фрагмент из стихотворения Д. Нацагдоржа «Моя родина» (в переводе Л. Букиной):

Хребты Саян, Хангая и Хэнтэя вершинами уходят в небеса.

Леса и чащи, горы и ущелья – неласкового севера краса.

Мэнэн, Шарга, Номин – степей просторы,

величественный южный ореол.

Песков барханы желтые простерлись,

над зыбью воли застыл степной орел.

Раскинулась родная сторона,

Монголия, прекрасная страна!

Все эти данные ассоциируются с культом священных вершин и обожествленным ландшафтом (йер-су) древних тюрков, возведенным в их государственную религию. А в огосударственной религии древних тюрков культ йер-су, как подметил С. Ю. Неклюдов (1981, с. 200), обретает этнополитическую атрибуцию, подобно тому, как китайское «цзяньшань» (букв. «воды-горы»)

означает «страна». Думается, что именно это историческое наследие проступает в этнополитическом, ойкуменном мышлении монголов.

Между тем традиция почитания гор начиналась в глубокой древности. Как свидетельство древнейшего культа гор среди населения Центральной Азии можно принять сведения древнекитайских источников «Ши-цзи» и «Хоу Ханьшу» о протомонгольских племенах ухуань и сяньби, чьи наименования происходят от названий гор, у которых эти племена обитали. В «Хоу Ханьшу» об ухуанях сказано, что своих покойников они отвозят на гору Чишань, куда должны возвращаться души умерших в сопровождении собаки и лошади, на которой ездил умерший при жизни. «Чишань» переводится с китайского как «Красная гора», а понятие «красный» передается в монгольском языке словом «улан» (древнемонгольское «улаган»), что иероглифически, как считает В. С. Таскин, трансформируется в «ухуань» (Материалы по истории..., 1984, с. 7).

По соседству с ухуаньцами у горы Сяньби поселились сяньбийцы, у которых названная гора, надо полагать, была также священной. То, что этнонимы «ухуань» и «сяньби» происходят от названий гор, вряд ли является случайным: очевидно, эти горы были для них «родовыми». Местонахождение гор Чишань (Ухуань) и Сяньби приходится на среднюю часть Хинганского хребта, где и в наше время стоит монгольский город Улан-Хото (по-китайски Чифэн) автономного района Внутренняя Монголия на территории КНР. Материалы из китайских исторических источников по древним кочевым племенам группы дунху, куда входят ухуань и сяньби, позволяют считать Хинганские горы колыбелью протомонгольских племен группы дунху. Значит, Хинган – «родовые горы», их «отукен».

Ранняя история хунну, современников и родственников дунху, связана с горами Иньшань, являющимися продолжением Хинганского хребта и простирающимися с востока на запад от залива Ляодун до большой излучины р. Хуанхэ. «Сии горы привольны лесом и травой, изобилуют птицею и зверем», – повествует «Цянь Ханьшу» (цит. по: Бичурин, 1950, с. 94). Там хунну заготавливали луки и стрелы, оттуда производили набеги. Китай-

ские войска не раз оттесняли хунну с этих гор, и, когда хунну вынуждены были уйти в Халху, говорят, они не могли без слез покинуть свой родной Иньшань (Там же). Это была их исконная земля, сказано в источнике, а значит, «отукен» хунну.

На южной стороне Иньшаня ныне стоит Хух-Хото, столица Внутренней Монголии. Примерно там же, а возможно, именно там находилась ставка хуннского шаньюя – Дайлин (название, по-видимому, связано с пограничным китайским округом Дай, напротив которого, как указано в источнике, и располагалась ставка (Материалы по истории сюнну..., 1968, с. 40).

В исторических хрониках упоминается и вторая ставка хунну Лунчэн («Город дракона»), о местонахождении которого можно судить по следующему отрывку из письма южного шаньюя Туньтхэ китайской императрице: «Я уже приказал всем кочевьям готовить воинов и лошадей, чтобы в девятой луне во время жертвоприношений в Лунчэне все собрались на берегу Хуанхэ» (Материалы по истории сюнну..., 1973, с. 85). Название этой ставки, возможно, связано с горами Лун (упоминаются в «Ши-цзи»), которые находились на границе между древнекитайскими и различными инородными племенами северо-запада (Материалы по истории сюнну..., 1968, с. 36, 123).

Была у хунну еще одна ставка – Бэйтин («Северная столица»), которая называлась то Шаньюйтин («Ставка Шаньюя»), то Лунтин («Ставка Дракона или Императора», т. е. то же, что и ставка Шаньюя). Путем сопоставления данных из материалов по истории уйгуров IX–XII вв. и киданьской «Истории Ляо» Л. Р. Кызласов (1984) пришел к следующему выводу: город Бэйтин (иначе Лунтин, или Шаньюйтин) находился в долине Орхона вблизи бывших уйгурских Орду-Балыка и Хатун-Балыка (последний был резиденцией супруги уйгурского кагана). В киданьское время на его месте был город Волудо, а на месте Хатун-Балыка стоял киданьский город Хэдуньчэн, который в монгольское время превратился в Каракорум (Хэлиньчэн), где стоит современный Харахорин. Выходит, что хунну были первыми хозяевами Центральной Азии, избравшими для ставки своего государя и своей столицы долину Орхона, где впоследствии традиционно возоб-

новлялись центры кочевых государств жужаней, тюрков, уйгуров, киданей и монголов.

Итак, на юге у хунну был город Лунчэн, на севере – Лунтин (Бэйтин). Полагая, что эти названия являются разночтениями одного и того же имени, зададимся вопросом, о каких столицах (ставках) идет речь в следующем тексте из «Ши-цзи» Сыма Цяня: «В первой луне каждого года все начальники съезжаются на большое собрание в Лунчэне, где приносят жертвы предкам, небу, земле, духам людей и небесным духам. Осенью, когда лошади откормлены, съезжаются на большое собрание в Дайлине, где подсчитывают и проверяют количество людей и домашнего скота» (Материалы по истории сюнну..., 1968, с. 40). Логично будет предположить, что в конце зимы и осенью хунну собирались для жертвоприношений и на государственный совет в южных ставках хунну в Дайлине и Лунчэне на Хуанхэ, а в начале лета съезжались в северную резиденцию с тем же названием Лунчэн (Лунтин) на Орхоне. Рядом, к югу и западу от этого центра, идут горные массивы Хангая, по рекам и долинам которого встречается много археологических следов пребывания хунну.

Начатая хунну традиция северных и южных столиц продолжалась при жужанях и тюрках. Еще при первых жужаньских предводителях существовал обычай зимой переселяться на земли к югу от пустыни Гоби, а летом возвращаться к северу от нее. Складывался традиционный цикл кочевого скотоводства. Осенью, пригнав скот на южные земли, жужани, как и хунну, занимались подсчетом поголовья, там и зимовали. Про обширные пространства северных владений жужаней в «Истории династии Сун» сказано: «В их землях мрачные горы, на которых в разгар лета скапливается снег, а равнины тянутся на несколько тысяч ли (им не видно конца)... В степях нет зеленой травы, климат холодный, лошади и крупный рогатый скот жуют сухую траву и лижут снег, но от природы жирны и крепки» (Материалы по истории..., с. 289). Эта характеристика вполне подходит под ландшафты Хангайского нагорья, где жужани покорили остатки хуннского населения – гаогүйцев, хуннских динлинов. Где-то в верховьях Орхона и его притока Тамира (недалеко от хуннского

Лунтина) был построен жужаньский город Мумочэн, обнесенный внешней и внутренней стенами (Там же, с. 290).

«Родиной тую» называли китайские летописи район Иньшаня и Ордоса. Там, в горах Тукиншан (Дугин) и в местности Черные пески на южной стороне Иньшаньского хребта (вблизи современного города Хух-хото), находились резиденции и могилы первых тюркских каганов. После разгрома токуз-огузов (т. е. уйгуров) в Орхоно-Селенгинском бассейне на Орхон была перенесена ставка Второго Тюркского каганата, там же находятся и могилы каганов (История Тувы, т. 1, с. 69, 76, 79). В. Томсен предполагал, что гора Ту-кин (или Ju-tu-kiun) китайских источников, центр восточных и северных тюрков и резиденция их кагана (местоположение которой ему, однако, не было известно), идентична называемой позднее U-te-kien (тюрк. Otukan), вероятно, части современного большого горного хр. Хангай, около речной системы Орхона в Северной Монголии.

П. Пеллио считал, что идентичность горы Ю-ту-кин и лесистой горы Otukan jег орхонских надписей не вызывает никакого сомнения (Потапов, 1957, с. 111). В одной из своих работ Л. П. Потапов оспаривает отождествление Тукиншана и Otukana потому, в частности, что в китайских источниках наряду с горой Тукиншан упоминается как отдельная гора Otukan (Yu-tu-kin-schan), причем местоположение Otukan указывается определенно, по северную сторону пустыни (История Тувы, т. 1, с. 386, сн. 29). Однако даже если и так, то в свете вышесказанного об иньшаньском центре Первого Тюркского каганата тюрков этимологическая и семантическая связь между названиями горы Тукин и страной Отукен не только не исключается, но становится вполне вероятной: именем священных родовых гор, где лежат предки и прах первых каганов, тюрки могли назвать вновь освоенную ими обожествленную родину на севере степи.

На основе данных о культах гор, земли-воды и родной земли-матери древних тюрков можно вернуться к вопросу (поставленному А. Габэн), как и почему возник культ Отукена. Традиция циклических перекочевов древних скотоводов с северных летних на южные зимние пастбища и обратно, наличие северных и южных политических и сакральных центров, сознание этнокультур-

ной преемственности сменявших друг друга государственных образований кочевников – все это показатели хозяйственного и духовного освоения последними центральноазиатского региона, они и обусловили рождение ойкуменной и экологической по своей сущности концепции предков тюркских и монгольских народов. То, что понятие Отуkena как священной родины тюрков сложилось по отношению к территории на севере Великой степи, не является случайным. Здесь с древних времен, от начала формирования скотоводческих племен, территория была постоянно заселена, что иллюстрируется громадными массивами более древних степных курганов, плиточных могил и других памятников. Значительная часть этих этносов находилась на юге степи в непосредственном контакте с древнекитайской цивилизацией. Оттуда исходили социокультурные импульсы, распространившиеся на всю степную ойкумену, что доказывается не только археологическими, но и историко-летописными данными.

Однако со времени образования Циньской империи начинается натиск Китайского государства на степную периферию и вытеснение кочевников на север. Хунну в лице правящего шаньюйского рода были первыми, кто перенес политический и культурный центр основанного ими степного государства на территорию Северной Монголии. И в дальнейшем центры последующих кочевых государственных образований традиционно возобновлялись там же, на севере, примерно в одном и том же регионе. И хотя понятие «Отукен» в смысле «родная земля-мать» могло в принципе возникнуть еще у северных хунну, но в форме сложившегося культа родины или божества мы имеем его в памятниках тюрков Второго каганата. «Отукен йыш» («Отукенская чернь») олицетворял у них довольно обширные горно-степные ландшафты с густой речной сетью и лесными массивами Хангая, Хэнтэя и Саян. И что чрезвычайно интересно в связи с этим, в надписях на памятнике Кюль-Тегину говорится, что когда тюрки живут в священной Отукенской черни, они благоденствуют, а когда покидают ее, то подвергаются всяким испытаниям: «...О тюркский народ, когда ты идешь в ту страну, ты становишься на краю гибели; когда же ты, находясь в Отукенской стране, (лишь) посылаешь караваны (за подарками), у тебя совсем нет горя, когда ты

остаешься в Отукэнской черни, ты можешь жить, созидавая свой вечный племенной союз, и ты, тюркский народ, сыт...» (Малов, 1951, с. 35).

Думается, мы дали исчерпывающий ответ на вопрос о том, как и почему возник культ Отуkena. Становится очевидным, что культ «ыдук Отукен йыш», т. е. «священной Отукенской черни» это сакрализованная экологическая по своей сущности (3) этнополитическая концепция Родины тюрко-монгольских племен Центральной Азии.

Примечания: 1. К мысли о дунху-диском этническом субстрате хуннского государственного образования, в основе которого (субстрата) зафиксированы потомки смешанных племен культуры плиточных могил и курганов-керексуров, автор вплотную подошел в статье «К истокам этнической истории тюрков и монголов» (см. кн.: Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск, 1993).

2. На этимологию слов «кыргыз ~ кыргуз», «огуз ~ огур», «уйгур» и «оор монгол» обратил мое внимание лингвист В. И. Рассадин, за что приношу ему благодарность.

3. В широком понимании этого слова, когда подразумевается не только экология естественная (природная), но и духовная (культурная) в их неразрывном единстве.

Заключение

Подводя итоги нашего исследования, быть может, целесообразно сосредоточиться на выделении и истолковании трех групп (блоков) очерков, составивших данную книгу.

Первые два очерка, взаимодополняющие друг друга, посвящены эпохе образования этнокультурных общностей на территории Центральной Азии. Если в первом очерке на общем фоне диахронного обзора древних и средневековых культур, начиная с самых ранних проявлений дифференцирующих признаков, выделены два археологических комплекса периода поздней бронзы и раннего железа, оцениваемые нами как этнокультурные общности, вступившие в тесный продолжительный контакт между собой и вызвавшие вследствие этого стартовые импульсы для будущих этнических процессов, имевших далеко идущие последствия, то во втором очерке нами специально рассмотрены эти две культуры палеометаллической эпохи Центральной Азии, подробно разобраны археологические данные, свидетельствующие о взаимоотношениях разнородных групп населения этих комплексов.

Данные, которыми мы пользуемся при оценке этнических контактов строителей курганов-керекуров и плиточных могил, следующие:

1) территориальное и топографическое совмещение этих типов сооружений;

2) наложение части плиточных могил на керекуры, т. е. факты археологической стратификации памятников;

3) оленные камни – первоначальные атрибуты культуры курганов-керекуров – впоследствии вторично были использованы населением плиточных могил в качестве строительного материала, а затем и как объект почитания.

Эти данные, с нашей точки зрения, достаточно яркие и убедительны, чтобы на их основе представить картину сложных коллизий сосуществования и взаимодействия древних этнических массивов. Результаты контактов нам представляются в виде некоего этнокультурного субстрата, представленного населением, достаточно разнородным, но в культурном отношении ставшим одно-

образным. Последнее обусловлено не только единством территории обитания и хозяйственно-культурного типа контактирующих этнических групп, но и возобладанием культурных черт одной из групп – полагаем, что ди~дили~динлинских этносов.

Мировоззрение и идеология той эпохи формирования ранних степных скотоводческих племен культуры курганов-керексуров и культуры плиточных могил и их общих потомков нашли свое отражение, как нам кажется, в героическом эпосе монгольских народов – Гэсэриаде, чему и посвящен следующий очерк «К проблеме исторических корней Гэсэриады». Тема Гэсэриады в данном контексте заслуживает более широкого и подробного исследования, особенно по части исторических реалий южных связей с тибетским «Гэсэром», но то, что подмечено нами уже теперь, несомненно, является реликтами очень древних эпох – периодов освоения человеком металлов и широкого распространения изделий из них, сыгравших огромную роль в жизни общества. В перекличке эпических образов и археологических материалов можно видеть отражение идеологий борьбы добра и зла, культа силы и ловкости, культа предков и героев, наконец, культа небесных светил и их земных символов. Изобразительное искусство ранних кочевников, в частности, скифо-сибирское искусство звериного стиля в его крайних восточных вариантах, и эпические образы, и сюжеты героического эпоса кочевых народов, в том числе Гэсэриады, можно считать разными формами отражения одного и того же культурно-исторического явления, соотношения которых требуют дальнейшего исследования.

И наконец, именно анализ общей археологической ситуации привел нас к мысли поддержать высказанную когда-то догадку (Цыбиков, 1981, с. 171) о том, что так называемый небесный пролог эпоса «Гэсэр», рисующий ситуацию противопоставления и борьбы западных и восточных богов, имеет под собой этническую подоплеку, в смысле противостояния этносов. Предложенный вывод, теперь уже аргументированный нами дуализмом археологических комплексов, безусловно, рискован, не бесспорен, но заманчив, ибо почему же не предположить, что вошедший в эпос религиозный небесный пантеон мог быть мифологической

проекцией вполне земных дел и страстей эпических предков создателей героических поэм.

Таким образом, определился первый блок статей-очерков нашей книги, в котором рассматривается праэтническое состояние обитателей Центральной Азии, когда сложились крупные этнокультурные массивы разных по происхождению корней, связанных соответственно один с западным и другой с восточным ареалами центральноазиатской ойкумены, а затем эти этносы вступили во всесторонние продолжительные этнокультурные связи на огромной территории контактной зоны и заложили начало синтеза протокультур, в полной мере реализовавшийся в дальнейшем, в новых исторических обстоятельствах.

Новые исторические обстоятельства – это историко-культурная обстановка, сложившаяся с появлением хунну в Центральной Азии. Ей посвящена следующая группа из четырех очерков, в которых исследуется нами проблема этнической идентификации хуннского историко-археологического комплекса. Начать эту тему пришлось традиционно – с обобщения существующих гипотез по вопросу этнической принадлежности хунну периода их великодержавия и авторской оценки современного состояния и возможностей решения данной проблемы. В тезисной статье об этническом аспекте истории и культуры хунну изложена наша точка зрения, согласно которой хуннское общество периода созданной ими номадической империи представляло собой новое этнополитическое образование, не поддающееся однозначному этническому определению. Культуру хунну, представленную единообразными археологическими памятниками на всей территории ее распространения, можно охарактеризовать как государственную суперэтническую, но сложившуюся еще до образования державы, вобрав и переработав в себе элементы культур разных этносов на юге Центральной Азии.

Вышесказанным продиктовано место, отведенное следующему очерку о происхождении и ранней истории сюнну (хунну). В данном очерке мы предприняли анализ публикаций российских исследователей, изучивших доступную им китайскую литературу по вопросам происхождения и формирования ранних сюнну. При этом выясняется, что изучение поднятой проблемы, по археоло-

гическим материалам, находится на начальной стадии, и лишь в последние два десятилетия началось накопление материалов, и что среди китайских и российских ученых нет единого мнения в решении данной проблемы.

Ознакомившись с точками зрения отечественных ученых и опираясь на их исследования, мы приходим к мнению, что разность их взглядов на происхождение и формирование раннесюннунского археологического комплекса происходит из-за того, что эти исследователи непременно и, как правило, строго детализируют во времени и пространстве исторические процессы и явления, ищут заведомо конкретные археологические памятники среди некоторого разнообразия, а в качестве протосюнну затрудняются признать какой-либо этноним из множества этнических названий, представленных в китайских письменных источниках. Между тем, если подходить к делу иначе, с поправкой на только что сказанное, то, кажется, и не нужно будет много спорить.

Мы попытались изложить свою позицию, с которой можно интерпретировать этногенез хунну на стадии до ухода их в степи Монголии и создания империи. Если коротко сформулировать ее, то она сводится к следующему: в своих корнях сюнну произошли из группы восточных племен ху, южной Маньчжурии, где первоначально не различались ни дунху, ни хунну, но в результате вековых контактов этой этнической общности с их западными соседями – жунскими и дискими (жун-ди) племенами обособилась и выделилась хуннуская группа этносов, втянутая в западные связи и противостоявшая теперь своим прежним соплеменникам, которых китайские летописцы стали называть дунху. Произошло разделение прежде единой этнической общности на две ветви – дунхускую и хуннускую.

Таким образом, образование хуннуской ветви этносов обусловлено контактами и смешением между восточными ху, жунами и ди. Вот почему возможна следующая трактовка: к генезису хунну имеют отношение прежде всего памятники крайнего юга Маньчжурии, связанные с дунхуской группой племен, и памятники Ордоса, связанные с жундискими этносами. Смешавшиеся и ассимилировавшие жунов и ди хунну перешли Гоби и возглавили также смешанные этносы северных степей Монголии.

Этим еще более усложняется проблема этнической характеристики населения хуннской державы, о чем мы писали выше и в чем состоит, между прочим, узловой момент этнической истории кочевников Центральной Азии. Дело в том, что как бы ни толковали этническую историю Центральной Азии, трудно начисто отрицать тот факт, что все послехуннские этнополитические образования кочевников являли собой комбинацию в основном тюркоязычных и монголоязычных этносов, пребывавших не только и не всегда в состоянии противоборства друг с другом и подчинения одних другими (смотря, какая династия находилась во главе объединения), но и находившихся в состоянии дуальнобрачного этнического родства между собой. Именно это последнее обстоятельство и нашло отражение в генеалогических легендах ранних тюрков и монголов, по следам которых мы и попытались пойти к истокам их этнической истории.

Очерк «К истокам этнической истории тюрков и монголов» является центральным во всей книге. Вложенная в нее концепция строится на следующей цепочке фактов, связанных с генеалогическими представлениями о себе тюрков и монголов: средневековые монголы, создатели Монгольской империи, считали своими прародителями волка и оленя; племена теле (хойху~ойхор~уйгур) производили себя от волка; тюрки-тукю вели свое происхождение от волчицы, и те, и другие были историческими преемниками хунну; вместе с тем у тукю была и другая легенда о тюркском предке в образе белого оленя с золотыми рогами; у западных гуннов была легенда о том, как лань показала им дорогу (брод) через Меотиду (Азовское море); культ оленя развит в бонских верованиях тибетцев – потомков жунов и жун-ди.

Вообще-то, обозревая шире, поиски фольклорно-мифологических и художественно-изобразительных прообразов этих темных животных могут привести нас куда угодно: их мы видим и в изобразительном искусстве саков, савроматов и скифов, и в капитолийской волчице, вскормившей Ромула и Рема; и в мифологии греков, германцев, иранцев и хеттов; и наконец, тюркское слово бёри~бюри~бури – волк является индоиранским заимствованием, а имя иранского племени «sag» означает олень.

Но вместе с тем образы оленя и волка мы видим на петроглифах неолита и бронзового века Сибири и Центральной Азии, на оленных камнях, в пазырыкском и тагарском изобразительном искусстве, в искусстве ордосских бронз и связанном с ними искусстве хунну. Там, на юге, где сформировались протосюнну (хунну) в непосредственном этническом контакте с жунами и ди, китайскими источниками зафиксированы эти тотемические образы. Они и вошли в легенды сначала хунну, затем тюрков-тукю и теле-уйгуров. Вот по какой линии связи должен идти и, как мы показали в работе, проходит путь движения генеалогических легенд тюрков и монголов.

Таким образом, от чтения второй части очерков читатель получил представление об исторических и этнических процессах на юго-восточной окраине центральноазиатской степной ойкумены, результатом которых явился хуннский этнокультурный феномен, распространившийся оттуда на всю названную ойкумену. Суть этого феномена была все та же – контакты этносов и культур. И хотя последние на юге были, судя по письменным данным, более сложными и многокомпонентными, нежели аналогичные процессы на севере Центральной Азии, мы расцениваем их как эквивалент последних, отдавая при этом полный отчет в том, что археологические комплексы, соответствующие контактирующим этносам, здесь несколько иные, чем на севере. Тем не менее, на основании предложенной оценки ситуаций на севере и юге Центральной Азии как эквивалентных между собой, мы полагаем, что некоторые из имен, контактировавших на юге этносов, такие, как ди>дили>динлин и ху>дунху>хунну, можно было бы перенести на этнические общности севера, т. е. на этносы курганов-керексуров и плиточных могил соответственно.

Наконец, если обозначить этап и определить характер этнического процесса данного периода, приходящегося на позднюю древность - раннее средневековье, то его можно сформулировать как суперэтнический культурогенез в условиях тюрко-монгольской межэтнической интеграции, т. е. это была стадия, которую неизбежно должны были пройти хуннские племена и которая была предопределена предыдущей эпохой контактов крупных этнических массивов.

Третья группа очерков посвящена эпохе средневековья – периоду Тюркских и Уйгурского каганатов и Монгольского государства (VI-XIII вв.). Суть этнических процессов этого периода и их результат можно охарактеризовать следующим образом: продолжение тюрко-монгольского суперэтнического развития, его неоднократные кризисы и, наконец, этническая трансформация. Последняя, т.е. этнотрансформация, связана с образованием очередного в истории кочевников Центральной Азии государства, возглавляемого на этот раз монгольской династией, потомков все того же знаменитого рода волка, связанных, как мы показали выше, с хуннской ветвью. Возникает естественный вопрос, кто были создатели великого Монгольского государства и какова была предшествующая их история.

Мы уже писали (см. очерк «К истокам...»), что единоплеменников царского рода монголов было много. Судя по тому, что их потомки – роды волка распространены в районе Байкала (среди западных бурят), в Западной Монголии (среди ойратов) и в Калмыкии (среди ушедших ойратов), можно лишний раз убедиться во мнении, что это – потомки племен, чья история и судьбы так или иначе связаны с хунну и их историческими преемниками по созданию кочевых государств в Центральной Азии. Со значительной долей вероятности, они могли быть потомками некогда сложившихся в одно целое хунну-сяньбийцев, прошедших свою историю через Сяньбийскую державу, затем через Жужаньский каганат, а после разгрома последнего ушедших «в небытие» (в легендарный Эргунэ-Кун). Основные районы сосредоточения жужаней, их северные кочевья и политический центр каганата находились, судя по имеющимся сведениям, в горных долинах и степях Хангая и Алтая, где они и были, кстати, разгромлены тукюэсцами.

Исходя именно из этих данных, мы стали на сторону тех, кто подвергает сомнению версию восточной, связанной с Аргунью, локализации легендарного Эргунэ-Куна, и попытались подкрепить некоторыми соображениями западное направление поиска того места, куда племя буртэ-чино ушло, где оно возродилось и откуда вышло на арену истории, чтобы создать великую империю под именем монголов (см. очерк «К историзму мифов...»).

Мы пришли к выводу, что местность Эргунэ-Кун, которая находилась, по признанию самих создателей легенды, в чужой земле (джадын ~ дзадын ~ задын газар) и которую, кстати, следует называть прародиной монголов лишь условно, может быть отнесена к западу от Байкала, где-то в горнотаежных котловинах типа Прихубсугуля и Восьмиречья или, даже возможно, Тувинской котловины.

Археологическая обеспеченность периода средневековья по сравнению с предыдущими, к сожалению, наименьшая. О комплексе различных видов памятников, составляющих единую археологическую культуру того времени, говорить не приходится. Объясняется это прежде всего неравномерностью исследования территории, на которой образовалось Монгольское государство и сложились окончательно монголоязычные этносы, но в то же время такое положение зависит, несомненно, и от характера исторических (политических) процессов в динамичном мире номадов Центральной Азии. Раскрыть и конкретизировать эту зависимость – задача не из легких, для этого необходимы повсеместные исследования интересующей нас территории и тщательная корреляция выявленных археологических памятников средневековья.

Особенность с археологическим обеспечением третьей части нашего исследования состоит в том, что сравнительно лучше исследованы Предбайкалье, Западное Забайкалье и Восточное Забайкалье, т. е. северная окраина монгольского мира. Однако именно с этими территориями, как выясняется, было поначалу связано появление на исторической арене тех монголов, которые создали государство, затем и империю. Вот почему, думается, не должно быть больших претензий к автору за то, что в этой части своей книги мы ограничились археологической панорамой лишь Байкальского района (см. очерк «Корреляция...»).

Что же касается существа дела, то автор в полной мере отдаст себе отчет в том, что рассмотренные им памятники отражают неоднобразную этническую картину того периода и что какую-либо из групп выявленных погребальных комплексов невозможно связать конкретно с интересующими нас родами буртэ-чино – предками царского рода монголов, ибо там вблизи Байкала и в

верховьях Онона монгольскими летописцами упоминаются «дадза» (китайское наименование монголов) и бэдэ (самоназвание некоторых групп монгольских этносов, в частности, северных). Важно то, что археологические памятники по обе стороны Байкала демонстрируют смену погребальных комплексов с тюркскими чертами на комплексы с признанными монгольскими элементами погребальной обрядности. Иначе говоря, на примере средневековой археологии ближнего Прибайкалья можно констатировать процесс этнотрансформации – явление, о котором пишут теоретики этнологической науки.

Согласно нашей концепции важно и то, что земля Прибайкалья оказалась на пути движения к Онону племени буртэ-чино и там была заложена традиция брачного родства предков Чингисхана по женской линии. С тех пор эта прекрасная земля получила почтительное и святое для монголов имя «Баргуджин-Тукум».

И, наконец, последний очерк «Духовное освоение центральноазиатских ландшафтов и рождение экологической концепции Родины...» не нуждается в комментариях, ибо само его название говорит о том, где формировались монгольские племена как этническая общность.

Итак, на основе систематизации и корреляции материалов археологических культур и памятников Центральной Азии и с помощью данных религии, мифологии, героического эпоса, этнической генеалогии монгольских и тюркских народов мы попытались исследовать этногенез и этническую историю в названном регионе в периоды древности и средневековья.

Автору удалось прийти к выводу об изначально разных корнях прамонгольских и пратюркских этносов, уходящих в крупные археологические комплексы позднего бронзового и раннего железного веков – культуру плиточных могил и культуру курганов-керексуров. Результатом длительных контактов этих культур явился сложный этнокультурный субстрат, на котором продолжилась и вместе с тем началась история суперэтнических образований кочевых племен Центральной Азии, начиная от Хуннской империи и кончая Монгольской.

На археологических и письменных источниках автор показал времена и пространства, в которых происходили ранние этниче-

ские контакты, приведшие в конце концов к трудно дифференцируемой этнографической близости тюркских и монгольских племен древности и средневековья.

В предлагаемой работе, думается, впервые нашла свою дополнительную развернутую аргументацию часто подвергаемая сомнению концепция о том, что родина монголов находится все же в Центральной Азии, а не вне ее, и что историю и культуру монгольских народов нельзя понять и изучить в отрыве от древних кочевых племен не только тюркского, но и тибетского происхождения.

Библиография

- Абаев В. А., 1949. Осетинский язык и фольклор. – Т. 1. – М.–Л., 1949.
- Абдирахманов А., 1979. Этнотопонимика Казахстана. – Алма-Ата, 1979.
- Абетсков А. К., 1978. О погребении собаки в усуньском кургане Чуйской долины // КСИА. – 1978. – № 154.
- Абрамзон С. М., 1971. Киргизы и их историко-культурные связи. – Л., 1971.
- Абуль-Гази, 1906. Родословное древо тюрков. Перевод и предисл. Г. С. Саблукова, послесл. и примеч. И. О. Катанова. – Казань, 1906.
- Авляев Г. О., 1981. Этнонимы-тотемы в этническом составе калмыков и их параллели у тюркских народов // Этнография и фольклор монгольских народов. – Элиста, 1981.
- Азбелев С. Н., 1981. Эпос и история // Фольклор и историческая действительность (русский фольклор). – Л., 1981.
- Акишев К. А., 1973. Саки среднеазиатские и скифы европейские (общее и особенное в культуре) // Археологические исследования в Казахстане. – Алма-Ата, 1973.
- Алексеев В. П., 1961. Палеоантропология Алтае-Саянского нагорья эпохи неолита и бронзы // Антропологический сборник, III // Тр. ИЭ. – Т. 21. – М., 1961.
- Алексеев В. П., 1961. О брахикранном элементе в составе населения афанасьевской эпохи // СЭ. – 1961. – № 1.
- Алексеев В. П., 1974. География человеческих рас. – М., 1974.
- Алексеев В. П., 1974а. Новые данные о европейской расе Центральной Азии // Бронзовый и железный век Сибири. – Новосибирск, 1974.
- Алексеев В. П., 1982. О самом раннем этапе расообразования и этногенеза // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. – М., 1982.
- Алексеев В. П., 1986. Этногенез. – М., 1986.
- Алексеев В. П., Гохман И. И., Түмэн Д., 1978. Краткий очерк палеоантропологии Центральной Азии (каменный век – эпоха раннего

железа) // Археология, этнография и антропология Монголии. – Новосибирск, 1978.

Алексеев Н. А., 1980. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1980.

Алкин С. В., 1990. Погребения с подбоем в Центральной Азии // Палеоэтнология Сибири: Тез. докл. XXV РАСК. – Иркутск, 1990.

Амар А., 1989. Монголын товч туух. – Улаанбаатар, 1989.

Артамонов М. И., 1973. Сокровища саков. – М., 1973.

Архив ЛОИА, ф. 42, д. 235–237.

Асеев И. В., 1980. Прибайкалье в средние века. – Новосибирск, 1980.

Асеев И. В., Кириллов И. И., Ковычев Е. В., 1984. Кочевники Забайкалья в эпоху средневековья. – Новосибирск, 1984.

Балданжапов П. Б., 1970. Altan tobci: Монгольская летопись XVIII в. – Улан-Удэ, 1970.

Банзаров Д., 1955. Собрание сочинений. – М., 1955.

Бернштам А. Н., 1935. Изображение быка в находках Ноин-Улинских курганов // Проблемы истории докапиталистических обществ. – № 5–6. – С. 127–130.

Бернштам А. Н., 1935а. Историческая правда в легенде об Огуз-кагане // Советская этнография. – № 5–6. – С. 33–43.

Бернштам А. Н., 1951. Очерки истории гуннов. – Л., 1951.

Бертагаев Т. А., 1976. Этнолингвистические этюды о племенах Центральной Азии // Исследования по истории и филологии Центральной Азии. – Вып. 6. – Улан-Удэ, 1976.

Билэгт Л., 1993. Гипотеза о времени ухода монголов в Эргунэ-Кун // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск, 1993.

Билэгт Л., 1995. К вопросу о достоверности родословной Чингис-хана // Археологический судлал. – Т. XV, f. 1–11. – Улаанбаатар, 1995.

Билэгт Л., 1995а. К вопросу уточнения местонахождения Эргунэ-Куна // Туухийн судлал. – Т. XXVII–XXVIII, f. 9. – Улаанбаатар, 1995.

Бира Ш., 1978. Монгольская историография (XIII–XVII вв.). – М., 1978.

Бичурин Н. Я., 1950. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Ч. 1. – М.–Л., 1950.

Боргояков М. И., 1976. Гунно-тюркский сюжет о прародителе-олене (быке) // СТ. – 1976. – № 3.

Боровка Г. И., 1927. Археологическое обследование среднего течения р. Толы // Северная Монголия. – Вып. 2. – Л., 1927.

Бромлей Ю. В., 1981. Современные проблемы этнографии (очерк теории и истории). – М., 1981.

Валецкая Э. Б., 1983. Проблема интерпретации окуневских изваяний // Пластика и рисунки древних культур. – Новосибирск, 1983.

Вайнштейн С. И., 1966. Памятники кызылганской культуры // Тр. ТКАЭЭ. – Т. 2. – М.–Л., 1966.

Вайнштейн С. И., Липец Р. С., 1978. Проблемы взаимосвязи эпоса и народного изобразительного искусства кочевников Евразии («Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов): Тез. докл. – Элиста, 1978.

Варенов А. В., 1993. Где проходила восточная граница расселения сюнну (к проблеме этнической атрибуции погребений) // Двадцать четвертая науч. конф. «Общество и государство в Китае»: Тез. докл. – Ч. 1. – М., 1993.

Варенов А. В., 1995. Скифские памятники Алтая, Ордоса и происхождение сюннуской культуры // Проблемы охраны, изучения и использования культурного наследия Алтая: Тез. конф. – Барнаул, 1995.

Варенов А. В., 1995а. Древнее население Алтая и происхождение сюнну // Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур: Тез. докл. Междунар. конф. – Новосибирск, 1995.

Васильева Т. Б., 1995. Архетип младенца в бурятской мифологии // Россия и Восток: проблемы взаимодействия: Тез. докл. III Междунар. конф. – Ч. 3. – Челябинск, 1995.

Викторова Л. Л., 1984. Ранние формы религии киданей // Бронзовый и железный век Сибири. – Новосибирск, 1984.

Викторова Л. Л., 1980. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. – М., 1980.

Викторова Л. Л., 1987. Основные проблемы этногенеза монголов и состояние источников для их решения // Этнографийн судлал. – Т. X, f. 1–9. – Улаанбаатар, 1987.

Владимирцов Б. Я., 1929. По поводу древнетюркского Otuken yis // Докл. АН СССР. – № 7.

- Владимирцов Б. Я., 1934. Общественный строй монголов: Монгольский кочевой феодализм. – Л., 1934.
- Волков В. В., 1967. Бронзовый и ранний железный век Северной Монголии. – Улан-Батор, 1967.
- Волков В. В., 1980. Курганы афанасьевского типа в Монголии // Археологический судлал. – Т. IX. – Вып. 1–4. – Улан-Батор, 1980.
- Волков В. В., 1981. Оленные камни Монголии. – Улан-Батор, 1981.
- Вяткина К. В., 1960. Монголы Монгольской Народной Республики // Восточно-Азиатский этнографический сборник. – М.–Л., 1960.
- Галданова Г. Р., 1987. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987.
- Гафуров Б. Г., Мирошников Л. И., 1976. Изучение цивилизаций Центральной Азии. (Опыт международного сотрудничества по проекту ЮНЕСКО). – М., 1976.
- Георгиевский С., 1888. О корневом составе китайского языка в связи с вопросом происхождения китайцев. – СПб., 1888.
- Гоголев А. И., 1986. Историческая этнография якутов: Вопросы происхождения якутов. – Якутск, 1986.
- Гоголев А. И., 1989. Раннесредневековые истоки в традиционной культуре якутов и бурят // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. – Новосибирск, 1989.
- Гоголев А. И., 1993. Якуты (проблемы этногенеза и формирования культуры). – Якутск, 1993.
- Гонгор Д., 1970. Халх товчоон. – Улаанбаатар, 1970.
- Гохман И. И., 1977. Антропологическое изучение Забайкалья в Троицко-Кяхтинском отделении Русского Географического общества // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. – Вып. 7 // Тр. ИЭ. – Т. 104. – Л., 1977.
- Гохман И. И., 1980. Происхождение центрально-азиатской расы в свете новых палеоантропологических материалов // Сб. МАЭ. – Вып. 36. – Л., 1980.
- Грач А. Д., 1965. Проблема соотношения культур скифского времени Тувы, Алтая и Минусинской котловины в свете новейших исследований 1954 г. в СССР. – Баку, 1965.

Грач А. Д., 1967. Могильник Саглы-Бажи II и вопросы археологии Тувы скифского времени археологии Тувы скифского времени // СА. – 1967. – № 3.

Грач А. Д., 1971. Новые данные о древней истории Тувы // Уч. зап. ТувНИИЯЛИ. – Вып. 15. – Кызыл, 1971.

Грач А. Д., 1980. Древние кочевники в центре Азии. – М., 1980.

Гришин Ю. С., 1975. Бронзовый и ранний железный века Восточного Забайкалья. – М., 1975.

Грумм-Гржимайло Г. Е., 1907. Описание путешествия в Западный Китай. – Т. 3. – СПб., 1907.

Грумм-Гржимайло Г. Е., 1926. Западная Монголия и Урянхайский край. Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии. – Л., 1926.

Грязнов М. П., 1961. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири // Археологический сборник ГЭ. – Вып. 3. – Л., 1961.

Грязнов М. П., 1977. Бык в обрядах и культах древних скотоводов // Проблемы археологии Евразии и Северной Америки. – М., 1977.

Гумилев Л. Н., 1959. Динлинская проблема // Изв. Всесоюзного Географического общества. – Т. 91. – Вып. I.

Гумилев Л. Н., 1960. Хунну. – М., 1960.

Гумилев Л. Н., 1967. Древние тюрки. – М., 1967.

Давыдова А. В., 1985. Иволгинский комплекс (городище и могильник) – памятник хунну в Забайкалье. – Л., 1985.

Данилов С. В., 1985. Жертвоприношения животных в погребальных обрядах монгольских племен Забайкалья // Древнее Забайкалье и его культурные связи. – Новосибирск, 1985.

Данилов С. В., Коновалов П. Б., 1988. Новые материалы о курганах-керексурах Забайкалья и Монголии // Памятники эпохи палеометалла в Забайкалье. – Улан-Удэ, 1988.

Данилов С. В., 1995. Жертвенный комплекс у с. Нижний Бургутай и некоторые вопросы древних обрядов и верований // Культура и памятники бронзового и раннего железного веков Забайкалья и Монголии. – Улан-Удэ, 1995.

Дашибалов Б. Б., 1995. Археологические памятники курыкан и хори. – Улан-Удэ, 1995.

- Двадцатая конференция «Общество и государство в Китае». – М., 1989.
- Дебец Г. Ф., 1926. Могильник железного века у с. Зарубино // Бурятияведение. – № 2. – Верхнеудинск, 1926.
- Дебец Г. Ф., 1948. Палеоантропология СССР // Тр. ИЭ, нов. сер. – Т. 4. – М.-Л., 1948.
- Дебец Г. Ф., 1951. Антропологические исследования в Камчатской области // Тр. ИЭ (новая серия). – Т. 17.
- Дебец Г. Ф., 1958. Опыт графического изображения генеалогической классификации человеческих рас // СЭ. – № 4.
- Дерфер Г., 1986. О языке гуннов // Зарубежная тюркология. – М., 1986.
- Диков Н. Н., 1958. Бронзовый век Забайкалья. – Улан-Удэ, 1958.
- Добжанский В. Н., 1990. Наборные пояса кочевников Азии. – Новосибирск, 1990.
- Довдойн Б., 1995. Монголчуудын чулуун хөрөг (XIII–XIV зуун). – Улаанбаатар, 1995.
- Дорж Д., 1971. Неолит Восточной Монголии. – Улан-Батор, 1971.
- Доржсүрэн Ц., 1961. Умард хунну. – Улаанбаатар, 1961.
- Дорошенко Е. А., 1982. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк). – М., 1982.
- Дугаров Д. С., 1991. Исторические корни белого шаманства. – М., 1991.
- Дугаров Р. Н., 1989. Ю. Н. Рерих и «звериный стиль в Тибете» // Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения): Тез. Всесоюз. археол. конф. – Ч. 2. – Кемерово, 1989.
- Дульзон А. П., 1968. Гунны и кеты // Известия СО АН СССР, сер. общ. наук. – № 11, вып. 3.
- Дьяконова В. П., 1977. Религиозные культы тувинцев // Сб. МАЭ «Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – нач. XX вв.)». – Т. 33. – Л., 1977.
- Дэвлет М. А., 1980. Сибирские поясные ажурные пластины: II в. до н. э. – I н. э. – М., 1980.
- Дэвлет М. А., 1980а. Петроглифы Мугур-Саргола. – М., 1980.

Дэвлет М. А., 1990. Новые материалы о древнем культе быка в Центральной Азии // Археология Средней Азии, Кавказа и Сибири. – Краткие сообщения Института археологии АН СССР. – № 199.

Еремеев Д. Е., 1990. «Тюрк» – этноним иранского происхождения? (К проблеме этногенеза древних тюрков) // СЭ. – № 3.

Жирмунский В. М., 1974. Тюркский героический эпос. – Л., 1974.

Заднепровский Ю. А., 1991. Происхождение и этническая атрибуция срубных могил периода II в. до н. э. – II в. н. э. в Северной Корее // Изв. СО РАН. Сер. история, филология и философия. – Вып. 1.

Зайцев М. А., 1989. Ритуальные и погребальные памятники курумчинской культуры в Приольхонье (оз. Байкал): Автореф. дис. канд. ист. наук. – Кемерово, 1989.

Зеленин Д. К., 1936. Культ онгонов в Сибири. – М., 1936.

Зориктуев Б. Р., 1987. К вопросу о времени и путях формирования монголоязычного ядра бурят в Прибайкалье // Актуальные проблемы истории Бурятии. – Улан-Удэ, 1987.

Зориктуев Б. Р., 1997. Прибайкалье в середине VI – начале XVII в. – Улан-Удэ, 1997.

Зусв Ю. А., 1967. Древнетюркские генеалогические предания как источник по ранней истории тюрков: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Алма-Ата, 1967.

Иванов В. В., 1968. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний // СА. – 1968. – № 4.

Именохоев Н. В., 1987. Средневековой могильник у с. Енхор на р. Джиде // Памятники эпохи палеометалла в Забайкалье. – Улан-Удэ, 1987.

Именохоев Н. В., 1989. К вопросу о культуре ранних монголов (по данным археологии) // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. – Новосибирск, 1989.

Именохоев Н. В., 1992. Раннемонгольская археологическая культура // Археологические памятники средневековья в Бурятии и Монголии. – Новосибирск, 1992.

Именохоев Н. В., Коновалов П. Б., 1985. К изучению погребальных памятников монголов в Забайкалье // Древнее Забайкалье и его культурные связи. – Новосибирск, 1985.

Иностранцев К. А., 1926. Хунну и гунны. – Л., 1926.

История Сибири. – Т. 1. – Л., 1968.

- История Тувы. – Т. 1. – М., 1964.
- Каталог гор и морей: Шань хай-цзин. – М., 1977.
- Кириллов И. И., 1979. Восточное Забайкалье в древности и средневековье. – Иркутск, 1979.
- Кириллов И. И., 1983. Ундугунская культура железного века в Восточном Забайкалье // По следам древних культур Забайкалья. – Новосибирск, 1983.
- Кирюшин Ю. Ф., Тишкин А. А., 1997. Скифская эпоха Горного Алтая. Культура раннескифского времени. – Барнаул, 1997.
- Киселев С. В., 1960. Неолит и бронзовый век Китая // СА. – № 4.
- Киселев С. В., 1949. Древняя история Южной Сибири // МИА. – № 9. – М.-Л., 1949.
- Кляшторный С. Г., 1965. Проблемы ранней истории племен турк (ашина) // Новое в советской археологии. – М., 1965.
- Кляшторный С. Г., 1981. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. – 1977. – М., 1981.
- Кляшторный С. Г., 1988. Древнетюркская цивилизация в свете древнейших тюркских текстов // Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке – III Всесоюз. конф. востоковедов: Тез. докл. – Душанбе, 1988.
- Ковалев А. А., 1988. Зарубежная Центральная Азия в эпоху древних кочевников // III Всесоюз. конф. востоковедов «Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на востоке»: Тез. докл. – С. 167-177. – Душанбе, 1988.
- Ковычев Е. В., 1982. К вопросу о древних связях племен Забайкалья с тюркоязычными соседями в I тыс. н. э. // Археология Северной Азии. – Новосибирск, 1982.
- Ковычев Е. В., 1983. Могильник железного века у станции Дарасун // По следам древних культур Забайкалья. – Новосибирск, 1983.
- Ковычев Е. В., 1984. История Забайкалья I – сер. II тыс. н. э. – Иркутск, 1984.
- Ковычев Е. В., 1989. Этническая история Восточного Забайкалья в эпоху средневековья (по археологическим данным) // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. – Новосибирск, 1989.
- Кожин П. М., 1977. Некоторые данные о древних культурных контактах Китая с внутренними районами евразийского материка //

- Н.Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение. (К 200-летию со дня рождения). – Материалы конф. Ч. II. – М., 1977.
- Козин С. А., 1941. Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. – М.–Л., 1941. – Т. 1.
- Козлов П. К., 1925. Северная Монголия. Ноин-улинские памятники // Краткие отчеты экспедиции по исследованию Северной Монголии в связи с Монголо-Тибетской экспедицией П. К. Козлова. – Л., 1925.
- Комиссаров С. А., 1987. Археологические памятники дунху: проблема отождествления // Международный конгресс монголоведов: Докл. сов. делегации. – М., 1987.
- Комиссаров С. А., 1988. Комплекс вооружения Древнего Китая. Эпоха поздней бронзы. – Новосибирск, 1988.
- Комиссаров С. А., 1992. Археологические памятники шаньжунов // Петр Алексеевич Кропоткин – гуманист, ученый, революционер. – Российская науч. конф.: Сборник тезисов. – Чита, 1992.
- Коновалов П. Б., 1976. Хунну в Забайкалье. – Улан-Удэ, 1976.
- Коновалов П. Б., 1983. Древнейшие этнокультурные связи народов Центральной Азии // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. – Улан-Удэ, 1983.
- Коновалов П. Б., 1983а. К проблеме этнической дифференциации древних культур Центральной Азии // Рериховские чтения. – Препринт. – Новосибирск, 1983.
- Коновалов П. Б., 1984. Об этническом аспекте истории хунну // Этническая история народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. – Омск, 1984.
- Коновалов П. Б., 1987. Культура курганов-керекуров Центральной Азии // Проблемы археологии Степной Евразии: Тез. докл., ч. I. – Кемерово, 1987.
- Коновалов П. Б., 1987а. К проблеме историко-археологического синтеза на современном этапе изучения средневековой истории Бурятии. – Улан-Удэ, 1987.
- Коновалов П. Б., 1988. Древнейшие контакты тюрков и монголов в свете археологических данных // Тюркология-88: Тез. докл. V Всесоюз. конф. – Фрунзе, 1988.

Коновалов П. Б., 1989. Корреляция средневековых культур Прибайкалья и Забайкалья // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. – Новосибирск, 1989.

Коновалов П. Б., 1989а. Генеалогические легенды древних тюрков и монголов и археология // Цыбиковские чтения: Тез. докл. – Улан-Удэ, 1989.

Коновалов П. Б., 1990. Историко-археологическая интерпретация мифа о Буртэ-Чино и Гуа-Марал «Сокровенного сказания монголов» // *Mongolica: An International Annual of Mongol Studies*. – Vol. 1(22) – Ulanbator, 1990.

Коновалов П. Б., 1990а. К изучению тотемических воззрений тюркских и монгольских народов // Традиционное мировоззрение и культура народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. Всесоюз. конф. – Улан-Удэ, 1990.

Коновалов П. Б., 1990б. Древние культуры Бурятии и этническая динамика // Актуальные проблемы истории Бурятии. – Улан-Удэ, 1990.

Коновалов П. Б., 1991. Эпос «Гэсэр» и археология // Гэсэриада: прошлое и настоящее. – Улан-Удэ, 1991.

Коновалов П. Б., 1992. О культе неба у монголов // «Банзаровские чтения»: Докл. и тез. науч. конф., посвящен. 170-летию со дня рождения Доржи Банзарова. – Улан-Удэ, 1992.

Коновалов П. Б., 1992а. Плиточные могилы и курганы-керексуры Монголии и Бурятии: проблемы синтеза протокультур // VI Междунар. конгресс монголоведов (Улан-Батор, 1992): Докл. российской делегации. – Вып. 1. – М., 1992.

Коновалов П. Б., 1992б. О двух археологических культурах эпохи бронзы Монголии и Бурятии // Олон улсын монголч эрдэмтдийн VI Их хурал: Илтгэлүүдийн товчлол. – Улаанбаатар, 1992.

Коновалов П. Б., 1992в. Роль древних культур Центральной Азии в формировании экологических традиций и культурно-исторического ландшафта // Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии. – Новосибирск, 1992.

Коновалов П. Б., 1993. К истокам этнической истории тюрков и монголов // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск, 1993.

Коновалов П. Б., 1995. Об историческом и этническом сознании средневековых монголов: источниковедение, история, филология. – Новосибирск, 1995.

Коновалов П. Б., 1995а. К проблеме исторических корней Гэсэриады // Гэсэриада – духовное наследие народов Центральной Азии. Улан-Удэ, 1995.

Коновалов П. Б., 1996. О происхождении и ранней истории хунну // 100 лет хуннской археологии: Докл. и тез. Междунар. конф. – Улан-Удэ, 1996.

Коновалов П. Б., Данилов С. В., 1983. Средневековые погребения в Кибалино (Западное Забайкалье) // Новое в археологии Забайкалья. – Новосибирск, 1983.

Коновалов П. Б., Свинин В. В., Зайцев М. А., 1983. Могильник Ацай II и некоторые вопросы изучения плиточных могил Прибайкалья // По следам древних культур Забайкалья. – Новосибирск, 1983.

Коновалов П. Б., Наваан Д., Волков В. В., Санжамятов Г., 1995. Керексуры в Тосонцэнгэле (р. Идэр, Монголия) // Культуры и памятники бронзового и раннего железного веков Забайкалья и Монголии. – Улан-Удэ, 1995.

Коновалов П. Б., Данилов С. В., Именохоев Н. В., 1995. Бронзовый меч из села Петропавловка (р. Джида, Бурятия) // Культуры и памятники бронзового и раннего железного веков Забайкалья и Монголии. – Улан-Удэ, 1995.

Кононов А. Н., 1949. Опыт анализа термина турк // СЭ. – 1949. – № 1. – С. 40–47.

Кононов А. Н., 1982. История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. Изд. 2-е. – Л., 1982.

Константинов И. В., 1975. Происхождение якутского народа и его культуры // Якутия и ее соседи в древности. – Якутск, 1975.

Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н., 1978. Древние китайцы: проблемы этногенеза. – М., 1978.

Кубарев В. Д., 1979. Древние изваяния Алтая. (Оленные камни). – Новосибирск, 1979.

Кубарев В. Д., 1984. Древнетюркские изваяния Алтая. – Новосибирск, 1984.

Кубарев В. Д., Черемисин Д. В., 1987. Волк в искусстве и верованиях кочевников Центральной Азии // Традиционные верования и быт народов Сибири. – Новосибирск, 1987.

Кузьмина Е. Е., 1981. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических данных // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. – М., 1981.

Кызласов И. Л., 1982. Гора – прародительница в фольклоре хакасов // Советская этнография. – 1982. – № 2.

Кызласов Л. Р., 1960. Таштыкская эпоха в истории хакасско-минусинской котловины. – М., 1960.

Кызласов Л. Р., 1969. История Тувы в средние века. – М., 1969.

Кызласов Л. Р., 1975. Ранние монголы (к проблеме истоков средневековой культуры) // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. – История и культура востока Азии. Т. 3. – Новосибирск, 1975.

Кызласов Л. Р., 1978. К изучению оленных камней и менгиров // КСИА. – 1978. – Вып. 154.

Кызласов Л. Р., 1979. Древняя Тува. – М., 1979.

Кызласов Л. Р., 1984. История Южной Сибири в средние века. – М., 1984.

Кызласов Л. Р., Ивашина Л. Г., 1989. Курганы средневековых тюрок в Северо-Восточной Бурятии // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века: Сб. науч. тр. – Новосибирск, 1989.

Кычанов Е. И., 1980. Монголы в VI – первой половине XII в. // Дальний Восток и соседние территории в средние века. – История и культура востока Азии. – Новосибирск, 1980.

Кюнэр Н. В., 1961. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. – М., 1961.

Ларичев В. Е., 1959. О происхождении культуры плиточных могил Забайкалья // Археологический сборник (1). – Улан-Удэ, 1959.

Ларичев В. Е., 1990. Предисловие // Китай в эпоху древности. – Новосибирск, 1990.

Липец Р. С., 1978. Меч из редкостной бронзы... (Отголоски эпохи освоения металлов в тюркско-монгольском эпосе) // СЭ. – 1978. – № 2. – С. 107–122.

Лубсан Данзан, 1973. Алтан тобчи («Золотое сказание») // Пер. с монгол., введ., коммент. и прилож. Н. П. Шестиной. – М., 1973.

Лувсанданзан, 1990. Алтан товч: Эртний хаадын ундэслэсэн төрсны зохиолыг товчлон хураасан Алтан товч хэмээх оршивай. – Улаанбаатар, 1990.

Малов С. Е., 1951. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. – М.–Л., 1951.

Малявкин А. Г., 1989. Танские хроники о государствах Центральной Азии. – Новосибирск, 1989.

Мамонова Н. Н., 1974. К антропологии гуннов Забайкалья // Раскопательские процессы в этнической истории. – М., 1974. – С. 227–248.

Мамонова Н. Н., 1980. Антропологический тип древнего населения Западной Монголии по данным палеоантропологии // Сб. МАЭ. – Вып. 36. – Л., 1980.

Манжигеев И. А., 1978. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М., 1978.

Маннай-оол М. Х., 1968. Оленные камни Тувы // Учен. зап. ТНУИЯЛИ. – Вып. 13. – Кызыл, 1968.

Маннай-оол М. Х., 1970. Тува в скифское время. (Уюкская культура). – М., 1970.

Маргулан А. Х., 1979. Бегазы – дандыбаевская культура Центрального Казахстана. – Алма-Ата, 1979.

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 21. – Изд. 2-е.

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 1.

Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху // Введ., пер. и коммент. В. С. Таскина. – М., 1984.

Материалы по истории сюнну. (По китайским источникам) // Предисл., пер. и прим. В. С. Таскина. – М., 1968.

Материалы по истории сюнну. (По китайским источникам). Вып. 2 // Предисл., пер. и прим. В. С. Таскина. – М., 1973.

Мелетинский Е. М., 1963. Происхождение героического эпоса. – М., 1963.

Миняев С. С., 1979. Культуры скифского времени Центральной Азии и сложение племенного союза сюнну // Тез. докл. Всесоюз. конф. «Проблемы скифо-сибирского культурно-исторического единства». – Кемерово, 1979. – С. 74–76.

Нимасв Д. Д., 1990. Об интерпретации некоторых сюжетов из «Сокровенного сказания» // Актуальные проблемы истории Бурятии. – Улан-Удэ, 1990.

Новгородова Э. А., 1970. Центральная Азия и карасукская проблема. – М., 1970.

Новгородова Э. А., 1981. Ранний этап этногенеза народов Монголии (конец III–I тысячелетие до н. э.) // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. – М., 1981. – С. 207–225.

Новгородова Э. А., 1989. Древняя Монголия. – М.: Изд-во «Наука», 1989.

Новожинов В. А., 1994. Наскальные изображения повозок Средней и Центральной Азии. – Алматы, 1994.

Окладников А. П., 1937. Очерки истории западных бурят-монголов XVII–XVIII вв. – Л., 1937.

Окладников А. П., 1948. Древняя тюркская культура в верховьях Лены // КСИИМК. – 1948. – Вып. 19.

Окладников А. П., 1951. Археологические исследования в Бурят-Монголии // Изв. АН СССР, сер. ист. и филос. – 1951. – Т. 8. – № 5. – С. 440–450.

Окладников А. П., 1955. История Якутской АССР. – Л., 1955. – Т. 1.

Окладников А. П., 1958. Археологические данные о появлении первых монголов в Прибайкалье // Филология и история монгольских народов: (Памяти академика Б. Я. Владимирцова). – М., 1958.

Окладников А. П., 1959. Триподы за Байкалом. – СА. – 1959. – № 3.

Окладников А. П., 1960. Бурхотуйская культура железного века в Юго-Западном Забайкалье // Тр. БКНИИ. – Улан-Удэ, 1960. – Вып. 3. – С. 16–30.

Окладников А. П., 1964. Первобытная Монголия. К вопросу древнейшей истории Монголии // Studia archaeologica. – 1964. – Т. 3, fasc. 8–10.

Окладников А. П., 1976. Олений камень с р. Иволги // История и культура Бурятии. – Улан-Удэ, 1976.

Окладников А. П., Кириллов И. И., 1980. Юго-Восточное Забайкалье в эпоху камня и ранней бронзы. – Новосибирск, 1980.

Окладников А. П., Худяков Ю. С., Асеев И. В., Конопацкий А. К., 1983. Археологические исследования в Монголии в 1979–1980 годах // Археология эпохи камня и металла в Сибири. – Новосибирск, 1983.

Павлов Е. В., 1997. Семантика религиозно-мифологического образа Буха-нойона // Докл. и тез. Междунар. симпозиума «Бурят-монголы накануне III тысячелетия: опыт кочевой цивилизации, Россия-Восток-Запад в судьбе народа», 24–28 августа 1997 г. – Улан-Удэ, 1997.

Позднеев Д., 1899. Исторический очерк уйгуров. – СПб., 1899.

Полосьмак Н. В., 1990. Некоторые аналоги погребениям в могильнике у дер. Даодуньцзы и проблема происхождения сюннуской культуры // Китай в эпоху древности. – Новосибирск, 1990. – С. 101–107.

Потанин Г. Н., 1881–1883. Очерки Северо-Западной Монголии. – СПб., 1881. – Вып. 2; 1883. – Вып. 3.

Потапов Л. П., 1935. Следы тотемических представлений у алтайцев // СЭ. – 1935. – № 4–5.

Потапов Л. П., 1946. Кульг гор на Алтае // Советская этнография. – 1946. – № 2.

Потапов Л. П., 1957. Новые данные о древнетюркском otukan // Советское востоковедение. – 1957. – № 1.

Потапов Л. П., 1968. Тюркские народы Южной Сибири // История Сибири. – Т. 1. – Л., 1968.

Потапов Л. П., 1969. Этнический состав и происхождение алтайцев. – Л., 1969.

Потапов Л. П., 1973. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник, 1972. – М., 1973. – С. 265–286.

Потапов Л. П., 1978. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1978.

Потапов Л. П., 1979. «Йер суб» в орхонских надписях // Советская тюркология. – 1979. – № 6.

Пропп В. Я., 1976. Фольклор и действительность. – М., 1976.

Пубаев Р. Е., 1974. Материалы по истории монголов в труде «Пагсам-чжонсан» Ешей-Балчжора // Исследования и материалы по Монголии. – Улан-Удэ, 1974.

Пубаев Р. Е., 1981. «Пагсам-чжонсан» – памятник тибетской историографии XVIII века. – Новосибирск, 1981.

Пуллиблэнк Э., 1986. Язык сюнну // Зарубежная тюркология. – М., 1986.

Путилов Б. Н., 1975. Типология фольклорного историзма // Типология народного эпоса. – М., 1975.

Пухов И. В., 1975. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия // Типология народного эпоса. – М., 1975.

Пэрлээ Х., 1956. Монголын туухийн урьд мэдэгдээгүй зарим он цагийн мэдээ. – Некоторые неизвестные даты истории Монголии. – Улаанбаатар, 1956.

Пэрлээ Х., 1978. Некоторые вопросы истории кочевой цивилизации древних монголов: Доклад, обобщающий содержание научных трудов, представленных по совокупности на соискание ученой степени доктора исторических наук вместо реферата. – Улан-Батор, 1978.

Рашид-ад-дин. 1952. Сборник летописей. – М.-Л., 1952. – Т. 1, кн. 1, 2.

Радлов В. В., 1892, 1896. Атлас древней Монголии // Тр. Орхонской экспедиции. – Вып. 1. – СПб., 1892; Вып. 3. – 1896.

Рерих Ю. Н., 1982. По тропам Срединной Азии. – Хабаровск, 1982.

Румянцев Г. Н., 1962. Происхождение хоринских бурят. – Улан-Удэ, 1962.

Румянцев Г. Н., 1963. О некоторых вопросах этногенеза монголов и бурят // Тр. XXV Междунар. конгресса востоковедов в Москве, 1960. – Т. 5. – М., 1963.

Соколова З. П., 1972. Культ животных в религиях. – М., 1972.

Савинов Д. Г., 1980. Изображения собак на оленных камнях // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. – Кемерово, 1980.

Савинов Д. Г., 1981. Антропоморфные изваяния и вопрос о ранних тюрко-киргизских связях // Тюркологический сборник, 1977. – М., 1981.

- Савинов Д. Г., 1984. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. – Л., 1984.
- Савинов Д. Г., Членова Н. Л., 1978. Западные пределы распространения оленных камней и вопросы их культурно-исторической принадлежности // Археология и этнография Монголии. – Новосибирск, 1978.
- Селякина Е. Ф., 1965. Могильник Усть-Талькин // Тр. БКНИИ СО АН СССР. Сер. востоковед. – Вып. 16. – Улан-Удэ, 1965.
- Сосновский Г. П., 1933. Древнейшие следы скотоводства в Прибайкалье // Изв. ГАИМК. – 1933. – Вып. 100.
- Сосновский Г. П. Забайкальский карасук // Архив ЛОИА АН СССР, ф. 42, арх. 172, 173.
- Стеблева И. В., 1972. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // ТС – 1971. – М., 1972.
- Степи Евразии в эпоху средневековья. – М., 1981. – С. 59–61.
- Степная полоса азиатской части СССР в скифо-сарматское время. – М., 1992
- Суразаков С. С., 1985. Алтайский героический эпос. – М., 1985.
- Сухбаатар Г., 1980. Монголчуудын эртний овог. – Улаанбаатар, 1980.
- Страны и народы. Общий обзор. – М.: Мысль, 1978. *
- Талько-Грынцевич Ю. Д., 1900. Древние обитатели Центральной Азии // Тр. ТКОПОРГО. – Т. 2. – Вып. 1, 2. – М., 1900.
- Талько-Грынцевич Ю. Д., 1902. Археологические памятники долины р. Хилка // Тр. ТКОПОРГО. – Т. 3. – Вып. 1. – Иркутск, 1902.
- Талько-Грынцевич Ю. Д., 1902. Материалы к палеознологии Забайкалья // Тр. ТКОПОРГО. – Т. 1. – Вып. 3. – М., 1900; – Т. 4. – Вып. 2. – М., 1902.
- Талько-Грынцевич Ю. Д., 1928. Население древних могил и кладбищ Забайкальских. – Верхнеудинск, 1928.
- Таскин В. С., 1979. Китайские источники о древних тюркских и монгольских племенах // П. И. Кафаров и его вклад в отечественное монголоведение. – Мат-лы конф. – Ч. 2. – М., 1979.
- Таскин В. С., 1984. Значение китайских источников в изучении древней истории монголов // Мат-лы по истории древних кочевых народов группы дунху. – М., 1984.

Токарев С. А., 1982. О культе гор у народов Евразии // Советская этнография. – 1982. – № 3.

Тулохонов М.И., 1989. Генеалогические легенды и предания как источник по этнической истории бурят // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. – Новосибирск, 1989.

Тумэн Д., 1985. Вопросы этногенеза монголов в свете данных палеоантропологии: Автореф. дис. канд. наук. – М., 1985.

Тянь Гуаньцзинь, 1983. Цзиньняньлай нэймэнгу дицжюйдэ сюнну каогу. – Археологические исследования хунну в районе Внутренняя Монголия за последние годы // Каогу сюэбао. – 1983. – № 1. – С. 7–24.

Уланов А. И., 1963. Бурятский героический эпос. – Улан-Удэ, 1963.

У Энъ, 1990. Лунь сюнну каогу яньцзючжундэ цзигэ взньти // Каогу сюэбао. – 1990. – № 4. – С. 409–437.

У Энъ, Чжун Кань, Ли Цзиньцзэн, 1988. Нинся тунсиньсянь даоуньцзы сюнну муди // Каогу сюэбао. – 1988. – № 3. – С. 333–356.

У Энъ, Чжун Кань, Ли Цзиньцзэн, 1990. Могильник сюнну в древне Даодуньцзы уезда Тунсинь в Нинся // Китай в эпоху древности. – Новосибирск, 1990.

Хамзина Е. А., 1970. Археологические памятники Западного Забайкалья. – Улан-Удэ, 1970.

Хамзина Е. А., 1984. Археологические памятники Бурятии. – Улан-Удэ, 1984.

Хангалов М. Н., 1958–1960. Собрание сочинений. – Улан-Удэ, 1958. – Т. 1; 1960. – Т. 2, 3.

Хлобыстина М. Д., 1971. Древнейшие южносибирские мифы в памятниках окуневского искусства // Первобытное искусство. – Новосибирск, 1971.

Хлобыстина М. Д., 1978. Тотемно-космогонические образы в искусстве южносибирской бронзы // У истоков творчества. (Первобытное искусство). – Новосибирск, 1978.

Хлопин И. Н., 1981. Образ быка у первобытных земледельцев в Средней Азии // Древний Восток и мировая культура. – М., 1981.

* Хуляков Ю. С., 1987. Херексуры и оленные камни // Археология, этнография и антропология Монголии. – Новосибирск, 1987.

Цыбиков Г. Ц., 1981. Шаманизм у бурят-монголов // Избранные труды. – Новосибирск, 1981. – Т. 2.

Цыбиктаров А. Д., 1988. О датировке керексуров в Южной Бурятии, Северной и Центральной Монголии // Хронология и культурная принадлежность памятников каменного и бронзового веков Южной Сибири. – Барнаул, 1988.

Цыбиктаров А. Д., 1989. Культура плиточных могил Забайкалья и Монголии: Автореф. канд. дис. – М., 1989.

Цыбиктаров А. Д., 1995. Херексуры Бурятии, Северной и Центральной Монголии // Культуры и памятники бронзового и раннего железного веков Забайкалья и Монголии. – Улан-Удэ, 1995.

Цыбиктаров А. Д., 1998. Культура плиточных могил Монголии и Забайкалья. – Улан-Удэ, 1998.

Цыдендамбаев Ц. Б., 1969. Периоды истории бурят по данным тотемных культов // Мат-лы конф. «Этногенез народов Северной Азии». – Вып. 1. – Новосибирск, 1969.

Цыдендамбаев Ц. Б., 1972. Бурятские исторические хроники и родословные. – Улан-Удэ, 1972.

Цыремпилов В. Б., 1990. Об этимологии терминов «монгол», «хори» и «бурят» // Актуальные проблемы истории Бурятии. – Улан-Удэ, 1990.

Цэвэндорж Д., 1978. Чандманьская культура // Археология и этнография Монголии. – Новосибирск, 1978.

Чагдуров С. Ш., 1980. Происхождение Гэсэриады. – Новосибирск, 1980.

Чагдуров С. Ш., 1993. Поэтика Гэсэриады. – Иркутск, 1993.

Чагдуров С. Ш., 1997. Эргунэ-хун – прародина монголоязычных родов и племен // VII Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1997 г.): Докл. российской делегации. – М., 1997.

Чагдуров С. Ш., 1998. Горная Бурятия – прародина всех монголов // Филологический сборник. – Улан-Удэ, 1998.

Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А., 1985. Народы, расы, культуры. – М., 1985.

Членова Н. Л., 1967. Происхождение и ранняя история племен татарской культуры. – М., 1967.

Членова Н. Л., 1962. Об оленных камнях Монголии и Сибири // Монгольский археологический сборник. – М., 1962.

Членова Н. Л., 1967. Происхождение и ранняя история племен тагарской культуры. – М., 1967.

Членова Н. Л., 1984. Оленные камни как исторический источник.
– Новосибирск, 1984.

Шаракшинова Н. О., 1962. Миф о Буха-Нойоне // Этнографический сборник БКНИИ СО АН СССР. – Вып. 3. – Улан-Удэ, 1962.

Эрдниев У. Э., 1985. Калмыки. – Элиста, 1985.

Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. областной конф. – Омск, 1979.

Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск, 1993.

Список сокращений

АО – Археологические открытия

БКНИИ – Бурятский комплексный научно-исследовательский институт

ГАИМК – Государственная академия истории материальной культуры

ГЭ – Государственный Эрмитаж

КСИА – Краткие сообщения Института археологии

КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии

ЛОИА – Ленинградское отделение Института археологии

СА – Советская археология

СЭ – Советская этнография

СВ – Советское востоковедение

СТ – Советская тюркология

СМАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии

СО АН – Сибирское отделение Академии наук

СО РАН – Сибирское отделение Российской Академии наук

ТИЭ – Труды Института этнографии

ТТКАЭЭ – Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции

ТКОПОРГО – Труды Кяхтинского отделения Приамурского отдела Русского Географического общества

ТС – Тюркологический сборник

Содержание

Предисловие	3
К проблеме этнической дифференциации и контактов древних культур Центральной Азии.....	7
Плиточные могилы и курганы-керексуры Монголии и Бурятии: проблема синтеза протокультур.....	18
К проблеме исторических корней Гэсэриады	32
Об этническом аспекте истории и культуры хунну	45
Происхождение и ранняя история хунну	52
О культе неба у монголов (к взглядам Доржи Банзарова)	63
К истокам этнической истории тюрков и монголов	73
К историзму мифов о Бортэ-Чино и Эргунэ-Куне	107
Корреляция средневековых археологических культур Байкальского региона и проблема историко-археологического синтеза	132
Духовное освоение центральноазиатских ландшафтов и рождение экологической концепции Родины у древних монгольских и тюркских племен	158
Заключение	182
Библиография.....	192
Список сокращений	213

ПРОКОПИЙ БАТЮРОВИЧ КОНОВАЛОВ

**Этнические аспекты истории Центральной Азии
(Древность и средневековье)**

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом

Ин-та монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Тематический план выпуска изданий СО РАН на 1999 год, № 259

Редактор *А. А. Ананина*

Художник *Д. Т. Олоев*

Корректор *Г. В. Кашина*

Компьютерная верстка и макетирование

О. Ю. Горобец, Н. Д. Жамбаева

Лицензия ЛР № 040936 от 13.01.1999 г.

Подписано в печать 15.11.99 г. Формат 60×84 1/16. Бумага тип. № 1.
Печать офсетная. Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 11,5. Уч.-изд. л. 11,0.
Тираж 350. Заказ № 143.

Изд-во БНЦ СО РАН, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Изд-ва БНЦ СО РАН,
670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.



Издательство БНЦ СО РАН