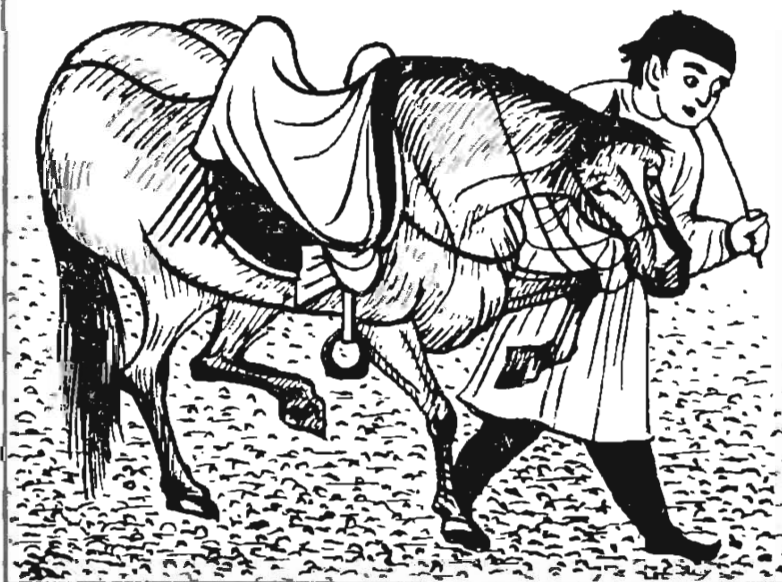


63.4
11561

С. П. НЕСТЕРОВ

КОНЬ
в культах
тюркоязычных
племен
Центральной
Азии
в эпоху
средневековья



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

С. П. НЕСТЕРОВ

КОНЬ
в культах
тюркоязычных племен
Центральной Азии
в эпоху средневековья

Ответственный редактор
доктор исторических наук *Ю. С. Худяков*



НОВОСИБИРСК
«НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1990

Рецензенты
кандидаты исторических наук
С. Г. Скобелев, А. И. Соловьев

Утверждено к печати
Институтом истории, филологии и философии СО АН СССР

Нестеров С. П.
Н56 Конь в культах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990.—143 с.
ISBN 5—02—029371—1.

В книге на основании анализа археологических, письменных и этнографических источников рассматривается проблема ритуальной роли коня в религиозных представлениях и религиозной практике тюркоязычных племен в эпоху средневековья и ее истоки. Впервые роль коня в культах средневековых народов реконструируется наиболее последовательно, исходя из хозяйственной его значимости. Автор убедительно доказывает отсутствие у тюркоязычных племен культа коня. По-новому интерпретируются отдельные моменты погребального обряда этих племен, связанные с сопребением коня с человеком, формы и варианты таких погребений, причины захоронения коней с умершим.

Книга рассчитана на археологов и этнографов.

И 0504000000—006
042(02)—90 97—90 I полугодие

ББК 63.4

ISBN 5—02—029371—1

© С. П. Нестеров, 1990

Астраханский
педагогический институт имени
КИРОВА
В НАБЛЮДЕНИИ

ВВЕДЕНИЕ

Появление в арсенале средств производства древнего человека домашней лошади оказалось существенным фактором, отразившимся на его жизни: экономической, политической, идеологической. Человек научился использовать все природные качества лошади, и главное из них — «приспособленность лошади к быстрому и длительному передвижению»¹. Она оставалась основным транспортным и тягловым животным на протяжении около 5 тыс. лет. Использование лошади в боевой колеснице, а затем для верховой езды надолго определило ее военное значение. Человек, все более разнообразно используя лошадь, в то же время сознательно изменял ее, улучшая путем искусственного отбора те или иные ее качества, выводил новые породы. «Многообразие и прочность контактов человека с лошадью, глубина переживаний, связанных с нею в самых различных обстоятельствах,— все это обеспечило лошади совершенно исключительное место в эпосе, в живописи, скульптуре и в художественной литературе»². Значительную роль лошадь играла в религиозных воззрениях многих народов Евразии, что обычно связывается с культом коня.

В истории тюркоязычных племен Центральной Азии эпохи средневековья домашней лошади принадлежала огромная роль. Эта эпоха характеризуется кочевым типом хозяйства, основой которого было скотоводство с преобладанием коневодства и овцеводства. Если в настоящее время на основании археологических и письменных источников функция коня в хозяйстве и военном деле племен освещена достаточно полно³, то его роль в религиозных воззрениях этих племен выявлена еще слабо. Практически во всех исследованиях, касающихся роли коня в религиозных культах, ее обычно определяют рамками так называемого «культа коня»⁴. Лишь в немногих последних работах о назначении коня в погребальном обряде делается попытка осветить ее с практической точки зрения⁵, хотя подобная точка зрения существовала еще в конце прошлого века⁶. Подмена истинной роли коня в религиозных представлениях «культом коня» заметно тормозит изучение идеологии древнего и средневекового общества Центральной Азии, ограничивая интерпрета-

ционные возможности при анализе археологических находок, связанных с конем, будь то остеологические материалы, мелкая пластика, петроглифы и т. д. Вместе с тем имеющиеся в настоящее время источники позволяют по-новому подойти к решению проблемы, касающейся роли коня в религиозных культах тюркоязычных племен Центральной Азии эпохи средневековья.

Главной целью настоящей работы является выяснение ритуальной роли коня в религиозных представлениях и религиозной практике средневековых тюркоязычных племен Центральной Азии. В связи с этим необходимо выяснить ряд вопросов: значение коневодства в хозяйстве средневековых племен, роль коня в их погребальном обряде, сущность жертвоприношения коня. Что касается истоков ритуальной роли коня, то здесь надо рассмотреть тотемические представления племен Центральной Азии, выявить возможности domestикации лошади в Центральной Азии, проследить становление и развитие коневодства и использование коня в культах в этом регионе в III—I тыс. до н. э., определить и проанализировать наличие в Центральной Азии элементов индоевропейских ритуально-мифологических представлений, связанных с конем.

В исторической литературе в Центральную Азию часто включают районы, которые в географическом понимании к ней не относятся. В проекте ЮНЕСКО «Изучение цивилизаций народов Центральной Азии» (1966 г.) отмечалась условность термина «Центральная Азия» и говорилось о различии между географическим и историческим его значением⁷.

Еще в 1875 г. Х. Роулинсон дал такое определение термина «Центральная Азия», которое и сейчас с успехом может объяснить все многообразие его употребления. Он писал, что этот термин используется «скорее как удобное общее название для всей внутренней части континента и может означать большую или меньшую по протяженности территорию, в зависимости от того, ведет ли автор речь об этнографии, физической географии или политических границах стран, входящих в ее пределы»⁸.

Что касается археологической литературы, то А. Д. Грач, определяя Центральную Азию «как историко-археологический район», относил сюда Внешнюю и Внутреннюю Монголию, Туву, Забайкалье, Южный Алтай, Восточный Туркестан⁹. Я. А. Шер в это понятие включает, кроме перечисленных выше районов, еще и Минусинскую котловину¹⁰. Именно здесь протекала «жизнь тюркоязычных племен Южной Сибири и восточной части Центральной Азии», под которой Л. П. Потанов подразумевает регион от бассейна Селенги до верховьев Иртыша и от Саяно-Алтая до Гоби¹¹. С таким содержанием понятие «Центральная Азия» используется и в данной работе.

Под ранним средневековьем применительно к степям Евразии в археологической литературе понимается период с IV в. до первой половины X в.¹² Д. Г. Савинов период раннего средневековья на территории Южной Сибири и Центральной Азии именует

древнетюркской эпохой¹³. В горно-степных и степных районах Центральной Азии в это время происходит консолидация тюркоязычных племен в племенные союзы (тюрки, кыргызы, уйгуры), образование ряда каганатов. К концу периода тюркоязычные племена перестают быть гегемоном в большей части Центральной Азии. Раннее средневековье представлено наибольшим количеством археологических памятников.

Период с середины X в. до XIV в. в археологической литературе именуется развитым средневековьем¹⁴. Он делится на предмонгольское время — XI—XII вв. и монгольское — XIII—XIV вв.¹⁵ и характеризуется значительными перемещениями племен в степях Евразии. Археологических памятников X—XIV вв. известно немного, поэтому данный период изучен слабо.

В работе под эпохой средневековья подразумеваются именно эти два периода, однако наибольшее внимание уделяется раннему средневековью, более полно обеспеченному археологическими, а также письменными источниками.

В основу работы положены археологические, этнографические материалы, письменные данные, касающиеся тюркоязычных племен Центральной Азии. Доля тех или иных материалов в отдельных главах различна.

Археологические источники делятся на две группы.

Изобразительные — петроглифы, рисунки на предметах, мелкая пластика. Для выявления истоков ритуальной роли коня в Центральной Азии проанализированы сюжеты с изображениями быков, оленей, лошадей, появление которых на скалах исследователи чаще всего связывают с тотемическими пережитками древних племен. Это петроглифы Чулуут, Тэмээн-хузуу, Чандь-мань хар-узур, Баян-энгэр, Хобт-сомона в Монголии; долины р. Елангаш на Алтае, долины р. Улуг-Хем в Туве; Тепсея, Тубы и других памятников Минусинской котловины. В работах А. П. Окладникова, Э. А. Новгородовой, М. А. Дэвлет, Э. Б. Вадецкой, Н. В. Леонтьева, Я. А. Шера и других исследователей нашли отражение вопросы семантики, стилистики, хронологии древних петроглифов, мы воспользуемся их результатами для решения конкретной задачи.

При определении средневековых пород лошадей Центральной Азии использованы изображения лошадей с Шишкинских скал и Мапхайского городища; с тепсейских деревянных пластин, с Сулекской писаницы и бляшек в виде всадников из Копёнского чагата; рисунки из Кудыргэ и Юстыда; со скал Монголии и из Восточного Туркестана.

Погребальные памятники — средневековые погребения с конем, со шкурой коня и сбруей с Алтая, из Минусинской котловины, Тувы и Монголии. Ведущим источником для реконструкции роли коня в погребальном обряде тюркоязычных племен служат погребения с целой тушей коня.

В работе использованы как опубликованные, так и неопубли-

кованные материалы, хранящиеся в архивах и фондах Института археологии АН СССР, Ленинградского отделения Института археологии АН СССР, Института истории, филологии и философии СО АН СССР, Государственного исторического музея, Государственного Эрмитажа, Музея антропологии и этнографии. Автор благодарен В. Д. Кубареву, Б. Б. Овчинниковой, Ю. И. Трифонову, Ю. С. Худякову за предоставленную возможность воспользоваться неопубликованными материалами.

Спецификой работы по средневековой истории является использование наряду с археологическими материалами письменных источников, которые можно разделить на тюркоязычные и иноязычные.

Статус тюркоязычных письменных источников, несомненно, выше, чем иноязычных, уже потому, что они являются частью культуры тюркоязычных племен, но, во-первых, в силу специфичности самих камнеписных источников их значительно меньше; во-вторых, в них также имеется тенденция к преуменьшению или преувеличению роли отдельных политических деятелей и племен, искажение событий и т. д. и, в-третьих, содержится очень мало сведений по религиозным представлениям тюркоязычных племен.

Из иноязычных использованы сообщения китайских летописей («Шицзи», «Ханьшу», «Синь Таншу», «Цзю Таншу», «Вэйшу», «Цзюсиньтаншухечао», «Танхуйяо», «Вэньсяньтункао», «Тайпинхуаньюйцзи», «Удай Шицзи», «Цзю Удай Шицзи», «Ли Вэй-гун Хойчан ипинь цзи», «Ляо ши», «Цзинь ши», «Сун ши», «Юань ши», «Цефу Юаньгуй» и др.) в переводах Н. Я. Бичурина, А. Н. Бернштама, Ю. А. Зуева, Н. В. Кюкера, Е. И. Кычанова, А. Г. Малявкина, Г. П. Супруненко, В. С. Таскина, Лю Мауцяя и арабоязычные источники в переводах В. В. Бартольда и А. М. Мандельштама.

Исследования показывают, что объективность иноязычных источников зависит от того, о чем они сообщают, от источника информации, компетентности чиновника, записывавшего сведения, и многого другого. Так, сообщения китайцев и арабов о центрально-азиатских породах лошадей можно считать объективными, так как эти народы (особенно китайцы) были заинтересованы в достоверных сведениях о качестве степных лошадей, предназначенных для ремонта конницы, способной противостоять кочевникам. В то же время исследователи обращали внимание на то, что в вопросах политики, экономики, культуры северных кочевников китайские летописи могут быть тенденциозны, поэтому в тех случаях, когда это было возможно, тексты, переведенные разными переводчиками из разных источников, сопоставлялись, дополнялись и исправлялись.

Фрагментарность сведений о религиозных представлениях тюркоязычных племен в древних нарративных источниках объясняет широкое использование в работе этнографических материалов тюркоязычных народов Южной Сибири.

Сравнительный анализ материалов средневековых и этнографических погребений, религиозных представлений позволяет на основе этнографических данных ретроспективно реконструировать некоторые средневековые религиозные культы и роль коня в них. В работе использованы этнографические материалы, опубликованные в разное время А. В. Адриановым, А. Н. Глуховым, В. П. Дьяконовой, Н. П. Дыренковой, Л. Э. Каруновской, Л. П. Потаповым, Ф. А. Сатлаевым, Е. М. Тошаковой.

Кроме того, для иллюстрации некоторых положений использованы данные лингвистики, сюжеты героического эпоса, материалы палеозоологии и современной иппологии.

Большую помощь в работе над данной темой советами и консультациями оказали академик АН СССР А. П. Деревянко, Е. И. Деревянко, В. Д. Кубарев, член-корреспондент АН СССР В. И. Молодин, А. Г. Малявкин, Е. П. Новичкова, А. М. Сагалаев, А. И. Соловьев, Ю. С. Худяков. Всем им автор приносит свою искреннюю благодарность.

ПРОБЛЕМА КУЛЬТА КОНЯ В ИСТОРИОГРАФИИ

В исторической литературе роль коня в религиозных представлениях рассматривается в целом по двум направлениям: формы и истоки культа коня. Прежде чем говорить о формах, необходимо выяснить содержание термина «культ» (религиозный).

В советской философской и религиоведческой литературе под религиозным культом подразумевается «религиозное почитание каких-либо предметов или сверхъестественных существ; обрядовая сторона религии». При этом различают культ в широком и узком смысле. Говоря о культе в узком смысле, имеют в виду «только те религиозные обряды, которые связаны с верой в высшие, сверхъестественные существа и направлены на их умилостивление». В понятие культа в широком смысле «включаются все виды действий, связанные с религиозно-магическими представлениями: всевозможные обряды, жертвоприношения, молитвы, богослужения, таинства, мистерии и относящиеся сюда предметы»¹. Д. М. Угринович определяет культ как сферу «повседневной практической религиозной жизни»². И. Н. Яблоков отмечает, что практическая сторона религии выражается прежде всего в культе, и предлагает понятие «культ» «раскрыть посредством категории «деятельность». В общем виде определение культа у И. Н. Яблокова звучит следующим образом: «Куль — это вид религиозной деятельности», включающий ряд элементов: «1) содержание деятельности; 2) объект деятельности; 3) субъект деятельности; 4) средства деятельности; 5) способ использования средств; 6) результат деятельности». По мнению автора, «раскрытие специфики указанных элементов в культовой деятельности (в культе) дает возможность раскрыть содержание самого этого понятия»³.

Таким образом, во всех определениях культа прослеживается его практическая сторона. «Культовая деятельность — это способ отношения к сверхъестественному»⁴. То есть предполагается, что культовая деятельность, или культ, определяется объектом, являющимся в религиозных представлениях, как правило, сверхъестественным существом или обладающим сверхъестественными свойствами. Значит, если строго говорить о «культе

коня», то нужно подразумевать, что конь — объект культа. В противном случае речь может идти только об обслуживании конем какого-либо культа. С учетом данного определения «культа коня» необходимо выяснить, что под ним подразумевают исследователи.

Прежде всего нужно выделить те религиозные представления, которые в свете имеющихся данных можно связывать именно с «культом коня». Сюда можно отнести тотемические пережитки, которые нашли отражение у древних индийцев в ашвамедхе, где «белый конь выступает в роли мирового коня Тваштра». В процессе ашвамедхи царь после воздержания и физических лишений получает «второе рождение в новом качестве; конь как тотем обеспечивает жене царя плодородие; самому царю конь, как и тотем, дает духовную энергию, физическую силу и богатство скотом; при этом особую роль, как и при убийстве тотема, играет голова коня; наконец, как и обряд поедания тотема, ашвамедха заканчивается грандиозным общенародным пижеством»⁵.

Исследования мировоззрения древних индоиранских народов (II—I тыс. до н. э.) показали, что образ коня занимал в нем значительное место. Судя по древнеиндийской мифологии, единым зооморфным образом Вселенной был конь (ашва). По мнению А. К. Акишева, как Ашвины в Ригведе, так и кони-близнецы с исыкского кулаха отражают «очень архаичные пласты мифологических представлений о едином зооморфном образе Вселенной, объединяющем полярные и синонимические начала»⁶. С антропоморфизацией богов роль коня меняется: он становится инкарнацией различных богов индоиранского пантеона. В коней воплощаются древнеиндийские боги Индра, Ашвины, Сурья, Ушас; авестийские — Митра, Веретрагна, Фарн (Хварн), Сиявуш, Вайю, Тиштрия. Кони Дадхикра и Таркшья являлись объектами поклонения у древних индийцев, им приносились жертвы⁷. А. К. Акишев отмечает, что конь относился прежде всего «к богам солярного цикла, семантически связанным с космогонией»⁸.

Таким образом, с «культом коня» у индоиранских народов исследователи связывают представления о коне как образе Вселенной, а затем инкарнацию богов солярного цикла в коня, в образ которого они и почитались. В то же время, как отмечала Е. Е. Кузьмина, конь — не единственное воплощение богов. Для инкарнации индоиранских богов был характерен полисемантизм: они могли воплощаться в верблюда, барана, хищную птицу, рыбу, воина, во всадника⁹. Представление индоиранцев о коне как образе Вселенной в целом вписывается в определение «культа коня» и отвечает выдвинутой Е. Е. Кузьминой концепции появления этого культа впервые у индоевропейцев. Что касается инкарнации богов в коня, то здесь возникает сомнение относительно правомерности отнесения ее к «культу коня»: во-первых, воплощение богов в коня — не единственное;

во-вторых, объектом культа является определенное сверхъестественное существо (Индра, Сурья, Митра и др.), инкарнацию которого в каких-либо животных нужно рассматривать как проявление его сверхъестественных способностей. На наш взгляд, нельзя говорить о культе коня, если конь не является объектом культа. В таком же плане необходимо относиться к коню как атрибуту сверхъестественного существа, а именно в атрибутивной роли коня многие исследователи видят его культ¹⁰. В последнее время для обозначения ритуальной роли коня в религиозно-мифологических представлениях индоевропейцев Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов предложили термины «ритуальная роль», «культовая роль», «ритуально-культовая роль», но, судя по всему, все они являются синонимами «культа коня», который авторы используют наравне с другими. При этом основным содержанием «ритуальной роли», «культовой роли», «культа коня» является приношение коня в жертву, связь его с богами, с божественными близнецами, с мировым деревом и др.¹¹

Одним из основных свидетельств наличия у того или иного народа «культа коня», по мнению ряда исследователей, являются находки в погребениях скелетов, черепов и костей ног лошадей, а также конского снаряжения. При этом череп и ноги (т. е. шкура) коня или конское снаряжение в могиле символизируют «по принципу *pars pro toto* целое животное»¹².

На назначение коня, погребенного вместе с человеком, имеется несколько точек зрения. А. М. Беленицкий, рассмотрев этот вопрос, выделяет две: 1) «погребение вместе с покойником коня является отголоском, реликтом древнейшей тотемической идеологии»; 2) погребенный конь олицетворял собой «божество подземного царства, потустороннего мира». С первой точкой зрения А. М. Беленицкий не согласен. Он также отмечает, что против тотемической теории возражали М. И. Артамонов, С. И. Руденко, М. П. Грязнов, Л. Р. Кызласов. Мнение А. М. Беленицкого о хтонической теории не совсем ясно. Он как будто бы согласен с ней, усматривая в названии похоронных носилок у таджиков — «деревянный конь (аспичубин)» — пережитки хтонизма по отношению к коню. В то же время автор отмечает, что «конь...являлся одним из предметов погребального инвентаря»¹³. Некоторое сомнение А. М. Беленицкого в отношении использования понятия «культ коня» для объяснения полисемантизма образа коня у народов степей Евразии нашло отражение в заглавии самой статьи («Конь в культах и идеологических представлениях...»).

«Практическое» назначение сопогребяемых с умершими коней в литературе отмечено давно. Еще в конце прошлого века Д. Н. Анучин отнес коней к погребальному инвентарю. Рассмотрев три формы сопогребений коней с человеком — целой туши, шкуры и сбрун, он пришел к выводу: «Замена полного трупа его частью была уже шагом к падению обычая, дальнейшая стадия в истории которого состояла в том, что вместо взнуздан-

ного коня стали полагаться в могилу только удила, стремяна, части седла или только изображение лошади»¹⁴. Кроме того, конина могла служить умершему посмертной пищей. Находки в могилах явно остатков пищи (конины) — лопаток, ребер — Е. Е. Кузьмина связывает с культом коня¹⁵.

Предположение о том, что захоронение взнузданной и заседланной лошади нельзя сравнивать с ритуальным убийством лошади в обряде типа тайэлга, высказал А. Н. Бернштам. По его мнению, «положение лошади в могилу есть просто отражение анимизма, как и связанное с последним положение оружия»¹⁶.

На чисто утилитарное назначение сопогребенного с умершим коня указывает Р. С. Липец. По мнению автора, «не следует переносить на погребальную обрядность все, что известно о культе коня, связанном с солярной символикой, дуалистическими понятиями о мировом добре и зле в развитых религиях индоевропейцев и др., т. е. со всем тем, что основано на рафинированных, усложненных жреческих ритуалах и мифах». Рассмотрев функции погребального коня — доставку умершего в иной мир и служение ему там, Р. С. Липец замечает, что они «не отличаются по сути от функции «посмертной» жены или рабыни, «соумирающих» воинов, конюхов, предметов вооружения, бытовой утвари», поэтому «с таким же основанием, как о культе погребального коня, можно говорить и о культе сосудов с пищей, поставленных в могилу». Особо Р. С. Липец обращает внимание на подмену в науке в последнее время «рационалистической» основы обряда погребения с конем «представлением о жертвоприношении якобы погребального коня (кому?)»¹⁷. Это ярко выражено у Е. Е. Кузьминой, которая в сопогребяемом с умершим коне видит жертвоприношение и рассматривает этого коня как посредника между миром живых и небесной обителью предков, а также как силу, обеспечивающую человеку возрождение на том свете к новой, бессмертной жизни¹⁸. З. П. Соколова также рассматривает сопроводительное захоронение животного как жертву умершему. Правда, она видит в жертвоприношении две практические цели: 1) обеспечение умершего едовым и хозяйственным (как источник питания) животным, 2) кормление души умершего на поминках¹⁹. Е. Е. Кузьмина и З. П. Соколова жертвоприношение сопогребяемого с умершим коня связывают с культом коня.

В погребальном обряде средневековых тюркоязычных племен Центральной Азии коню отводилась значительная роль, о чем свидетельствуют письменные, археологические, этнографические и фольклорные источники. Основное внимание при изучении средневековых погребений с конем (в широком смысле, включая сюда погребения с целой тушей, со шкурой или со сбруей) уделяется экономическим, политическим, этническим, культурным, хронологическим аспектам. В то же время роль коня в погребальном обряде выяснена еще недостаточно полно. Здесь

имеются в виду не только его утилитарное значение, но и чисто обрядовые моменты: роль коня на разных этапах погребального обряда, внутримогильная топография (ориентировка головой, занимаемый сектор могилы, положение по отношению к человеку и др.) и ее значение в религиозных представлениях. Выяснение этих вопросов способствовало бы решению культурных, этнических, хронологических и других задач. Все это определяет первый круг проблем: конь в погребальных обрядах средневековых тюркоязычных племен Центральной Азии.

Л. П. Потапов, исследовавший «культ коня» у народов Центральной Азии, отмечал, что эта проблема «заслуживает разработки... прежде всего у тюркских и монгольских кочевников, поскольку культ коня у них был весьма развит вплоть до начала XX в.». Роль коня в духовной культуре исследователь связывает с его большим хозяйственным значением для кочевников-скотоводов. Особое внимание Л. П. Потапов обращает на якутский пантеон, где есть божество Дыхогой, считавшееся создателем и покровителем коней. «Его относили к небожителям и представляли в образе коня»²⁰. В саяно-алтайском пантеоне божества, подобного якутскому Дыхогою, нет. Неизвестно оно и в древнетюркском пантеоне. Якутский феномен заслуживает отдельного специального исследования, возможно, с учетом веровавший аборигенов еще до прихода на Лену тюркоязычных племен, а также синтеза различных религиозных представлений коренных насельников края и пришельцев.

По мнению Л. П. Потапова, культ коня в религиозных верованиях тюркоязычных народов «обычно выступает в двух основных формах: в виде жертвоприношения с умерщвлением животного, с последующим ритуальным поеданием мяса и вывешиванием шкуры на жертвеннике, и в виде посвящения коня тому или иному божеству, при котором конь оставался живым в табуне своего хозяина, но был отмечен особым знаком и по отношению к нему соблюдался ряд обрядов, обычаев, ритуальных запретов»²¹. (Последнее С. А. Токарев считает одной из форм жертвоприношения²².) Особое внимание Л. П. Потапов обращает на ритуальное значение масти коня. К точке зрения Л. П. Потапова близка позиция К. В. Вяткиной и Р. Г. Галдановой, которые жертвоприношение коня у тюркских и монгольских народов относят к культу коня²³.

Таким образом, анализ мнений исследователей о содержании «культа коня» показывает, что под ним часто подразумевается жертвоприношение коня (духам, богам, в обрядах типа тайэлга, в погребальном обряде и др.). Поэтому мы считаем необходимым выяснить наличие связи между жертвоприношением коня и «культом коня», для чего нужно выявить сущность жертвоприношения как явления.

Проблема истоков «культа коня» тесно связана с решением вопроса о первоначальном месте domestikации лошади в Евразии, так как под «культом коня» обычно подразумевается «культ домашнего коня». Домestikации лошадей посвящены много-

численные исследования палеозоологов, а также археологов (в связи с поисками истоков «культа коня»). В археологической литературе наиболее полно проблемы одомашнивания лошади освещены Е. Е. Кузьминой. Основываясь на результатах изучения остеологического материала из археологических памятников конца неолита — начала энеолита на территории Восточной Евразии, в степях от Дуная до Урала, Е. Е. Кузьмина пришла к выводу, что именно южно-русские степи Восточной Европы явились тем районом, где не ранее IV тыс. до н. э. была одомашнена лошадь. И уже отсюда домашняя лошадь в течение III—II тыс. до н. э. попадает в Среднюю и Центральную Азию, в Индию и Китай, в Малую Азию и Иран, в Западную и Южную Европу²⁴. Эту точку зрения поддержала В. Б. Ковалевская. По ее мнению, проблема domestikации лошади — «вчерашний день науки»²⁵.

Однако моноцентристскую концепцию domestikации лошади не поддерживают нипологи. Они все более склоняются к признанию нескольких центров одомашнивания лошади в пределах Великого пояса степей Евразии. По их мнению, «одомашнивание диких лошадей... могло происходить всюду, где человек встречался с табунами диких лошадей и охотился на них»²⁶.

Истоки «культа коня» в Евразии определяются исходя из моноцентристской концепции domestikации лошади, а именно: впервые «культ коня» появляется у индоевропейских племен в Восточной Европе в конце IV тыс. до н. э. и вместе с домашним конем распространяется у соседних народов. Эта концепция в целом объясняет совпадение у разных народов связанных с конем ритуалов. В то же время у Е. Е. Кузьминой заметно некоторое сомнение в отношении истоков «культа коня» у тюркоязычных племен Центральной Азии. Отметив, что ритуалы и религиозные представления, связанные с конем, у тюрков очень близки индоевропейским, она находит нужным поставить вопрос: «...возникли ли они у тюрков независимо или были заимствованы у индоевропейских народов вместе с самим животным и его названием?»²⁷ Е. Е. Кузьмина склоняется ко второму предположению.

Одним из религиозных истоков «культа коня» могли быть тотемические представления о коне. Они, несомненно, древнее одомашнивания лошади и связаны с диким конем, так как этнографические данные говорят о том, что в роли тотемов обычно выступают дикие животные и птицы. Пережитки тотемического отношения к коню Е. Е. Кузьмина видит в ашвамедхе у древних индийцев, а С. П. Толстой — в сопребении коней с умершими у народов Средней Азии²⁸. Можно ли говорить о подобных тотемических пережитках у племен Центральной Азии вообще и у тюркоязычных народов в частности? По мнению Е. Е. Кузьминой, все детали алтайского обряда тайэлга «имеют прототипы в индийской ашвамедхе»²⁹, а значит тайэлга также связана с тотемическими представлениями о коне. В сходном обряде у бурят и древних монголов К. В. Вяткина также видит

отражение представлений о коне (а в отдельных случаях и о ба-ране) «как о сородиче и живом воплощении своего тотема»³⁰. Таким же образом интерпретирует тайэгу у бурят Г. Р. Галданова³¹. На наш взгляд, этот обряд связан не с «культом коня», а с культами тех божеств, которым посвящен обряд (Ульгена, Эрклига и др.).

Таким образом, определяется второй круг проблем: истоки ритуальной роли коня у тюркоязычных племен Центральной Азии.

При решении отмеченных проблем необходимо учитывать одно обстоятельство, которое может быть существенным в вопросе об автохтонности или заимствовании «культы коня». Все ритуальные действия с конем можно свести к нескольким этапам: укрощению (чаще конь уже обьезжен); ритуальному умерщвлению; кормлению духов, богов его мясом; всеобщему пиршеству участников обряда с поеданием мяса коня; захоронению остатков коня (вывешивание шкуры на дереве, захоронение костей и т. д.). Такой же «стандарт» М. П. Грязнов отмечал у многих народов по отношению к быку³².

В данной работе специально не рассматриваются героический эпос и искусство тюркоязычных племен, где широко представлен образ коня. Ограничимся лишь несколькими замечаниями. Образы батыра и его коня в героическом эпосе тюрко-монгольских народов недавно подробно были рассмотрены Р. С. Липец. Автор отметила, что в историческом аспекте для образа коня с вещими свойствами определенной закономерностью является переход «от тотемического родоначальника или покровителя героя к идеальному транспортному, в основном боевому животному»³³. Тем самым Р. С. Липец признает тотемические истоки «культы коня». В целом исследователи героического эпоса тюрко-монгольских народов, хотя и предполагают связь между широким использованием образа коня в эпических произведениях и «культом коня», но чаще связывают это с исключительной ролью коня в жизни кочевников³⁴.

В искусстве кочевников Евразии образ коня также нашел яркое отражение. В рисунках на плитах и скалах, в мелкой пластике и литье скотоводы часто выражали свое особое отношение к лошади, от которой, по словам китайцев, зависела их жизнь³⁵. Реалистически выполненные рисунки и скульптурки служат прекрасным источником по изучению коневодства и конских пород средневековых племен Центральной Азии. В то же время в литературе такие изображения часто связывают (или предполагают связь) с «культом коня»³⁶. При изучении рисунков и мелкой пластики не нужно забывать, что изображения коней и всадников могли служить иллюстрацией эпических, бытовых, охотничьих, военных сцен, украшением различных предметов (например, луки, седла из Копёнского чаатаса, Кудыргэ и др.), игрушками. Все это говорит о том, что искусство как отражение мировоззрения того или иного общества — явление сложное, требующее специального исследования.

ГЛАВА 2

КОНЕВОДСТВО ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ ПЛЕМЕН ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Средневековая лошадь

У центрально-азиатских племен скотоводство было ведущим типом или составляло основу комплексного хозяйства. Будучи кочевым в меньшей или большей степени, оно в значительной мере зависело от уровня развития коневодства. Только разведение лошадей, приспособленных к природным условиям Центральной Азии, могло обеспечить успешное ведение подвижного скотоводческого хозяйства. Коневодство определило и роль коня в мировоззрении древних племен. Для понимания особого отношения человека к лошади необходимо знать, что она могла дать ему в условиях кочевнической жизни.

Центрально-азиатский регион отличается суровым резко континентальным климатом: жарким засушливым летом и холодной малоснежной с сильными ветрами зимой. Для этой географической полосы характерен неравномерный уровень запаса пастбищного корма как по отдельным годам, так и по различным сезонам одного года. «Такие условия могли породить и породили тарпана и лошадь Пржевальского в диких формах и степные породы — в домашних»¹.

Степные лошади — крепкие животные, стойкие к неблагоприятным факторам внешней среды. Они отличаются коротконогостью, массивной головой, удлинённым, широким и глубоким туловищем, сравнительно легким, но прочным костяком. Высота в холке у степных пород от 127 см (у монгольских лошадей) до 143 см (у хакасских), длина туловища 134—151 см. По индексу формата* степные лошади относятся к шаговым или упряжным породам. Своеобразие климатических условий отдельных районов Центральной Азии привело к формированию ряда современных степных пород (монгольской, хакасской, бурятской, забайкальской), различающихся по промерам, телосложению и назначению. Но для всех этих пород характерны способность к быстрой наживке в весенние и осенние периоды, пышный волосяной покров, позднеспелость (к 5—6 годам), долговечность (до 20 лет) и разносторонность использования (мясо, молоко, рабочая производительность), что немаловажно для экстенсивного кочевого хозяйства².

Центрально-азиатские кочевники разводили своих лошадей в условиях, относительно близких к тем, в которых жили дикие

* Индекс формата (растянутости) — $\frac{\text{косяк длины туловища} \times 100 \%}{\text{высота в холке}}$;

до 102 % — верховой тип, более 102 % — шаговый или упряжный тип.

предки этих животных. Эти условия не оказывали резкого воздействия на тип и конституцию лошади, и она в домашнем состоянии мало изменилась сравнительно с дикой³. В то же время такая лошадь более всего отвечала интересам скотовода-кочевника и соответствовала экстенсивному способу ведения хозяйства. При круглогодичном табунном содержании лошади, не знавшие ни узды, ни седла, находились в полудиком состоянии. И только воля человека, его искусство коневода могли укротить полудикое животное. Не случайно в героическом эпосе много места уделяется описаниям табунов диких лошадей и укрощению героем дикого коня⁴.

Наиболее ранние археологические свидетельства о некоторых чертах экстерьера лошадей Центральной Азии получены в результате раскопок кургана Аржан (начало VIII в. до н. э.). К сожалению, огромный остеологический материал (162 скелета лошадей из кургана и черепа и кости конечностей около 300 особей) пока еще не введен в научный оборот. Поэтому мы вынуждены сослаться лишь на немногие известные факты, полученные во время раскопок. Как было установлено, все кони верховые. Наличие в камере «царя» шести верховых коней, вероятно являвшихся конями «собственного седла», позволяет предполагать, по аналогии с более поздними пазырыкскими погребениями знать, что в их состав входили высокопородные верховые кони. В двух случаях удалось установить масти лошадей. В камере 3 были погребены кони рыжей масти, в камере 5 — соловой. По наблюдениям М. П. Грязнова, похороненные здесь кони принесены в дар «царю» общественными коллективами одной культуры (условно: «аржанскими племенами»), властью которых был погребенный «царь или вождь», т. е. это кони местных племен Тувы начала I тыс. до н. э. Найденный в камере 2 «хомут» (или ярмо) — «вырезанная из рога марала развилка, образованная двумя первыми отростками и частью стержня рога» — предполагает, наряду с использованием «аржанскими племенами» лошадей для верховой езды, их запряжку в повозку или колесницу. Наконец, курган Аржан дал скульптурное изображение головы коня, сделанное из рога оленя, представляющее собой намеренно с полым стерженьком на конце⁵. Голова выглядит скорее тяжелой и массивной, чем легкой (насколько можно это оценить без соотнесения с туловищем), нос прямой, между глазами небольшая выпуклость (возможно, образована наносной бляхой), лоб несколько заужен, лицевая часть узкая, уши прижатые, несколько округлые, грива коротко подстрижена. Такие детали экстерьера больше подходят степным породам лошадей. Несомненный интерес представляет детально проработанная уздечка, способ надевания которой отражает, видимо, этнографическую черту «аржанских племен» (рис. 1, 1).

Аржанская голова коня по экстерьеру близка к изобра-

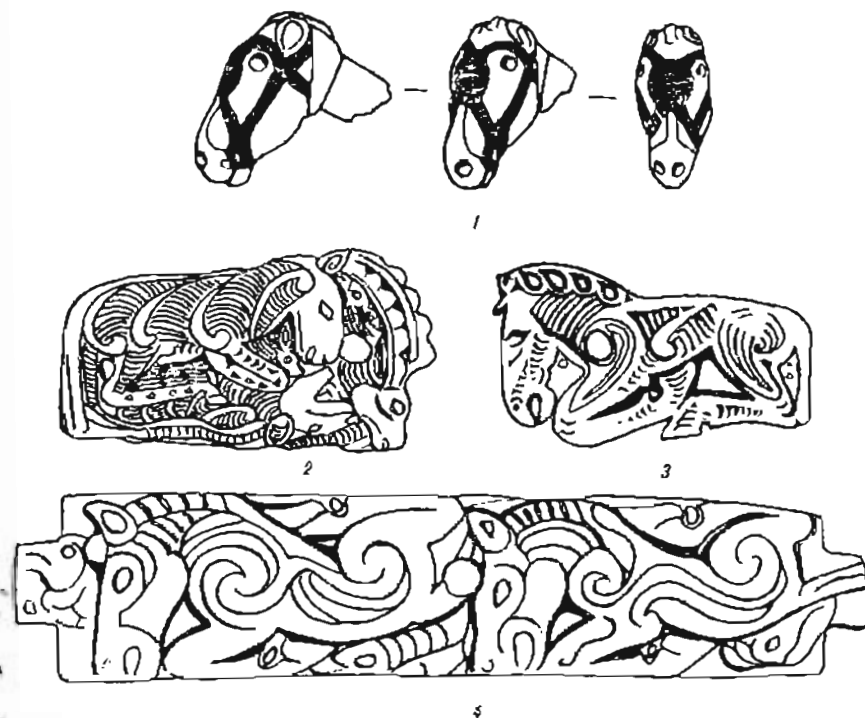


Рис. 1. Изображения лошадей скифской эпохи из Тувы

1 — Аржан (по М. П. Грязнову); 2 — Саглы-Бажи II, кург. 8; 3 — Саглы-Бажи II, кург. 13; 4 — Даган-Тэли I, кург. 3 (по А. Л. Гречу).

жениям лошадей из могильников Саглы-Бажи II, курганы 8 и 13, и Даган-Тэли I, курган 3 (VII—VI вв. до н. э.). Но в последних случаях мы имеем дело, видимо, с дикой породой типа лошади Пржевальского (рис. 1, 2—4). Ни на одном из изображений эти лошади не впряжены; лошади на парном изображении из кургана 8 Саглы-Бажи II показаны с вывернутым крупом: подобным образом в скифскую эпоху изображали животных; так называемые «загадочные картинки» составлены только из диких зверей (архаров, антилоп, горных козлов, дзеренов)⁶. Видимо, в скифскую эпоху на территории Тувы водились дикие лошади, на которых охотились местные племена.

У ранних кочевников Алтая были лошади, которых В. О. Витт разделил на четыре группы. Две из них — «лучшие кони собственного седла» с высотой в холке 140—150 см. Шея у таких коней была длинная, туловище укорочено, передние ноги длиннее задних, хвост высоко поставлен. Все это — черты породы лошадей специального назначения, которая для этого региона была приводной. Основным же типом лошадей Алтая, принадлежавшей к

и предгорий В. О. Витт считал «средний тип» (группа III)⁷. Эта группа лошадей характеризуется удлиненным туловищем, большой головой, короткой шеей, низко поставленным хвостом, высота в холке 134—143 см, высота в крестце на 2—3 см больше высоты в холке, что говорит об «упряжном» назначении таких лошадей.

Интересная коллекция из 20 деревянных скульптурных изображений коней обнаружена на Восточном Алтае в курганах Уландрыка и Ташанты (рис. II). По мнению В. Д. Кубарева, натурой при их изготовлении служили лошади с характерным для монгольской породы экстерьером. Такие же лошади, по предварительным наблюдениям, были похоронены и в раскопанных курганах⁸. Если же подойти к экстерьеру с параметрической точки зрения, то уландрыкские изображения коней — это попытка резчика воспроизвести не степную,

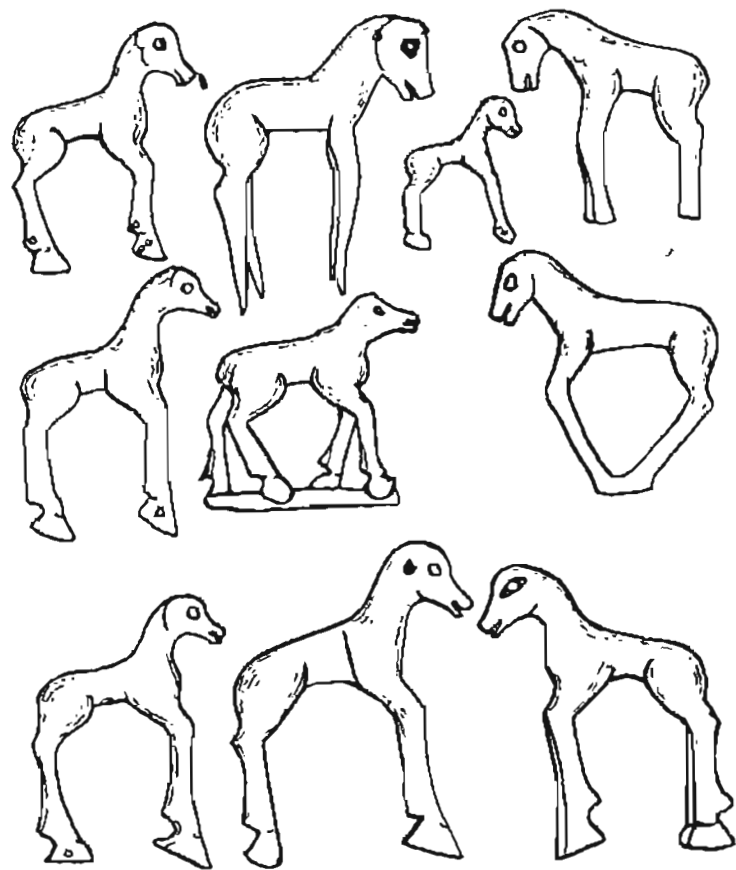


Рис. II. Деревянные скульптурки лошадей скифской эпохи с Алтая (по В. Д. Кубареву).

а именно высокопородную лошадь. У всех уландрыкских скульптурок коней короткое туловище, передние ноги длиннее задних, высота в холке больше высоты в крестце, отношение высоты в холке к длине туловища меньше 100%, что соответствует верховому типу. В целом, несмотря на несколько коротковатую шею и крупную голову у некоторых экземпляров, уландрыкские кони выглядят высокими, стройными, легкими и быстроаллюрными, что отчасти передается несколько гипертрофированными голеними. Основная масса скульптурок относится к III—I вв. до н. э.

По предположению В. И. Цалкина, более крупная лошадь встречалась чаще до начала нашей эры, «чем в VII—VIII вв., когда ее полностью заменили «степными конями»⁹. По мнению Ю. Н. Барминцева, «в древности на Алтае имелся какой-то источник крупных лошадей, который в последующие века или иссяк, или был изолирован»¹¹.

Одним из наиболее вероятных поставщиков крупных верховых лошадей в Центральную Азию являлась Средняя Азия, так как золотистая масть (а лучшие пазырыкские кони были «рыжей масти различных оттенков, от темно-рыжей, почти бурой, до светлой, золотистой»¹¹) — характерная особенность аргамаков Средней Азии¹².

Во второй половине I тыс. до н. э. в Средней Азии, судя по сообщениям письменных источников, были два центра разведения породистых лошадей. Один из них находился в Давани (Фергане) и дважды, в 104 и 99 гг. до н. э., становился объектом нападения китайцев, и именно из-за «драгоценных лошадей», которые имели «кровавый пот» и происходили «от породы небесных лошадей»¹³. У селения Араван, в 25 км к северо-западу от г. Ош, найдены наскальные рисунки, являющиеся, по мнению А. Н. Бернштама, яркой иллюстрацией летописных «небесных коней» (рис. III, 1). На двух плитах изображены лошади с маленькой сухой головой на плавно изогнутой «лебединой» шее. «Тело поджарое, ноги сухие, нервные, утончающиеся книзу. Круп сильный, все тело напряженное, что подчеркивается слегка приподнятым и отставленным от крупа хвостом»¹⁴. К данному описанию экстерьера следует добавить слабо выраженную холку и одинаковые размеры косой длины туловища и высоты в холке. Чем короче корпус лошади и длиннее ноги, тем лошадь лучше скачет. Короткое туловище характерно для быстроаллюрных лошадей. По экстерьеру даванская лошадь больше всего похожа на современную караируску¹⁵.

Второй центр разведения высокопородистых быстроаллюрных лошадей — древний Хутталъ, входивший в состав Бактрии.

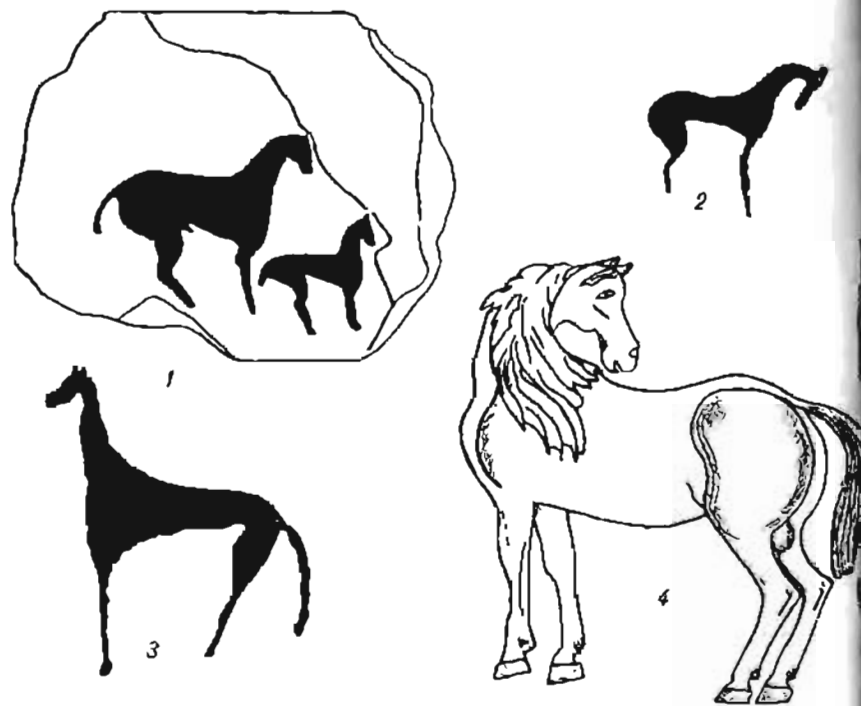


Рис. III. Древние аргмаки Средней Азии.

1-3 — даваньские небесные лошади (Аракан, Сирьямш, Сурят-Тяш), 4 — хуттальская лошадь (по К. В. Тревер).

Хуттальская лошадь (рис. III, 4) была известна на протяжении всего I тыс. н. э. и вплоть до XIII в., когда Среднюю Азию захватили монголы¹⁶.

С точки зрения ипшологов, среднеазиатские быстроаллюрные лошади являются продуктом своей экологической зоны, богатой защищенными от холодных ветров долинами с высокопитательными бобовыми и злаковыми растениями (вспомним разводимую даваньцами траву му-су — люцерну), не высыхающей летом травой горных лугов, удобными водопоями и др. Большое значение в деле производства высокопородных лошадей имело кормление их зерном. Племена, разводившие даваньских лошадей, вели оседлую жизнь, занимались земледелием, сеяли рис, пшеницу, выращивали виноград¹⁷. О том, на каком уровне у даваньцев находилось коневодство, свидетельствует тот факт, что в ходе перемирия (в 99 г. до н. э.) китайцы получили только «несколько десятков шаньма (добрых лошадей), затем 3000 кобылиц среднего и низшего разбора»¹⁸. Таким образом, «добрые лошади» не являлись единственной породой в Давани, кроме нее были, видимо, полукровные и улучшенная порода, широко распространенная в хозяйствах

рядового населения. Этот факт также говорит о ценности шаньма и для самих даваньцев.

К концу I тыс. до н. э. относится свидетельство об использовании среднеазиатских лошадей хунну. Имеются в виду рисунки лошадей, запряженных в повозки, и лошадей, составляющих почетный эскорт, из ущелья Яманы-ус в горах Хань-хад (Монголия)¹⁹. Особенно близки по экстерьеру к араванским лошади одноконной повозки и ее эскорта, и также лошадь под всадником, сопровождающим повозку, запряженную тремя лошадьми (рис. VI, 1—3). Та же поджарость тела, длинные легкие ноги, длинная высоко поставленная шея, в данном случае с несколько большей, но сухой головой, слабо выраженная холка, одинаковые косая длина туловища и высота в холке — все это говорит о верховом типе лошадей. Несколько иной экстерьер у лошадей, запряженных во вторую повозку, и у скачущей перед ней лошади под всадником (рис. VI, 4—5). У них такое же поджарое туловище, но ноги короче, грудь широкая и массивная, шея короче и толще, голова крупная, но сухая. Индекс формата (115%) говорит о большей степени растянутости, что характерно для шаговых или упряжных пород. К высокопородным лошадям описанного типа некоторые исследователи относят лошадей, изображенных (вышитых) на шерстяной ткани из кургана 6 Ноин-Улы²⁰.

Таковы были лучшие «лошади собственного седла», которых центрально-азиатские народы приводили из Средней Азии и на этой основе разводили сами.

Сведения о породах степных лошадей VII—VIII вв. имеются в китайском реестре «Тамги лошадей из вассальных

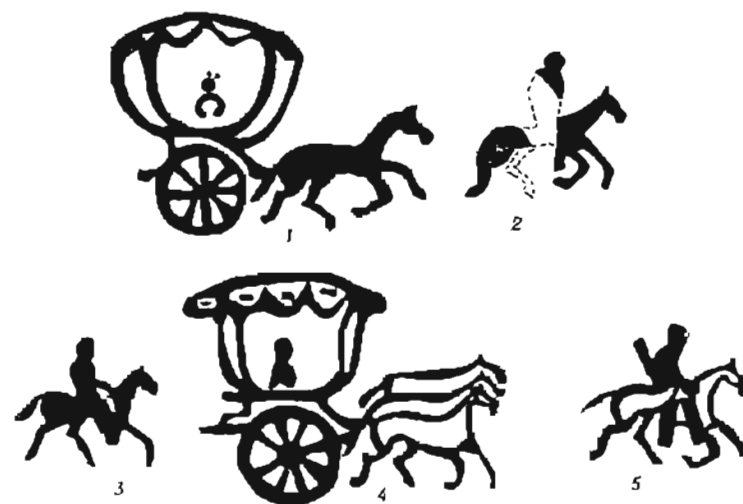


Рис. IV. Ханьхадская кавалькада из Монголии (по Э. А. Новгородовой).

княжеств», составленном в третьей четверти VIII в. для нужд китайской армии²¹. Боеспособность, танской армии была одной из постоянных забот империи, а для успешной борьбы с кочевниками требовалась не уступающая им конница, посаженная на степных коней. Основными поставщиками степных лошадей для Китая с глубокой древности были племена Центральной Азии. Практическое применение реестра позволяет считать, что содержащиеся в нем сведения отражают реальную действительность того времени.

Согласно списку тамг лошадей, катаянцы различали две степные породы. К одной отнесены лошади курыкан, кыргызов, басмылов, карлуков, байырку, тонгра (тунло), тардушей (янь-то), бугу (пугу) и эдизов (а-де). В свою очередь, эта порода состоит из трех групп: 1) курыкано-карлукской (лошади курыкан, кыргызов, басмылов, карлуков и байырку); 2) байырко-тардушской (лошади байырку, тонгра и тардушей); 3) тонгра-эдизской (лошади тонгра, бугу и эдизов). Группы связаны между собой: первая со второй — через лошадей байырку, вторая с третьей — через лошадей тонгра.

Ко второй породе отнесены лошади тюрков, фу-ли (возможно, тюрк. бокли), кыбилов, йомутов (юй-мэй-хунь), кураборов (цзюй-лолэ), айгыров, чиков, сыгиров, дулат, хусе, хунь, ашидэ, су-нун, чжи-ши. Среди них выделяются три группы: 1) тюркская; 2) уйгурская (лошади уйгуров, кыбилов крыла би, чиков, йомутов, кураборов), которая связана с тонгро-эдизской группой первой породы через лошадей племени бугу; 3) южно-тюркская (лошади южных тюрков, айгыров, кыбилов крыла ци-би, сыгиров, бокли, хунь). Описания лошадей «самых южных тюрков [туцуэ]» в списке нет. Видимо, китайцы хорошо знали лошадей южных тюрков, так как последние жили по северной границе Танской империи. Неясно, какой породы были лошади кыбилов крыла ци-би: с одной стороны, они похожи на эдизских, но в списке тамг отнесены ко второй породе. Особняком стоят лошади тюркского племени ашидэ, которые «общей породы с су-нунскими и чжи-шискими». Для лошадей су-нун указана только тамга, а лошади чжи-ши в реестре специально не выделены. Кроме того, в нем указаны лошади ряда племен (тат-ашидэ, баянь-ашидэ, шары, ашина, алат, шато и др.) без указания принадлежности к той или иной породе.

Имеются в реестре «Тамги лошадей...» сведения и о не степных породах. Это — лошади государства Кан (Кан-изюй), которые «являются разновидностью да-юаньской (даваньской или ферганской) лошади, наружностью чрезвычайно велики». Непонятно, почему их описание (тамга не указана) стоит рядом с описанием лошадей второй степной породы. Возможно, это связано с плохой осведомленностью составителей списка. Не случайно они сочли необходимым пояснить: «В средние годы правления У-лэ [622 г.] государство Кан преподнесло

в дар [китайскому Двору] четыре тысячи голов (этих лошадей). В настоящее время служебные лошади [в Китае], кажется (выделено нами.— С. Н.), и есть их разновидность»²². Под разновидностью среднеазиатских лошадей, видимо, понимались их помеси со степной породой, преобладавшей в конском поголовье китайцев.

Упомянуты в списке тамг и лошади лесных пород (киданей и си). Киданьские «лошади весьма изворотливы. Размерами [они] меньше тюркских лошадей. Могут свободно проходить в лесах между деревьями. Лошади племени си превосходят лошадей киданей хорошими мышцами и [крепкими] суставами, а в остальном такие же, как и киданьские»²³.

В целом же реестр «Тамги лошадей...» посвящен описанию лошадей степных пород. Анализируя список, нетрудно заметить, что каждая из выделенных китайцами двух пород степных лошадей характеризуется не только схожестью экстерьера между отдельными группами лошадей, но и близостью районов их разведения.

Первая степная порода лошадей, названная нами условно «южно-сибирской», разводилась племенами, живущими на северной окраине Центральной Азии — в Южной Сибири. Ареал распространения курыкано-карлукской группы был вытянут с востока на запад от Западного Забайкалья (байырку) и Северного Прибайкалья (курыканы) через Минусинскую котловину (кыргызы) до долины Черного Иртыша (карлуки). Районы разведения лошадей байырко-тардушской и тонгра-эдизской групп были вытянуты с севера на юг, соответственно от Байкала (байырку) по Селенге (тонгра) до Монголии (тардуши) и вдоль северной границы Монголии от Селенги (тонгра) по долинам Онона (эдизы) и Керулена (бугу)²⁴. Следует сказать, что в VII—VIII вв. картина расселения племен, разводивших лошадей байырко-тардушской и тонгра-эдизской групп, была сложной из-за многочисленных переселений, военных походов и др. Например, в сообщении, датированном 611 г., «в районе Отюкенской черны (Монголия) называются 6 племен — уйгуры, байырку, эдизы, тонгра, боку и белые си»; в 715 г. эдизы появляются у северных границ Танской империи²⁵ и т. д. Для нас важно подчеркнуть, что, несмотря на многочисленные микромиграции племен в Центральной Азии, китайцы четко представляли, где и кем разводились «южно-сибирские» лошади.

Курыканы своих лошадей не клеймили, китайцы отличали их «по ушам и морде»²⁶. В «Синь Таншу» сообщается, что курыканские лошади «с головы похожи на верблюда, сильны, рослы; в день могли пробегать по несколько сот ли»²⁷. Таким образом, одной из отличительных особенностей курыканских лошадей была горбоносость (чем они и походили на верблюда), уши же их, видимо, имели метки-надрезы («им»). Такой способ метки животных очень



Рис. V. Курыканские лошади с Шишкинской писаницы (по А. П. Окладникову).

древний: он известен уже в эпоху ранних кочевников (надрезы на ушах имели некоторые лошади из Пазырыкских курганов) и вплоть до современности (у тувинцев, казахов)²⁸.

Наиболее ярко экстерьер курыканских лошадей представлен в рисунках Шишкинских писаниц «Кони шишкинских писаниц имеют особенный, своеобразный облик, свидетельствующий о том, что перед глазами древнего художника находилась совершенно определенная реальная модель с резко выраженными характерными чертами: высокая лошадь с узким и длинным туловищем, маленькой горбоносой головой, посаженной на круто выгнутую лебединную шею, с сильной мускулистой грудью и тонкими сухими ногами»²⁹. По мнению А. П. Окладникова, курыканские лошади по экстерьеру близки к современной ахал-текинской породе, а ее происхождение он связывал с проникновением в Северное Прибайкалье лошадей среднеазиатских пород³⁰.

Изображенных на Шишкинских скалах лошадей можно разделить на две группы, различающиеся деталями экстерьера. Особенно ярко это проявляется в длине шеи: лошади с длинными ногами и высоко поставленной шеей, с небольшой, часто горбоносой головой действительно выглядят породистыми (рис. V, 1—7), а лошади с такими же длинными ногами, но короткой шеей — укороченные, приземистые (рис. V, 8). Если всадники на лошадях первой группы часто закрыты их шеями, то головы всадников на лошадях второй группы обычно возвышаются над головами коней. Перед нами явная стилизация коня. Однако здесь, видимо, нашли отражение реально существовавшие различия между отдельными отродьями одной породы.

Несомненно, что именно лучших своих лошадей курыканы приводили в дар императору Китая, как это было в 647 г. Из представленных лошадей «император выбрал десять отличнейших под названием тысячелийных, которым были даны громкие названия: 1) парящий, белый как иней; 2) пегий, блестящий, как снег; 3) пегий, как застывшая роса; 4) пегий, как висящий свет; 5) прекрасный конь, разрезающий волну; 6) желтый конь, как летящая заря; 7) красный конь, как стремительная молния; 8) желтый конь с черной мордой, как текучее золото; 9) темно-красный, как режущий цилинь; 10) красный, как убегающая радуга»³¹. Эти названия дают представление о мастях курыканских лошадей: белой, пегой и красной с различными оттенками, от темно-красной до желтой (золотистой). Пегая масть была обычной для аборигенных лошадей Центральной Азии в ту эпоху, а источником лошадей красной, золотистой масти являлась Средняя Азия.

Современная байкальская аборигенная лошадь, по мнению исследователей, является отродьем монгольской, происходящей от скрещивания последней с более крупной лошадей, разводимой ранее обитавшими в Забайкалье тюркскими народностями (курыканами, байырку, тонгра)³².

На курыканских лошадях были «похожи лошади (племени) изегу (кыргызов.— С. Н.), разница в малом»³³. В «Синь Таншу» говорится, что кыргызские лошади плотны и рослы. Лучшими считаются, которые сильно дерутся»³⁴. Подобные черты экстерьера характерны и для таштыкских лошадей III—V вв. (рис. VI). Судя по рисункам тепсейских миниатюр, они были среднего роста, с головой средних размеров, посаженной на массивную, но сравнительно длинную шею; их туловище длинное и поджарое, круп широкий, хвост густой и длинный (рис. VI, 1—3). На миниатюрах лошади выглядят неожиданно приземистыми, так как, несмотря на значительные размеры туловища, ноги несколько укорочены. Это связано, видимо, с тем, что почти все лошади показаны в движении, на рыси³⁵. Там же, где лошадь изображена спокойно стоящей, длина ее ног соответствует размерам туловища (рис. VI, 4). Примечательно то, что головы всех всадников едва возвышаются над головами коней, а это свидетельствует о значительной длине шеи и, следовательно, о значительном росте лошади (рис. VI, 5, 7, 8).

Лошади кыргызов хорошо представлены на рисунках Сулекской писаницы³⁶. Их можно разделить на две группы: 1) лошади с массивным туловищем, толстой короткой шеей

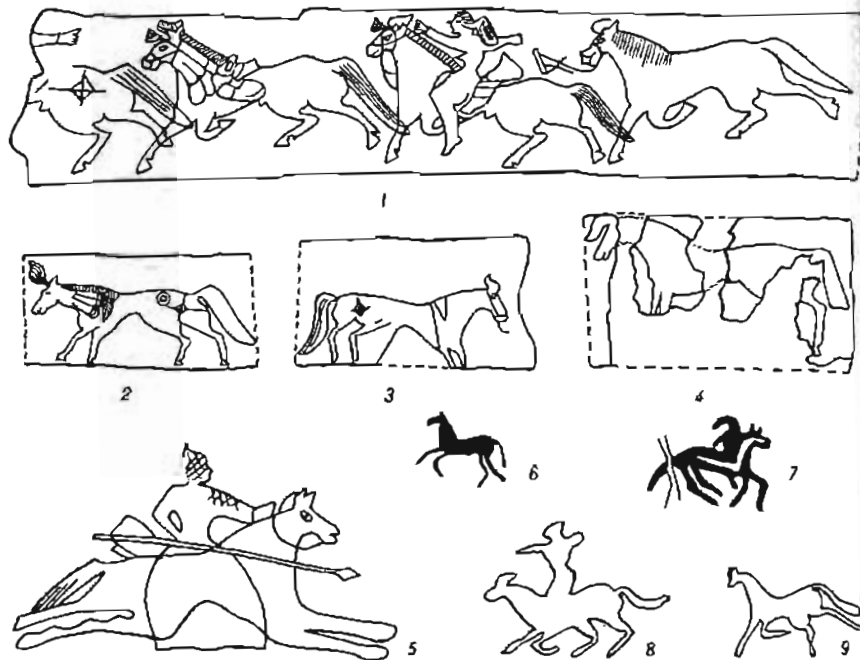


Рис. VI. Таштыкские лошади.

1—4 — Тепсей; 5 — Ташебинский чаатас; 6 — гора Седловина; 7 — Казахская писаница; 8 — Сучашиха; 9 — Ашкыльская писаница.

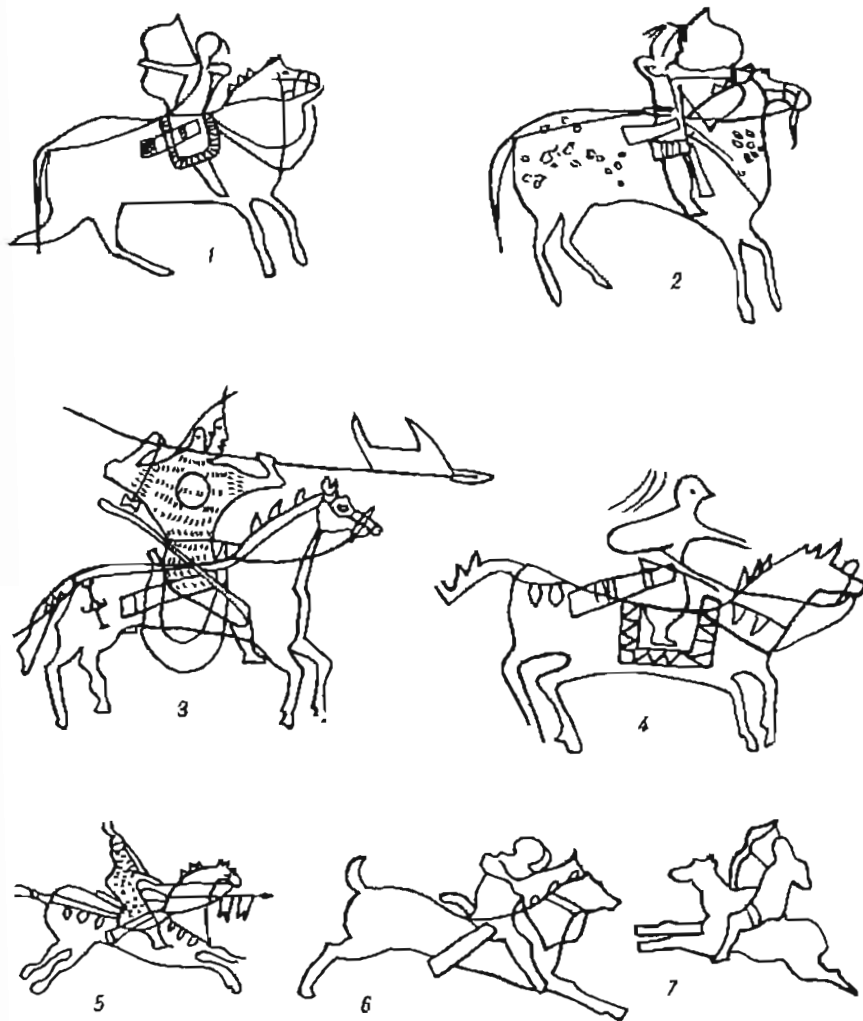


Рис. VII. Кыргызские лошади с Сулекской писаницы.

и большой головой, которые, несмотря на короткие ноги, выглядят крупными (рис. VII, 1—2); 2) лошади с сухим поджарым туловищем, мощной грудью, длинной высоко поставленной шеей, средних размеров головой; ноги этих лошадей изображены короткими, непропорциональными туловищу, что мы относим за счет стилистических особенностей рисунков лошадей на Сулекской писанице (рис. VII, 3—7). Первая группа — это явно лошадь «среднего типа», вторая — близкая к среднеазиатским породам. Интересно, что всадники, сидящие на лошадях второй группы, — тяжеловооруженные воины в

панцирях и шлемах с луками, саблями (палашами), копьями (пиками) и боевыми топорами, что говорит о их высоком положении в обществе (дружинники бега — огуши и огланы). В противоположность им всадники, сидящие на лошадях первой группы, вооружены только луками и стрелами, т. е. являются легковооруженными воинами, составляющими большинство кыргызской армии, формировавшейся из ополчения вассальных поколений³⁷, а значит, лошади первой группы были основной, общераспространенной породой в Минусинской котловине.

Сведения о мастях кыргызских лошадей очень скудны. Известно только, что среди «знаменитых лошадей» (видимо, второй группы) были лошади белой масти. Они очень ценились, так как в одно из посольств 843 г. китайскому императору были подарены только две такие лошади³⁸. Возможно, на Сулукской писанице изображена одна лошадь пегой масти (рис. VII, 2). Пегость (или чубарость — пятнистость) на рисунке показана выбивкой на отдельных участках тела лошади. Аналогичный прием использован на рисунке из Барун-Бичигт в Монголии³⁹ (рис. VIII). Пегими были лошади первой группы, что связывает их с лошадьми Центральной Азии.

Описывая современную хакасскую лошадь, иппологи выводят ее происхождение от монгольского корня. «Хакасская лошадь — особая промежуточная группа между крупными и мелкими сибирскими лошадьми, с широкой головой, сравнительно тонкой пястью и хорошо развитой грудной клеткой. По характеру дика и свирепа, подвижна и вынослива». Высота в холке колеблется от 132 до 150 см, средняя — 142—143 см⁴⁰, что соответствует выделенному В. О. Виттом «среднему типу» лошадей, у которых высота в холке 136—144 см. Такие черты характера и экстерьера были присущи, как мы показали, и средневековой кыргызской лошади.

О лошадях байырку известно только, что они «хорошие». «На крупе множество черных пятен; они пегие и по расцветке подобны леопардам»⁴¹. От разновидности пегих лошадей произошли торгские лошади, которые были одной породы с байыркускими. Лошади тардушей «произошли от пород белых лошадей с черными гривами и лошадей пегих».



Рис. VIII. Всадник из Барун-Бичигт (Монголия)

Лошади буту и эдизов, разводимые по долинам Онона и Керулена, были меньше байыркуских и по экстерьеру стояли ближе к торгским. Лошади карлуков относились к той же породе, что и кыргызские, и походили на них⁴².

В целом лошади «южно-сибирской» породы были относи-

тельно крупные, хороших верховых качеств. Несомненно, что существовали различные внутрипородные группы (отродья). Одной из причин наличия в Южной Сибири более рослой лошади были благоприятные кормовые условия. Все выше-названные группы лошадей разводились по долинам крупных рек: Баргузина, Лены и Ангары, Онона и Керулена, Енисея и его притоков, Черного Иртыша. Не случайно при описании байыркуских лошадей фразе «сия страна... производит хороших лошадей» предшествует сообщение о богатстве травы в ней⁴³, а лошади эдизов «находятся на удобных пастбищах»⁴⁴. В тех районах, где практиковалось земледелие (Минусинская котловина, Северное Прибайкалье), имелась возможность в зимнее время подкармливать лошадей сеном и зерном. Определенную роль в улучшении качеств «южно-сибирской» породы играли среднеазиатские лошади, которые попадали в эти районы с торговыми караванами и посольствами.

К «южно-сибирской» породе, видимо, можно отнести не отмеченных в списке тамг лошадей дубо, милнгэ и эчжи, которые были известны китайцам как «хорошие лошади». Большинство исследователей ареалом расселения летописных дубо, милнгэ и эчжи считают Восточные Саяны. Учитывая тесную взаимосвязь между этими группами населения, Н. А. Сердобов предположил, что дубо было «общим именем ряда родственных союзных племен». При этом одни роды дубо занимались оленеводством, собирательством и охотой, другие — коневодством и оленеводством⁴⁵. С. И. Вайнштейн отмечал, что наиболее благоприятным районом для скотоводства в Восточных Саянах была Тоджинская котловина и рентабельным являлось коневодство, а не овцеводство. Природные условия этого района позволяли заниматься только пастбищным скотоводством с зимним стойловым содержанием скота⁴⁶. Это создавало более стабильные кормовые условия для лошадей, что должно было сказаться на улучшении их экстерьера.

Обследование скелетов лошадей из алтайских погребений второй половины I тыс. показало, что «из 12 лошадей к степному типу относится 11 экземпляров, таким образом, вряд ли могут быть сомнения в том, что именно тип «степной» лошади составлял основную массу конского поголовья Алтая»⁴⁷ в это время*. Это, видимо, тот же «средний тип», который был характерен для Алтая в скифскую эпоху. Судя по изображениям лошадей на валуне и луке седла из Кудыргэ, на плитах оградки с Юстыда⁴⁸, они близки к лошадям «южно-сибирской» породы (рис. IX). По современной классификации алтайская лошадь относится к горской породе, но является видоизменившейся степной лошадью монгольского корня. От современной монгольской лошади она отличается

*Были обследованы скелеты лошадей из следующих памятников: Курай II, кург. 3; Курай III, кург. 1, 2, 6; Курай IV, кург. 1, погр. 2 (3 экз.), кург. 2 (2 экз.); Туяхта, кург. 5.

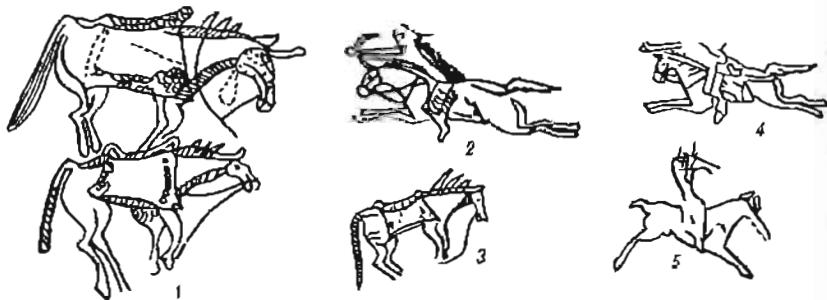


Рис. IX. Средневековые алтайские лошади.
1—4 — Кудыргы; 5 — Юстыд.

большим ростом (129—134 см), обхватом груди и пясти, удлинненным и широким туловищем⁴⁹. Эти различия обусловлены тем, что зона обитания алтайской лошади богата хорошими естественными пастбищами, которые обеспечивали лучшее развитие молодняка и хорошую упитанность в течение почти всего года. Экстерьерные особенности алтайских лошадей следующие: «голова относительно крупная; шея толстая; туловище глубокое и длинное; грудь широкая; конечности сухие, крепкие, с небольшими «щетка» и прочными копытами. Масть гнедая, рыжая, вороная, серая, саврасая, пегая, чубарая, буланая, соловая»⁵⁰. Похожий экстерьер, судя по вышеприведенным рисункам, имели и средневековые алтайские лошади.

Более крупная «южно-сибирская» порода лошадей была известна и в XIII в. «Юаньши» отмечает, что в землях кыргызов «есть породистые лошади»⁵¹.

Выделенная китайцами вторая порода степных лошадей (названная нами условно «центрально-азиатской») разводилась племенами в широком поясе степей, полупустынь и пустынь Монголии и Синьцзяна, т. е. южнее ареала распространения южно-сибирских лошадей. Входящие в «центрально-азиатскую» породу группы лошадей (тюркская, уйгурская, южно-тюркская) в реестре «Тамги лошадей...» друг с другом не связаны. В то же время лошади уйгуров, основным районом разведения которых были верховья Селенги, были одной породы с лошадьми племени бугу, кочевавшего по долине Керулена. Сходство уйгурских лошадей с самыми южными лошадьми «южно-сибирской» породы, видимо, связано с лучшими условиями кормления и содержания лошадей на «удобных пастбищах» по долине Селенги и в Отюкенской черни. Этот район Монголии не раз переходил из рук в руки — тюрков, уйгуров, сейяньто, кыргызов, что связано с его важным экономическим значением для вновь образовавшихся каганатов (кроме кыргызов, владевших плодородными землями в Минусинской котловине). Частые этнические микромиграции в этой

части Монголии способствовали внутрипородному сближению тюркской и уйгурской групп лошадей. Собственно тюркская и уйгурская лошадь — это, видимо, одна и та же лошадь (назовем ее условно «тюркским типом»), разводимая разными племенами. Не случайно китайцы дали описание только тюркской лошади, которая открывает список лошадей «центрально-азиатской» породы, в остальных случаях перечислены только тамги владельцев.

«Лошади ту-цзюэ [тюрков] исключительно ловки. [Их] мышцы и кости соответствуют в размерах (т. е. имеют хорошее сложение). Они могут совершать дальние переходы, а в использовании на охоте не имеют себе равных. Согласно «Историческим запискам», еще сюн-ну разводили [тих] лошадей, а именно тао-ю»⁵². Арабы тоже хорошо знали лошадь тюркского типа и высоко ценили ее качества. В «Послании Фатху б. Хакану» эта лошадь характеризуется выносливостью под всадником, неприхотливостью в пище, способностью легко переносить жару и сильный холод, превосходя в этом и тохарскую (хуттальскую), и хариджитскую (видимо, арабской породы) лошадей⁵³.

Представление об экстерьере лошадей тюркского типа дают некоторые петроглифы Монголии. Среди опубликованных Э. А. Новгородовой петроглифов хуннского времени, на наш взгляд, не все рисунки лошадей можно отнести к этому периоду. Из лошадей, участвующих в похоронной процессии, из Цагаан-гола одна выделяется зубчатой гривой⁵⁴. Так подстригали гривы лошадям тюркоязычные племена в эпоху средневековья в отличие от предшествующих эпох. Конь из Цагаан-гола по экстерьеру — типичный представитель тюркских лошадей. У него удлиненное туловище, длинный хвост, короткая и толстая шея, большая голова, короткие ноги. Однако чаще петроглифы эпохи средневековья из Монголии представляют нам лошадь не «центрально-азиатской», а «южно-сибирской» породы (рис. X). Э. А. Новгородова сравнивает их с изображением курыканских лошадей с р. Куды⁵⁵. Видимо, в этом отразился идеал всадника-джигита, предпочитавшего стройного верхового коня небольшой рабочей лошадке тюркского типа.

Художественный уровень рисунков лошадей из Монголии не всегда высок, поэтому иногда трудно определить принадлежность изображенных животных к какой-либо породе. Более точное представление об экстерьере лошадей тюркского типа дают высокохудожественные произведения из Восточного Туркестана.

Одним из образцов, где хорошо представлены лошади тюркского типа, являются найденные в курганах Копёнского чаатаса бронзовые бляхи всадников⁵⁶, происходящие, видимо, из Восточного Туркестана. У этих лошадей массивное туловище с широкой грудью и мощным крупом, короткие ноги и шея,

большая голова (рис. XI, 1). Они меньше кыргызских лошадей «южно-сибирской» породы. Точно такие же лошади изображены на шелковой набойке и сосуде⁵⁷ из Турфана (рис. XI, 2—3). Известны глиняные статуэтки всадников и изображение лошади на шелке из могильника Астана (Турфан)⁵⁸.

Лошади того же типа изображены в сцене осады Кушингары из пещеры 11 Шикшинского монастыря (Карашар, VI — начало VII в.). Н. В. Дьяконова характеризует их как невысоких «на тонких, но крепких ногах с тучным корпусом».

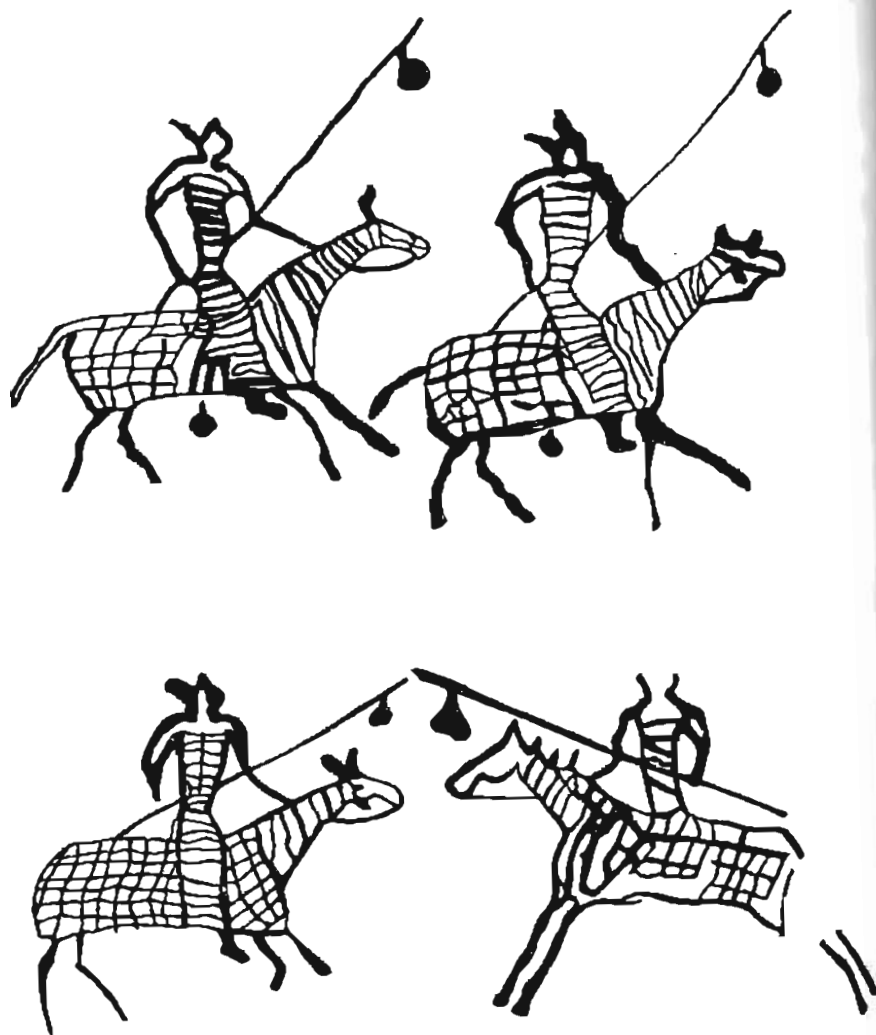


Рис. X. Всадники на лошадях «южно-сибирской» породы из Монголии (по Э. А. Новгородовой)

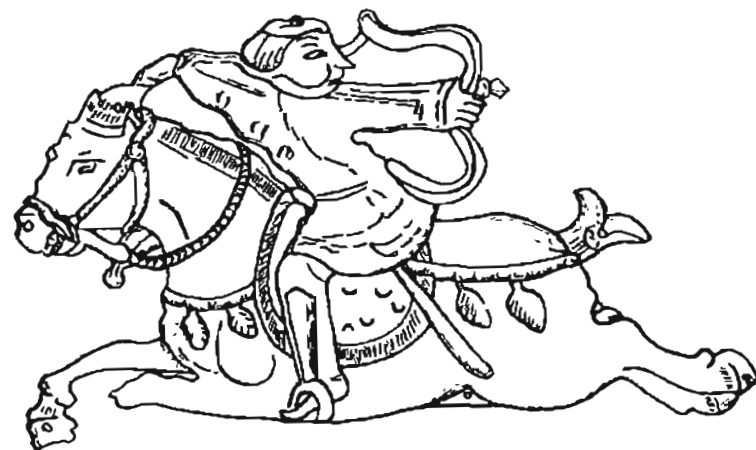


Рис. XI. Всадники на лошадях «центрально-азиатской» породы.
1 — Колёнский чагас; 2 — Астана; 3 — Шосони; 4—5 — Шикшин, пещера 11.

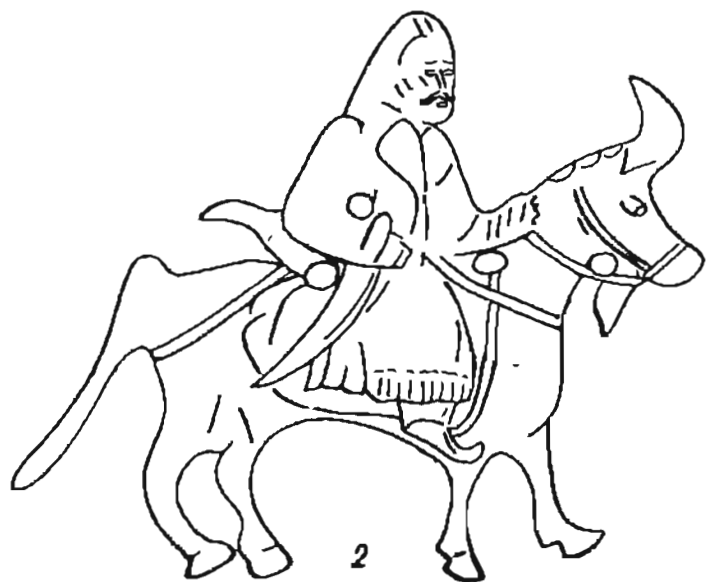


Рис. XII. Изображения всадников.
1 — китайский рисунок курыкана; 2 — чикойский всадник

несколько вислым крупом и маленькой сухой головой на короткой плотной шее. Грива не густая, но подстриженная, свисает по обе стороны шеи; хвост завязан узлом. Лошади холмистые, раскормленные. Художник постарался как можно более точно показать великолепные стати... знаменитой породы «центрально-азиатских» коней...»⁵⁹. Шикшинские рисунки коней свидетельствуют о том, что среди лошадей тюркского типа были иноходцы (рис. XI, 4—5). Иноходь — естественный быстрый аллюр, при котором «поочередно отрываются от земли, а затем опираются на нее передняя и задняя правые конечности, потом следует фаза безопорного движения, после чего происходит опирание и отталкивание передней и задней левых конечностей»⁶⁰. Всадник на иноходце, идущем рысью, лишь слегка покачивается в седле, поэтому меньше устает. Достоинства иноходцев нашли отражение в эпосе. В алтайском сказании «Алтай Бучый» у богатыря Алтай Бучыя был боевой конь — иноходец «с крепкими как железо копытами», рыжий Тэмичи-ерен, на которого «раз севши, потом не хочется спуститься», так он резв и легок на ходу⁶¹.

Изображение лошади тюркского типа, коротконогой, с массивной головой на короткой и толстой шее, есть на Шикшинских писаницах (см. рис. V, 9—10). На такой же лошадке сидит курыкан на китайском рисунке⁶², где до мельчайших подробностей передан экстерьер степной лошади: например, на ее губах показаны жесткие волоски, которые защищают их от ранений о жесткую траву. — деталь, характерная именно для лошадей степных пород (рис. XII, 1). Лошади тюркского типа представлены в изображениях чикойского (рис. XII, 2) и гобийского всадников (рис. XIII).

Одним из центров разведения улучшенных лошадей «центрально-азиатской» породы явился район оз. Кукунор. Выращиваемые здесь лошади были известны китайцам как «драконовая

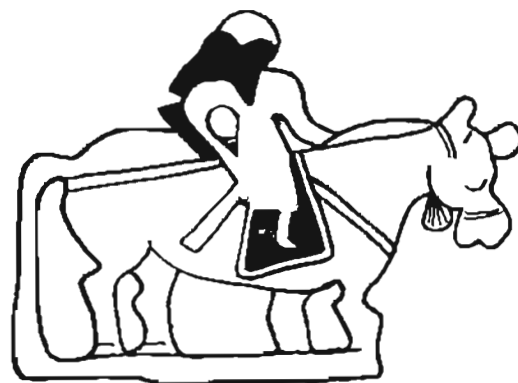


Рис. XIII. Гобийский всадник (по В. В. Волкову)

порода», или «цинхайские легкие лошади». По преданию, местом, где впервые их получили, стал остров на оз. Кукунор. На этот остров по зимнему льду пригоняли табун кобылиц, которых некогда привели из Босы (Персии). На следующий год все кобылицы оказывались жеребями и приносили черно-белых (пегих) жеребят, «называемых лунчжун (порода дракона), из которых большинство обязательно становятся удивительными скакунами»⁶³. Перед нами яркий пример использования человеком возможностей естественного и искусственного отбора для получения, с одной стороны, высокопородной лошади с хорошими верховыми качествами, с другой — лошади, приспособленной к суровым степным условиям и круглогодичному табунному содержанию. Для этого были использованы персидские кобылы, несомненно восходящие к лучшим верховым породам Средней Азии, и местные жеребцы, большинство которых, судя по потомству, было легкой масти*.

Возможно, к этой «драконовой породе» принадлежали лошади племен ашидэ, чжи-ши и су-нун. Район расселения последних находился северо-восточнее оз. Кукунор⁶⁵, а в реестре «Тамги лошадей...» лошади этих племен отнесены к одной группе, входящей в «центрально-азиатскую» породу. Лошадь тюркского типа отличалась, видимо, и от южно-тюркской. Такое предположение основывается, во-первых, на различии китайцами этих групп между собой еще в VII—VIII вв., во-вторых, на данных современной иппологии. По материалам монгольского ипполога Ч. Уненбурэна, «под влиянием существенных различий ландшафта, климата и условий разведения в отдельных районах Монголии сложились разные типы лошадей. Наиболее крупных монгольских лошадей разводят в западных, а самых низкорослых (высота в холке 123—125 см) — в южных полупустынных районах»⁶⁶.

Таким образом, «центрально-азиатская» порода также не была единой. В ней существовали различные группы (отродья) лошадей, сформировавшиеся в результате как действия экологических факторов, так и скрещивания разных пород и искусственного отбора.

Для кочевника-скотовода лошадь была основным транспортным средством. «Если бы ты изучил длительность жизни тюрка и сосчитал дни ее, то нашел бы, что он сидел на спине лошади больше, чем на поверхности земли», — говорится в «Послании Фатху б. Хакану»⁶⁷. Лошадь начинали использовать для верховой езды с раннего возраста. Находимые в средневековых погребениях (Аржан II, Тепсей III, кург. 67) 2—3-летние лошади уже были вьюзданы и заседланы. У казахов в XIX в. «зачастую можно было встретить подседланных головиков. Редко какая лошадь двух лет

оставалась невыезженной. Казахи считали, что лошади, не втянутые в работу до 3—4 лет, впоследствии бывают слабыми и рыхлыми»⁶⁸. В эти же сроки готовили лошадь для верховой езды тувинцы⁶⁹.

Судя по захоронениям в одной могиле двух-трех лошадей, каждый человек имел несколько верховых коней. Ездили как на жеребцах, меринах, так и на кобылах, как правило, холостых*. У эпического богатыря Алтай Бучья было три верховых коня: «белочубарый конь для езды по гостям, синечубарый конь железного цвета для езды на охоту, с крепкими, как железо, копытами, рыжий конь Тэмичи-ерен»⁷¹. В этнографическое время богатые скотоводы также имели несколько сменных верховых коней⁷², в то время как бедные люди — по одной лошади («постоянно на ней ездят бесценно. Их лошади в муках живут»)⁷³. Суровые условия эксплуатации верховых лошадей у бедных казахов XIX — начала XX в. отмечал Ю. Н. Барминцев⁷⁴.

Своим верховым коням кочевники давали имена, которые отражали ту или иную черту данного скакуна: характер, темперамент, масть. Известно несколько имен эпохи средневековья. Это — боевые кони Кюль-Тегина: серый Башгу, белый Азман, белый Оксиз («Безумец» или «Бешеный»), конь Тум-Кула («Совершенно гневой»), упомянутый в эпитафии с р. Талас⁷⁵. Имя жеребца 2—3 лет, погребенного вместе со старым мужчиной в кургане Аржан II (Тува), было вырезано на костяном псалии, верхняя часть которого оформлена в виде головы коня (рис. XIV). Оно звучало как «Шалга» («Шалый», «Буян»)⁷⁶. Еще большее обилие имен верховых коней дает героический эпос⁷⁷. Имя лошади, являясь ее своеобразным «паспортом», свидетельствовало об отношении к ней ее хозяина, для которого данный конь был не только совершенным орудием труда, но и добрым товарищем, делящим с ним трудные будни кочевой жизни. Именно мотив товарищества, братства между батыром и его конем нашел наиболее яркое отражение в эпосе⁷⁸.

Таким образом, анализ письменных и археологических источников показал, что основной породой лошади в Центральной



Рис. XIV. Псалий из погребения с конем Аржан II.

*Пегая масть является доминантной по отношению к другим мастям⁶⁴.

*«Тюрк садится верхом на жеребца или кобылу и выезжает в набег»⁷⁰.

Азии была «степная». Такая лошадь лучше всего приспособлена к суровому климату этого региона, к табунному пастбищному содержанию круглый год и соответствует экстенсивной форме скотоводства. Известные китайцам две породы степных лошадей, названные нами условно «южно-сибирской» и «центрально-азиатской», являлись также продуктами своей экологической зоны в пределах Центральной Азии. Потребность кочевников в хороших верховых скакунах удовлетворялась за счет лошадей среднеазиатских пород, а также лучших лошадей степных пород. Кыргызские, курыканские, уйгурские лошади имелись в конюшнях китайских императоров; на байыркских и азских конях Кюль-Тегин громил врагов Второго Тюркского каганата. Пользовались славой у соседей (китайцев, арабов) благодаря своей выносливости под седлом, неприхотливости содержания, различным направлениям использования и лошади тюркского типа.

Для разведения в степях Центральной Азии высокопородных лошадей необходимы специальные условия: стойловое содержание и подкормка в зимнее время. В экологических условиях центрально-азиатского региона наиболее эффективным было «примитивное степное коневодство»⁷⁹, основанное на круглогодичном пастбищном табунном содержании лошадей. Поэтому процесс породообразования улучшенных лошадей в кочевом хозяйстве центрально-азиатских племен происходил, видимо, при постоянном скрещивании местных степных лошадей, вероятнее всего, со среднеазиатскими. Но эффект скрещивания ослаблялся влиянием условий разведения, под действием которых происходило постоянное изменение лошадей в сторону аборигенных степных пород. Похожая картина породообразования лошадей отмечена у казахов еще в XIX в.⁸⁰ Таким образом, в том, что в кочевом хозяйстве почти до наших дней дошли без существенных изменений породы лошадей с эпохи ранних кочевников, нужно видеть не консервативность породы, а консервативность условий⁸¹.

Несмотря на многочисленные находки в средневековых погребениях скелетов лошадей, их планомерное изучение, за исключением отдельных экземпляров, найденных в 20—30-е гг., не проводилось. Поэтому дальнейшей задачей изучения степных лошадей является их параметрический анализ, который позволит более подробно охарактеризовать средневековые типы лошадей тех или иных районов Центральной Азии, а в целом более полно реконструировать культурно-хозяйственный тип и идеологические представления кочевников, связанные с конем

Конь в хозяйстве древних племен

Хозяйственное использование лошади племенами Центральной Азии к началу эпохи средневековья уже имело многовековую историю. Одним из важных этапов в этом направлении явилось всеобщее освоение лошади для верховой езды на рубеже II—I тыс. до н. э., за счет чего хозяйство горно-степных областей Центральной Азии становится более подвижным, скотоводческим⁸².

Если говорить о ближайших генетических предках средневековых тюркоязычных племен, то они представлены в китайских письменных источниках как кочевники. Это прежде всего хунну, от которых ведут свое происхождение многие тюркоязычные племена, и усунь — возможные предки тюркского рода Ашина⁸³.

В «Шицзи» о хозяйстве и быте хунну сообщается следующее: «Обитая за северными пределами Китая, переходят со своим скотом с одних пастбищ на другие. Из домашнего скота у них больше всего лошадей, крупного рогатого скота и овец, из редкого скота — верблюдов, ослов, мулов, цзюэти, таоту и таньхи(си). В поисках воды и травы переходят с места на место, и хотя у них нет городов, обнесенных внутренними и внешними стенами, нет постоянного местожительства и они не занимаются обработкой полей, тем не менее каждый тоже имеет выделенный участок земли»⁸⁴. Подсобную роль в их хозяйстве играла охота. Относительно «выделенного участка земли» в «Ханьшу» поясняется, что под ним подразумевается участок земли, на котором происходят перекочевки того или иного коллектива, ведущего общее хозяйство⁸⁵.

Хуннский союз не был однородным, а состоял из многочисленных племен, имеющих тот или иной хозяйственно-культурный тип, обусловленный определенным уровнем социально-экономического развития и естественно-географическими условиями. Сообщение письменных источников о кочевом образе жизни, видимо, относится к окружению хуннских предводителей, живших в непосредственной близости к северным границам Китая и поражавших китайцев-земледельцев, с их точки зрения, своей дикостью.

Хунну разводили в большом количестве лошадей, которые составляли основное их богатство. Это видно хотя бы из того, что при перечислении состава скота лошади стоят на первом месте. Главной военной силой хунну была конница. Источники изобилуют сообщениями о численности хуннских всадников в разное время, о захвате китайцами в плен хунну и их лошадей и т. д. Во времена Маодуня (Модэ) конница хунну делилась на четыре части согласно сторонам света: западная имела белых, восточная — серых, северная — вороных и южная — рыжих лошадей⁸⁶.

Что касается породы лошадей, то большая их часть была местной, центрально-азиатской породы, приспособленной к суровому климату: сухому и жаркому летом, холодному зимой. Одна из особенностей таких лошадей — это способность к быстрой наживке весной и осенью, что и было отражено в китайских источниках в связи с историей хунну. В то же время хунну имели аргамаков лучших пород, известных китайцам как тысячелийные лошади (проходящие в день 1000 ли)⁸⁷.

Усуни также представлены в китайских письменных источниках как кочевники-скотоводы, не занимающиеся ни земледелием, ни садоводством. Основу их стада, как и у хунну, составляли лошади. У некоторых богатых владельцев было от 4000 до 5000 голов. Основное жилище усуней — войлочная юрта, главное питание — мясо и молоко. В политических сношениях с Китаем в качестве даров использовались лошади. Конница усуней, видимо, не уступала хуннской, что дало возможность усуням освободиться от подчинения хунну⁸⁸.

Кочевые племена, имеющие развитое коневодство, были, как правило, более сильны в военном отношении, так как мобильная конница позволяла им быстро покрывать значительные расстояния, быстрее совершать маневры, а главное, они могли быстро увеличивать численность своих войск, потому что каждый мужчина умел владеть оружием и ездить на коне.

Сведения о коневодстве средневековых тюркоязычных племен Центральной Азии содержатся в рунических надписях, в китайских и арабских письменных источниках. Большое значение в деле изучения коневодства этих племен имеют археологические материалы, полученные с поселений и из могильников, данные петроглифов. Анализ этих источников позволяет составить представление о коневодстве, определить его направления и значение в хозяйстве тюрков, кыргызов, уйгуров, курыкан, байырку и других тюркоязычных племен.

«Обычай тукюесцев: живут в палатках и войлочных юртах, переходят с места на место, смотря по достатку в траве и воде; занимаются скотоводством и звериной ловлей; питаются мясом, пьют кумыс; носят меховое и шерстяное одеяние» — так описывает хозяйство и быт тюрков середины VI в. «Синь Таншу», используя сообщения «Чжоушю» и «Суйшю». Несмотря на то что тюрки постоянно кочуют, «каждый имеет свой участок земли»⁸⁹. Эти «участки земли», как и у хунну, — не что иное, как определенная территория, в пределах которой осуществлялись перекочевки.

В состав тюркского стада входили лошади, овцы, верблюды и крупный рогатый скот, но разводили преимущественно овец и лошадей, что видно из количественного соотношения поставляемых китайцам животных. В 588 г. тюрки «отправили посланника ко Двору и с ним послали дань: 1000 голов

лошадей, 20 000 штук овец и по 500 голов верблюдов и быков...». Лошадей китайцам поставляли в большом количестве. Для обмена на китайской границе открывались специальные рынки, как это было, например, в 588 г., когда тюрки сами послали об этом просьбу императору⁹⁰. Следует упомянуть о документе 713 г., регламентирующем отношения между китайцами и тюрками касательно посольства и торговли лошадьми. В 783 г. на основе этого документа был заключен договор с уйгурами (см. ниже).

Лошади и овцы были основным богатством тюрков. Их гибель в большом количестве (т. е. ослабление экономической базы) часто влияла на ход политических событий. В конце 30-х гг. VII в. в результате усиления Танской империи, а также восстания племен тардушей, уйгуров и байырку против тюрков, разногласий в верхах и ослабления экономической базы из-за необычайно холодной и снежной зимы 627 г., когда «от стужи погибло много лошадей и овец, а люди терпели голод», Первый Восточно-Тюркский каганат прекратил свое существование. А через 50 лет Гудулу (Ильтерес), прежде чем объявить себя каганом, «ограничил девять родов (видимо, тогуз-огузов. — С. Н.) и мало-помалу очень разбогател лошадьми»⁹¹. Создав таким образом необходимую экономическую основу, Ильтерес-каган повел борьбу с китайцами, завершившуюся созданием Второго Восточно-Тюркского каганата.

В целом китайские письменные источники, описывая тюрков как кочевников-скотоводов, мало говорят о них как о коневодах. Приведенные выше данные о месте лошади в экономике тюрков, а также сообщения о погребении лошади вместе с умершим человеком, о смертной казни за кражу спутанной лошади, об использовании лошади в качестве платы за увечье⁹² только позволяют предполагать развитое коневодство у тюрков.

Обращение к арабоязычным источникам дает возможность существенно заполнить имеющийся пробел в этом вопросе. Имеется в виду «Послание Фатху б. Хакану о достоинствах тюрков и всех войск халифата» ал-Джахиза, написанное в середине IX в. С точки зрения переводчика, «наиболее вероятным представляется, что речь идет в основном о карлуках и тюргешах, обитавших на границах Ферганы и Чача», т. е. о западных тюрках⁹³. По нашему мнению, ал-Джахиз создал некоторый собирательный образ тюрка, прототипом которого послужили представители не только карлуков и тюргешей, но и восточных тюрков и других тюркоязычных кочевников. Арабам восточные тюрки (кюк-тюрки) были знакомы и по сношениям последних с западными тюрками, и по непосредственному столкновению с ними. «Ряд походов восточными тюрками был проведен с западными, особенно при выходе их в Среднюю Азию»; согдийцы обращались

за помощью против арабов и к восточным, и к западным тюркам, а в первой четверти VIII в. восточные тюрки вместе с тургешами предприняли «поход в Самарканд против арабов»⁹⁴. О проникновении восточных тюрков в Среднюю Азию, на Памир и Тянь-Шань свидетельствуют археологические памятники, к которым исследователи относят погребения с конем и каменные изваяния⁹⁵.

Таким образом, есть все основания считать, что арабы хорошо знали восточных тюрков по личным впечатлениям, особенно все то, что связано с военным делом: строй, тактику, оружие, снаряжение коня, самого коня и др. Для нас разбираемый источник важен еще и потому, что он дает некоторое представление о коневодстве родственных восточным тюркам карлуков и тургешей.

Прежде всего в «Послании...» говорится, что тюрки — кочевники, для которых «оседлая жизнь, неподвижное состояние, длительность пребывания и нахождения (в одном месте) и малочисленность передвижений и перемен (обстановки) невыносимы. Сущность их конституции основана на движении, и нет у них предназначения к покою (т. е. оседлости)». Как кочевники, тюрки прежде всего являются обладателями скота, главной считается лошадь, на спине которой в своей жизни тюрк «сидел... больше, чем на поверхности земли». Он сам выращивает свою лошадь, приручает и объезжает ее. Она его незаменимый друг в набегах и охоте; в голод тюрк «режет одну из своих лошадей, а если испытывает жажду, то доит одну из своих кобыл». В общем, по ал-Джахизу, «тюрк — он (одновременно) пастух, конюх, объезжающий лошадей, торговец лошадей, ветеринар и всадник»⁹⁶.

Таким образом, письменные источники характеризуют тюрков прежде всего как скотоводов, опытных коневодов, охотников и всадников, искусно стреляющих из лука на полном ходу лошади⁹⁷. Археологических подтверждений этому много: с Алтая, из Тувы, из Минусинской котловины и Монголии, с Тянь-Шаня и Памира, где обнаружены погребения с конем.

Относительно кыргызов китайские источники сообщают, что их хозяйство было комплексным, они занимались земледелием и скотоводством. При этом продукты скотоводства являлись основным источником питания. В отношении направлений кыргызского скотоводства сведения различных источников расходятся. В «Синь Таншу» отмечается наличие у кыргызов лошадей, верблюдов, но более всего коров и овец. «Богатые землепашцы водят их по несколько тысяч голов»⁹⁸. В «Тайпин-хуаньюйцзи» уточняется, что подразумевается под тысячами голов: «Их скот разнообразен: быки, бараны, причем особенно много быков. У богатых семей имеется по две-три тысячи голов»⁹⁹. Эти сведения китайских летописей не соответствуют данным археологии и надписям кыргызских эпитафий. На кыргызских поселениях, например Копёном, были обнару-

жены ямы-погребя с костями животных, «главным образом лошадей», а найденный на Копёном поселении остеологический материал распределяется следующим образом: на первом месте — кости овцы, на втором — лошади и лишь на третьем — крупного рогатого скота¹⁰⁰. На преобладание в стаде мелкого рогатого скота указывают его кости, находимые в большом количестве в могилах типа чаатас¹⁰¹. Основным же богатством кыргызов была лошадь. Именно по ней «тоскуют» умершие, перечисляя в камнеписных эпитафиях своих «быстроногих коней», «табуны коней» в сотни, тысячи голов, которыми они «не насладились» в мире живых¹⁰².

Кыргызы были прекрасными коневодами и наездниками о чем свидетельствуют скупые строки письменных источников о «вольтижировании на лошадях»¹⁰³. Основу войска кыргызов составляла латная конница. Латами был защищен не только всадник, но и его боевой конь. Защита коня состояла из попоны с деревянными накладными щитками, закрывавшей «его корпус от брюха до ног»¹⁰⁴. Эта тяжело- и легковооруженная конница сумела в ходе двадцатилетней войны с уйгурами (820—840 гг.) вымотать их силы, а затем и разгромить их, благодаря ей кыргызы впервые за свою многовековую историю вышли на просторы Центральной Азии, став на 80 лет ее гегемоном. Это был последний «всплеск» тюркоязычных народов в данном регионе, после чего степи Центральной Азии захватили монголоязычные кидани, а затем монголы.

Кыргызов XIII в. «Юаньши» характеризует как скотоводов, кочующих «в зависимости от наличия воды и пастбищ». Они по-прежнему разводят породистых лошадей, белых и черных охотничьих соколов¹⁰⁵. При сравнении этих данных XIII в. с сообщениями китайского источника середины IX в., где говорится о кыргызских поставках китайцам «знаменитых лошадей» и соколов¹⁰⁶, видно, что за 400 лет скотоводческо-охотничий уклад культурно-хозяйственного типа кыргызов не изменился. В то же время есть сведения об обработке ими земли. Таким образом, кыргызское хозяйство и в XIII в. остается комплексным, в котором коневодство играло заметную роль.

Тюркоязычные уйгуры, согласно китайской летописной традиции, — потомки хунну. Во времена господства в «северной степи» жуужаней (391—556 гг.) уйгуров называли «хойху» или «гаогюй» («высокотележки»), потому что у них были телеги «на высоких колесах со множеством спиц»¹⁰⁷. К VI в. китайские историографы включают уйгуров в союз племен телэ¹⁰⁸. Тюрки считали уйгуров, которых они называли тогуз-огузами, «своим собственным народом»¹⁰⁹. В состав тогуз-огузов («девять огузов», или кит. «девять фамилий») китайцы включали собственно уйгуров, пугу (тюрк. бугу), хунь (тюрк. кун), байегу (тюрк. байырку), тунло (тюрк. тонгра),

сызе (тюрк. айгыр), цибикой (тюрк. кыбир), ацзе (тюрк. эдиз) и тулуншигусов¹¹⁰.

Историю уйгуров можно разделить на два периода: 1) от первых сообщений о них в китайских летописях до 840 г., когда они были разбиты кыргызами; 2) 840—1209 гг., когда после гибели Уйгурского каганата возникли отдельные уйгурские княжества «в Ганьчжоу, Куче, Турфане и других местах, позднее объединившихся в Уйгурское турфанское княжество»¹¹¹.

В первый период своей истории уйгуры представлены в письменных источниках как кочевники, которые «переходят с места на место, смотря по достатку в траве и воде. Одеваются кожами, питаются мясом»¹¹². Их кочевья располагались по р. Селенге («Солин» в китайских источниках). В состав стада входили лошади, крупный и мелкий рогатый скот, верблюды. Как отмечается в «Вэйшу», «домашний скот одинаков с жужаньским». Уже для V в. имеется сообщение о частной собственности у уйгуров на скот, который помечали тамгой. Для этого же времени зафиксированы посольства уйгуров к китайскому двору с представлением даров в виде лошадей, верблюдов, золота и серебра. Большое значение лошадь имела в качестве платы за невесту, когда, следуя определенному обряду, каждый родственник невесты выбирал себе лошадь, а после свадьбы родственники жениха пригоняли отцу невесты целый табун лошадей. Наряду с этим в степи использовали лошадь как орудие казни. Когда в 516 г. уйгурский предводитель Мивоту, пытавшийся проводить независимую от жужаней политику, попал к последним в плен, «Чэуну привязал его обеими ногами к спине клячи и убил тряскою»¹¹³.

Уйгуры прекрасно владели искусством управления лошадьё, умели стрелять с нее на полном ходу. Не случайно усилившиеся в VI в. тюрки использовали уйгуров в своих завоевательных походах, учитывая склонность последних к воровству и грабежу¹¹⁴.

После разгрома тюрков в 744 г. уйгуры создали каганат. Оживилась их торговля с Китаем. Большое место в торговом балансе уйгуров занимали поставки лошадей. В 756 г. уйгурский каган Мояньчжо в ответ на посольство из Китая, возглавляемое послом Юй, «представил императору 500 лошадей, соболий мех и белую тонкую шерстяную ткань...»¹¹⁵.

Осознавая в этот период свою силу, уйгуры «производили неистовства на рынках», открытых для торговли с ними на китайской границе. Они не только пригоняли своих лошадей для продажи, но и грабили местное население, увозя у него лошадей. А со времени правления Кянь-юань (758 г.) «они сделались очень наглы». Уйгуры за каждую лошадь требовали сорок кусков шелка, «приводили лошадей слабых, негодных к употреблению». Император, желая сохранить

мир с ними, выпущен был щедро платить за всех представленных лошадей. Но когда уйгуры привели 10 тыс. лошадей, он, боясь возмущения народа, «заплатил только за 6000 лошадей». В 781 г. уйгурский Хэгу Дулу Бигя-хан потребовал у китайцев плату за лошадей, стоявших правительству 1,8 млн. связок медных монет. Со своей стороны китайцы, желая упорядочить свои отношения с уйгурами, разработали документ (783 г.), в основу которого был положен договор с тюрками правления Кай-юань (713 г.). В нем говорилось, что «1) ежели хан (уйгуров.— С. Н.), подобно тукюэкскому хану, назовется вассалом; 2) ежели в посольстве будет высылать не более 200 человек; 3) ежели будут приводить лошадей для торга не более 1000; 4) ежели не будут уводить китайцев за границу...», то между договаривающимися сторонами будут сохраняться мирные отношения. Уйгурский каган согласился с этими условиями»¹¹⁶.

Как видно из приведенного документа, большие поставки лошадей были невыгодны Китаю, тем более что уйгуры зачастую приводили плохих лошадей. Для уйгуров же, разводивших лошадей и угонявших их в большом количестве у подвластных племен и даже у самих китайцев, торговля лошадьми служила главным источником получения продуктов (шелка, украшений, зерна и др.), не производившихся в их хозяйствах.

Таким образом, в первый период своей истории уйгуры характеризуются своими современниками как кочевники-скотоводы, у которых коневодство было на высоком уровне.

После разгрома в 840 г. кыргызами Уйгурского каганата и переселения уйгуров в Притяньшанье характер экономики меняется: она становится комплексной. В «Удай Шицзи» сообщается, что «в их стране хорошо растет пшеница, ячмень голозерный, корхор, лук душистый (черемша), кориандр»¹¹⁷. Землю пахут и обрабатывают при помощи верблюдов. В то же время большую роль играло коневодство. В этом отношении представляют интерес записки Ван Яньдэ, посетившего Уйгурское государство в 981—984 гг. Он сообщает о возращивании злаков, отмечая, что не растет только гречиха. «Знатные люди едят конину, остальные баранину, а также гусей и уток». Уйгуры — хорошие всадники, «любят ездить верхом и стрелять из лука». Особенно Ван Яньдэ поразило большое количество лошадей. Он отмечал, что их разведением занимаются сам каган, его жена и наследник. Табуны лошадей пасутся в долине Пинчуан длиной более 100 ли (50 км), они группируются по масти. Лошадей так много, что никто точно не знает их количества. Заслуживает внимания тот факт, что каган, как и во времена Уйгурского каганата, кочует, сообразуясь с сезонами года: зимой живет в оазисе, а летом откочевывает за хребет Богдо-ола в степь»¹¹⁸.

Выращиваемые уйгурами лошади в большом количестве

отправлялись на продажу в Китай¹¹⁹. Так же, как и в прошлые времена, для торговли с иноземцами на китайской границе организовывались специальные рынки. Как отмечают придворные историографы, на рынках было больше всего уйгурских и тангутских лошадей. В китайских летописях этого времени уйгурские лошади называются «дикими», «боевыми конями», «отличными», «знаменитыми». В конце X в. хорошая уйгурская лошадь, по сообщению посла Ван Яньдэ, стоила один кусок шелка. Плохие же лошади шли на мясо и стоили только один чжан шелка. Вместе с лошадьми уйгуры привозили на рынок Китая седла, удила, уздечки, часто богато украшенные нефритом и драгоценными камнями.

Судя по некоторым сообщениям письменных источников, у уйгуров этого периода существовал институт подготовки лошадей к различного рода использованию. Так, говорится о поставке китайцам «100 четверок отличных лошадей», предназначенных для запряжки в колесницы, или о поставке «боевых коней» для кавалерии. Зимой 976—977 гг. к уйгурам был специально «командирован» офицер Чжан Цаньцзи с императорским указом кагану уйгуров Ганьчжоу и Шацжоу; ему пожалованы утварь и шелка и предлагалось (кагану.— С. Н.) доставить отличных лошадей для коляски и верховой езды...»¹²⁰.

Поставляемые в Китай «дикие лошади» — это необремененные табунные лошади круглогодичного пастбищного содержания. Их нужно отличать от «низкорослых диких лошадей (пони)», кобылы которых уйгуры везли на рынки Китая¹²¹. Эта лошадь, называемая уйгурами «ту(р)тэ», а китайцами — «таоту»¹²², скорее всего, низкорослая дикая лошадь Пржевальского, которая была широко распространена в степной зоне Центральной Азии. Для уйгуров она, видимо, служила объектом охоты.

Уйгуры были знакомы и с высокопородными арабскими лошадьми. В 1008 г. дуньхуанский князь Цао Шоу прислал китайскому императору «арабских лошадей». Из источника не понятно, разводили ли эту породу лошадей сами уйгуры, или они получали их в результате торговли со Средней Азией. Возможно, что «знаменитые», «отличные» лошади уйгуров — это и есть арабские лошади или выведенные на их основе улучшенные местные племенные породы. Так или иначе, зачастую китайские императорские лошади были из уйгурской урфанской земли. Например, в 1014 г. «уйгуры прислали осла с данью, состоящей из 20 лошадей для личного use императора»¹²³.

Как свидетельствуют приведенные выше данные из китайских летописей, коневодство у уйгуров во второй период истории продолжает играть важную роль в экономике, несмотря на развитое земледелие. Знатные уйгуры, включая кагана, по-прежнему имеют большие табуны, из которых лошади по традиции, идущей еще со времен Уйгурского

каганата (745—840 гг.), поставляются на рынки Китая для обмена на товары, не производящиеся в Уйгурском турфанском княжестве. Кроме того, в самом государстве лошади шли на ремонт латной конницы и частью на мясо¹²⁴.

Сведения о коневодстве у других племен Центральной Азии, которые известны в китайских летописях под названием «телэ», малочисленны. К тому же не совсем ясно содержание самого термина «телэ». Судя по имеющимся данным, в китайской историографии он применяется в двух значениях: во-первых, как название отдельного племени, во-вторых, как собирательное имя «северных племен», исключая тюрков и кыргызов. Одни исследователи в телэ видят толисов¹²⁵, другие — тогонов-телеутов, владением которых в IV—VI вв. был Тогон (кит. Тууюхунь) — плоскогорье Цайдам у оз. Кукунор (Цинхай)¹²⁶. Основное же значение «телэ» с VI в. — собирательное название группы северных племен: тогуз-огузов с уйгурами во главе, дубо, доланьгэ, байси и др. В «Вэньсянь-тункао» телэ характеризуются как кочевники, подчинявшиеся восточным и западным тюркам. «Нрав людей злой и жесткий. Они искусны в стрельбе из лука в конном строю. В высшей степени жадны и алчны. Живут грабежом. Живущие у западных пределов много занимаются скотоводством, держат много коров, овец, немало лошадей»¹²⁷. Некоторые дополнительные сведения о хозяйстве племен телэ, и в частности о коневодстве, известные по другим источникам, позволяют подробнее остановиться на отдельных тюркоязычных племенах телэской группы.

Тууюхунь (тогоны-телеуты) — это переселившиеся в начале IV в. из западной части Маньчжурии в район оз. Кукунор 1700 семей монголоязычных сяньбийцев. Здесь они смешались с аборигенным, скорее всего тюркоязычным, племенем; так возник новый этнос — тогоны (телеуты)¹²⁸.

После переселения тууюхуней на запад «Вэйшу» характеризует их как кочевников, которые, «следуя за водой и травой, кочевали, жили в юртах и палатках, питались мясом и кумысом»¹²⁹. Хотя в первой четверти VI в. у них отмечены города и предместья, все же основная масса тогонов-телеутов по-прежнему кочевала. Земледелие из-за сурового климата большого хозяйственного значения не имело; из продуктов земледелия получали ячмень, горчицу, просо и горох. Основными продуктами питания оставались мясо и кумыс. Вспомогательную роль играла охота.

В окрестностях оз. Кукунор выращивалась знаменитая «драконова порода» цинхайских легих лошадей. На большое значение лошади в жизни и хозяйстве тогонов-телеутов указывает тот факт, что за убийство человека и кражу лошади назначалось одно наказание — смертная казнь¹³⁰.

Основу тогонского войска составляла латная конница, вооруженная луками, мечами и копьями. Конные отряды

тогонов-телеутов не только оказывали содействие китайцам в подавлении восстаний (например, как это было в 446 г.), но и принимали участие в восстаниях против самих китайцев (как это было в 525 г.)¹³¹.

Сеяньто (сыр-тардуш) — племя телэской группы, по обычаям близкое к тюркам. Данных о коневодстве в письменных источниках мало. Но по тому, что лошади яньто (тардушей) — одного из родов этого племени — включены в список «Тамги лошадей из вассальных княжеств», можно получить представление о значительной роли лошади в хозяйстве сеяньто.

Использование в военном деле конницы у сеяньто, судя по сообщению 641 г., носило специфический характер. Сеяньтоский хан Инань в 641 г. решил напасть на ставленника китайского императора марионетку Ли Симо. Каждый всадник был обязан иметь по четыре лошади. Сражение началось с пешем строем, для чего сеяньто разбились на группы по пять человек, из которых один держал лошадей, а четверо вели бой. После того как китайский полководец Цзи потеснил сеяньто, с тюркский предводитель Се Ванче направил удар своей конницы на державших лошадей, судьба сражения была решена. Сеяньто, лишившись коней, не смогли уйти. «Они потеряли несколько тысяч убитыми и до 15 000 лошадей отбитыми». Таким образом, конница сеяньто использовалась в основном при отступлении или при преследовании убегающего противника, в то время как основное сражение велось спешившимися всадниками.

Численность лошадей сеяньто была, видимо, значительна, потому что, несмотря на потерю 15 тыс. боевых коней (не считая погибших в бою), вскоре после поражения они послали китайцам 3 тыс. лошадей, а в следующем, 42 г. представили еще больше лошадей, быков, баранов верблюдов¹³².

Байырку (кит. байегу) — племя телэской группы, локализуется в Западном Забайкалье в долине р. Байырку (Баргузин). «Сия страна богата травами, производит хороших лошадей, превосходное железо». Земледелие играло, видимо, особую роль, но зато байырку «страстно любили звериную олю»¹³³. Выращиваемых лошадей поставляли на рынки Китая. Отличительные черты байырских лошадей были записаны в реестр «Тамги лошадей из вассальных княжеств», что говорит об их высоком качестве. Хорошо были известны айырские лошади тюркам. Так, в 710/11 г., во время сражения тюрков с кыргызами в черни Сунга, Кюль-Тегин был на белом жеребце из Байырку¹³⁴.

Находки конского снаряжения в погребениях из Западного Забайкалья подтверждают письменные свидетельства о конном быте населения, оставившего их (Боянгольский могильник находится на р. Инге, левом притоке Баргузина, т. е. в районе оживления летописных байырку)¹³⁵.

Курыканы — самое северное из племен телэской группы, обитавшее в VI—X вв. в Прибайкалье. Исследованные археологические памятники курыкан — носителей курумчинской культуры — свидетельствуют о комплексном хозяйстве: земледелии с искусственным орошением, скотоводстве, рыболовстве, охоте и коневодстве при преобладающей роли скотоводства¹³⁶. Относительно коневодства в «Синь Таншу» сообщается, что курыканы выращивали превосходных лошадей¹³⁷. Конный быт курыкан подтверждают находки в могилах деталей сбруи: удила, стремян, седел, распределительных пряжек, украшений ремней. В одном случае было найдено захоронение лошади (Ангинский комплекс)¹³⁸.

Но еще более яркое представление о курыканах-коневодах дают петроглифы, основным сюжетом которых являются многочисленные рисунки лошадей и всадников. Эти изображения найдены на Шинкинских скалах на Лене, на горе Байтог, на р. Осе (гора Бешэгтэ), на Унге (гора Барун-Туран), на горе Манхай и на плитах из вала Манхайского городища. Уже одного этого, по словам А. П. Окладникова, «...достаточно, чтобы доказать существование в пределах Западного Прибайкалья древней народности, преимущественным занятием которой было скотоводство, и в первую очередь коневодство. Создатели курыканских писаниц были племенем пастухов и наездников, страстных коневодов»¹³⁹.

Развитое коневодство курыкан и байырку сближает их с центрально-азиатскими племенами. Это отмечали письменные источники, включавшие курыкан и байырку в уйгурский племенной союз, об этом свидетельствуют и археологические материалы Прибайкалья и Забайкалья, имеющие много общего с материалами памятников Алтая, Тувы, Минусинской котловины и Монголии. В то же время, по мнению Е. А. Хамзиной, несмотря на то что «народ (байырку. — С. Н.), оставивший Боянгольский могильник, был близок к курыканам этнически, имел сходную культуру, он развивался самостоятельно»¹⁴⁰. Политическую самостоятельность байырку и курыкан отмечали и китайские летописи.

В основе хозяйства племен Тувы (чикн, азы, дубо, мингэ, эчки) в середине I тыс. н.э. лежало кочевое скотоводство с круглогодичным выпасом скота. С. И. Вайнштейн на основе этнографических материалов выделяет три хозяйственно-культурных типа, характерных для тех или иных районов Тувы: кочевые скотоводы горно-степной зоны Центральной, Западной и Южной Тувы; охотники-оленьеводы Восточной Тувы (верховья Бий-Хема и Каа-Хема); кочевые и полукочевые охотники-скотоводы (преимущественно коневоды) горной таежно-степной зоны Восточной Тувы (Тоджинская котловина). Эти хозяйственно-культурные типы тувинцев XIX — начала XX в., как показывают археологические исследования, существовали и в эпоху средневековья. Единственное отличие состоит в том, что в монгольскую эпоху

сужается ареал охотников-скотоводов (коневодов) в Восточной Туве. Это связано с переходом к оленеводству, «позволявшему лучше осваивать прилегающие таежные районы», к тому же замкнутая Тоджинская котловина не способствовала увеличению поголовья лошадей¹⁴¹. По письменным источникам, в Восточных Саянах обитали тюркоязычные племена дубо, милигэ и эчжи, имевшие много «хороших лошадей». Коневодством, судя по описанию хозяйства дубо, видимо, занимались преимущественно богатые семьи, тогда как бедные соплеменники вели охотничий образ жизни*.

Во второй половине I тыс. Центральную Туву (Тувинскую котловину) населяли племена чяки и азы, упоминаемые в тюркских и китайских письменных источниках. Их лошади были хорошо известны соседям и китайцам. У тюркского полководца Кюль-Тегина был «белый конь Азман», в имени которого можно видеть название племени, после гибели этого коня его сменил бурый азский конь¹⁴². Лошади чиков были хорошо знакомы китайцам. Тамга, которой отмечались чикские лошади, есть в реестре «Тамги лошадей...» VIII в., причем указано, что эти лошади «общей породы с уйгурскими, кыбирскими и йомугскими»¹⁴³.

К археологическим памятникам местных племен Тувы исследователи относят одиночные погребения (мужчин и женщин) без коня. Вместо коней в могилы мужчин положено конское снаряжение: удила, стрмена, подпруга с подпругными пряжками, узда с бляшками, седло; «в засыпке ям встречаются остатки тризны: черепа овец и лошадей, а также их кости»¹⁴⁴. Все это свидетельствует о значительном месте лошади в хозяйстве аборигенных племен Тувы. Отсутствие же лошади в погребениях, в отличие от захоронений проживавших в Туве алтайских тюрков, связано с погребальной традицией, идущей еще со скифской и гунно-сарматской эпох, когда с умершим клали только части конского снаряжения.

Анализ материалов по коневодству тюркоязычных племен показал, что экстенсивное коневодство предполагает разведение степных пород лошадей (как было установлено, «южно-сибирской» и «центрально-азиатской»), их табунное круглогодичное пастбищное содержание. Одно из направлений такой формы коневодства — мясное и молочное, что подтверждается археологическими находками костей коня на поселениях и в погребениях в качестве погребальной пищи, сообщениями письменных источников о составе пищи у тех или иных племен. Это касается и тюрков, и кыргызов, и уйгуров, и, видимо, других племен, коневодство которых по имеющимся данным не может быть реконструировано в большем объеме.

Второе направление коневодства тюркоязычных племен — транспортное, включающее разведение и подготовку лошадей

*При свадьбах богатые давали лошадей, а бедные приносили олени охи и саранные корни»¹⁴⁵.

для верховой езды (как в хозяйственных целях, так и в военных) и запряжки. На выращивании верховых коней специализировались кыргызы, курыканы, байырку, дубо, милигэ, эчжи, то-тоны-телеуты. Последние занимались разведением улучшенной породы путем скрещивания местной лошади тюркского типа с лучшими лошадьми Средней Азии. Остальные поставляли лучших лошадей «южно-сибирской» породы. Прекрасных верховых и упряжных лошадей стали выращивать уйгуры после переселения в турфланские земли. Тюрки, видимо, не занимались специальным разведением хороших верховых лошадей. Даже каганская верхушка пользовалась лошадьми байырку, азов, аргамачами из Средней Азии.

Большое значение в развитии коневодства тюркоязычных племен играла торговля лошадьми (третье направление коневодства). Особенно процветала торговля с китайцами. Последние были заинтересованы в восстановлении поголовья лошадей: военных и хозяйственных. Поставляемые китайцами лошади различались по качеству: чаще всего, видимо, необъезженные табунные лошади и реже — специально подготовленные к различного рода службе (боевые, упряжные). Широкая торговля открывала дорогу злоупотреблениям со стороны кочевников, способствовала увеличению грабительского угона лошадей у соседей. Китайцы вынуждены были создать специальные службы для отбора приводимых лошадей. Судя по количеству поставляемых на рынке лошадей и получаемых от них продуктов, торговля была выгодна для всех тюркоязычных племен. Большое значение обмен лошадьми (в форме подарков или даров) имел в политических мероприятиях кочевников (посольствах, переговорах, договорах и др.).

В целом, говоря о роли коневодства у тюркоязычных племен Центральной Азии, хочется подчеркнуть его большое значение как отрасли хозяйства, особое отношение кочевников к лошадям вообще и к своим верховым коням в частности, что не могло не отразиться на духовной жизни.

ГЛАВА 3

РИТУАЛЬНАЯ РОЛЬ КОНЯ В РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТАХ

Роль коня в погребальном обряде

По этнографическим материалам, погребальный обряд¹ у тюркоязычных народов представляет собой «цикл действий, обычаев, обрядов, запретов, последовательно совершаемых с момента смерти человека до его погребения и следующих за ним «по-

минок» включительно». Весь погребальный цикл делится на три этапа: «первый — это обычаи и обряды, соблюдавшиеся с момента смерти до погребения умершего, связанные главным образом с периодом нахождения умершего в юрте, включительно до его выноса к месту погребения»; второй — «обычаи и обряды, выполняемые по пути к месту погребения, при самих похоронах и во время возвращения участников похорон домой»; третий — «это обычаи и обряды, соблюдаемые после похорон до того времени, пока умерший переселялся в загробный мир»².

Сравнительный анализ археологических и этнографических материалов позволил В. П. Дьяконовой сделать заключение о возможности восстановления некоторых древних религиозных обрядов и обычаев, опираясь на этнографические данные³. К тому же трехэтапность погребального обряда у тюрков отмечал, ссылаясь на китайские средневековые летописи, В. Е. Войтов⁴. А в кыргызской эпитафии начала VII в. (Алтын-кель II) есть упоминание о загробном мире, названном «Золотой степью»⁵.

По мнению Т. М. Михайлова, «в общественной психологии шаманистов были компоненты относительно устойчивые (консервативные) и подвижные (динамичные). Устойчивые — это конформизм по отношению к традициям, обычаям, обрядам. Подвижные — это настроения, определяемые всем ходом жизни, самыми различными событиями или явлениями в природе и обществе»⁶. Видимо, этими подвижными компонентами и следует объяснить постепенную модернизацию или даже трансформацию некоторых обычаев и обрядов погребального канона: изменения в устройстве могильной ямы, насыпи, расположения умершего в могиле, появление новых типов вещей, обусловленных техническим прогрессом, заимствованиями, модой и т. д. В то же время остается непоколебимой вера в загробную жизнь, которая представляется шаманистами как продолжение жизни человека, но в иных, не земных, условиях. Поэтому в могилу клали пищу, различный бытовой инвентарь, оружие, животных, соотносясь с полом, возрастом, социальным положением погребенного. Одинаковые устойчивые компоненты (несмотря на удаленность явлений друг от друга во времени), выявленные археологическими и этнографическими методами, делают этнографические данные надежным критерием при интерпретации археологических материалов.

Важным моментом в представлениях шаманистов о загробной жизни является вера во встречу в мире мертвых с ранее умершими родственниками. Примером проявления такого представления в эпоху средневековья служат материалы погребения с конем (Катанда II, кург. 5, 1954 г.) VII—VIII вв. на Алтае. В кургане была похоронена женщина старше 60 лет, у черепа которой лежали «остатки мужского пояса: бронзовые бляшки-оправы для подвесных ремешков, пара больших и одна меньшая, с металлической подкладкой, пряжка с железным язычком»⁷. Учитывая возраст погребенной, наличие мужского пояса, можно

с уверенностью сказать, что в кургане погребена вдова, а пояс предназначался ее раньше умершему мужу, которому она должна была его передать при их «встрече» в загробном мире. У народов Саяно-Алтая в этнографическое время также было зафиксировано представление о встрече с родственниками в мире мертвых. Об этом свидетельствуют находки в женских погребениях мужских вещей и наоборот. По разъяснениям информаторов, это связано с тем, что при встрече на том свете муж (жена) должен отдать жене (мужу) данный предмет. Так же поступали, если какой-либо предмет забыли положить в могилу или в момент погребения не было возможности этого сделать. Его «передавали» через другого умершего, положив к нему в могилу⁸.

Таким образом, представления о встрече в загробном мире с ранее умершими родственниками можно считать устойчивым компонентом в погребальном обряде тюркоязычных народов Центральной Азии, сохранившимся с древности вплоть до наших дней.

Еще одним устойчивым компонентом погребального обряда являются сопроводительное захоронение животных: лошадей, баранов, верблюдов — и связанные с ним представления. Особенно это относится к лошади, экономическое значение которой для кочевника-скотовода было огромно. Нужно отметить, что для шаманистов, которые верили в загробную жизнь животных, потусторонний мир для людей и животных был один и тот же⁹, более того, умершие, «которые здесь живут в юртах, держат скот (околевший и принесенный в жертву)»¹⁰, т. е. в подземном мире происходила встреча не только с умершими родственниками, но и с домашними животными.

Об участии лошади в погребальном обряде свидетельствуют находки ее скелета, отдельных костей (чаще черепа и конечностей) или остатков сбруи. В литературе присутствие в могиле лошади объясняется чисто практическими соображениями: она является частью погребального инвентаря¹¹. Однако этой функцией ее участие в погребальном обряде не ограничивается. В описанном китайцами тюркском погребальном обряде, например, лошадь является жертвенным животным, а также служит для транспортировки умершего к месту сожжения¹². Кроме того, конину клали в могилы в качестве заупокойной пищи, а для живых она служила пищей на тризне.

Представления о назначении и роли коня в загробном мире, основанные в целом на его естественных функциях транспортного животного и источника пищи и являющиеся у шаманистов общим элементом в их религиозных воззрениях, в каждом конкретном случае реализуются по-разному, начиная с умерщвления коня и его препровождения в загробный мир. Это происходит на втором этапе погребального обряда, археологические остатки которого являются ценным источником в восстановлении религиозных представлений средневековых племен Центральной Азии. В то же время археологические материалы содержат некоторые

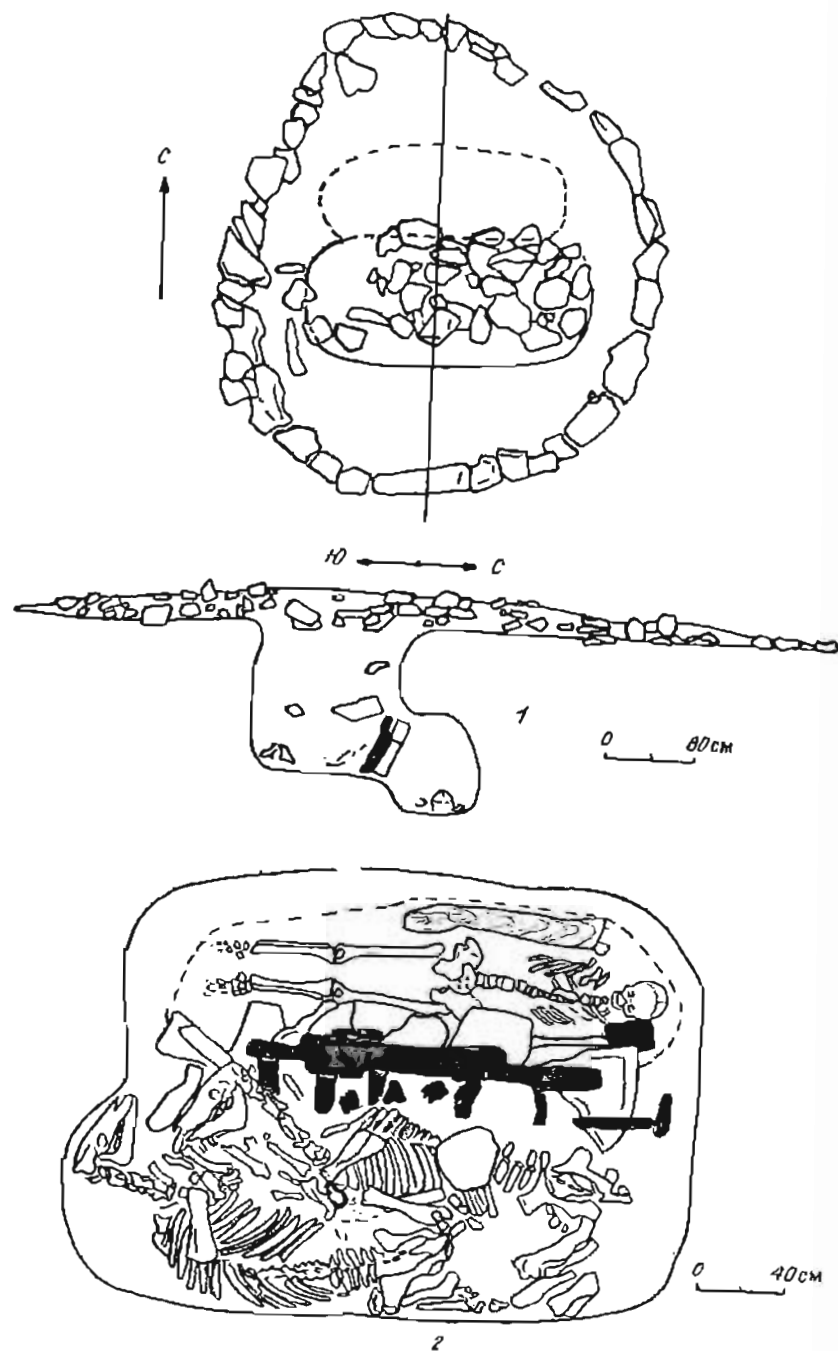


Рис. XV. План и разрез кургана 14 могильника Даг-Аразы II (1) и план погребения с конями и «арбой» из него (2)

фрагментарные сведения, раскрывающие в сочетании с сообщениями письменных источников и этнографическими данными способы использования лошади при перевозке умершего к месту захоронения, а также некоторые ритуальные действия, запреты и обычаи, связанные с этим.

Транспортные функции. В письменных источниках эпохи средневековья практически нет сведений о способах доставки умершего к месту погребения. Лишь о гаюгюцах «Вэйшу» сообщает, что они «мертвых относят в выкопанную могилу»¹³, сведений о других племенах нет. Поэтому находки о погребениях остатков транспортных средств важны для изучения не только способов передвижения, но и возможных способов доставки умершего к месту захоронения.

Средневековые петроглифы не дают нам изображений запряженных в повозки лошадей. Кони на них — всегда верховые. В качестве тягловых животных использовались быки (как на тепсейских миниатюрах из Минусинской котловины¹⁴) или верблюды (Сулекская писаница¹⁵). В более раннее время — хуннскую эпоху — известны рисунки повозок с запряженными в них лошадьми (Ханьин-хад, Монголия¹⁶), в том числе погребальных саней (или лодки — по реконструкции Э. А. Новгородовой и М. В. Горелика¹⁷) из Цагаангола (Монголия). Этнографические материалы также свидетельствуют о запряжке лошадей в погребальные повозки или сани¹⁸. Поэтому можно полагать, что так было и в интересующую нас эпоху, тем более что для этого есть некоторые археологические данные.

Возможно, на повозке типа арбы был доставлен к могиле погребенный из кургана 14 могильника Даг-Аразы II* (Тува). Ее части — деревянная плаха и решетка — были прислонены к каменной стенке, закрывающей подбой и отделяющей погребение человека от двух лошадей, которые, видимо, и везли эту повозку (рис. XV). Погребение тюркское, датируется VIII—IX вв.¹⁹

К более позднему времени — началу II тыс. — относится повозка из кыргызского погребения в Минусинской котловине. В кургане 2 могильника Кизек-Тигей, в залежавшем под камнями кострище с пеплом человека, костями животных и железными предметами, найдены остатки обуглившихся лиственных бревен длиной 0,4—1,33 м и диаметром 12—20 см и железной втулки диаметром 15 см, надевавшейся на ось колеса, принадлежавшие, по предположению Л. Р. Кызласова, «двухколесной кибитке-арбе», на которой сбжгли умершего²⁰. Изображение подобной «кибитки-арбы» есть на Сулекской писанице (рис. XVI, 1).

О широком распространении колесного транспорта у тюркоязычных племен Центральной Азии свидетельствуют письменные источники. Из-за высоких колес повозок у предков уйгуров последние были названы северными китайцами «гаюгюй» —

* Ранее в полных отчетах, в статьях и в «Археологических открытиях» он назывался Аймырыл-3.



Рис. XVI. Изображение кибитки-арбы с Сулесской писаницы (1) и саней из грота I Узун-Хая (2).

«высокая телега». По мнению Н. Я. Бичурина, вместо «гаогюй» употребляли также «чилэ», «ошибочно превращенное в „Тйелэ“»²¹. С. Г. Кляшторный склоняется к мысли, что «теле» это транскрипция тюрк. «tege» — «телега»²². К ней близка точка зрения Дж. Клаусона, который тюрк. «kaplı» — «повозка, телега» возводит к названию тюркского племени канглы. Впервые, по его мнению, тюркское слово «канглы» для обозначения повозки стало известно из санскритско-тюркской билингвы VIII в. «Turkische Turfantexte». Дж. Клаусон полагает, что «канглы» — китайские «гаогюйцы» и не племя назвали по повозкам, а наоборот²³.

Другой вид транспорта — сани. Прекрасный экземпляр саней был обнаружен в хорошо сохранившемся скальном погребении Узун-Хая (XI в.) в Минусинской котловине. К выгнутым деревянным полозьям крепились десять (по пяти к каждому) деревянных опорных стоек. На их заостренные верхние концы надевались четыре поперечные планки, а затем они закреплялись продольными брусками (рис. XVI, 2). Длина саней достигает 3 м, у них не было оглобей, и, вероятно, верховая лошадь, белая шкура которой находилась в погребении, «тащила их при помощи ремennых гужей»²⁴. Может быть, такие же сани, только меньшего размера, рассчитанные на силу человека, описывает Шахид-ад-дин. У лесных урянкотов они служили для транспортировки убитой добычи²⁵. Сани могли использоваться как зимой, так и летом. В гроте I Узун-Хая погребенный был одет в шелковую рубашку и мягкие длинные сапожки, что как будто говорит о захоронении в летнее время. У тувинцев Эрзинского района было принято везти умершего в любое время года «на деревянных анках (цаных), привязываемых длинными веревками к седлу верховой лошади», так же поступали кумандинцы²⁶.

Одним из средств транспортировки умершего были таски. Это две подходящей длины необработанные жерди, концы которых скреплялись ремнями или веревками, а между ними поперек привязывались деревянные палочки, где и помещали умершего. Один конец тасок перебрасывали через седло лошади, а другой олочили по земле; в случае плохой дороги этот конец тасок лали на седло второй лошади²⁷.

О реальности существования в эпоху средневековья описанного способа транспортировки умершего свидетельствуют археологические материалы. В погребении с верблюдом из кургана I

могильника Даг-Аразы II в заполнении могильной ямы находились «остатки вертикально расположенной деревянной жерди», а на дне могилы, справа от шейных позвонков скелета верблюда — еще один «обломок березовой жерди длиной 60 см и диаметром 6 см». В кургане 2 этого же могильника, в погребении с верблюдом, у лопаток скелета верблюда найдены «куски березовой жерди диаметром 5—6 см, установленной вертикально, а с левой стороны от костяка лежали ее остатки»²⁸. Оба погребения тюркские, датируются VII—IX вв. Учитывая местонахождение жердей в могиле (у скелетов верблюдов), можно с большой долей вероятности предположить, что это — остатки тасок, на которых умерших привезли к могилам и которые после их использования были разломаны: часть их осталась зацепленными за седло, а часть сброшена в яму при ее засыпке.

Помещение в могилу тасок, или волокуш, связано, видимо, с широким использованием их в быту как транспортного средства. Таски знали тувинцы, алтайцы, киргизы, казахи, а также буряты и монголы²⁹.

Выше отмечалось фрагментарное состояние повозки из Даг-Аразы II (кург. 14), таски также сломаны. Похоронный транспорт разламывался либо оставался на некоторое время на кладбище или около улуса, а то и на дороге к кладбищу тюркоязычными народами Саяно-Алтая и в этнографическое время. В отличие от сломанных вещей, помещавшихся в могилу, поломка погребального транспорта или его временное «избегание» связаны главным образом не с представлением о том, что вещи на этом свете должны умереть, чтобы возродиться опять на том свете, а с охранными целями: этим действием живые как бы отрезали умершему все пути назад³⁰.

В средневековье у тюркоязычных племен не практиковалась преднамеренная порча погребального инвентаря, как, например, у амурских племен³¹, тем не менее они верили в возрождение «умерших» вещей в ином мире, поэтому в могилах иногда попадаются сломанные еще в быту предметы: фрагменты сосудов, зеркала, оружие и др. Преднамеренно же ломали только то (в данном случае — погребальный транспорт), что по их мнению, могло принести вред живым. С этих позиций, видимо, нужно рассматривать и умерщвление лошади, участвовавшей в транспортировке умершего к могиле. При погребении умершего испорченный транспорт и убитого коня помещают в могилу, считая, что на том свете они вновь примут свой прежний вид и будут служить своему хозяину, который для живых уже будет не опасен.

Транспортировка умершего в седле в сидячем положении или перекинутым через него — еще один способ доставки к месту погребения. Письменные источники содержат неопределенные данные об этом, их нельзя комментировать однозначно. Например, тюрки «в избранный день берут лошадь, на которой покойник ездил, и вещи, которые он употреблял, вместе с покойником сожигают...»³². Здесь не совсем ясно, везли ли умершего

на лошади или доставляли каким-либо другим способом (на руках, тасках и т. д.); вещи были уложены на лошадь или их несли участники похорон, а лошадь вели на поводу.

Наиболее информативными в отношении описываемого способа перевозки умершего являются археологические материалы и среди них — погребения с конем, совершенные в той или иной форме (с целой тушей, со шкурой или сбруей). Основанием для выделения способа транспортировки верхом на коне служит высказанное выше предположение об умерщвлении коня как транспортного животного, участвовавшего в перевозке умершего. Из числа погребений с конем можно исключить те захоронения, где найдены другие транспортные средства (повозки, сани, таски), и отчасти те, где погребенные лежали в гробах или колодах, хотя, по этнографическим данным, гробы могли сооружать непосредственно в могиле (у карагасов)³³, а колоды перевозить в верховом седле при поддержке всадника (у хемчикских тувинцев)³⁴.

Некоторые сведения о способе транспортировки умерших верхом на коне содержатся в героическом эпосе. В тувинском сказании о Караты-хане «сестра умершего взяла тело погибшего на чужбине брата, положила его впереди седла и поехала домой»³⁵. В киргизском эпосе Манас увозит с поля боя убитого Алмамбета в своем седле, посадив его перед собой, а затем, перевязав его арканом, отправляет тело домой на его собственной лошади, которую затем убивают и погребают вместе с Алмамбетом³⁶. Дважды совершает поездку в мир мертвых Эрлик-хана батыр Когюдей-Мерген (сказание «Маадай-Кара»): один раз на коне-оборотне желтом змее, другой — на своем скакуне, предвзительно повернув седло задом наперед³⁷. Это обычай, видимо, более позднего, чем эпоха средневековья, происхождения. Он мог возникнуть тогда, когда перестали убивать коня, привезшего труп к могиле. Коня оставляли в живых, но седло, на котором возли умершего, поворачивали задом наперед, тем самым, по мнению Р. С. Липец, участники похорон «обманывали» покойника, препятствуя его возвращению в мир живых³⁸. Именно с этой целью использовали обычай переворачивания седла казак-киргизы Тарбагатая при перекочке с места, где жил умерший человек³⁹. Это обычай — не единственная форма модификации обряда умерщвления похоронного коня в охранных целях. В этнографическое время практиковались подстрижка гривы и хвоста, отгон, временное или постоянное избегание, дарение, оставление у могилы. Р. Л. Липец, видимо, права, считая символические замены следствием экономической заинтересованности рядовых кочевников в сохранении «чрезвычайно ценного животного, в особенности породистого»⁴⁰.

Таким образом, умершего доставляли к могиле либо в повозке с запряженным в нее конем, либо верхом на коне. Общим был характер дальнейших ритуальных действий: умерщвление коня с охраняемыми целями, чтобы препятствовать возвращению умершего.

Определенную обрядовую роль играли так называемые «скачки у могил». Описывая действия гаюкюйцев после предания трупа земле, «Вэйшу» сообщает, что «заколают множество разного скота, сожигают кости его, потом объезжают это место на лошадях, иногда скачут до нескольких сот кругов». Тюрки «в день похорон, так же как и в день кончины... предлагают жертву, скачут на лошадях и надрезывают лице»⁴¹.

Ритуальный смысл устраиваемых у могил скачек раскрывают этнографические данные. У киргизов самые первые (после погребения умершего) скачки назывались «кёр байгэ» или «мурзо байгэ» («скачки у могил»). Их главная цель, по мнению Г. Н. Симакон, — помянуть умершего. С этой же целью устраивались скачки (ат чабыш) в сороковой день и через год. Серия поминальных скачек завершалась большими конными состязаниями «чон ат чабыш» или «аламан байге». Победитель (в группе мальчиков) подъезжал к юрте умершего, вырывал древко флага из земли, ломал его и бросал в огонь, в очаг, на котором до этого готовилась ритуальная пища. Акт ломания флага означал окончание траура для близких и родственников покойного. Коню в этом обряде отводилась первостепенная роль. Не о наезднике, а о коне, пришедшем первым, говорили, что он «повалил (сломал) траурный флаг»⁴².

Байга имела не только ритуальное, но и экономическое значение. В киргизском героическом эпосе Манас, победив в скачках, раздает свой приз — скот — беднякам⁴³. У киргизов XIX в. пришедшие первыми девять лошадей получали призы, размеры которых увеличивались по мере возрастания ранга скачек⁴⁴. И. Алтынсариным описана байга казахов, устроенная по случаю поминки одного богача, первым призом были 40 лошадей⁴⁵. Казак-киргизы Тарбагатая призы отдавали в юрту умершего человека. В особенно больших скачках, организованных состоятельными людьми, владельцу коня, пришедшего первым, в качестве приза давали до 300 лошадей и 300 коров⁴⁶.

Умерщвленного коня на следующем этапе погребального обряда участники похорон препровождали в загробный мир, сопребывая его вместе с человеком, руководствуясь в выборе форм социальным положением умершего, его полом, возрастом, традициями, возможностями, экономическими интересами. Различают три формы сопребования коней с умершим: 1) погребение целой лошади; 2) помещение в могилу шкуры, черепа или костей ног; 3) погребение умершего с конским снаряжением (удилами, стремянами, седлами и др.). В эпоху средневековья, сосуществовали все три формы сопребования коней с умершими, иногда даже у одного народа.

Погребения с конским снаряжением. Обычай класть в могилу конское снаряжение в эпоху средневековья был у многих племен Центральной Азии (кыргызов, уйгуров, местных племен Тувы), корни его уходят в предшествующие эпохи.

Местные племена Тувы в шурмакскую эпоху клали в могилы

только принадлежности конского снаряжения⁴⁷. Так же поступали их потомки, летописные средневековые чики и азы. Правда, сопроводительный конский инвентарь пополняется новыми категориями вещей: стременами, костяными подпружными пряжками, иной формы псалиями, жестким седлом. В то же время в связи с проникновением в Туву алтайских племен, погребавших с умершим целого коня, под их влиянием абorigены усложняют погребальный обряд: на отдельные могилы стали класть кости ног и шкуры жертвенных лошадей (Успенская, кург. 24-2, 25)⁴⁸.

В таштыкскую эпоху племена Минусинской котловины также снабжали своих умерших предметами конского снаряжения. В склепах «они встречаются почти при каждой кучке пережженных костей»⁴⁹. Из-за обряда сожжения заполненных склепов до нас доходят только железные удила, железные подпружные пряжки; в одном случае (Уйбат I) сохранилась берестяная обкладка передней луки жесткого седла⁵⁰.

В таштыкских погребениях часты находки бронзовых пластин в виде парных голов лошадей, встречаются вырезанные изображения туловища лошади, а «сожжения наиболее богатых скотом людей сопровождаются и статуэтками... коней»⁵¹. Кроме того, у таштыкцев был обычай помещать с умершим конечности (пяточные и таранные кости в сочленении) быков, лошадей и овец. М. П. Грязнов считал, «что при похоронных тризнах от каждого принесенного в жертву животного отрезали пятку, которая символически представляла собой это животное в загробном мире»⁵². При этом лошадь по количеству принесенных в жертву голов занимала второе место после быка, тогда как при поминальных тризнах — третье после барана и быка. Видимо, в представлениях таштыкцев каждое съеденное жертвенное животное, нога которого клалась в погребение, обеспечивало благополучное существование умершего на том свете. Количество животных при этом в несколько раз превышало количество умерших, т. е. у каждого умершего было небольшое стадо — пять—восемь голов, в том числе и лошади*. В отличие от похоронных тризн поминальные предназначались не для снабжения умершего скотом, а для его кормления, поэтому живые не заботились о целостности костей, разрубая их топором⁵³.

Культура средневековых кыргызов развилась непосредственно из таштыкской в результате исторического процесса, и они наследовали некоторые таштыкские обычаи и обряды, в том числе и погребальный, что проявилось в трупосожжении, ходе некоторых деталей устройства могилы и кургана. Погребального инвентаря. Д. Г. Савинов вообще считает возможным «идентифицировать таштыкскую культуру на тепсейском этапе развития с владением Цигу (кыргызов.— С. Н.) древне-юркских генеалогических преданий»⁵⁴.

Археологические находки в кыргызских погребениях эпохи

* Данные по тепсейским склепам.

чаатас (VI—IX вв.) предметов конского снаряжения — удила, стремян, подпружных пряжек, фрагментов седел и сбруйных бляшек — свидетельствуют о сохранении у кыргызов представлений о роли коня в загробном мире. Правда, исчезает обычай класть в могилу конечности животных. Находимые в могилах кости баранов, быков и лошадей являются лишь остатками положенной с умершим пищи⁵⁵. В то же время имеются свидетельства, что у кыргызов эпохи чаатас участие лошади в погребальном обряде не ограничивалось только помещением сбруи в могилу. В эпитафии (Алтын-кель, I, 711 г.), посвященной кыргызскому Барс-бегу, родичи и соратники восклицают: «Скакуна с собой ты не взял! Трех сосудов с собой ты не взял!» Это может означать, как считает С. Г. Кляшторный, что «тело героя, павшего на поле битвы, не было погребено должным образом»⁵⁶, если вообще было найдено. Видимо, памятник Алтын-кель I, так же как и Алтын-кель II, посвященный знатному кыргызу из племени (или рода) большар (булсар), ходившему «послом к тибетскому хану» и умершему там, является кенотафом. Сооружение кыргызами эпохи чаатас кенотафов подтверждается археологическими раскопками. В Тере-холе, расположенном в 700 м к югу от чаатаса Кезеелиг-хол (р. Табат), найдено захоронение расчлененной туши лошади с несколькими кусками мяса овцы и фрагментами от одного-двух сосудов (рис. XVII, 2)⁵⁷. В кургане со стелой, входившем в состав чаатаса Обалых-биль (р. Тея), в ямке лежал череп лошади (рис. XVII, 1)⁵⁸. В последнем случае перед нами, видимо, не кенотаф, как считает Ю. С. Худяков, а захоронение лошади, умерщвленной во время похорон. После совершения тризны часть костей была погребена на окраине могильника (судя по плану) под отдельным курганом. Интересная деталь: череп лошади проломлен в лобной части, что, возможно, указывает на способ ее умерщвления. На наш взгляд, это погребение черепа лошади является археологическим подтверждением алтын-кельской эпитафии и предположения, что помещение сбруи в могилу соответствовало умерщвлению лошади и ее препровождению в загробный мир. Правда, находок сбруи на могильнике Обалых-биль пока нет, но там раскопан только один разграбленный курган (№ 2) типа чаатас. Именно в таких курганах более всего можно ожидать подобных предметов. Поэтому, возможно, они будут выявлены при дальнейших раскопках.

На новом этапе развития кыргызской культуры — в эпоху великодержавия (или тютятской культуры, IV—X вв.) — вместе со сбруей под насыпями курганов оставались остатки тризн — необожженные кости лошадей и баранов. Изредка встречаются «два-три конских черепа или неполные скелеты коней без голов», часто — нижние части их конечностей⁵⁹. В погребениях кыргызов X—XIV вв. (аскизская культура,

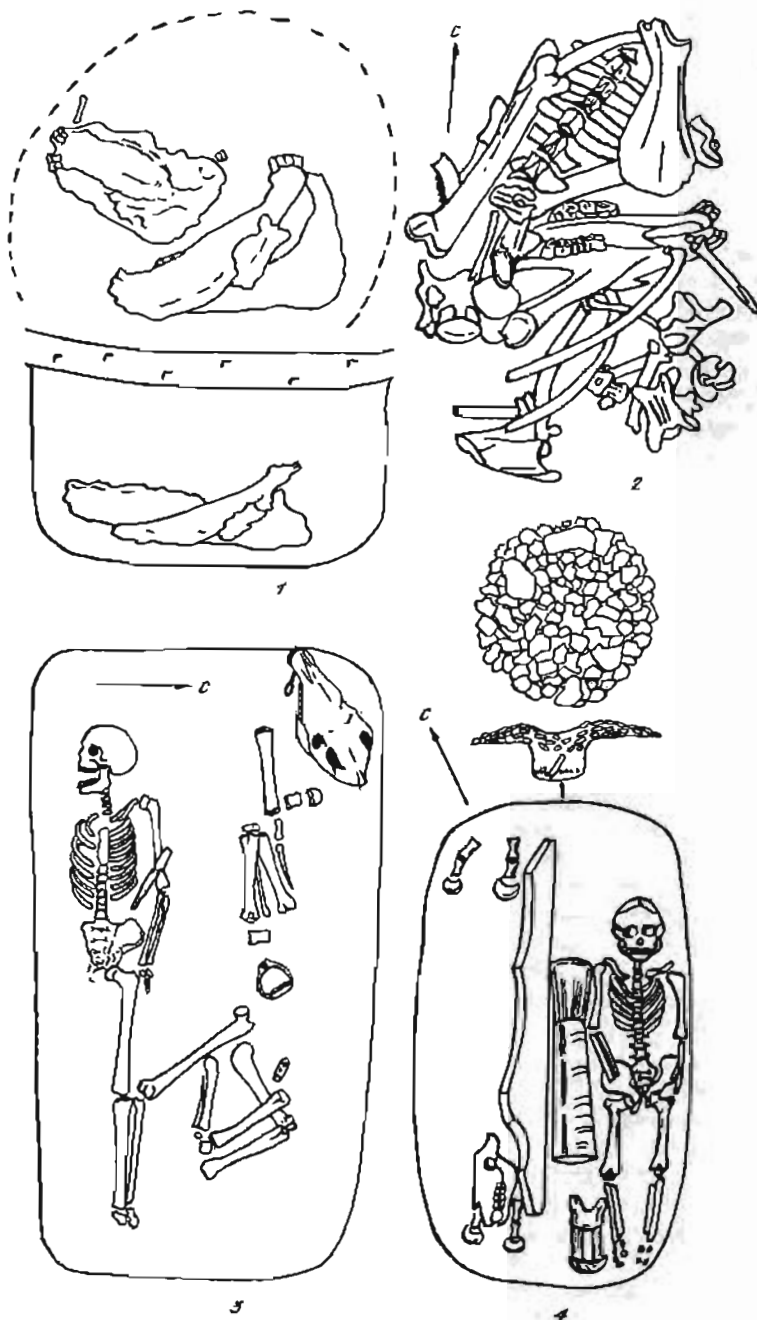


Рис. XVII. Планы погребения головы лошади в кургане 15 могильника Обалых-Билы (1), кыргызского кенотафа Тере-хол (2), погребений со шкурой коня могильников Хушот-Худжиртэ, курган Л (3) и Ах-хол (4).

или эпоха сууктэр) «кости черепа и конечности лошади», т. е. конская шкура с головой и ногами, — частая находка⁶⁰. Это не сопроводительная пища (в качестве которой использовали овцу и корову), а остатки жертвенного коня, мясо которого было съедено при похоронной тризне, а шкура погребена вместе с пеплом человека под курганом. В данном случае она заменяет целого коня. Видимо, в этом же качестве выступают погребенные конечности ног, а также голова лошади.

Из всего сказанного выше можно сделать вывод, что в чистом виде рассматриваемая форма сопогребения коня с умершим не существовала, а являлась лишь частью обряда препровождения коня в мир мертвых. Любое помещение в могилу предметов конского снаряжения, как правило, должно было сопровождаться закланием коня, которого посредством определенных обрядов и в соответствующем им виде (оставление у могилы, под насыпью, вывешивание шкур на жердях, помещение шкур в могилы, сожжение мяса и костей, оставление туши на объедение зверям и т. д.) отправляют к умершему в загробный мир. Таким образом, конская сбруя, положенная в могилу, не была «аналогична конскому захоронению», а предназначалась коню, умерщвленному у могилы в день похорон или поминок или даже умершему раньше и т. д. Об этом же свидетельствуют и этнографические материалы. Бельтыры в XIX в. связанного «посмертного» коня убивали ударом ножа в затылок, седло и узду портили и клали в могилу, при этом убитый конь оставался на съедение зверям и птицам. Сагайцы кости принесенного в жертву и съеденного животного не ломали, а на седьмой день сжигали⁶¹. Эти обряды связаны с верой во встречу убитого и съеденного на тризне коня со своим хозяином.

Погребение со шкурой коня. Сопогребение с умершим лошади в виде шкуры практиковалось кроме кыргызов и другими группами населения Центральной Азии, хоронившими своих умерших по обряду трупоположения. Их этническая принадлежность остается дискуссионной. Погребения со шкурой коня по обряду трупоположения в целом для Центральной Азии малохарактерны. Основной ареал их распространения — западные районы степей Евразии⁶².

Остановимся подробнее на проблемах, возникших в связи с изучением погребений со шкурой коня, и прежде всего на проблеме их этнической принадлежности.

Погребения со шкурой коня по обряду трупоположения единицами разбросаны по обширной территории Центральной Азии (рис. XVII, 3, 4). В Монголии — погребение Л в Хушот-Худжиртэ⁶³, в Туве — Саглы-Бажи V, кург. 22, Овюр⁶⁴, в Минусинской котловине — группа погребений Ник-Хая⁶⁵, Узун-Хая, грот I⁶⁶, Копёнский чаатас⁶⁷, Ах-хол, Чаглых-тах⁶⁸, на Алтае — погребение на р. Чарыш, Катанда, погр. 2⁶⁹,

в Восточном Забайкалье — два погребения Улугуй⁷⁰. Сходство между этими погребениями не ограничивается только присутствием в могиле шкуры коня с черепом и костями конечностей: похожи и надмогильные конструкции. За исключением погребений Хушот-Худжирте и Саглы-Бажи V, расположенных под каменными курганами, и гротового погребения Узун-Хая, все остальные захоронения были совершены или в оградке из вертикально стоящих плит (погребение на р. Чарыш), или в каменных ящиках из вертикальных плит (Ник-Хая, Копёнский чаатас).

Хронологически погребения со шкурой коня распределяются следующим образом: Саглы-Бажи V, кург. 22, погребения Копёнского чаатаса и расположенные в 5 км севернее от него три погребения Ник-Хая датируются VIII—IX вв.⁷¹, погребения на р. Чарыш, Узун-Хая, Хушот-Худжирте, Улугуй — XI—XII вв.⁷²; захоронения Ах-хол и Чаглых-тах — первой половиной II тыс.⁷³.

По мнению Л. Р. Кызласова, обряд погребения со шкурами лошадей появился у тюркоязычных племен Центральной Азии в конце I тыс. н. э., при этом он «существовал с погребениями, сопровождающимися целой тушей коня». Исследователь допускает, что подобные погребения могли принадлежать «одной или близкородственным этническим тюркоязычным группам»⁷⁴.

Попытку этнической интерпретации носителей обряда погребения со шкурой коня предпринял Ю. С. Худяков. На основе анализа погребального инвентаря, и в частности орнамента бронзовых бляшек из захоронений Ник-Хая, он сделал вывод о южном происхождении носителей этого обряда, подчеркнув, что его «весьма широкое распространение в Западной Сибири, Среднем Поволжье, Северном Причерноморье и Венгрии... исключает возможность идентификации... с одной определенной этнической общностью». Погребения Ник-Хая Ю. С. Худяков считает уйгурскими⁷⁵. Уйгуры, принявшие в середине VIII в. манихейство⁷⁶, дважды в ходе войн 758 и 795 гг. одерживали победы над кыргызами в пределах Минусинской котловины. Именно в это время здесь появляются предметы с изображением светильников и языков пламени (кроме Ник-Хая, бляшки с аналогичным орнаментом были в Тютятском кладе, в Копённом чаатасе, кург. 277, в Туве — Тора-Тал-Арты, курган СХ-59-II, в погребениях Дагылганнга и Кускуннуга⁷⁸). Символика этих изображений находит близкие аналоги среди манихейских и буддийских фресок уйгуров Восточного Туркестана⁷⁹. В то же время, как справедливо отметил Ю. С. Худяков, некоторые вещи с манихейской и буддистской символикой могли попасть на средний Енисей в результате грабежа кыргызами центрально-азиатских городов и кочевий уйгуров в ходе победоносной войны 820—840 гг.⁸⁰

По некоторым данным письменных и археологических

источников, в середине IX в. часть кыргызской знати принимает манихейство. Правда, манихейская религия не получила широкого распространения в кыргызской среде и к XI в. была вытеснена шаманизмом⁸¹. В это же время «манихейская» орнаментация исчезает из кыргызской торевтики⁸².

В этой связи по-иному могут быть интерпретированы материалы погребений Копёнского чаатаса — кладбища кыргызской знати. Б. И. Маршак, исходя из орнамента золотых сосудов, датировал курган 2 серединой — второй половиной IX в.⁸³ Эта датировка в целом была принята исследователями, а Д. Г. Савинов, предполагая, что большой разницы во времени сооружения кургана 2 и других погребений не было, датирует весь Копёнский чаатас временем «не позднее середины IX в.»⁸⁴. Анализируя богатый восточный орнаментацией погребальный инвентарь из курганов Танского Китая и Восточного Туркестана, Д. Г. Савинов пишет, что «такое распространение восточных мотивов могло иметь место только в период завершения кыргызско-уйгурских войн»⁸⁵. В более раннее время эти дорогие вещи вряд ли могли попасть к кыргызам, так как в VIII — середине IX в. последние были отрезаны враждебными уйгурами от Китая, Тибета и Средней Азии⁸⁶.

Основываясь на рассказе бугровщика Селенги о том, «что в копёнских курганах с торчмя поставленными камнями (т. е. чаатасах. — С. Н.) помещается внутри каменной насыпи могила, обложенная вертикальными плитами, и в ней остоу человека, в изголовьи которого справа находилась лошадиная голова с удилами и уздечными украшениями», исследователи предположили, что основное погребение было совершено по обряду труположения со шкурой коня (или с конем, по А. А. Гавриловой)⁸⁶. Считать эти погребения впускными (по Ю. С. Худякову) в курганы Копёнского чаатаса и рассматривать их «как свидетельство осквернения» могил уйгурами, попавшими в Минусинскую котловину в 795 г. во время похода уйгурского кагана Кутлуга⁸⁷, можно при условии, если кыргызские погребения Копёнского чаатаса датируются не серединой IX в., а VIII в. Несмотря на уйгурскую блокаду (758—840 гг.), связи кыргызов с Восточным Туркестаном не прекращались, о чем свидетельствуют торговые сношения тибетцев с кыргызами через земли карлуков⁸⁸. Возможно, торговыми караванами и доставлялись вещи, подобные найденным в курганах Копёнского чаатаса. По крайней мере, бронзовые рельефы всадников (см. рис. XI, 1) из курганов 5 и 6 аналогичны по многим деталям (экстерьеру коней, их аллюру, снаряжению, способу подвешивания хвоста, позе стреляющих назад всадников и др.) изображению всадников на шелковой набойке из могильника Астана в Турфанском оазисе (III период, 640—780-е гг.; видимо,

не ранее второй половины VIII в.) и рисунку всадника на бронзовом сосуде из Шосоина (см. рис. XI, 2, 3)⁸⁹.

Во всех больших (1, 2, 5, 6, 7), а также в некоторых малых (3, 4, 9) курганах Копёнского чаатаса найдены человеческие кости, при этом жённых костей в могилах не было (кроме кургана 3). Особенно хочется обратить внимание на тайник 2 кургана 6. Л. А. Евтюхова и С. В. Киселев отмечали, что в отличие от остальных исследованных тайников «он более сложен». Его сложность заключается в наличии на дне ямки пепла сожженного человека с остатками немногочисленного оплавленного инвентаря из золота (серьги, браслеты, пуговицы) и глиняной крестовидной бляшки. Поверх пепла лежали узелок из кожи со сбруйным набором, пара стремян, удила с S-образными псалиями и 13 литых бронзовых позолоченных сбруйных блях⁹⁰. По всей видимости, перед нами погребение кыргыза, сожженного по существующим тогда обычаям, но кыргыза, зависимого от человека, погребенного по обряду трупоположения в основной могиле. Судя по принадлежностям конского снаряжения, это мог быть конюший. Если же исходить из предположений А. А. Гавриловой и Д. Г. Савинова о дружинном характере погребений Копёнского чаатаса⁹¹, то это один из дружинников погребенного в основной могиле вождя. Появление же обряда трупоположения вместо трупосожжения у кыргызской знати можно связать с проникновением в ее среду манихейства. В то же время в погребальном обряде сохраняются некоторые шаманские обычаи; например, могильная яма в кургане 6 была обожжена, хотя «ни одна кость, выброшенная грабителями из этой ямы, не носила следов огня»⁹², т. е., несмотря на смену кремации трупоположением, был соблюден обычай «очищения огнем». Сопроводительное захоронение в погребениях кыргызов IX—XIV вв. шкуры лошади выше уже отмечалось.

Погребения по обряду трупоположения со шкурой коня в Центральной Азии могли принадлежать и тюркам, которые умерших хоронили вместе с верховым конем. В таком случае перед нами модификация погребального обряда тюрков. Иногда совпадают устройства внешних конструкций погребений со шкурой и погребений с конем: оформление могильной ямы вертикально поставленными плитами. Погребения с конем с подобной конструкцией могил исследованы в Минусинской котловине — Усть-Тесь, кург. 2 и Терен-Кель, кург. 15⁹³, в Туве — Аргалыкты VIII, Дыттык-Чарык-Аксы, кург. 2, Даг-Аразы⁹⁴. На возможную связь погребения со шкурой коня на р. Чарыш с тюрками указывает размещение шкуры на приступке, как в тюркских погребениях второй половины I тыс. н. э. в этом же районе⁹⁵. Известны погребения тюрков конца I тыс. со шкурами других животных. В двух погребениях с конями могильника Сабинка I (Минусинская котловина, под Саяногорском) в ногах мужчин лежали черепа и кости конечностей

овец — остатки от шкур. В расположенном рядом могильнике Кирбинский лог в могиле 3, где был захоронен ребенок 1,5—2 лет, на границе входной ямы и подбоя находилась шкура молодого (1,5—2 лет) козла, а в могиле 4 шкурой овцы была накрыта женщина⁹⁶. Присутствие шкуры овцы зафиксировано в детском погребении XI—XII вв. на кыргызском могильнике Ах-хол (р. Табат) и домашней козы — в Сарыг-Хая III (Тува)⁹⁷. В то же время (VIII—IX вв.) в Минусинской котловине известны погребения женщин и детей с целой тушей овцы (Капчалы II, кург. 19, 22; Перевозинский чаатас, кург. 94, 122 (рис. XVIII); Телсей III, кург. 15, 32, 36, 50) и козла (Абаканский чаатас)⁹⁸. Возможной причиной появления у тюрков и других этнических групп обычая класть шкуры в могилы могло быть культурное влияние кыргызов, у которых обряд погребения со шкурой имел широкое распространение и которые в это время (IX—X вв.) были политическим гегмоном в Центральной Азии.

В целом же обращает на себя внимание сосредоточение большинства погребений по обряду трупоположения со шкурой коня в Минусинской котловине. Однако отсутствие в Центральной Азии большой серии этих погребений* заставляет пока ограничиться высказанными здесь соображениями по поводу их этнической и культурной принадлежности.

Погребения с конем. По данным Г. В. Длужневской на 1976 г., в Центральной Азии (Алтай, Тува, Монголия) исследовано около 200 средневековых погребений с конем, примерно таким же количеством погребений (192) оперирует Б. Б. Овчинникова¹⁰⁰. С учетом новейших находок в Центральной Азии¹⁰¹ и погребений с сопредельных территорий (Памира, Тянь-Шаня, Восточного Казахстана) их не менее 300. Приведенные цифры свидетельствуют о том, что погребения с конем (и другими животными: овцой, верблюдом) являются представительной группой средневековых памятников Центральной Азии.

Исследования Б. Б. Овчинниковой по вопросам хронологии погребений с конем показали, что эти памятники укладываются в рамки VI—X вв. в пределах трех периодов: VI — первая половина VIII в. (древнетюркский период), VIII—IX вв. (уйгурский период), IX—X вв. (древнехакасский, или кыргызский, период)¹⁰². Д. Г. Савинов включает их в курайскую культуру второй половины I тыс., которая прошла в своем развитии ряд этапов: V—VI вв. — берельский тип памятников, VI—VII вв. — кудыргинский тип (по Б. Б. Овчинниковой, соответствует раннему этапу древнетюркского периода), VII—VIII вв. — катандинский этап (по Б. Б. Овчинниковой, соответствует

*Сопогребение шкуры коня с человеком в каменных ящиках в Центральной Азии существовало уже в скифскую эпоху. На Алтае у с. Ело в составе могильника Семисарт I и Первый Межелик найдены два подобных захоронения, которые датируются VIII—VII вв. до н. э.⁹⁹

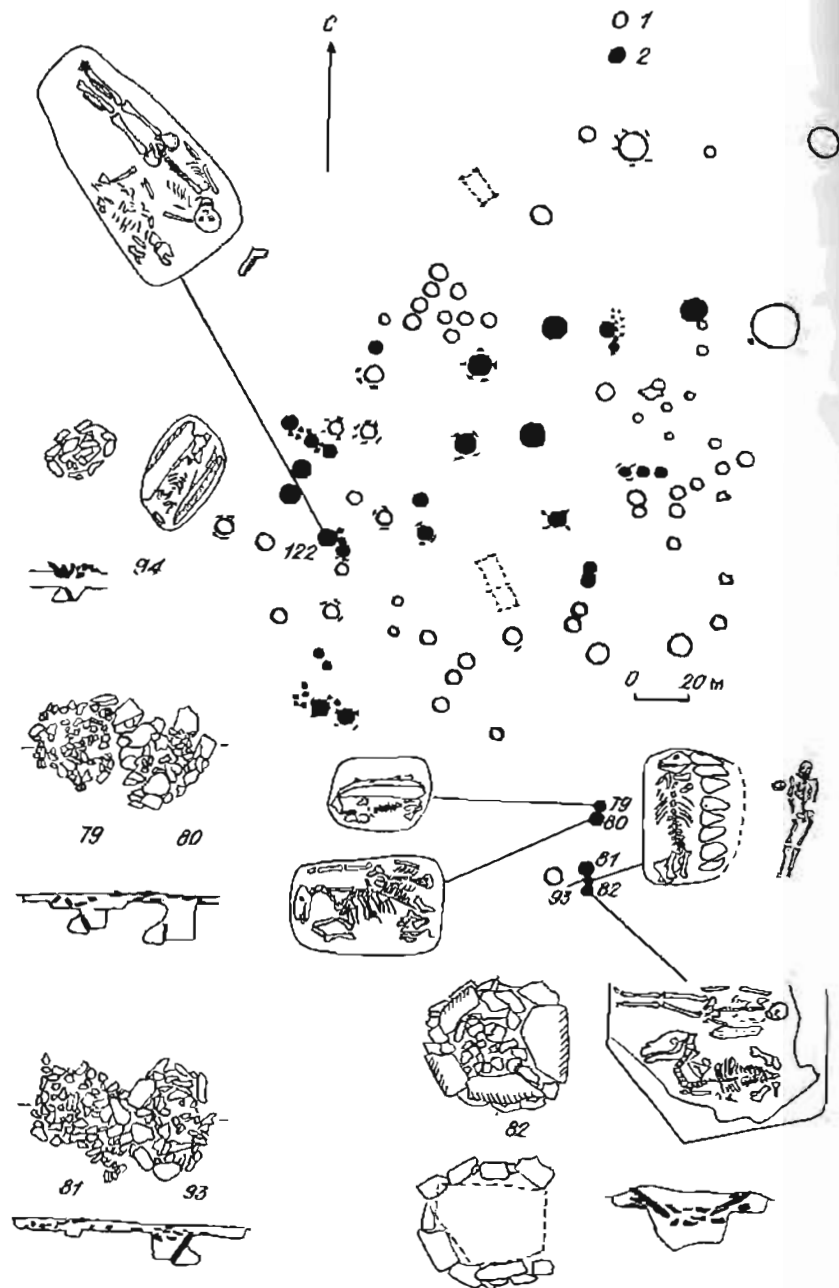


Рис. XVIII. Схема расположения и планы тюркских погребений VIII—IX вв. Перевозинского чаггаса.
1 — нераскопанные курганы, 2 — раскопанные. Цифры на рисунке — номера курганов.

позднему этапу древнетюркского периода), VIII—IX вв. — тузуктинский, IX—X вв. — поздний этап курайской культуры¹⁰³. В целом взгляды исследователей на вопросы датировки основной массы погребений с конем относительно близки. Имеющиеся разногласия могут быть устранены в ходе дальнейших исследований.

Проблема этнической принадлежности погребений с конем по-прежнему остается предметом острой дискуссии, что, как отметил Ю. С. Худяков, служит сдерживающим фактором в разработке многих важных тем по истории средневековых кочевников Центральной Азии¹⁰⁴.

По проблеме этнической принадлежности носителей обряда погребений с конем можно выделить две точки зрения исследователей: 1) это тюрки; 2) телэ или другие тюркоязычные племена.

Наиболее последовательно точку зрения о принадлежности погребений с конем алтайским или орхоно-алтайским тюркам-тугю отстаивают Л. Р. Кызласов и Ю. С. Худяков¹⁰⁵. Об алтайском происхождении погребений с конем и их принадлежности тюркам высказывались С. А. Теплоухов, С. И. Вайнштейн, А. Д. Грач, Л. П. Потапов, Я. А. Шер, Б. Б. Овчинникова¹⁰⁶. С. В. Киселев и Л. А. Евтюхова, объясняя появление погребений с конем в Монголии распространением здесь алтайских тюрков¹⁰⁷, в то же время полагают, что погребения с конем в Минусинской котловине принадлежат кыргызам¹⁰⁸, а собственно алтайские — телэ¹⁰⁹.

Точки зрения о принадлежности погребений с конем другим тюркоязычным группам придерживаются Л. Н. Гумилев, А. А. Гаврилова, Ю. И. Трифонов, Д. Г. Савинов, Г. В. Длужневская¹¹⁰. В одной из работ Д. Г. Савинов предлагает называть носителей обряда трупоположения с конем алтае-телескими тюрками (в широком этнокультурном значении термина)¹¹¹. На наш взгляд, пока нет никаких доказательств вхождения в группу телэ племен Саяно-Алтая (кроме дубо), с чем Д. Г. Савинов согласен¹¹², наоборот, древнетюркские генеалогические легенды (см. гл. 4) говорят о существовании на территории Алтая (Горного и, видимо, Монгольского) племенного объединения Тюрк, образованного еще до того, как род Ашина, для которого, возможно, был характерен обряд трупосожжения с конем, мигрировал в середине V в. на южную сторону Алтая, где и принял имя тюрк в качестве самоназвания. На Алтае обряд трупоположения с конем известен еще в скифскую эпоху. Исследованиями последних лет здесь выявлено несколько погребений с конем гуно-сарматской эпохи. В могильнике Белый Бом II в двух случаях найдены захоронения с лошадьми. Скелеты лошадей лежали на перекрытиях каменных ящиков, в которых были человеческие скелеты, ориентированные головами на юго-восток. В погребении 3 кургана 12 лошадь была ориентирована головой на

юго-восток, в погребении 3 кургана 14 — в обратную сторону. Аналогичные погребения с конями, положенными головой на восток на перекрестии ящиков, обнаружены в могильниках Булан-Кобы III и IV. Раскопанные курганы предварительно датируются II в. до н. э. — III—V вв. н. э.¹¹³ В могиле 9 таштыкского грунтового могильника Барсучиха II (I в. до н. э.) жеребенок был помещен под срубом¹¹⁴. Аналогичное ярусное размещение человека и коня зафиксировано через тысячу лет во впускном погребении кургана 2 могильника Талдура I (вторая половина VIII — первая половина IX в.)¹¹⁵, что свидетельствует о длительности существования подобного способа.

Не повторяя доводов за принадлежность погребений с конем по обряду трупоположения тюркам, что было сделано в специальной работе¹¹⁶, хочется остановиться на одном моменте. По письменным источникам, основное значение китайского термина «телэ» с VI в. — собирательное название северных племен, т. е. племен, живущих за северной границей Китая, при этом тюрки в их состав не входили. В приведенном ниже пересказе отрывка из летописей «Бейши», гл. 97 и «Суйшу», гл. 83 (этот фрагмент еще не комментировался исследователями) содержится, видимо, истинное значение термина «телэ» как синонима термина «варвары».

После захвата в 590 г. Гаочана тюрки велели владельцу Бо-я, мать которого была «дочь тукюеского хана», принять «тукюеские обычаи. Бо-я долго противился, но, принуждаемый тукюесцами, наконец согласился на их предложения». В 609 г. Бо-я уехал в Китай, принял участие в походе в Корею и женился на княжне из императорского дома. Вернувшись в 612 г. в Гаочан, он издал приказ об отмене тюркских обычаев, заключавшихся в «расплетении кос» и уничтожении «левой полы». «Император, узнав об этом, похвалил владельца и издал следующий указ: «Владелец Кюй Бо-я по происхождению есть китаец и наследственно царствует в западной земле. Прежде, по причине многих трудных обстоятельств, он одевался по-тукюески. Но с того времени, как наш Дом Суй утвердил единодержавие во вселенной, Бо-я, преодолев препятствия, перешел пески и явился к нашему Двору с дарами; уничтожил левую полу, распустил крылья на кафтане; отменил кочевые обыкновения и принял китайские. И так должно наградить его одеянием и шляпою и снабдить образцами для покроя». Однако попытка Бо-я выйти из-под контроля тюрков потерпела поражение. Одновременно это было поражение Китая в борьбе за свое влияние в Гаочане. Поэтому уязвленный летописец продолжает дальнейшее повествование в уничижительной форме для тюрков, называя их телэсами: «Бо-я прежде был вассалом телэцев, которые постоянно содержали в Гаочане одного из высших своих чиновников. Бо-я, собирая пошлину с иностранных купцов, отсылал ее телэсам; и хотя он,

в удовольствие китайскому Двору, издал вышеописанное повеление, но, страшась телэцев, не смел переменить одеяния»¹¹⁷.

При строгом подходе к определению погребений с конем как телэских это будет означать не что иное, как погребения варваров. Таким образом, данные письменных, археологических и других источников позволяют говорить скорее о принадлежности погребений с конем в Центральной Азии тюркам (в широком этнокультурном значении термина), нежели телэ, этническое лицо которых не совсем ясно.

По археологическим данным, захоронение целой туши лошади встречается в трех вариантах: 1) сопогребение лошади с человеком; 2) сопогребение лошади только с вещами человека (кенотафы); 3) погребение взнузданной и оседлой лошади.

Погребение человека с конем — это, можно сказать, классический вариант. Коня при захоронении клали справа или слева от умершего, несколько выше, ниже или на одном уровне с ним; между человеком и конем часто ставили разделительную стенку из бревен, камней, досок, кольев, оставляли земляную перемышку¹¹⁸. В некоторых случаях с человеком сопребегали двух-трех коней (см. рис. XV), при этом заседлан был только ближайший к нему конь, остальные лишь взнузданы (Монголия: Наинтэ-суме, Джаргаланты, кург. 2; Алтай: Катанда I, кург. 1—3, Берель, кург. 3, Яконур, кург. 5, Курай IV, кург. 1—3, Туяхта, кург. 3, 4, Ак-Кообы, Барбургазы III, кург. 9, Улан-дрык I, кург. 10, Юстыд XII, кург. 29, Джолин I, кург. 9; Тува: Улуг-Хову, кург. 54, Кокэль, кург. 13, Аргалыкты I, кург. 5, Аргалыкты IX, кург. 1, Кара-Тал I, кург. 3, Даг-Аразы II; Минусинская котловина: Над Поляной, мог. 13)¹¹⁹. Этот обычай отражает реальную действительность, когда кочевник, отправляясь в дальний путь (в военный поход), вел на поводу запасную лошадь. На использование кочевниками заводных коней указывают письменные источники. В 641 г. сеяньтоский каган Инань решил напасть на хана Ли Само, для чего «каждому солдату велено иметь четыре лошади». О заводных лошадях у тюрков IX в. сообщает ал-Джахиз: «Если он дает отдых одной лошади, то пересаживается на другую без того, чтобы сойти на землю»¹²⁰. Яркой иллюстрацией могут служить таштыкские миниатюры телсейских пластин (см. рис. VI), где скачущие всадники ведут за собой на поводу в одном случае взнузданного и заседланного коня, в другом — только взнузданного. Таштыкские материалы свидетельствуют, во-первых, о древности, во-вторых, об эффективности данного способа передвижения на лошадях.

Роль лошади, погребенной вместе с человеком, заключалась в доставке умершего на тот свет и служении ему там так же, как при жизни на земле. Для этого лошадь была полностью экипирована. Этнографические данные свидетельствуют о том, что, по верованиям шаманистов, человек после смерти

становится «сунезин» и путешествует по земле на лошади, если она была с ним препровождена, в течение 40 дней или одного года, после чего покидает земной мир и переселяется в мир мертвых, где превращается в «уэут»¹²¹. У народов Саяно-Алтая предназначенный для погребения конь называется «хольге» у тувинцев, «койлуга-ат» у алтайцев, «койлага» у бельгиров, сагайцев и качинцев¹²². Т. А. Бертагаев название «посмертного» коня у бурят «хойлого» возводит к корню «хой» слова «хойто» — «север, задний», «хойгур» — «позади, по северной стороне», т. е. «лошадь, направленная на север»¹²³. По представлениям алтайцев и тувинцев, животные (в том числе и лошади), как и человек, имели душу (южн.-тув. «сунус», алт. «суна»), которая и действовала в загробном мире¹²⁴.

Должно быть, положение лошади в могиле — на брюхе с подогнутыми ногами, с повернутой к человеку головой — отвечало требованиям движения в сторону загробного мира. Вполне можно предположить, исходя из роли коня, что его ориентировка головой в ту или иную сторону света и указывает маршрут движения, который соответствовал представлениям людей о «дороге в мир мертвых», при этом учитывались топографические особенности местности.

Возникает вопрос, в какой стороне горизонта находился, по представлениям тюрков, загробный мир? Китайские летописи сообщают о благоговейном отношении тюрков в VI в. «к стране солнечного восхождения». Здесь же говорится о расположении входа в ставку кагана с востока¹²⁵. В древнетюркских надписях VIII в. также отдается предпочтение востоку, для обозначения которого использован термин «вперед», т. е. лицом на восток¹²⁶. Цветовое обозначение востока — это голубой (көк) цвет неба, культ которого был широко развит у тюркоязычных народов (отсюда көк-тюрки Тоньюкука — «восточные тюрки»)¹²⁷. О почитании тюрками востока свидетельствуют и археологические материалы. Древнетюркские поминальные сооружения, как сложные с валом и рвом (каганской знати), так и простые в виде четырехугольных оградок, имеют вход с восточной стороны, здесь же установлены каменные изваяния лицом на восток и цепочки балбалов. В большом количестве погребений с конем умершие лежат головой на восток, а кони — на запад. В восточной ориентировке исследователи видят особое почитание этой стороны света. Однако известны и ориентировки головой на север, запад; при этом кони положены головой в ту же сторону. Если исходить из ориентировки коней как указания на местонахождение страны мертвых, то следует признать, что таковыми являются западный и северный секторы горизонта. У тюркоязычных народов Саяно-Алтая страна мертвых также ассоциировалась с западом и севером¹²⁸.

С этой точки зрения интересно взглянуть на ориентировку в тюркских погребениях с конем VI—VII вв. могильника

Кудыргэ на Алтае. Могильник Кудыргэ находится в несколько расширяющейся (1,5—2 км) здесь вытянутой с юга на север долине р. Чулышман, на ее правом берегу, между крутой Кудыргинской горой и руслом реки. Из Кудыргэ существуют два естественных пути: один — на север, к Телецкому озеру, другой — на юг, вверх по Чулышману, далее в долину р. Улаган, а оттуда в Курайскую и Чуйскую степи и в Монголию. Ни на восток (крутая Кудыргинская гора), ни на запад (глубокое русло р. Чулышман и идущая по левому берегу крутая гора) конных дорог нет. В раскопанных на Кудыргэ могилах кони в основном ориентированы головой на юг (восемь случаев), в четырех случаях — на север. А. А. Гаврилова связывает южную ориентировку погребенных с направлением, откуда мигрировали кудыргинцы¹²⁹. На наш взгляд, вполне возможно, что ориентация кудыргинских коней (большинство головой в ту же сторону, что и человек) связана с представлениями кудыргинцев о возможных путях из Кудыргэ в мир мертвых, при этом большое влияние на ориентировку умерших оказали местные топографические условия.

Похожую картину дают погребения с конем VII—IX вв. из Монгун-Тайги (Тува). Корреляция ориентировки коней с топографическими планами местности свидетельствует о том, что западный и северный пути для всадника проходимы. Чаще всего это соответствует вытянутости речной долины¹³⁰.

Для погребений с конем VIII—IX вв. из Минусинской котловины характерны три варианта ориентации погребенных: восточная, западная и северная (все с отклонениями). Если в погребениях с восточной ориентировкой погребенных (см. рис. XVIII) кони были положены головой в противоположную сторону, на запад (Перевозинский чаатас, кург. 79, 80, 82), то в большинстве погребений с западной и северной ориентировкой (рис. XIX) — в ту же сторону, что и погребенный (Капчалы II; Усть-Тесь, кург. 2; Уйбат II, кург. 1; Тепсей III, кург. 3, 28 и др.)¹³¹. Восточная ориентировка — традиционная для тюркских погребений, что касается появления западной и северной, то это свидетельствует, как предполагает Д. Г. Савинов, «о каких-то изменениях в области идеологических представлений»¹³². В этих случаях не только конь ориентирован в сторону мира мертвых, но и человек.

Таким образом, если представить, что погребенный (точнее, его сунезин), ориентированный головой на восток, «встанет», то «сядась» на коня (сунус), ориентированного головой в другую сторону, справа*, он будет «двигаться» на запад. В случае с северной или западной ориентировкой умершего и коня человек, «поднявшись», будет вынужден «повернуться» в ту же сторону, куда был ориентирован головой, и «садиться»

*При восточной ориентировке погребенных конь всегда занимает южную часть могильной ямы и лежит к человеку правым боком. При северной или западной ориентировке погребенного такой закономерности не наблюдается.

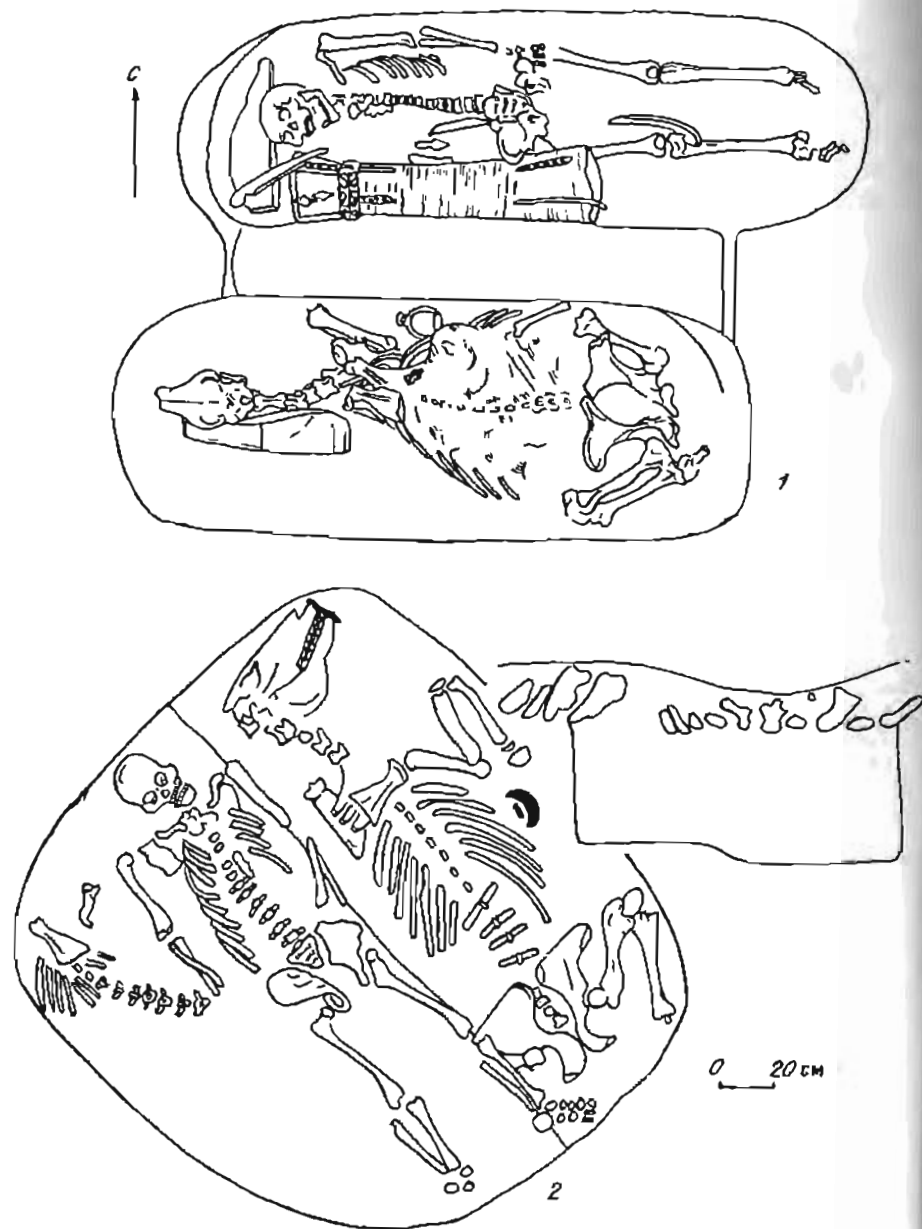


Рис. XIX. Планы погребений с конем в Минусинской котловине.
1 — Уйбат II, кург. 1 (по Л. А. Ефремовой), 2 — Тепсей III, кург. 3 (по М. П. Грязнову).

на коня слева или справа (в зависимости от того, какой стороной к нему находится конь), при этом он будет «двигаться» на запад или север. То есть, несмотря на различия в ориентировке погребенных и коней в могилах, в них содержится указание на месторасположение страны мертвых, притом практически во всех случаях это будет западный или северный секторы горизонта.

В связи с ролью лошади при переселении сунезин в загробный мир остановимся на обычае ставить между трупами человека и коня разделительную стенку. Возникает некоторое противоречие: с одной стороны, конь и человек должны быть вместе, с другой — их реально разъединяют перегородкой, а в некоторых случаях даже хоронят в рядом расположенных ямах (Аржан II) или человека кладут в плотно закрытом плитам либо плахами подбое (Минусинская котловина: Перевозинский чаатас, кург. 79, 80, 93, Кирбинский лог, кург. 3, погр. 1, 4, кург. 5, Сабинка, кург. 1, мог. 2, кург. 2, мог. 2; Тува: Аймырлыг I-XXI-3, Даг-Аразы, Дыттыг-Чарык-Аксы, кург. 1—3; Таласская долина: Кулан-Сай, кург. 12, Аламышик, кург. 69¹³³).

Возможно, что ответ на вопрос о назначении перегородки следует искать в реальной жизни. Масса лошади в 5—6 раз больше веса человека¹³⁴, и, если человек попадет под упавшую лошадь, это может кончиться для него серьезной травмой или даже смертью. Поэтому, опасаясь сползания в могиле туши лошади на труп человека, и сооружали защитные стенки. О реальности сползания трупа лошади свидетельствуют археологические материалы. В кургане МТ-58-IV (Тува) «между скелетом коня и вещевым пятном (в данном случае речь идет о кенотафе. — С. Н.) обнаружены два вертикально вкопанных листовенных кола, служивших для того, чтобы туша лошади не сползала на вещевое пятно. Оба эти кола под тяжестью конской туши сильно выгнуты»¹³⁵. Защитные функции также выполняли различные уровни дна могильной ямы. В случае, если конь лежал ниже человека (Минусинская котловина: Над Поляной, кург. 13, Перевозинский чаатас, кург. 82, Тепсей III, кург. 3, 28; Тува: Кара-Тал IV, кург. 7¹³⁶), сама конструкция препятствовала сползанию туши лошади на человека. При таком положении иногда случалось наоборот (Тепсей III, кург. 3), что, видимо, не считалось опасным (рис. XIX, 2). Когда же на ступеньку выше укладывался конь, а не человек, вероятно, сначала клали на дно могилы умершего, засыпали землей и только потом в яму опускали тушу коня¹³⁷. В таком случае при сползании туши лошади телу человека, изолированному прослойкой земли, ничто не угрожало. Возможно, для страховки при такой конструкции могилы дополнительно сооружали стенку (Алтай: Курай IV, кург. 1, Кара-Коба, кург. 8, 72; Тува: Даг-Аразы, Аргалыкты I, кург. 1, погр. 2, кург. 3, 4, Аргалыкты VIII, кург. 2, Аргалыкты IX, кург. 1, Кара-Тал I, кург. 3, Улуг-Бюк II,

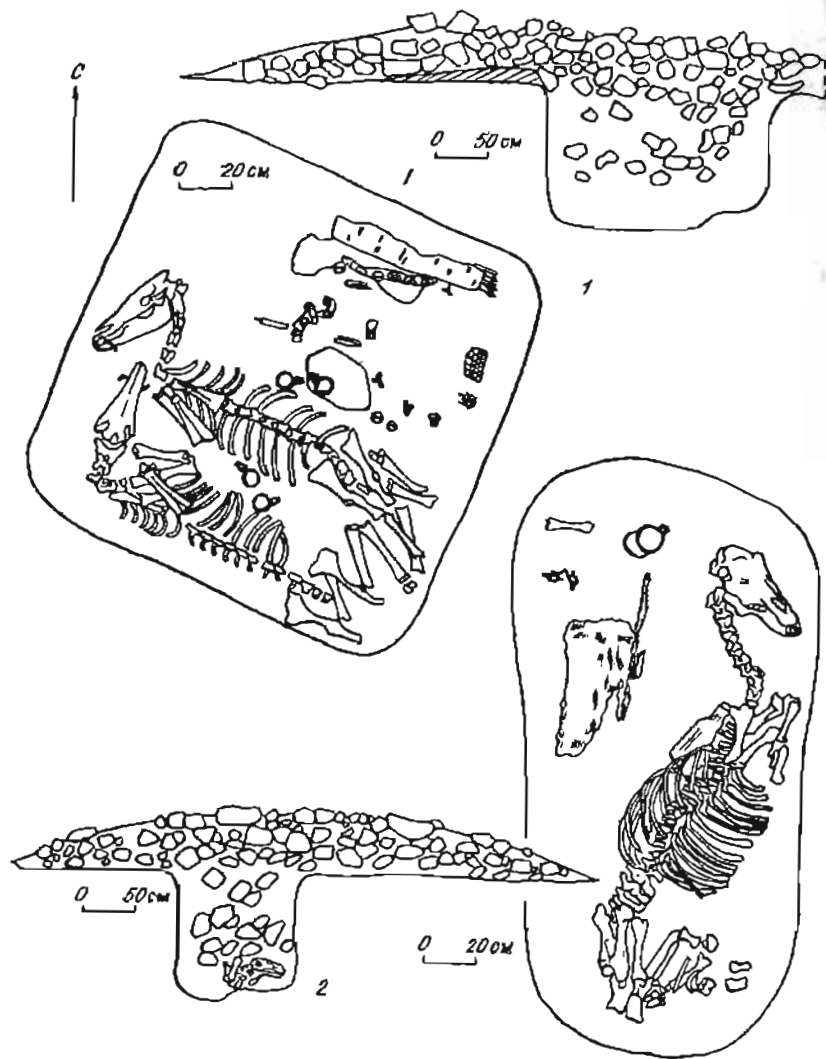


Рис. XX. Планы и разрезы древнетюркских кенотафов.
1 — Узунтал I, кург. 2 (по Д. Г. Савилову); 2 — МТ-58-V (по А. Д. Грачу).

кург. 1, Мугур-Саргол, кург. 1¹³⁸). Не исключена и более глубокая подоплека сооружения разделительных стенок в могиле: лошадь могла не только задавить труп человека — вместилище сунезин, но и препятствовать переходу последнего в мир мертвых, что обрекало сунезин на вечное существование на земле. А это, если судить по этнографическим материалам, считалось опасным для живых¹³⁹.

Таким образом, по представлениям участников похорон, разделительные стенки, выполняя предохранительные функции, не мешали «воссоединению» сунезин с сунус своего «посмертного» коня для переезда в загробный мир.

Погребение коня с вещами человека. Сооружение кенотафов было характерно для народов Центральной Азии с древности и до современности. Тюркские кенотафы исследованы на Алтае: Катанда I, кург. 8, Туэкта, кург. 1 (впускное), Кудыргэ, кург. 22, Узунтал I, кург. 1, 2, Барбургазы I, кург. 20, Боротал I, кург. 50, 82; в Туве: МТ-58-IV, МТ-58-V, Даг-Аразы II, кург. 8, Даг-Аразы III, кург. 8, 14, Аргалыкты I, кург. 1, погр. 2; в Минусинской котловине: Капчалы II, кург. 3¹⁴⁰. Хронологически они укладываются в рамки VI—IX вв. Наиболее ранние из них (Катанда I, кург. 8, Кудыргэ, кург. 22, возможно, Узунтал I, кург. 1) датируются VI—VII вв., остальные — VIII—IX вв. Кенотаф сооружался в тех случаях, когда человек погибал, а его труп не был найден. В эпоху средневековья у тюрков такие захоронения производились в могильной яме под каменным курганом или, реже, в насыпи более древнего кургана (рис. XX). Как и при обычном погребении, в могилу клался конь в полном снаряжении. В той части могилы, где должен быть труп человека, укладывали вещи, принадлежавшие погибшему. Иногда в могилу ставили пустой гроб, сруб или каменный ящик (Боротал I, кург. 50, 51)¹⁴¹. В некоторых случаях на место человека помещали одетую в его одежду «куклу» (МТ-58-IV, МТ-58-V)¹⁴². Изредка в кенотафе вместе с конем погребен зависимый человек (Боротал I, кург. 51).

Хочется обратить внимание на ориентировку коней в кенотафах. Чем руководствовались участники похорон, ориентируя коня головой в определенную сторону? Кроме Катанда I (кург. 8) с восточной ориентировкой* и Кудыргэ (кург. 22), где взрослая лошадь была положена головой на юг, а жеребенок — на север, во всех остальных погребениях кони ориентированы в пределах западного и северного секторов горизонта (север, северо-запад, запад, юго-запад). На наш взгляд, это является подтверждением того, что в погребениях с конем ориентация лошади указывает на путь в загробный мир, который,

*Этот кенотаф входит в небольшую группу погребений, в которых человек и кони ориентированы головами на восток: Берель, кург. 2, 3; Кокса, кург. 1 (берельский тип); Катанда II, кург. 1 (кудыргинский тип); Туэкта, кург. 4, 9; Капчалы II, кург. 1.

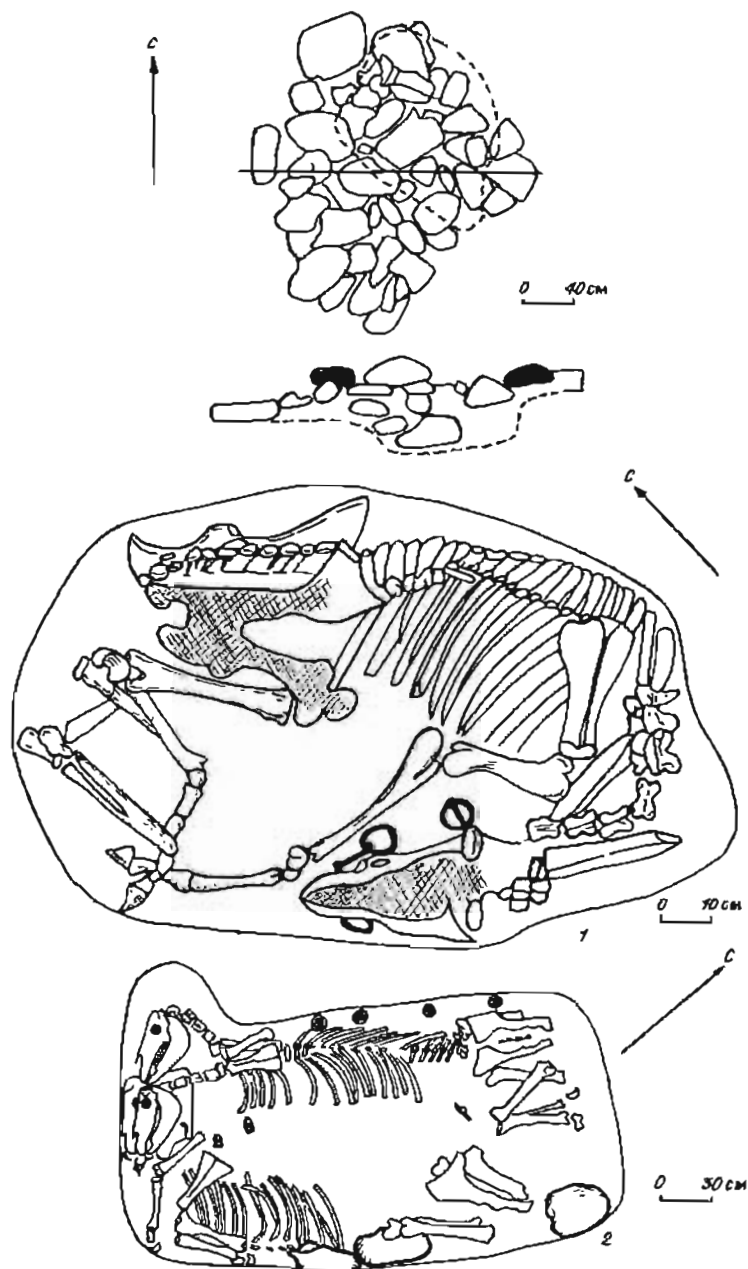


Рис. XXI. Планы средневековых погребений взызданных и заседланных коней.
1 — Кудыргэ, кург. 74. 2 — Боротал I, кург. 6.

по представлениям участников похорон, находился на западе или севере.

С религиозной точки зрения родственники, совершая мнимое погребение, тем самым препровождали сунезян погибшего в иной мир по всем правилам погребального обряда. Для того чтобы снабдить его всем необходимым, сооружали курган, где погребали вещи и коня, который эти вещи должен доставить на тот свет и передать хозяину. О встрече родственников в мире мертвых, по представлениям шаманистов, мы уже писали. Возможно, кенотафы с конем отражают эти представления в отношении человека и животных.

Погребения взызданных коней (рис. XXI) под самостоятельными курганами или в насыпях древних курганов в Центральной Азии исследованы на Алтае: Табажек, кург. 5, Чарыш, кург. 3, 4, Катанда II, кург. 1, 2, 3 (1865 г.), Кудыргэ, кург. 1, 3, 8, 74, Боротал I, кург. 6, Кок-Су I, кург. 27, Пазырык А, кург. 21; в Туве: Манчурек, кург. 2; на Тянь-Шане: Теке-Таш¹⁴³. Они датируются второй половиной I тыс.: Кудыргэ — конец VI—VII в., катандинские погребения — VII—VIII вв., Кок-Су I, кург. 27, Боротал I, кург. 6 — VIII—IX вв. и Пазырык А, кург. 21, Кудыргэ, кург. 74 — XIII—XIV вв.

Одной из причин появления отдельных погребений взызданных лошадей могла быть преждевременная гибель боевых верховых коней. Письменные источники сообщают, что она была частой. В сражении с Чача-Сенгуном (709 г.) под Кюль-Тегинем погибли три коня. В битве с кыргызами в 710/11 г. в черни Сунга у него пал белый жеребец из Байырку, в сражении с тюркешами он лишается «серого коня Башгу». В ряде строк памятника Кюль-Тегину упоминается «белый конь героя Шалчи», на котором Кюль-Тегин провел несколько боев, начиная с 711 г. и кончая 714 г., когда и этот конь пал во время сражения с изгилями¹⁴⁴. В эпитафии с р. Кемчик-Джирчак, видимо, кыргызу по имени Йола, умершему в возрасте 67 лет, упоминаются «шестьсот клейменных лошадей», при этом сообщается, что Йола «ездил верхом на шестидесяти лошадях»¹⁴⁵, т. е. за неполные 70 лет жизни этот человек сменил 60 верховых коней, большая часть которых, скорее всего, погибла.

В героическом эпосе гибель боевого коня оплакивается наравне с гибелью батыра, часто даже прежде его всадника¹⁴⁶. Для батыра потеря своего боевого коня, которого он воспитал, начиная с раннего возраста, всегда является несчастьем. Этот конь «ровесник» навсегда в сердце батыра, и он его часто вспоминает. В этом смысле характерен эпизод из киргизского эпоса, где Манас теряет своего боевого товарища, коня «ровесника» Ак-Кулу. Заменявший Ак-Кулу конь Нарбурылы верно служит своему хозяину и, «видимо, будет сопровождать его при похоронах», но Манас «вспоминает об Ак-Куле вновь и вновь в предсмертные часы, оплакивая своих погибших соратников и боевых коней»¹⁴⁷.

Возможно, привязанность к боевым коням и обуславливала их захоронение под курганами в полном снаряжении. В свою очередь, специальное погребение этих коней служило для их хозяев гарантом будущей встречи с ними в загробном мире.

Другой причиной погребения коня предположительно была невозможность захоронения его одновременно с человеком. Впоследствии коня убивали и хоронили, тем самым препровождая его в мир умерших, где он должен встретиться со своим хозяином. Поэтому коня взнуздывали и заседывали. Косвенным подтверждением этому могут служить два погребения коней: Катанда II, кург. 3 и Боротал I, кург. 6 (рис. XXI, 2). В обоих курганах было захоронено по три лошади. Количество лошадей позволяет сомневаться в их одновременной случайной гибели. Находка в боротальском погребении (катандинское было полностью разграблено) застёжки пут свидетельствует о том, что лошади были умерщвлены специально для препровождения их к ранее умершему хозяину. (В эпоху средневековья у лошади перед умерщвлением опутывали ноги. В таком виде ее и опускали в могилу. При раскопках у ног лошадей часто находят костяные застёжки пут — цурки). Вещи, принадлежавшие человеку, в этих могилах отсутствуют, поэтому отнести погребения к кенотафам по нашей схеме мы не можем.

Этнографические материалы также свидетельствуют о специальном погребении лошадей, погибших в результате несчастного случая. В Кара-Холе (Тува) «когда-то во время грозы молнией было убито несколько лошадей, они были захоронены на деревянном помосте (сери)». Это сделали потому, «что молния посылается с неба и является проявлением его воли»¹⁴⁸.

Большинство погребённых коней ориентировано в пределах западного сектора горизонта: Боротал I, кург. 6; Катанда II, кург. 1, 2, 3; Пазырык А, кург. 21; Теке-Таш. В Кудыргэ (кург. 3) конь лежал головой на север. Южная ориентировка встречена в Кудыргэ, кург. 1, 8, 74. На восток был ориентирован конь в кургане 5 могильника Табажек. Преобладание погребений с западной и северной ориентировкой говорит о том, что, как и в погребениях человека с конем и в кенотафах, отдельно захороненные лошади также ориентированы в сторону загробного мира.

Раскопки курганов показывают, что большая часть коней была положена на живот с подогнутыми ногами. В то же время известны погребения, где кони лежали на правом (Капчалы II, кург. 3; Кудыргэ, кург. 5, 12, 13; Кара-Коба, кург. 1; Курай IV, кург. 1; Улуг-Бюк II, кург. 1) или левом боку (Талдура I, кург. 2; Курота I, кург. 2; Курай V, кург. 1; Кудыргэ, кург. 7, 9, 10, 11) и даже на спине (Уландрык I, кург. 10¹⁴⁹). По предположению Ю. С. Худякова, такие отклонения от канонической позы, когда «конь как бы «стоит», а не «лежит» в могиле», связаны с тем, что уже в могиле лошадь «могла взбрыкнуть в агонии, завалиться

на бок». Для участников похорон это было, видимо, «дурным предзнаменованием, поэтому труп лошади не укладывали затем в нужную позу»¹⁵⁰. В то же время есть погребения, где кони специально положены на тот или иной бок. В кенотафе с двумя конями (Кудыргэ, кург. 22) кони были положены головами в противоположные стороны, одна — на левый бок, другая — на правый. В кургане I могильника Курай IV три лошади: одна — на левом боку, другая на животе с подогнутыми ногами, третья — на правом боку. Значит, положение на боку в некоторых случаях допускалось и не являлось серьёзным нарушением погребального канона. Причинами этого могли быть агония лошади; неудобное опускание туши в могилу; малочисленность участников похорон, для которых животное было слишком тяжело, и оно практически не опускалось, а сбрасывалось в могилу; в некоторых случаях (Курай IV, кург. 1; Кудыргэ, кург. 22) — соблюдение симметрии и др. Такое положение лошади было редким явлением, но оно известно на всех территориях распространения тюркских погребений с конем в течение всей второй половины I тыс.

Следы смертельных ранений на костях средневековых лошадей не обнаружены (кроме пробитого черепа из чаатгаса Обалых-биль). Поэтому мы можем только предполагать способы умерщвления лошадей, основываясь на этнографических данных. Один из них — шушулап — это, когда ножом наносился удар между первым шейным позвонком и черепом¹⁵¹. Более подробно шушулап описан Н. Ф. Катановым у бельтыров (XIX в.): «...потом, расседлавши коня и сняв с него вещи, ведут его к низменному месту или к яме. Люди, не боящиеся ничего, ведут того коня; затем, приведя его в яму, связывают вместе 4 ноги его, голову притягивают меж передних ног его же уздой и его же поводом. Сзади меж ног и брюхом коня вталкивают оглоблю. Народ ступает на эту оглоблю ногами. Мужественный, не боящийся человек берет острый нож и вонзает его коню меж ушей в затылок»¹⁵². Возможно, таким способом, как свидетельствует Б. Б. Овчинникова, убиты лошади в Даг-Аразы¹⁵³.

О другом способе умерщвления лошадей сообщает А. В. Адрианов, наблюдавший его у улаганских теленгитов. «Лошадь убивается мучительным, зверским способом. За все четыре ноги ее привязываются веревки, за которые и тянут в разные стороны. Таким способом лошадь раздирается и умирает»¹⁵⁴. По данным Е. М. Тошаковой, такое умерщвление являлось ритуальным, когда лошадь приносилась в жертву Ульгеню. В эпоху средневековья наиболее распространённым был, видимо, способ шушулап, так как плечевые и бедренные кости коней в погребениях находятся в обычном анатомическом порядке по отношению к лопаткам и тазовым костям, чего не наблюдалось бы при раздирании лошади.

В данном разделе необходимо коротко остановиться еще на одном типе памятников, близких по обряду к захоронениям

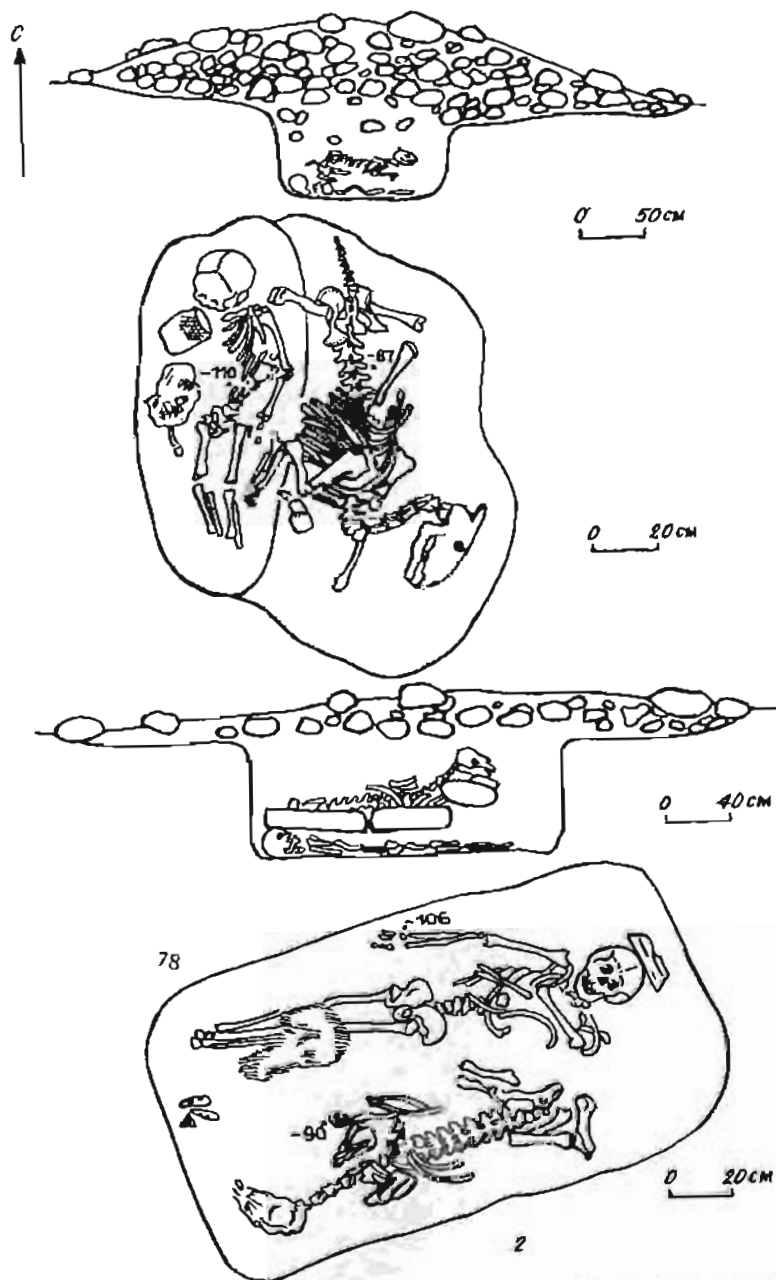


Рис. XXII. Планы и разрезы древнетюркских погребений с бараном (овцой).
1 — МТ-57-XXXVI; 2 — МТ-57-XXXVII (по А. Д. Грачу).

с конем. — на погребениях с бараном или овцой (см. рис. XVIII, рис. XXII). Они исследованы в Туве (МТ-57-XXXVI, МТ-57-XXXVII), в Минусинской котловине (Капчалы II, кург. 10, 17, 22; Перевозинский чаатас, кург. 94, 122; Тепсей II, кург. 4; Тепсей III, кург. 4, 15, 19, 32, 36, 50) и на Алтае (Катанда)¹⁵⁵. В основном это погребения детей от 1 года до 7—9 лет, реже — 12—15 лет. В двух случаях (Капчалы II, кург. 22; Перевозинский чаатас, кург. 122) с овцой погребены женщины, в одном (МТ-57-XXXVII) — мужчина 30—35 лет (рис. XXII, 2). Как и в погребениях с конем, бараны ориентированы головой преимущественно в пределах западного (юго-запад, запад, северо-запад) сектора горизонта. Между человеком и животным иногда ставилась разделительная стенка (МТ-57-XXXVII; Тепсей III, кург. 15, 50). дно могильной ямы имело два уровня (МТ-57-XXXVI; Тепсей III, кург. 50). Анализ немногочисленного инвентаря (пояс* с гладкими квадратными бляхами, фестончатые бляхи, лривидная подвеска из МТ-57-XXXVI¹⁵⁷) и элементов погребального обряда позволяет отнести погребения с бараном ко времени не ранее VIII—IX вв.

В литературе есть два объяснения сопребения с умершими баранов. На наш взгляд, оба они правомерны. С точки зрения А. Д. Грача, бараны в погребениях заменяют лошадей¹⁵⁸. М. П. Грязнов также полагал, что «баран в ...могилах занимает точно такое место и положение, что и верховой конь в могиле взрослого мужчины». В качестве подтверждения М. П. Грязнов ссылается на письменные данные о езде хуннских мальчиков на баранах, об использовании монголами «баранов как вьючных животных для перевозки грузов», на рассказы пожилых тувинцев, которые в детстве «часто развлекались ездой верхом на баране». По его мнению, «езда на баране — это игра и забава для детей, а вместе с тем и первый опыт верховой езды. И соответственно этому, отправляя в загробный мир взрослого мужчину, ему давали с собой верхового коня, а детей и подростков снабжали бараном»¹⁵⁹. С точки зрения В. П. Дьяконовой, в детских погребениях «баран был положен к умершему, скорее всего, как его личная собственность». Если до определенного возраста (в зависимости от социального положения в обществе) дети не имели в личной собственности лошадей, то мелкий рогатый скот им дарили очень рано¹⁶⁰. Большинство детей в средневековых погребениях с бараном были в таком возрасте (1—1,5 года), что о езде на баране говорить не приходится. В погребениях женщин барана или овцу также клали в качестве личной собственности.

Сложнее обстоит дело с присутствием барана в мужском погребении МТ-57-XXXVII: Во-первых, он положен туда не в ка-

* Пояс воина в погребении 4—5-летнего ребенка является яркой иллюстрацией представлений о встрече с родственниками в загробном мире. Аналогичная ситуация встречена в могильнике Над Поляной (Мяусинская котловина). В кыргызской могиле 15 (IX в.) вместе со скелетом ребенка был найден пояс с 39 серебряными бляхами¹⁶⁶.

честве пищи, так как занимает в могиле место коня. Во-вторых, в погребении была конская сбруя (удила с псалнями, седло, костная подпружная пряжка, застежка пут), которая для баранов не используется. В то же время наличие конской сбруи, являющейся личной собственностью умершего, говорит о том, что при жизни этот человек имел собственную верховую лошадь. Судя по бедности инвентаря, это погребение рядового кочевника, судя по колчану — воина. Молодой возраст — 30—35 лет — предполагает насильственную смерть. Возможно, что к моменту гибели в хозяйстве этого человека не осталось личного верхового коня. Погребальный же канон требовал сопроводительного захоронения собственного животного, поэтому в могилу из-за отсутствия коня положили принадлежащего ему барана. Конское снаряжение предназначалось для его коня, ранее попавшего в загробный мир. Могут быть и другие предположения: например, лошадь была единственной в хозяйстве и в данный момент необходимой для его родственников; лошадь была принесена в жертву при похоронах и т. д. Важно другое: на примере этого погребения ярко видны по крайней мере два момента: 1) обязательное сопогребение с умершим личного животного, 2) представление о встрече со своими животными в загробном мире.

Таким образом, к каждому погребению с бараном необходимо подходить с учетом возраста, пола, социального положения умершего, для того чтобы правильно интерпретировать это явление. Несомненно также, что эти захоронения относятся к кругу памятников «погребения с конем».

* * *

Итак, при анализе средневековых погребений тюркоязычных племен Центральной Азии было установлено, что, используя лошадь в качестве транспортного средства, ее в охранных целях умерщвляли, тем самым отрезая для умершего пути назад. Препровождение коня в загробный мир осуществлялось различными способами: сопогребением с умершим целой туши, шкуры или только сбруи, при этом последняя не является символической заменой конского захоронения, она лишь предназначалась коню, убитому у могилы в день похорон (но не положенному в нее) или помянок, умершему ранее и т. д.

Анализ всех трех вариантов погребений коней (с человеком, только с вещами человека и отдельных) показал, что их ориентация головой указывает на возможный маршрут в мир мертвых. В подавляющем большинстве случаев это соответствует западному или северному сектору горизонта, где, по представлениям средневековых шаманистов находился загробный мир.

Реконструкция роли лошади в погребальном обряде еще раз подтверждает, что участие коня в погребальной церемонии соответствовало его хозяйственному значению для кочевника-ско-

товода, по представлениям которого «загробная жизнь есть продолжение настоящей»¹⁶¹. Об этом же свидетельствуют замена лошади в погребении бараном, иногда верблюдом (Даг-Аразы II, кург. 1, 2) или одновременное захоронение лошади и овцы (Узун-Хая, грот I). По этнографическим данным, у тувинцев «с покойником клали лошадь, или сарлыка, или овцу, а в могилу богатого погребали одновременно лошадь, сарлыка и барана, причем выбирали именно тех, которых покойный особенно любил»¹⁶².

Остеологические материалы с Алтая свидетельствуют о том, что погребали в основном дефектных лошадей. Как отмечал В. И. Цалкин, «значительная часть лошадей (из алтайских раскопок С. В. Киселева.— С. Н.)... имеет существенные патологические изменения, выражающиеся в деформации копыт и в разращении костной ткани на путовых и венчиковых костях, часто являющиеся следствием очень интенсивной эксплуатации и значительно снижающие работоспособность. Видимо, для захоронения использовались особи, в силу дефектов или других причин наименее ценные»¹⁶³. По наблюдениям В. Д. Кубарева, в тюркских погребениях Алтая кони, как правило, старые. Правда, здесь нужно заметить, что погребаемый конь должен был принадлежать умершему. Если не из чего было выбирать, то сопогребали здоровых и молодых, как жеребцов, так и кобыл.

У средневековых тюркоязычных племен участие коня в погребальном обряде было регламентировано по-разному, в зависимости от обычаев и традиций, уходящих корнями в более древние эпохи.

Жертвоприношение коня в системе религиозных культов и его сущность

В литературе существует мнение, согласно которому жертвоприношение коня относится к «культу коня».

Нам известны немногие объекты, которые почитались тюркоязычными племенами Центральной Азии в эпоху средневековья. У тюрков — это небо, горы, предки, земля-вода (Йер-Су), огонь, воздух, известно благоговение «к стране солнечного восхождения»; из божеств упоминается Умай. В двух письменных источниках имеются сведения еще об одном объекте, который не называется определенным именем. Феофилакт Симокатта под 595 г. записал следующее: «Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимны земле, поклоняются же единственному тому, кто создал небо и землю, и называют его богом»¹⁶⁴. Видимо, это же имел в виду в начале 30-х гг. XIII в. Йолуг-Тегин, написавший текст для памятника в честь Кюль-Тегина. В большой надписи (в первой строке) сказано: «Когда было сотворено (или: возникло) вверху голубое небо (и)

внизу темная (букв. бурая) земля, между (ними) обоими были сотворены (или: возникли) сыны человеческие (т. е. люди)»¹⁶⁵. Здесь явно просматривается некое третье лицо: миротворец. Однако в VIII в. эта космогоническая концепция, вероятно бытовавшая у тюрков в более древние времена, была уже совершенно непонятна даже грамотной аристократии, так как все дальнейшее повествование Йолыг-Тегина свидетельствует о том, что божеством высшего ранга является Небо. Мнения исследователей по поводу «творца» можно свести к одному: сомнению в его существовании в религиозных воззрениях тюрков или алтайских (в смысле языка) народов в целом. С. Г. Кляшторный по поводу слов Йолыг-Тегина заметил, что «акт сотворения лишен здесь каких-либо каузальных связей и не содержит намеков на демиурга и предшествующее состояние (хаос?)»¹⁶⁶. Относительно сообщения Симокатты Ж.-П. Ру выразился еще определеннее: христианин Симокатта воспринял религиозную систему тюрков через свое понимание бога-творца, а у алтайских народов идея миротворца начинает утверждаться лишь в монгольскую эпоху¹⁶⁷. Таким образом, вопрос о демиурге в религиозно-мифологической системе тюрков из-за недостатка данных остается открытым.

О предках уйгуров — гаогюйцах — известно, что они почитали громовые удары и приносили жертвы духам¹⁶⁸. Об объектах почитания у уйгуров в период Тюркских и Уйгурского каганатов сведений нет. В X в. турфанские уйгуры — прямые потомки уйгуров периода Уйгурского каганата — почитали духа земли, весной и осенью они совершали жертвоприношения, а также отмечали день зимнего солнцестояния¹⁶⁹. В уйгурской «Книге гаданий», или «Книге притч» (Ырк битиг), трижды встречается имя божества нижнего мира Эрклига, здесь же фигурируют «бог путей на пегом коне» и «бог путей на вороном коне»¹⁷⁰.

Столь же лаконичны известия об объектах почитания енисейских кыргызов. Известно только, что «жертву духам приносят в поле. Для жертвоприношений нет определенного времени»¹⁷¹. Божество нижнего мира Эрклиг и его помощники — дух внезапной смерти Бюрт с младшей братией — известны по рунической надписи 711 г. из Миусинской котловины (Алтын-Кёль I). Здесь же упомянуто имя Умай¹⁷². У кыргызов XI в. известно поклонение корове, ветру, ежу, сороке, соколу, красивым деревьям¹⁷³.

Племя усы, проживавшее на р. Ус — правом притоке Енисея — и впервые упомянутое в XIII в., чтит духа реки, принося ему в жертву белую лошадь, быка и барана¹⁷⁴.

Этим списком практически исчерпываются письменные свидетельства об объектах почитания у средневековых тюркоязычных племен, и среди них лошади нет. Видимо, не случайно в саяно-алтайском пантеоне этнографического времени также нет специального божества коней типа якутского Дьхогоя¹⁷⁵. Здесь необходимо остановиться на некоторых персонажах саяно-ал-

тайского пантеона, с которыми ряд исследователей связывают существование культа коня (Коча-кан) или считают их косвенными свидетельствами существования в прошлом специального божества коней типа Дьхогоя (Суйла-хан, Ызых-хан).

Кумандинский эротический обряд Коча-кан совершался во время жертвоприношения коня Ульгеню (тайэлга). На пути шамана к Ульгеню ему встречается Коча-кан — «эротическое божество, олицетворяющее символ плодородия». Шаман, чтобы избавиться от него, приносит Коча-кану жертву и сбрасывает его вниз на одного из присутствующих на тайэлге мужчин (надевает маску). Последний как бы получает силу этого божества, «приходит в состояние возбуждения и ведет себя, как жеребец во время гона (выделено нами. — С. Н.). Он берет в руки деревянный фаллос и начинает игру Коча-кана с молодежью»¹⁷⁶. О том, что здесь нет никакого культа коня, свидетельствуют следующие факты: Коча-кан, по представлениям кумандинцев, похож на человека, несмотря на сравнение его с жеребцом (конь не является объектом культа); сравнение Коча-кана с жеребцом во время гона обусловлено тем, что кумандинцы прекрасно знали об огромной сексуальной потенции реальных жеребцов; по мнению Ф. А. Сатлаева, «в образе Коча-кана изображался дух предка, возможно даже — предка шамана»¹⁷⁷, т. е. обряд Коча-кан связан с культом предков, а не коня.

Что касается алтайского божества Суйла-хана «с конскими глазами», то он, по данным Н. А. Алексеева, «следил за жизнью людей и сообщал об изменениях в ней». Шаманы представляли «Суйлу в виде птицы — беркута с лошадиными глазами»¹⁷⁸. Сочетание беркута с лошадиными глазами, видимо, не случайно. У беркута глаза хотя и зоркие, но маленькие, а у лошадей глаза большие, открытые, часто выпуклые, подвижные, что больше должно было соответствовать функции Суйла-хана.

Хакасский Ызых-хан в отличие от якутского Дьхогоя, которого представляли в образе коня, имел антропоморфный вид и считался покровителем не всех коней, а лишь посвященных божествам и духам. К тому же в отличие от небожителя Дьхогоя Ызых-хан — дух Среднего мира, тесно связанный с культом гор¹⁷⁹.

В связи с упоминанием в средневековых письменных источниках двух конных богов путей (йол тенгри), а также существованием подобного божества дорог и путей, едущего на пегом коне, у телеутов до начала XX в.¹⁸⁰ необходимо уточнить роль коня в системе Верхний мир — Средний мир (небо — земля). Исследования С. Г. Кляшторного показали, что «йол тенгри являются младшими божествами, младшими родичами Тенгри, которые, выполняя его волю, постоянно находятся в пути и связывают Верхний и Средний миры»¹⁸¹. Антропоморфность облика этих божеств свидетельствует о том, что конь является лишь их атрибутом и, видимо, вряд ли обладает самостоятельностью в выполнении функций йол тенгри. Нужно заметить,

что многие божества и духи саяно-алтайского пантеона представляются едущими на коне: огонь-мать ездит на бело-желтой лошади¹⁸²; духи Меркит-торой и Чанагаи-кам — на рыжем коне; дух Алтая (Алтай ээзи) — на буром коне; Таркан-кам, живущий в верховьях р. Катунь на Белухе, ездит на серой лошади¹⁸³. В тюркском эпосе характеристика героя, персонажа всегда включает в себя указание на принадлежащего ему коня: «Олокшин на буро-пегом коне», «Аин-Шаин-Шикширге на рыжем коне Илизин»; «Учкур-Кула богатырь на коне Чолтык-кулак»; «единственный сын Йер-кезера Алтын-Таш, имеющий бело-солового коня с золотой шерстью» и др.¹⁸⁴ Это свидетельствует о том, что, будучи конным народом, кочевники не представляли своих богов и духов без коня. Отсюда и появляется схема описания персонажей, одинаковая и для мифологии, и для эпоса: божество (дух) герой (его имя), едущий (имеющий) на таком-то (такого-то) коне (коня).

Основная масса письменных свидетельств, прямых или косвенных, касается религиозных представлений древних тюрков, но, как показали исследования памятников рунического письма, в них, «наряду с верованиями и мифами собственно тюрков, нашли отражение аналогичные представления енисейских кыргызов и огузских (уйгурских) племен Монголии и Восточного Туркестана. Полное совпадение пантеона во всех доступных проверке случаях позволяет рассматривать исследуемое... явление как достаточно гомогенное...»¹⁸⁵.

Несомненно, что обряд почитания того или иного божества, объекта совершался по определенному «сценарию», в определенное время года, с определенной периодичностью, с соответствующими атрибутами, молитвами, обрядами, обычаями и т. д.¹⁸⁶ Мы можем только предполагать, из каких источников информации хронисты получали сведения о религиозных обрядах тюркоязычных племен. Во-первых, это сообщения непосредственных носителей этих обрядов. Точность данных в этом случае зависела от многих факторов субъективного и объективного характера: компетентности информатора, табуирования обряда, уровня знания языка информатора и др. Во-вторых, хронисты могли использовать сведения своих соотечественников, наблюдавших те или иные обряды. Необходимо обратить внимание на то, что иноплеменные современники, попадая в тюркоязычный мир, знакомясь с религиозными обрядами племен, в первую очередь выделяли жертвоприношение и его состав. Другие детали культа, как правило, видимо, ими воспринимались слабо или не воспринимались совсем. Запоминались наиболее крупные события, доминирующие над всеми остальными. Наблюдая или принимая участие в каком-либо обряде, при этом часто не понимая или плохо понимая язык его участников, очевидец волей-неволей упускает речи, обращенные к объекту, какие-то запреты и обычаи, но жертвоприношения, которые он непосредственно видит сам, четко фиксируются памятью. Из всех элементов культа жертвоприношение больше всего понятно в силу того,

что сознание средневекового человека подготовлено к этому, так как жертвоприношение играло значительную роль в его жизни. В связи с этим имеющиеся в письменных источниках сообщения о религиозных культах тех или иных племен описаны по стандартной схеме: название племени — почитаемый объект — жертвоприношение ему — состав жертвоприношения. Иногда последний пункт опускался. Судя по данным письменных и археологических источников об участии лошади в религиозных культах, она была одним из жертвенных животных.

Смысл жертвоприношения, его состав и место лошади в нем можно понять, рассмотрев в качестве примера культ Неба, существовавший в тюрко-монгольском мире с древности и до наших дней.

В представлениях тюрков Небо возвышалось, т. е. давало власть каганам, даровало победу над врагами, по «милости Неба» завоевывались племенные союзы. Но в то же время сроки жизни «распределяет Небо, сыны человеческие все рождены с тем, чтобы умереть», при этом об умершем говорили, что он «улетел». Небо распоряжается судьбами не только отдельных людей, но и целых народов. По мнению советника тюркских каганов мудрого Тоньюкука, именно из-за измены тюрков кагану и подчинения государству Табгач «небо, можно думать, тебя (тюркский народ — С. Н.) поразило»¹⁸⁷. Небо — это начало, которое дарует жизнь и несет смерть¹⁸⁸.

Отношения людей с Небом (как и с другими божествами и духами) носили двусторонний характер. С одной стороны, по их представлениям, Небо полностью властвует на ними, от него зависит их судьба, поэтому они испрашивают у него всяческого благополучия; с другой — Небо «помогает верующим, ведет их по жизненному пути, поддерживает в трудных жизненных ситуациях»¹⁸⁹.

В этих отношениях жертвоприношение и является связующим звеном между социальным коллективом и божеством. Предлагая божеству жертву, от него просят то, что в данный момент необходимо. Жертвоприношение — не что иное, как перенесенный из сферы материальной жизни в духовную обмен, который вообще присущ любой исторической стадии развития (обмен деятельностью, товарный обмен, ритуальный обмен для поддержания дружественных отношений между племенами и др.) и «представляет собой форму общественной связи, в которой выражено сотрудничество людей»¹⁹⁰. Таким образом, смысл жертвоприношения заключается в компенсации божеству за предоставленные им (или ожидаемые от него) блага¹⁹¹.

Состав жертвы зависел от ранга того божества или духа, которому эта жертва предоставлялась. Восточные (кык) тюрки жертвовали Небу «множество овец и лошадей»¹⁹². У западных тюрков, кроме лошадей и овец, Небу приносили в жертву быков¹⁹³. Такой же состав жертвы, посвященной духу реки, был у усов в XIII в. Духу грома гаюгюцы жертвовали только барана, зарывая его в землю¹⁹⁴. В случаях жертвоприношения

животных не последнюю роль в выборе играло значение животного в хозяйстве. В. О. Витт верно подметил, что у всех народов жертвоприношения божеству всегда указывают нам на общераспространенную пищу данного народа¹⁹⁵. У тюркоязычных племен Центральной Азии, которые вели кочевой скотоводческий образ жизни, основной мясной пищей были домашние овцы и лошади (см. гл. 2). Кроме того, в эпоху средневековья скот (и более всего лошади) являлся главным продуктом обмена кочевого хозяйства. Поэтому наличие лошадей в составе жертвоприношений вполне объяснимо: люди предлагали божеству то, что предпочитали сами, человек жертвовал божеству самое ценное, что было в его хозяйстве. Отношение кочевника к лошади всегда было двойственным: с одной стороны, она — мера его богатства, с другой — ее крайне жестоко эксплуатировали (особенно в бедных хозяйствах). Возможно, эта двойственность отчасти переносилась и в духовную область жизни: с одной стороны, лошадь — наиболее ценная жертва божеству, с другой — препровождение ее ему осуществляется мучительным для лошади, но считающимся ритуальным способом.

Наиболее раннее свидетельство о жертвоприношении Небу встречается у хунну¹⁹⁶. Оно построено по приведенной выше схеме, но без указания состава жертвы. Из контекста следует, что в жертву приносили, скорее всего, животных. В то же время источниками зафиксировано у хунну посвящение Небу не животных, а молодых девушек. «Рассказывают, что у хуннского Шаньюя родились две дочери чрезвычайной красоты. Вельможи считали их богинями. Шаньюй сказал: «Можно ли мне таких дочерей выдать за людей? Я представлю их Небу». И так на север от столицы в необитаемом месте построил высокий терем и, поместив там обеих дочерей, сказал: «Молю Небо принять их». Девушки посвящались Небу, скорее всего, на определенный срок и без последующего умерщвления, так как «по прошествии трех лет мать пожелала взять их. Шаньюй сказал: «Невозможно, еще не пришло время»»¹⁹⁷.

Жертвоприношения людей Небу известны и у тюрков. Наиболее раннее свидетельство этому сохранилось в легенде о белом олене с золотыми рогами (см. гл. 4). Когда старейшина племени аши убил этого оленя, «стали брать потомков того старейшины... и, обезглавливая, приносить в жертву Небу». После этих слов составитель «Юаньской смеси» (VIII в.) Дуань Чэн-ши добавил: «И поныне Туцзуе приносят людей в жертву перед знаменем, обычно используя для этого (людей) из племени аши»¹⁹⁸.

Жертвоприношение человека, по мнению С. А. Токарева, своим происхождением связано с межплеменными отношениями и возникло у народов, «достигших относительно высокого уровня общественного развития»¹⁹⁹. Об этом свидетельствуют исторические данные о принесении тюрками в жертву умершему кагану Дилзивулу (Истеми) четырех «военнопленных улков... вместе

с их копиями»²⁰⁰ и замечание Дуань Чэн-ши. Интерпретация некоторых археологических материалов (погребений людей в необычной позе) как жертвоприношений всегда затруднительна, так как есть возможность принять за жертвоприношения погребения людей, умерших необычной смертью. Тем не менее тщательный анализ деталей таких погребений, например, позволил М. П. Грязнову выделить среди тепсейских таштыкских погребений III—V вв. жертвенные погребения людей²⁰¹. В целом человеческие жертвоприношения Небу у тюрков, видимо, не были систематическими, поэтому официальные китайские и византийские хроники называют в качестве жертвы животных: овец, лошадей, быков.

В этнографическое время культ Неба в чистом виде сохранился только у народов Минусинской котловины (у бельтыров, качинцев). Любопытно, что хуннский обычай посвящать Небу девушек дошел до сагайцев в виде легенды, в которой повествуется, что при принесении девушки в жертву Небу ее привязывали к плехе, «закалывали ножом в сердце и во время моленья приподнимали на руках и сжигали». В качестве кровавой жертвы качинцы и сагайцы использовали ягнят (от 3 до 16 голов), но только один ягненок жертвовался Небу, остальные съедались участниками моленья. В то же время и качинцы, и сагайцы посвящали Небу коней определенной масти и называли их «небесными ызыхами»²⁰².

Алтайцы приносили в жертву Ульгеню — персонифицированному Небу — три ведра свежего молока и чегеня, на другой день — светло-серую лошадь и белого барана²⁰³. Использовали они и форму посвящения коня божеству, при этом ылык «хотя и ходил в табуне порой долгое время, но в конце концов его приносили в жертву»; напротив, у хакасов ызых «доживал в своем табуне до старости, когда его заменяли новым и обязательно той же масти»²⁰⁴. Нужно отметить, что посвящение лошадей божествам было характерно, как установил Л. П. Потапов, и для древних тюрков. Все термины, обозначающие этот обряд: алт. «ыйых», хак. «ызых», тув. «ыдык» — восходят к древнетюркскому «ыдук», хорошо известному по руническим надписям²⁰⁵.

Итак, на протяжении нескольких тысячелетий состав и форма жертвоприношения Небу не были постоянными. Жертва могла быть кровавой и бескровной (посвящение).

Пример с культом Неба показывает, что лошадь была лишь продуктом ритуального обмена, и порой не единственным. Жертвоприношение коня кому-либо, под которым чаще и подразумевается культ коня, культом на самом деле не является. Оно, как и любое жертвоприношение, — лишь составная часть его. Некоторым особым отношением пользовались лошади, посвященные божествам (на них не ездили, отмечали особым знаком и т. д.)²⁰⁶. Но это почитание не выходило за рамки культа того божества, которому лошадь была посвящена. Конь почитался в данном случае в силу его принадлежности этому божеству.

К тому же посвящение — это одна из форм жертвоприношения. В то же время и кровавое жертвоприношение коня, и бескровное «ыдук» являются двумя формами ритуального обмена между социальным коллективом и божеством.

Несколько слов о социально-экономических аспектах использования лошадей в религиозных культах. Для рядовых членов общества предоставление лошади для жертвоприношения божествам было связано с определенным экономическим ущербом: отчуждение ценного в хозяйстве животного подрывало его основу. Более того, как свидетельствуют этнографы, религиозный фанатизм среди алтайцев был настолько велик, что в случае нарушения сроков принесения жертвы из-за отсутствия коня определенного возраста и масти они были «готовы отдать чуть ли не все свое богатство за коня нужной масти и возраста, если такой найдется где-нибудь на стороне»²⁰⁷. Для богатого же члена общества предоставление лошади для жертвоприношения было выгодно в плане поднятия своего социального престижа. В целом, как свидетельствуют многочисленные исследования, у скотоводов экономический фактор всегда находился в противоречии с религиозной практикой²⁰⁸. Завуалированные «отношения практической повседневной жизни людей», непонимание связей «их между собой и с природой»²⁰⁹ приводили к победе религиозной практики в ущерб экономике.

Таким образом, исходя из рассмотренных элементов ритуальной роли коня в культах средневековых тюркоязычных племен Центральной Азии, ее можно определить как круг обязанностей, которые, согласно религиозным представлениям средневекового человека, выполняла лошадь. В общем они отражали основные направления средневекового коневодства.

ГЛАВА 4

ИСТОКИ РИТУАЛЬНОЙ РОЛИ КОНЯ

Как показал историографический обзор, истоками ритуальной роли коня в Центральной Азии могли быть тотемические представления местных племен о коне, заимствование культа коня у индоевропейцев или широкое использование лошади в хозяйстве.

Тотемические представления племен Центральной Азии в древности и в средневековье

Как было сказано во введении, тотемические представления о коне — одно из вероятнейших проявлений культа коня.

Сутью тотемических воззрений является вера в сверхъестественную связь (родство) между определенными группами людей и животным или растительным миром. Тотем «воспринимался как реальный предок, от которого магическим образом зависели жизнь и благосостояние рода в целом и каждого его члена в отдельности»¹. Гибель тотема была несчастьем для рода, в то же время практиковалось ритуальное умерщвление тотема и его поедание с целью обеспечить благополучие данного рода².

Археологические материалы из Монголии свидетельствуют, что у неолитических племен существовали ритуальные захоронения черепов диких лошадей и быков. Они найдены на неолитических поселениях у с. Бударлан на Ононе, в Тамцаг-Булаке и на Керулене³. На неолитических петроглифах из Монголии изображений диких лошадей значительно больше, чем быков. Согласно данным Э. А. Новгородовой по трем писаниям из Кобдоского (Тэмээн-хузуу, Чандамань хар-узур) и Баян-Улэгейского (Баян-энгэр) аймаков, изображений дикой лошади (включая кулана, сайгака, осла) — 78, горного барана — 30, быка (тура) — 10, горного козла — 7, оленя — 2. При этом «дикие лошади чаще всего изображены табуном: по пять, четыре и три»⁴. Однако в последующие эпохи тотемические представления были связаны не с лошадью, а с быком.

Анализ материков петроглифов эпохи бронзы из Монголии (Чулуут), рисунков из окуневских могильников (Черновая VIII, Разлив X и др.), изображений на окуневских изваяниях и скалах Минусинской котловины привел ряд исследователей к выводу о том, что в это время тотемические представления населения Центральной Азии были связаны с рогатыми копытными животными: быком, туром, бараном⁵. Более того, Н. В. Леонтьев, отметив культовый характер окуневских рисунков животных, указал, что в них нашли отражение пережитки тотемических представлений⁶. Эту точку зрения поддержала Э. Б. Вадецкая, которая «зооморфные черты окуневских прародителей» считает украшениями костюма и шапки, а не изображением «тела предка — полузверя-получеловека», связывает их «с более древними, доокуневскими традициями» и видит в них «пережитки тотемических представлений»⁷.

Есть на петроглифах эпохи бронзы и изображения лошадей, но их крайне мало по сравнению с рисунками быков (например, на плитах Черновой VIII: 34 фигуры крупного рогатого скота и одна лошадь, и то под вопросом); то же можно сказать и о находках костей быка и лошади в погребениях⁸. Исследователи на основе анализа изображений крупного рогатого скота, данных палеогеографии о повышенной увлажненности в Центральной Азии в первой половине II тыс. до н. э. считают, что «популярность» образов быков, туров была обусловлена их первостепенной ролью в хозяйстве ранних скотоводов⁹.

В гунно-сарматскую эпоху пережитки тотемических представлений о быке зафиксированы у хунну, о чем свидетельствуют находки в кургане 6 Нойн-Улы серебряных блях с изображением

быка¹⁰ и лингвистические данные. Один из знатных хуннских родов носил имя Хуянь. Древнее чтение иероглифов «хуянь», по мнению А. Н. Бернштама, дает исходную форму «*uiğāg*», из которой образуется тюркское «*oγuz*» (через монгольское «*ükeg*») «бык» (с такой транскрипцией китайского «хуянь» согласен В. С. Таскин, хотя он критикует А. Н. Бернштама за идентификацию легендарного Огуз-кагана с Маодунем¹¹). Далее А. Н. Бернштам ставит знак равенства между «*oγuz*» и «*uiğig*»: «уйгур» — это более поздняя форма и производное от «*oγuz*»¹². Таким образом, устанавливается генетическая связь между хунну и уйгурами, которая подтверждается китайскими летописями: «...предки Дома хойху были хунны»¹³. В эпоху средневековья уйгуры под именем «огузы» известны древним тюркам¹⁴. В среде тюркоязычных племен был популярен образ легендарного Огуз-кагана, рожденного Ай-каган (в которой А. Н. Бернштам видел образ богини Иштари) от быка¹⁵.

Интересную семантическую нагрузку несет название одного средневекового племени — бугу. Племя входило в телзскую группу и было тюркоязычным. В ряде тюркских наречий (киргизском, узбекском, джаргатайском) «пугу/бугу» — «олень, марал, лось»; в алтайском, телеутском, кумандинском, тувинском «буга» — «бык»¹⁶. В монгольском языке «буга/бука» — «бык, олень»¹⁷. Лингвистические данные говорят о том, что термин «буга» мог появиться в эпоху, когда тюркские и монгольские языки еще не разделились¹⁸. Возможно, что в названии племени бугу отразились представления о тотеме, которым был бык.

Как свидетельствуют материалы петроглифов, во второй половине II тыс. до н.э. на территории Центральной Азии усиливается внимание к образу оленя. Появление на писаницах большого количества оленей можно объяснить двумя причинами. В связи с изменением климата в сторону большей аридности и усиления континентальности¹⁹ уменьшилась роль крупного рогатого скота в хозяйстве и возросло значение охоты на диких копытных. Вторая причина — это принесение в центрально-азиатскую среду, где существовали пережитки тотемических представлений о быке, другого мировоззрения, в котором роль тотемного животного играл олень. Видимо, именно в таком плане можно трактовать композицию на местонахождении Чулуут III (рис. XXIII, 2). «Изображенные на ней два быка имеют кроме лировидных рогов еще и оленьи. На одном из быков сидит женщина, на другом — женщина и девочка. Мужчины в шляпе с пером ведет первого быка на поводу. Изображение оленьих рогов, вероятно, было призвано выполнить роль тотема-защитника вместо самого оленя (по принципу «часть вместо целого»). Э. А. Новгородова допускает также «совмещение в одном образе тотемных предков двух родов — по отцовской и материнской линии»²⁰. Аналогичные сцены «перекочевок» есть на писаницах Алтая (Калбакташ) и Тувы (правый берег р. Чияге)²¹. На петроглифах Калбакташа изображены быки: характерными для оленей и косуль рогами: центральное

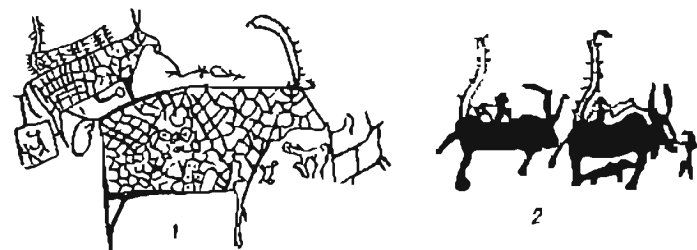


Рис. XXIII. Изображения быков с оленьими рогами из Монголии (по Э. А. Новгородовой).

место в композиции занимает «пятнистый» бык (маскировка под оленя?). О несоответствии старого мировоззрения изменившемуся хозяйственному укладу, возможно, свидетельствует изображение (Чулуут) жертвенного быка, замаскированного под оленя («бык накрыт шкурой оленя»²²) (рис. XXIII, 1). Таким образом, к скифской эпохе в Центральной Азии отношение к быку как и к тотему исчезло, сохранившись в дальнейшем (в скифскую эпоху образ быка на писаницах становится редким²³) только у отдельных тюркоязычных племен. Развитие же образа оленя в эпоху бронзы нашло логическое завершение в оленьих камнях и в скифо-сибирском искусстве.

Как показали исследования, в скифскую эпоху у ранних кочевников Центральной Азии тотемические представления о животных также были пережитками. С точки зрения М. П. Грязнова, животные в прикладном искусстве алтайцев скифской эпохи «утратили... свое первоначальное значение (тотема — С. Н.) и... уже осмыслились, по-видимому, как мифические существа, обладавшие особыми свойствами каждому из них таинственными силами». Наиболее часто изображались хищники — тигр и волк, копытные — лось, олень, горный козел и горный баран, пернатые — орел, грифон; реже — лошадь, кабан, сайга, заяц, лебедь и гусь²⁴.

По мнению С. И. Руденко, в изобразительном искусстве алтайцев встречаются почти все наиболее видные представители местной фауны, поэтому нет никаких оснований относить «одних к тотемным, а других к не тотемным животным». К тому же «Газырыские курганы дали... достаточное количество изображений домашних животных, в частности коня, и вряд ли возможно допустить, чтобы хозяйственное животное было вместе с тем тотемным». С. И. Руденко отмечал сложность вопроса о культе животных у скифов и других скотоводческих племен: «Ни греческие историки, ни китайские хроники никаких указаний на культ животных... не дают»²⁵.

М. И. Артамонов заострил внимание на том, что одним из характернейших и постоянных сюжетов скифо-сибирского искусства был образ оленя. Он считал, что «его место в идеологии скифского периода необходимо выводить из представлений,

возникших на более древних ступенях социально-экономического развития, когда он мог быть не только главнейшей охотничьей добычей, но и наиболее распространенным тотемом далеких предков иранских племен». Это отразилось в имени сакв («сак» — «олень»)²⁶. Лингвисты считают обозначение оленя иранским «saka» 'ветвь', 'сук' результатом табуирования его настоящего индоевропейского названия²⁷.

Находки в Пазырыкских курганах масок оленей на головах лошадей Л. П. Потапов объясняет несоответствием религиозных представлений изменившейся хозяйственной деятельности (скотоводство вместо охоты)²⁸. Начало I тыс. до н. э. характеризуется появлением скотоводов-кочевников, повсеместным освоением лошади для верховой езды. Возрастает роль лошади в погребальном обряде, возможно в религиозных воззрениях в целом. В то же время, видимо, большое еще значение охоты в хозяйстве ранних кочевников, тотемические пережитки, связанные с оленем, способствовали сохранению образа оленя в искусстве.

В Минусинской котловине у носителей тагарской культуры священный олень, по мнению А. И. Мартынова, «был основным общетагарским зооморфным божеством, связанным с более древними тотемическими представлениями». Одна из семантических нагрузок образа оленя в тагарском искусстве — его связь с солнцем²⁹.

Наскальные изображения оленей, лосей, горных козлов, маралов с «древовидными» рогами в Туве, датируемые скифской эпохой, свидетельствуют о широком бытовании здесь образа копытного животного. По мнению А. Д. Грача, эти образы связаны с тотемическими пережитками, при этом одним из ведущих тотемов некогда являлся олень³⁰.

Образы оленей, баранов были широко распространены в скифскую эпоху и в Монголии³¹. Некоторые изображения оленей, например из Чандмань-ул, нанесены на бронзовые зеркала. Если зеркало — это символ солнца, то изображенный на зеркале олень является, таким образом, инкарнацией солнечного божества. В целом Д. Наван отмечает, «что так называемый «звериный стиль» Монголии органически связан с материалами Южной и Внутренней Монголии, Ордоса, Маньчжурии, страны тангутов, Синцзяна, горных районов Алтая, Тувы, Забайкалья»³².

Таким образом, в идеологии племен Центральной Азии в скифскую эпоху большую роль играл образ оленя, которого большинство исследователей возводят к тотемному животному.

Переходя к эпохе средневековья и в связи с вышеизложенным необходимо остановиться на легенде об олене с золотыми рогами, имеющей, по нашему мнению, отношение к пережиткам тотемических представлений древних тюрков, представлений более древних, чем тотемические представления о волке.

Наиболее полно текст легенды представлен в сочинении VIII в. «Юань цзашу» («Юаньская смесь»). Точная дата создания

легенды не установлена, по замечанию Ю. А. Зуева, она «относится к периоду, который был древностью уже для VIII в.»³³.

Легенда о белом олене с золотыми рогами. Предков туцзю называли Имо-шели и Дух моря. Дух моря обитал на запад от пещеры Ашидэ. Имо-шели обладал сверхъестественными свойствами. Дочь морского духа каждый день при закате солнца вместе с белым оленем (или: в образе белого оленя) брала его с собой в море, а с рассветом провозжала обратно. После того как прошло несколько десятков лет, племя собралось однажды на большую [облавленную] охоту. Когда наступила ночь, [дочь] Духа моря позвала его и сказала: «Завтра во время охоты, когда будешь в пещере, где родились твои предки, оттуда выйдет белый олень с золотыми рогами. Если попадешь в этого оленя, навеки станем жить вместе, если не попадешь, наша связь прервется».

С рассветом, когда приступили к облаве, действительно оказалось, что в пещере предков появился белый олень с золотыми рогами. Имо направил приближенных укрепить окружение (загон), тот же намеревался выскочить из окружения, и тогда его убили. Имо разгневался и собственноручно отрубил голову ашискому старейшине. Затем дал клятву: «После того, как убили его, нам необходимо приносить людей в жертву Небу». Стали брать потомков того старейшины из племени аши и, обезглавливая, приносить в жертву Небу. И поныне туцзю приносят людей в жертву перед знаменем, обычно используя для этого [людей] из племени аши.

После того как Ибо обезглавил ашисца, к вечеру вернулся к морю. Дочь духа сказала ему: «Ты своими руками обезглавил человека, от тебя несет запахом крови, поэтому прерываю всякую связь»³⁴.

Ю. А. Зуев, проанализировав текст легенды, пришел к выводу, что связь оленя с золотыми рогами с пещерой предков носит тотемический характер и «речь идет не просто об олене, а о лани-прародительнице, духе земли и леса, противостоящей духу воды; пещера предков находилась у моря (озера) Зайсан»; племя аши — «аз» — известно «прежде всего на Саяно-Алтае». По мнению Ю. А. Зуева, «топографический материал... предания... относят место происхождения древних тюрков к Алтаю»³⁵.

Свидетельства (VI — начала VII в.) о почитании пещеры предков тюрками сохранились в китайских летописях. По мнению Н. Я. Бичурина, пещера находилась на Алтае³⁶.

Жертвоприношения людей у тюрков в конце VI в. наблюдал византийский посол Валентин: «В один из дней сетования четверо скованных военнопленных унгов приведены были к Турксанфу для принесения в жертву вместе с их конями умершему отцу его Дилзивулу». Правда, Г. Е. Грумм-Гржимайло заметил, что это был последний случай заклания людей³⁷. Летописи действительно больше не упоминают о жертвоприношениях

* Перевод текста легенды осуществлен Ю. А. Зуевым. Другие варианты переводов нам не известны. Легенда подробно разбирается Ю. А. Зуевым в его диссертации³⁸.

людей у тюрков, но сопогребения зависимых людей вместе с их умершими хозяевами имели место и позже, и не только у тюрков: Курай IV, кург. I, Боротал, кург. 50 (тюрки); Копёнский чаатас, кург. 6 (кыргызы); неудачная попытка умертвить жену уйгурского кагана Моюнчура, китайскую царевну Нин-го, для сопогребения ее с умершим мужем отмечена китайскими летописями³⁴.

В приведенной легенде заслуживает внимания олень в качестве тотема. В официальных древнетюркских этногенетических легендах ничего об олене не говорится: в них на первом месте стоит образ волчицы.

Первая легенда рассказывает, что предки тюрков обитали от Западного моря на запад и составляли одну орду. Это особое племя хунну, их родовое имя — Ашина. Впоследствии это племя было разбито соседним правителем и истреблено. В живых остался один десятилетний мальчик. Враги изуродовали мальчика и бросили в болото, где его нашла волчица и «стала кормить... мясом». «Там он и рос, общаясь с волчицей, которая от него забеременела». Враги все же убили мальчика, а волчица убежала в горы на севере (или северо-востоке) от Гаочана (Турфана). Здесь в пещере она родила десять сыновей. Когда они выросли, то женились на женщинах из внешнего мира и все имели детей. Каждый их потомок получил родовое имя, а один назвался Ашина. Он выставил на месте своего пребывания знамя с волчьей головой. Род его постепенно размножился до нескольких сот семейств. Через несколько поколений Асянь-шад, потомок Ашины, стал вассалом жузьянского кагана³⁵.

Вариант этой же легенды сообщает, что племя Ашина, состоявшее из разных родов, кочевало в Пинляне, подчиняясь Цзюйкюй Мугяню, государю северного царства Лян. В середине V в., после гибели Лян, род Ашина в количестве 500 семейств подчинился жузьяням и переселился на Алтай, где люди рода начали заниматься обработкой железа. Здесь они стали называться тюрками, согласно преданию, из-за формы Алтайских гор, похожих на плем³⁶. Этот вариант исследователи рассматривают как историческую хронику, а не легенду³⁷.

По второй легенде, предки тюрков происходят из государства Со, лежащего на север от хуннов. Глава орды был Апанбу. Он имел 17 братьев, один из них — Ичжини-нишиду — родился от волчицы и обладал сверхъестественными свойствами. Он имел двух жен: «дочь духа лета» и «дочь духа зимы». Первая родила четырех сыновей. Один из них превратился в белого лебедя; другой царствовал между реками Афу и Гянь под именем Цигу (Кико); третий царствовал на реке Чуси; последний жил в горах Басычусиши. Это был старший сын Надулу-шад. Род Апанбу обитал в горах, где «были холодные росы». Надулу-шад «произвел теплоту и всех спас», поэтому с общего согласия был поставлен старейшиною над ними под именем Тюрк. Он имел десять жен. Все его сыновья прозывались по дому матерей. Ашина был сын младшей жены. После смерти Надулу-шада он стал вождем и принял имя Асянь-шад³⁸.

В отличие от легенды об олене с золотыми рогами эти две легенды не раз становились объектами исследований. С. Г. Кляшторный предполагал, что «здесь скорее следует видеть два варианта одной легенды, воспроизведенных разными хронистами, чем самостоятельные по своему происхождению легенды»³⁹. По мнению Л. Н. Гумилева, обе «легенды возникли на Алтае, и, может быть, были созданы специально для того, чтобы обосновать права пришельцев (т. е. рода Ашина. — С. Н.) на исключительное положение»⁴⁰.

Ниже мы предлагаем интерпретацию этногенетических легенд древних тюрков, отличающуюся от имеющихся в литературе. Она, на наш взгляд, позволяет выяснить не только происхождение тюрков, но и определить тех животных, с которыми у них были связаны тотемические пережитки.

Согласно первой легенде, у волчицы было десять сыновей; Ашина — имя рода, состоящего из потомков одного из сыновей волчицы; через несколько поколений Асянь-шад из рода Ашина переселился на Алтай. В первой легенде упоминаются Западное море (Си Хай), горы севернее Гаочана, Гаочан (Турфан), Алтай, хунну, жузьяне. Но ничего нет о доме Со, названиях племен и рек Саяно-Алтая.

Вторая легенда сообщает только об одном сыне волчицы — Ичжини-нишиду; Ашина, который позже стал называться Асянь-шадом, — правнук волчицы. В этой легенде зафиксированы дом Со, хунну, саяно-алтайские племена лебедников, цигу, чусийцев и верхнечусийцев, реки Абакан, Енисей, Чуя, верховья Чуи⁴¹, но нет Западного моря, Гаочана, гор севернее Гаочана, жузьяней.

Таким образом, в географическом и этническом отношении легенды очень локальны: в первой говорится большей частью о Восточном Туркестане, частично об Алтае; во второй — только о Саяно-Алтае.

В исторической литературе бытует мнение «о сравнительно позднем возникновении этнонима «тюрк», который принимает род ашина и подвластные ему роды»⁴². Из исторической хроники (варианта первой легенды) следует, что название «тюрк» принимается Асянь-шадом после переселения рода Ашина на Алтай.

По второй легенде, термин «тюрк» появляется на Алтае как имя, данное народом Надулу-шаду — отцу Ашины/Асянь-шада. Согласно современным исследованиям, слово «тюрк» значит «сильный», «крепкий»⁴³. Принятию Надулу-шадом имени Тюрк предшествовало какое-то объединение племен Алтая: «Старший сын произвел теплоту и через то всех прочих спас: почему с общего согласия поставили старшего государем над собой под наименованием «Тукюе»»⁴⁴.

Таким образом, название «тюрк» принимается разными людьми и в разное время: по первой легенде — Асянь-шадом, вероятно во второй половине V в.; по второй — Надулу-шадом

(время появления этого этнонима неизвестно, но, видимо, ранее V в.). Обе легенды смыкаются, возможно, на реальном историческом лице — Асянь-шаде, но в остальном являются двумя самостоятельными рассказами о политической и этнической жизни разных племенных единиц: первая — о роде Ашина, вторая — об объединении Тюрк.

Происхождение древних тюрков, на основании сравнительного анализа легенд реконструируется следующим образом. После переселения «500 семейств» рода Ашина во главе с Асянь-шадом под протекторат жуужаней⁴⁹ они были поселены на Алтае. Здесь пришельцы столкнулись с местным племенным объединением Тюрк. Это была, видимо, мирная миграция родовой группы Ашина, родственной по языку и близкой по типу хозяйства (кочевое скотоводство) аборигенам Алтая. В силу каких-то обстоятельств, вероятно не без борьбы, знать рода Ашина сумела стать во главе объединения Тюрк, которое в середине VI в. выходит на широкую историческую арену.

Мнение Л. Н. Гумилева о том, что генеалогические легенды тюрков являются обоснованием права рода Ашина на исключительное положение, с вышеприведенных позиций не выдерживает критики. Первая легенда откровенно говорит о приходе Асянь-шада на Алтай, чужеродности рода Ашина для алтайских племен. Вторая же легенда, скорее всего, вышла из среды старой алтайской (тюркской) знати, стремившейся подчеркнуть ту огромную роль, которую сыграли местные племена Алтая в формировании тюрков, и уравнивать свои права на власть с правами знати рода Ашина. (Если судить по легенде об олене с золотыми рогами, выходящем из родовой пещеры ашида, то, возможно, это могла быть знать из рода Ашида. Известно, что во времена тюркских каганатов Ашида были вторым родом после каганского рода Ашина и «вместе составляли дуальную эндогамную систему»⁵⁰.) Для этого в существующую на Алтае легенду о происхождении местных племен были введены некоторые мотивы из легенды рода Ашина (рождение от волчицы, имена Ашина и Асянь-шад). Чтобы объяснить главенство рода Ашина в объединении Тюрк, во второй легенде использован мотив соревнования сыновей Надулу-шада. За этим соревнованием нужно видеть, вероятно, реальную борьбу за власть тюркской знати со знатью рода Ашина и победу последних. Так во второй легенде обосновывается право рода Ашина на власть в объединении Тюрк и вводит имя Асянь-шад.

Вторая легенда обрывается на эпизоде соревнования, тогда как первая рассказывает о покорении 50 тыс. юрт телэ, о брачной дипломатии Или-хана и, наконец, о разгроме жуужаней. Это говорит о том, что первая легенда стала официальной, государственной. Продолжать вторую легенду уже не имело смысла, так как после вхождения в объединение алтайских племен Тюрк рода Ашина и захвата последним власти их история стала общей.

Мотив рождения от волков был широко распространен в Центральной Азии, кроме тюрков он отмечен у тюркоязычных усуней и гаогюйцев. Исследования показали, что этот мотив не древнее легенд, его излагавших⁵¹. Ж.-П. Ру, обобщая мнения исследователей по вопросу о тотемической роли волка у усуней, замечает, что легенда об усунях описывает не рождение племени, а только его возрождение⁵². То же самое можно сказать и о легендах, рассказывающих о происхождении гаогюйцев и тюрков. По мнению Ю. А. Зуева, специально изучавшего этот вопрос, во всех легендах, где фигурирует волк, последний «выступает не как... тотем-родоначальник, а тотем-охранник», появившийся в уже созданном племени, но разбитом врагами⁵³. С. Г. Кляшторный также отмечал, что у тюрков «существовало... особое почитание волка, выраженное в разнообразной, по преимуществу военной символике. Пережитки культа волка неоднократно фиксировались у тюркоязычных народов, но преобладающие в них зоолатрические мотивы не позволяют непременно связывать их с генеалогическим мифом»⁵⁴.

В первой легенде волчица выступает в роли тотема возрождения рода Ашина. Во второй легенде мотив рождения от волчицы предшествует уничтожению рода Аланбуя. Это свидетельствует о том, что алтайскими тюрками образ волка не воспринимался в качестве тотема возрождения, тотема-охранника, как он понимался представителями рода Ашина, а в конечном счете о чужеродности тотемических представлений о волке для населения Алтая. Еще в скифскую эпоху волк, наряду с грифоном, символизировал смерть и «потусторонний, нижний мир в системе трехчленного деления Вселенной»⁵⁵.

Нужно отметить, что введение в текст второй легенды мотива рождения от волчицы и имен Ашина и Асянь-шад было вызвано политическими соображениями местной алтайской знати. Синтез произведен неумело: вместо возрождения с помощью волчицы многочисленных родов показано рождение только одной династии: Ичжини-нишиду (сын волчицы) — Надулу-шад (его сын) — Ашина/Асянь-шад (внук Ичжини-нишиду), — которая, исключая последнее звено, была правящей в объединении Тюрк до прихода на Алтай рода Ашина.

В то же время во второй легенде нашли отражение пережитки представлений тюрков Алтая об олене как тотеме. В легенде сказано, что предки тюрков происходят из владетельного дома Со. По мнению Ю. А. Зуева, «среднекитайское звучание иероглифа Со (sâk) предполагает только один вариант — (sak) — 'олень'». Именно с этой семантической нагрузкой индоиранский термин вошел в тюркскую этноимику и этнонимы⁵⁶.

Рассмотренные легенды говорят о существовании у алтайских тюрков тотемических пережитков, связанных с образом оленя. Род Ашина внес в их среду представления о волке

как тотеме возрождения. В силу главенства рода Ашина в Тюркском каганате его тотем-охранник волк стал общетюркским. К такому выводу приводит анализ рисунка на навершии Бугутской стелы (Монголия), где изображена волчица, под брюхом которой стоит человек. Создатели стелы хорошо знали легенду о происхождении рода Ашина, ставшую официальной в Первом Тюркском каганате, и предполагали, что её образы будут хорошо понятны широким массам⁵⁷.

Соседи тюрков также хорошо знали общетюркский тотем — волка. В одной из эпитафий кыргыза Тер-апа (или Терпа) говорится: «Я убил семь волков. Я не убивал баранов и ланей»⁵⁸. А. Н. Бернштам видел в этих животных тотемы: убитые семь волков — это покоренные семь тотемов, т. е. племен тюркского происхождения, а барсы и лани — охраняемые табу животные, от которых ведут свое происхождение кыргызы⁵⁹. Мы считаем, что семь убитых волков — не тотемы, а семь конкретных тюрков, убитых кыргызом Тер-апа. Именно тюркские воины в китайских летописях называются волками⁶⁰. Под барсами подразумевались кыргызы⁶¹, что касается ланей, то здесь, видимо, имеются в виду племена Саяно-Алтая, т. е. в данном случае тотемы использованы в качестве нарицательных имен. Эта эпитафия свидетельствует о том, что, несмотря на пережиточность тотемических воззрений у тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья, еще сохранились четкие представления о тотемах не только своего племени (рода), но и соседей.

Этнографические исследования показали, что у народов Саяно-Алтая (алтайцев, тувинцев) до сих пор существуют тотемические пережитки, связанные с дикими копытными животными: оленем, маралом, лосем, горным козлом, бараном (аргали, кочкором, архаром). Наиболее ярко это отразилось в обряде изготовления и оживления шаманского бубна. Его обечайка могла обтягиваться «только шкурой дикого оленя, марала, сохатого или козла, но не... шкурой овцы, лошади, быка или коровы». У алтайских шаманов олень и марал занимали ведущее место среди духов-помощников. Олень — не только главный дух шамана, но и его предок⁶². Получается семантическая линия: олень — бубен — шаман, где олень и бубен объединены в одно целое (обтяжка бубна шкурой оленя) и представляются как ездовые животные шамана, хотя чаще шаман называл бубен лошастью, что, по мнению Л. П. Потапова, могло «отражать смешение различных этнических групп и их хозяйственных профилей» (охоты и скотоводства)⁶³. Именно в представлениях о бубне как предке шамана, имеющем образ оленя, Л. П. Потапов видит пережитки тотемического культа у народов Саяно-Алтая⁶⁴.

Еще один, видимо, древний тотем присутствует в названии тюркского племени ашидэ. Ю. А. Зуев считает, что «ашидэ» — то не что иное, как тюркское «арслан» 'лев'. С этой точки

зрения становится понятной «тамга племени ашидэ», в которой можно видеть стилизованное изображение льва⁶⁵. Основываясь на отождествлении «ашидэ» с «арсланом», Ю. А. Зуев попытался объяснить загадочное сочетание «тюрк-сир будун», известное только по памятнику Тоньюкука. По его мнению, «термин *sir/sir* выступает эквивалентом этнонима арслан «лев», ни разу не встречающегося в надписи и, вероятно, подвергавшегося запрету», и «представляет собой этнонимическую кальку термина «арслан», этимологизирующуюся на иранской почве *šir* 'лев'⁶⁶. В легенде об олене с золотыми рогами события происходят у пещеры ашидэ где-то в районе Черного Иртыша, в VIII в. одна из четырех группировок ашидэ локализуется там же⁶⁷. Этот район близок к Средней Азии, откуда образ льва мог быть позаимствован ашидэ. В отличие от тотема-охранника волка у тюрков и гаюкюйцев, тотем ашидэ, частично подвергавшийся табу (его нет в надписях, но есть имя Арслан), видимо, был связан с происхождением племени, хотя не исключено, что здесь присутствует тотемический дуализм: лев — олень, так как по легенде известна связь между пещерой предков ашидэ и оленем с золотыми рогами.

Что касается тотема кыргызов — барса, то табу на него у них не было. Возможно, что барс (аналогично волку) — тотем-охранник кыргызов, символизирующий их силу, как, к примеру, у потомков легендарного Огуз-кагана, которые «вместо древнего тотема быка» получили новые тотемы (сокола, кречета, орла и т. д.), выражающие прежде всего силу племени, воплощенную в хищной птице⁶⁸.

Можно сказать о существовании на Алтае в эпоху средневековья еще одного тотема — лебедя. Об этом свидетельствует сообщение второй древнетюркской легенды о превращении одного из сыновей Ичжини-нишиду в лебедя. Особое отношение к лебедю сохранилось у народов Саяно-Алтая до настоящего времени⁶⁹.

Таким образом, приведенные археологические, лингвистические, письменные, этнографические данные свидетельствуют о том, что самыми распространенными древними тотемами племен Центральной Азии были бык и олень. У племен, населяющих преимущественно межгорные долины, горно-таежные зоны, тотемами были дикие копытные животные: олень, марал, лось, горный козел, дикий баран. А племена степной полосы считали своим тотемом быка — «могучее и грозное животное древней степи»⁷⁰.

В то же время приходится констатировать отсутствие у тюркоязычных племен Центральной Азии тотемических представлений о лошади. Известное по письменным источникам название племени, непосредственно связанное с лошастью, — «айгыр» 'жеребец'⁷¹, возможно, имеет отношение к разведению породистых жеребцов. Не случайно тамга лошадей племени айгыр была включена китайцами в специальный реестр.

Эта хозяйственная специализация и явилась основой образования этнонима «айгыр».

Проблема влияния индоевропейского коневодства на древние культуры Центральной Азии

Эта проблема имеет, на наш взгляд, по крайней мере три аспекта. Первый связан с появлением домашней лошади в Центральной Азии, второй — с отражением в древних культурах Центральной Азии III—I тыс. до н. э. коневодства и использования лошади в ритуальных целях, третий аспект представляет выявление в этих культурах индоевропейских элементов ритуально-мифологических представлений, связанных с конем.

Вопрос о времени и месте domestikации лошадей в настоящее время археологи считают решенным: степи Восточной Европы, где найдены (на поселении Деревка, правый берег Днепра) кости домашних лошадей, датируемые второй половиной IV тыс. до н. э.⁷² К этому времени относят появление в составе стада неолитического человека домашней лошади. Указанный район являлся также ареалом обитания дикой лошади — тарпана, который, по мнению палеозоологов, мог быть предком домашней лошади⁷³.

В отличие от археологов палеозоологи не так категоричны относительно domestikации лошади. Прежде всего оказывается сложным вопрос о тарпане. Исследования В. И. Громовой показали, что для южно-русских степей эта лошадь не была автохтонной, ее происхождение лишь с трудом можно поставить в генетическую связь с лошадьми Европы четвертичного периода, так как тарпан, вероятнее всего, мигрировал в Восточную Европу не ранее неолита, предположительно из Юго-Западной Азии. Более того, многие исследователи считали тарпана, водившегося в южно-русских степях в XIX в., единственной домашней лошадью⁷⁴. Наличие в распоряжении палеозоологов лишь одного скелета и двух черепов тарпанов не только затрудняет выяснение этого вопроса, но и делает гипотетической саму идею происхождения домашней лошади от тарпана. И хотя в настоящее время Юго-Восточная Европа признается районом domestikации лошади, «вообще же... современные представления о месте и времени одомашнивания лошади не выходят по существу за пределы догадок, пока еще довольно слабо подтвержденных конкретными данными остеологических исследований»⁷⁵.

Имеются данные и о том, что тарпаны водились не только в Восточной Европе, но и в степях Азии. На территории Казахстана они встречались вплоть до середины XIX в.⁷⁶ Эти сведения интересны в свете новейших открытий на территории Северного Казахстана. На неолитическом поселении Ботай на р. Иман-Бурлук,

датируемом концом IV—III тыс. до н. э., 99,9% всех костных остатков принадлежат лошади. Анализ остеологического материала, проведенный Л. А. Макаровой и Н. М. Ермоловой, показал, что «69,2% составляли животные, имевшие в холке 136—144 см, 20,5% — 144—152 см и 10,3% — 128—136 см», т. е. это была лошадь среднего типа (по В. О. Витту) с относительно массивными конечностями. Мнения палеозоологов о степени domestikации ботайских лошадей не совпадают. Если Л. А. Макарова и В. Ф. Зайберт считают ботайскую лошадь домашней, то Н. М. Ермолова — дикой, а обитатели Ботая, по ее мнению, — охотники⁷⁷.

По мнению В. Ф. Зайберта, ведущую роль в хозяйстве ботайцев играло коневодство⁷⁸, видимо мясного направления. Аналогичные массовые находки костей домашних лошадей на поселениях среднепалеолитической и ямной культур в Восточной Европе позволили В. А. Шнирельману «заключить, что древнейшие домашние лошади использовались главным образом на мясо»⁷⁹.

Открытие ботайской домашней лошади, синхронной по времени домашней лошади из степей Восточной Европы, видимо, подтверждает предположение В. И. Цалкина о том, что одомашнивание животных могло произойти везде, где имелись исходные дикие виды и где развитие материнской культуры местных племен создало необходимые для этого предпосылки⁸⁰.

Среди палеозоологов долго бытовало мнение о происхождении монгольской домашней лошади от дикой лошади Пржевальского. Но уже в 30-е гг. XX в. В. Ф. Румянцев подверг критике эти взгляды и показал их несостоятельность⁸¹. Дальнейшие работы В. И. Громовой по сравнению тарпана и лошади Пржевальского позволили отнести их к двум коренным образом различным видам одного подрода *Equus*⁸². Наконец, С. Фрешкоп установил, что у лошади Пржевальского 66 пар хромосом, а у домашней — 64, тем самым лошадь Пржевальского полностью исключается из числа возможных предков домашней лошади⁸³. Правда, это не значит, что одомашнивание лошади в Центральной Азии не велось. По мнению Б. Ф. Румянцева, лошадь Пржевальского не была единственным видом в степях Монголии⁸⁴.

Вновь к вопросу об одомашнивании лошади Пржевальского вернулся Ш. Бёкени. Он считал, что в голоцене сохранились два подвида диких лошадей: тарпан в Европе и таки, или лошадь Пржевальского, в Азии. По мнению Ш. Бёкени, у нас нет причин отвергать domestikацию азиатского таки. Что же касается различия в диплоидном наборе хромосом у домашней лошади и лошади Пржевальского, то такая разница может быть следствием новейшего развития, так как в результате скрещивания с домашними лошадьми получают гибриды-производители, дающие плодотворное потомство, а в строении черепов некоторых азиатских домашних лошадей наблюдается сходство с лошадью Пржевальского⁸⁵.

Неолитическому населению Центральной Азии была хорошо знакома дикая лошадь, о чем свидетельствуют ее многочисленные

изображения. Более того, в Тамцаг-Булаке (Монголия) поблизости от неолитического жилища найдено ритуальное захоронение костей дикой лошади. Два черепа дикой лошади обнаружены на неолитическом поселении у с. Будулан на Олоне. Все это дало возможность А. П. Окладникову высказать предположение о самостоятельном одомашнивании лошади неолитическими племенами Центральной Азии⁸⁶.

Первой скотоводческой культурой в Центральной Азии считается афанасьевская, которая охватывала Алтай, Минусинскую котловину, Туву и часть Монголии (Боян-Хонгор)⁸⁷. В целом хронологические рамки афанасьевской культуры определяются IV — первой четвертью II тыс. до н. э.⁸⁸, при этом на Алтае она датируется концом IV — первой четвертью II тыс. до н. э.⁸⁹, в Минусинской котловине — XXV—XVIII вв. до н. э., хотя и здесь есть отдельные более древние памятники, относящиеся к XXIX—XXV вв. до н. э. (Летник VI, Малиновый Лог)⁹⁰, в Туве (Хадынны I, Тоора-Даш) — концом III тыс. до н. э.⁹¹. В результате удревнения памятников афанасьевской культуры оказалось, что она синхронна среднестоговой культуре в Восточной Европе⁹², с которой связывают первоначальное одомашнивание лошади, и энеолитической ботайской культуре в Северном Казахстане с развитым коневодством. По мнению Н. М. Ермоловой, племена афанасьевской культуры имели в своем стаде крупный и мелкий рогатый скот, но, по всей видимости, у них еще не было лошади. В памятниках афанасьевской культуры находки костей лошади редки: на Алтае они встречены на поселении Кара-Тенеш; в Минусинской котловине — на поселении Тепсей X (один резец), в могильниках Афанасьева Гора, Казасук III, Малые Копёны II, Красный Яр I, Летник VI. В основном эти памятники датируются второй половиной III — началом II тыс. до н. э. По поводу некоторых находок костей лошади (Кара-Тенеш, Тепсей X, Красный Яр I) Н. М. Ермолова высказала сомнение в их связи с афанасьевскими памятниками⁹³. Нужно отметить, что в афанасьевских курганах Минусинской котловины в трех случаях из пяти кости лошади найдены в насыпях. Таким образом, имеющиеся материалы свидетельствуют о том, что появление домашней лошади в Центральной Азии, вероятнее всего, следует относить к концу II — началу II тыс. до н. э.

Появление в Центральной Азии домашних лошадей по времени совпадает с миграцией в западную часть региона тохаров, которых в стаде уже были домашние лошади⁹⁴. Все это говорит о том, что местные племена Центральной Азии долашали лошадь, видимо, заимствовали, и, как полагают исследователи, «из западных областей Азии, где она была впервые приручена, очевидно, племенами индоевропейского происхождения»⁹⁵. Вместе с лошадью в районы Центральной Восточной Азии должен был быть занесен и весь индоевропейский комплекс ритуально-мифологических представлений лошади и связанных с ней обрядов. Этим заимствованием

и объясняется «разительное сходство комплекса таких представлений... у индоевропейцев и народов, говоривших на алтайских языках»⁹⁶. Но, судя по собственным названиям домашних лошадей в алтайской семье языков (монг. *могп*, тюрк. *ат*⁹⁷), отличным от индоевропейского *ekwo-s*⁹⁸, в Центральной Азии, возможно, происходил процесс одомашнивания местного вида дикой лошади, но он не был завершен.

В афанасьевскую эпоху домашних лошадей было еще, видимо, немного, в хозяйстве они не играли значительной роли. Существующее в литературе мнение, что найденные в афанасьевских курганах олененные рога оленей являются псалнями⁹⁹, на наш взгляд, преждевременно, так как остальные материалы афанасьевской культуры пока не подтверждают использование лошади в качестве транспортного средства. К тому же проведенный М. П. Грязновым трассологический анализ этих роговых стержней показал, что они надевались на какую-то деревянную палочку¹⁰⁰. Найденные в курганах и в их насыпях кости лошади, а также овцы и коровы являлись остатками сопроводительной пищи и тризны. Материалы погребений и поселений также не дают оснований говорить о ритуальном отношении афанасьевцев к лошади¹⁰¹. Напротив, ритуальным животным могла быть овца, остатки от шкуры которой были найдены в овраге 14 могильника Тепсей VIII. М. П. Грязнов и М. Н. Комарова считали, что «в Сибири это первая находка остатков шкуры жертвенного животного в столь раннее время»¹⁰². Ритуальное отношение к овце связано с ее хозяйственным значением у носителей афанасьевской культуры. На поселениях и в могильниках Алтая кости мелкого рогатого скота составляют 2/3 всех остеологических материалов¹⁰³.

В могильниках окуневской культуры кости лошади зафиксированы всего в трех случаях: Сыда V, Минусинск, Усть-Бюрь. Наиболее интересными в плане ритуального использования лошади являются захоронения черепа лошади (вместе с черепами комолой коровы и выдры) в одном из курганов могильника Сыда V и нижних частей четырех конечностей лошади в одной из ям на территории могильника, расположенного на южной окраине г. Минусинска. Здесь же, в других ямах, были сложены шкуры крупных быков, овцы и кости косули¹⁰⁴. Материалы поселения (Кадат VI), могильников, петроглифов, окуневские изваяния свидетельствуют о большой роли крупного рогатого скота в это время как в хозяйстве, так и в идеологических представлениях. К этому же времени относятся первые сведения о колесном транспорте и о использовании быков в качестве тягловой силы¹⁰⁵. Таким образом, материалы окуневской культуры свидетельствуют лишь о sporadическом использовании коня в ритуальных целях. Видимо, прав В. А. Шнирельман, отмечая, что в результате процесса «заимствования домашних животных (лошадей.— С. Н.) на первых порах их распространение и глубокая интеграция скотоводства (коневодства.— С. Н.) в местные

культуры проросли лишь с ростом роли их практического использования¹⁰⁶. Это хорошо видно на материалах последующих эпох: карасукской и скифской.

М. П. Грязнов установил, что в карасукскую эпоху в могилы клали четыре куска мяса от одной туши «барана, ребе быка, совсем редко лошади»¹⁰⁷. По сводным данным Э. Б. Вадеевой, из 142 памятников карасукской культуры (карасукский и каменоложский этапы) кости лошади встречены в 14 случаях¹⁰⁸. Но в карасукском могильнике Сухое озеро II, в могилах которого найден обычный стандарт погребальной пищи (мясо барана), в одной оградке, где не было погребения, обнаружены остатки более 40 шкур лошадей. М. П. Грязнов связывал их с жертвоприношением коня на тризнах-пиршествах, после которых шкуры складывались в одном месте. О возрастании роли коня в жизни карасуков каменоложского этапа свидетельствует его жертвоприношение на поселении Каменный Лог I с последующим захоронением шкуры в нескольких метрах от входа в землянку¹⁰⁹. Отдельные изображения лошадей известны на бытовых предметах эпохи бронзы. Например, изображение лошади явно степной породы выгравировано на каменном сосуде (ритуальном?) из погребения 8 могильника Аймырлыг в Туве (рис. XXIV)¹¹⁰. В Минусинской котловине в раннекарасукской оградке из могильника на берегу оз. Варчи найден костяной стержень, верхняя часть которого украшена головкой лошади, ниже косыми полосами показана грива (рис. XV, 1)¹¹¹. На наш взгляд, этот костяной стержень — кочедык — является самой ранней находкой специального приспособления для развязывания узлов на конской сбруе, а наличие его в могиле свидетельствует о появлении в древнем обществе людей, тесно связанных коневодством. Подобное приспособление для развязывания узлов без изменения дошло вплоть до этнографического ремени (рис. XV, 2, 3).

Одним из основных факторов, способствовавших использованию коня в религиозных культах, было широкое распространение в Центральной Азии в карасукскую эпоху легких колесниц,пряженных лошадьми. Их изображения найдены в Монголии в Минусинской котловине¹¹².

В истории использования коня вторая половина II тыс. до н. э. явилась важным переломным моментом. Дошедший до нас трактат метаннийца Киккули о тренинге колесничных лошадей дает представление о сложном процессе подготовки их к определенному роду работы¹¹³. Более тесный контакт человека с конем, изучение его повадок, свойств явились основой следующего этапа в освоении коня: использования его для

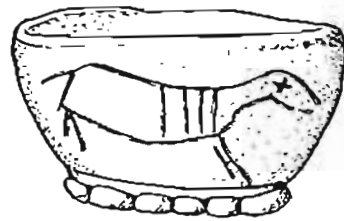


Рис. XXIV. Каменный сосуд эпохи бронзы с изображением лошади

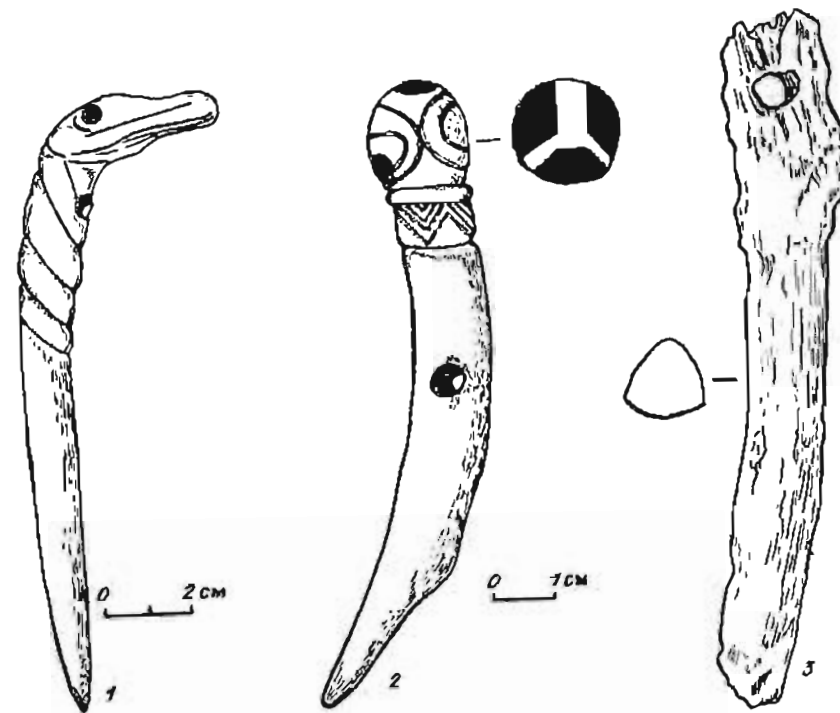


Рис. XXV. Костяные стержни для развязывания узлов. 1 — карасукский могильник на берегу оз. Варчи; 2 — тюркское погребение Таштык, мог. 10; 3 — погребение 76 XIII—XIV вв. могильника Кудурга.

верховой езды. Непосредственным толчком к этому мог служить переход племен евразийских степей к кочевому ведению хозяйства. Проблема возникновения кочевого скотоводства обширна и многопланова. Не вдаваясь в подробности, отметим, что в последнее время исследователи приходят к выводу о многопричинности перехода к кочевому образу жизни¹¹⁴.

С рубежа II—I тыс. до н. э. в петроглифах Центральной Азии увеличивается количество рисунков отдельных лошадей, табунов. Всадников еще нет, но человек часто находится рядом с конем, держит его за повод¹¹⁵. Композиции не связаны с конем, лесницами, что предполагает использование коней для верховой езды. Возможно, об этом же свидетельствуют находки псалей в карасукских погребениях каменоложского этапа (IX-VII вв. до н. э.) могильника Устинкино¹¹⁶. Наконец, раннескифские памятники дают богатый материал, позволяющий говорить о широком использовании лошади не только в хозяйстве, но и в культах.

Раскопки большого царского кургана Аржай, который датируется «самым началом VII в. до н. э.»¹¹⁷, свидетельствуют уже о довольно сложной и разнообразной роли коня в погребаль-

ном обряде. Под полом помещения, где похоронены «царь» и «царица», находились хвостовые позвонки не менее 15 лошадей. По предположению М. П. Грязнова, земля в могиле «царя» была выстлана конскими хвостами и гривами. Отражение этого обычая М. П. Грязнов видит в тувинской поговорке: «Не ездѣ верхом на олѣне — упадѣшь, наколѣшь на рога; не ездѣ на быкѣ — упадѣшь, напорѣшь на рога, поезжай на конѣ — упадѣшь, он тебѣ подстелѣт хвост и гриву, мягко ляжѣшь на землю»¹¹⁸.

Вместе с «царем» были погребены 162 верховых коня, шесть из них — «кони собственного седла», остальные «являлись приношением от подчиненных «царю» общественных подразделений»¹¹⁹. Это одно из ранних в Центральной Азии проявлений обряда погребения верхового коня с умершим. Несколько позже он будет широко распространен у племен Алтая, и не только среди богатых людей¹²⁰. Для Тувы, Минусинской котловины и Монголии¹²¹ в скифскую эпоху погребение целых туш лошадей было не характерно. Единственное погребение с конем в Туве раскопано в Саглы-Бажи II, но это захоронение выходца с Алтая. В курганах саглынской культуры (Туран I, кург. 93; Мажалык-Ховузу) за срубами встречаются черепа лошадей, чаще здесь находят только удила. (Нужно отметить, что захоронения коней в Аржане и их голов в других памятниках скифского времени А. Д. Грач связывал с культом коня¹²².)

Наконец, после совершения погребения в кургане Аржан на тризне (или тризнах), по подсчету М. П. Грязнова, было съедено около 300 коней, шкуры которых с головой и нижними частями ног захоронили под небольшими каменными выкладками около кургана¹²³.

Все это разнообразие использования коня в погребальном обряде предполагает какой-то этап, в течение которого формировались представления о роли коня. С этой точки зрения, на наш взгляд, интересен один рисунок из Монголии. Он обнаружен в плиточной могиле (Шивертын-ам, Ара-Хангайский аймак), датруемой первой половиной I тыс. до н. э., но Э. А. Новгородова предполагает более раннюю дату¹²⁴. «Нанесенный на плиту рисунок состоит из двух связанных одна с другой частей, образующих зеркальную композицию (рис. XXVI). 21 животное (20 коней и одна собака) и три человека расположены по обе стороны от двойной горизонтальной линии спинами друг к другу так же, как лошади на рисунках колесниц эпохи бронзы. Это зеркальное изображение с удивительными ритмическими повторениями, скорее всего, символизирует на крышке погребения два мира: земной и загробный, который дублирует мир животных, но перевернутый вверх ногами»¹²⁵.

Приведенные археологические материалы свидетельствуют о том, что заимствование домашней лошади племенами Центральной Азии, как предполагают исследователи, у индоевропейских народов, впервые ее одомашнивших, не привело к одно-

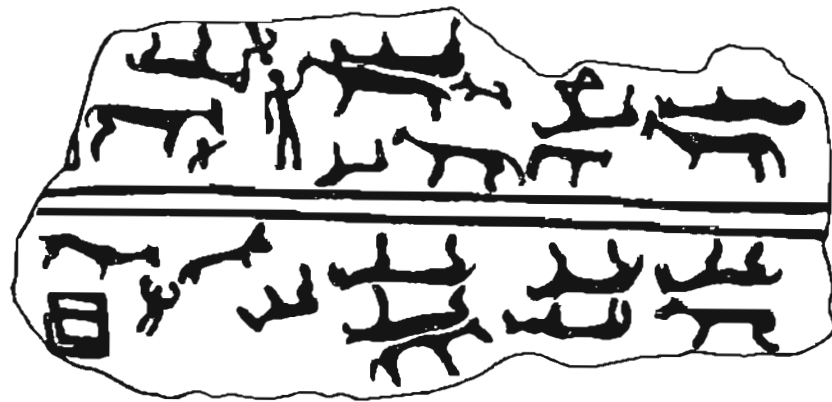


Рис. XXVI. Изображение земного и загробного миров на надмогильной плите из Шивертын-ам (по Э. А. Новгородовой).

временному заимствованию «индоевропейского комплекса ритуально-мифологических представлений о коне». Ритуальное отношение к коню у племен Центральной Азии начинает складываться значительно позже, скорее всего во второй половине II тыс. до н. э., и его развитие связано с этапами освоения транспортной функции коня: запряжка в колесницы, верховая езда. И, видимо, только в начале I тыс. до н. э. окончательно оформляется ритуальное использование коня в том виде, в каком оно представлено в средневековых памятниках: жертвоприношение коня и его сопребение с человеком.

В то же время в памятниках второй половины II—I тыс. до н. э. из Центральной Азии нашли отражение некоторые элементы «ритуально-мифологических представлений» индоевропейских народов, связанные с конем.

Одним из наиболее древних обрядов, возможно заимствованных центральными азиатскими племенами у индоевропейских народов, могло быть жертвоприношение коня у мирового дерева. «Жертвенный столп, эквивалентный мировому дереву, — один из важнейших символов, связанных с космогоническими представлениями многих древних народов, особенно восходящих к праяндроевропейскому единству»¹²⁶.

Четыре композиции «Конь у мирового дерева», относящиеся к карасукской эпохе, зафиксированы в Минусинской котловине на Тепсейских скалах. В «трех случаях изображена противостоящая друг другу пара животных, привязанная к расположенному между ними вертикальному столбу с раздвоенной У-образной вершиной. Иконографические особенности позволяют видеть в привязанных к столбу парах животных лошадей. Кроме них, рядом изображены другие, либо противостоящие, либо расположенные одно за другим, животные, из которых в одном случае четко различим козел, а в двух других — не вполне



Рис. XXVII. «Конь у мирового дерева».
1—3 — Тепсей (по Я. А. Шеру); 4 — Северный берег Варчи I
(по И. В. Леонтьеву).

ясные животные с высокими загорбками (предположительно комолые коровы. — С. Н.). На одной композиции позади левой лошади показан то ли жеребенок, то ли собака¹²⁷. Я. А. Шер, проанализировав тепсейские сюжеты, пришел к выводу, что они похожи на описание жертвоприношения коня у мирового дерева в Ригведе¹²⁸ (рис. XXVII, 1—3).

Еще одна композиция «Конь у мирового дерева», также из Минусинской котловины, выбита на плите, которая служила стенкой ящика карасукского кургана из могильника Северный берег Варчи I (рис. XXVII, 4). Н. В. Леонтьев считает, что эта сцена отражает какие-то религиозные представления карасукцев, связанные с культом плодородия¹²⁹.

Необходимо заметить, что образ мирового дерева, или столпа, — общемировой. Другое дело — лошадь у мирового дерева. Во II тыс. до н. э. основным жертвенным животным в Центральной Азии являлся бык, которого, видимо, здесь самостоятельно одомашнивали и с которым у местных племен были связаны пережитки тотемических представлений. В качестве жертвы крупный рогатый скот использовали и носители карасукской культуры. Сюжеты, связанные с конем, вероятно, появились, когда возросла роль лошади в хозяйстве и в идеологических представлениях, о чем свидетельствуют вышеприведенные археологические материалы карасукской эпохи.

Одним из характерных признаков присутствия (или влияния) индоевропейцев в Центральной Азии считаются изображения конных колесниц на скалах Монголии, Алтая, Тувы¹³⁰. Наиболее интересным и информативным по сюжету является найденное в Монголии (Чулуут I, № 60) изображение колесницы с впряженными в нее конем и диким козлом (рис. XXVIII, 2). По определению Э. А. Новгородовой, изображенный конь более всего похож на кулана или лошадь Пржевальского. «Изображение дикого козла в паре с диким конем, а также конструктивные детали, подчеркивающие нереальность бытования подобной колесницы в практике, позволяют допустить чисто ритуальное значение рисунка». Э. А. Новгородова не исключает, что это — иллюстрация мифологического сюжета, и датирует композицию карасукской эпохой¹³¹.



Рис. XXVIII. «Чудесные» упряжки из Монголии (по Э. А. Новгородовой).

К «чудесной» упряжке (по терминологии Я. А. Шера¹³²) можно отнести еще одну композицию с чулуутских скал, датируемую доскифским периодом. Это изображение колесницы с впряженными в нее оленями (рис. XXVIII, 1). По наблюдениям Э. А. Новгородовой, рисунок был переделан вскоре после его нанесения. «Первоначально были изображены два (или три) впряженных коня, от которых сохранились едва различимые хвосты и ноги, остальная часть фигур забита». Затем вместо коней были выбиты олени¹³³.

Аналоги монгольским «чудесным» упряжкам известны в Средней Азии (Тянь-Шань, Ферганский хребет, Саймалы-Таш), они датируются эпохой бронзы. Здесь под «чудесными» упряжками понимаются не только упряжки с разными животными, одно из которых обычно бык, а второе — козел, лошадь или осел, но и упряжки с животными, имеющими черты быка и козерога, или с парами козлов и баранов. Я. А. Шер, специально изучавший саймалы-ташские «чудесные» упряжки, пришел к выводу, что они иллюстрируют какой-то мифологический сюжет индоевропейского круга¹³⁴.

Еще один сюжет индоиранской мифологии нашел отражение в памятниках Центральной Азии. На олепном камне из аймака Дзавшан (берег оз. Айриг-нур) нанесены два изображения «сегнерова колеса», составленного из четырех голов лошадей в вихревом движении (рис. XXIX, 1). Одно изображение выбито на месте серьги и заключено в круг, другое — на задней грани стелы¹³⁵. Изображение «сегнерова колеса», но составленного из голов грифонов, найдено в первом Туэктинском кургане (рис. XXIX, 2). Оно было вырезано из кожи и, видимо, являлось аппликацией седла. В этом же кургане найдена серия кожаных сегнеровидных аппликаций седельных ремней (рис. XXIX, 3)¹³⁶. «Сегнерово колесо» считается символом солнца, так как оно описано в Ригведе и Авесте, а кони и птицы — его инкарнациями¹³⁷.

О том, что населявшие Туву и западную часть Монголии племена были солнцепоклонниками, свидетельствуют херексуры,



Рис. XXIX. Сегнерово колесо.
1 — Жзавшан; 2, 3 — Туэкта, кург. 1.

которые А. Д. Грач называл курганами-храмами Солнца*. Хорошо известно, что в индоиранской мифологии колесо являлось символом солнца, его движения. Символом солнца были и колесницы с запряженными в них конями. А. Д. Грач с солнечным божеством связывал изображение двух фигур лошадей среднеазиатских пород на камнях-крепидах центрального сооружения Улуг-Хорума. В целом, по мнению А. Д. Грача, «солнечные храмы древних кочевников предстают как памятники сложившейся и весьма разработанной идеологической системы. В свете материалов исследований этих храмов в Туву можно считать установленным, что в ареал солярных культов, столь распространенных в индоиранском мире, входила и Центральная Азия»¹³⁹.

О связях центрально-азиатских племен с иранским (сакским) миром в I тыс. до н. э. свидетельствуют материалы раскопок кургана Аржан, где были найдены фрагменты одежды и тканей, изготовленных в ремесленных центрах Переднего Востока, и материалы из погребений знати пазырыкской культуры¹⁴⁰. Более того, К. А. Акишев считает население Горного Алтая в скифскую эпоху саками, а С. И. Руденко — юэжками¹⁴¹. По мнению А. Д. Грача, алдыбельская и саяглынская культуры «представляют один из крайне восточных регионов — центрально-азиатский регион — древнеиранской ойкумены, полностью сохраняя при этом свое своеобразие»¹⁴².

Приведенные археологические материалы подтверждают высказанное выше положение об отсутствии одновременного заимствования в Центральной Азии и домашней лошади, и «ритуально-мифологических представлений» о ней. Остается невыясненным механизм проникновения последних в Центральную Азию. Фиксируя некоторые явно индоевропейские (индоиранские) религиозные и мифологические представления, мы не можем убедительно сказать, кому они принадлежали: индоевропейцам (индоиранцам), мигрировавшим в Центральную Азию (если да, то когда?), или местным племенам, в идеологию которых проникли их отдельные элементы. Чтобы решить эту проблему, необходим новый круг источников: археологических, антропологических, лингвистических, этнографических, происходящих из Центральной Азии, особенно из Монголии и Восточного Туркестана.

Таким образом, подводя итоги изучения истоков ритуальной роли коня в Центральной Азии, необходимо отметить следующее: она не связана ни с тотемическими представлениями, ни с одомашниванием лошади местными племенами, хотя процесс домостикации, видимо, здесь имел место, но был прерван заимствованием уже одомашненной лошади из западных районов Азии; несомненно, что отдельные представления индоевропейцев (индо-

* Ю. С. Худяковым было высказано мнение о том, что херексуры — это не «храмы», а погребальные сооружения, относящиеся, как и оленные камни, к эпохе развитой бронзы (к «культуре херексуров и оленных камней») ¹³⁸.

иранцев) связанные с конем, были известны центрально-азиатским племенам, но они появились не одновременно с заимствованием домашней лошади в этом регионе; основным истоком ритуальной роли коня следует признать, по нашему мнению, возрастание хозяйственного значения лошади, особенно освоение человеком ее транспортной функции* (это произошло не ранее второй половины II тыс. до н. э. с появлением легких конных колесниц). Окончательное формирование ритуальной роли коня, характерной позже и для средневековья, происходит с распространением в евразийских степях верхового способа езды на лошадях.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

До сих пор в археологической литературе практически любые древние изображения коней (рисунки, мелкая пластика), их остеологические остатки и т. д., как правило, связывают с «культом коня». Правда, в последнее время в некоторых работах отказываются от таких прямолинейных интерпретаций. Например, в навершии бронзового ножа из Елунинского могильника I, выполненном в виде головы лошади, Ю. Ф. Кирюшин видит отражение солярного культа, возможно связанного «с представлением о солнечном или небесном коне»¹. (Ср.: навершие бронзового ножа из Ростовки, которое сделано в виде фигурок коня и лыжника, Е. Е. Кузьмина связывает с «культом коня»².)

В результате исследования проблемы «культа коня» мы пришли к выводу о том, что в свете философско-религиоведческого определения понятия «культ религиозный» под «культом коня» нужно понимать тотемические представления о коне или те религиозные воззрения, в которых конь является объектом культа. Во всех других случаях (инкарнация богов в коня, конь — атрибут божества и др.) говорить о «культе коня» в строгом смысле определения культа, видимо, нельзя, так как объект культа здесь — божество, обладающее сверхъестественными свойствами.

Анализ различных источников показал, что у древних племен Центральной Азии ритуальная роль коня не вытекает из тотемических представлений: отношения к коню как к тотему у них пока не обнаружено.

Важное значение в деле формирования ритуальной роли коня имеет решение вопроса о возможности domestикации лошади племенами Центральной Азии. Несомненно, что взаимоотношения человека и коня в этом процессе должны были привести к ритуальному использованию лошади. Некоторые имеющиеся археологические материалы (ритуальные захоронения черепов диких лошадей), собственное название для домашней лошади у тюркских и монгольских народов говорят о том, что процесс одомашнивания лошади в Центральной Азии, видимо, шел, но он был прерван заимствованием домашних лошадей из западных районов Азии. Это произошло в конце III — начале II тыс. до н. э., но почти до I тыс. до н. э. роль коня в ре-

* Зависимость ритуальной роли животного от его хозяйственной значимости, и особенно как транспортного средства, прослеживается не только по отношению к лошади. В документах из государства Крорайны, включавшего в середине III — середине IV в. н. э. оазисы вдоль южного края пустыни Такла-Макан и вокруг оз. Лобнор, уделяется много внимания верблюду. Он был единственным средством сообщения с внешним миром в условиях окружающих пустынь, поэтому у жителей Крорайны верблюд становится жертвенным животным¹³. В этнографическое время в Западной Туве в ыдыки посвящали чаще всего быка, в то время как алтайцы и хакасы — лошадь. Л. П. Потанов эту специфику западных тувинцев объясняет широким использованием ими в качестве транспортного животного быка, а у соседей тувинцев — лошади¹⁴.

лигиозных представлениях центрально-азиатских племен была незначительна. Тезис Е. Е. Кузьминой о заимствовании племенами Центральной Азии у индоевропейцев одновременно и домашней лошади, и культа коня пока не получает подтверждения.

Появление в Центральной Азии индоевропейских представлений о ритуальной роли лошади датируется второй половиной II тыс. до н. э. («конь у мирового дерева», солнечные колесницы, «чудесные упряжки») и, несомненно, не связано с заимствованием лошадей у индоевропейцев. Эта эпоха характеризуется возрастанием хозяйственного и военного значения лошадей, которых стали запрягать в легкие двухколесные повозки (колесницы). Одновременно происходит постепенная смена сюжетов на петроглифах: меньше становится изображений быков, увеличивается количество рисунков оленей и колесниц. Интересное предположение по этому поводу высказала Н. М. Ермолова. Она связала появление большого числа изображений оленей на скалах с развитием конной охоты³, сперва с использованием колесниц, а с начала I тыс. до н. э. — верховых коней.

Основным истоком ритуальной роли коня в Центральной Азии следует считать его хозяйственное, главным образом транспортное, значение. Именно возрастание хозяйственного значения лошади начиная со второй половины II тыс. до н. э. привело в начале I тыс. до н. э. к сложению представлений о ритуальной роли коня, которые сохранились и в эпоху средневековья: жертвоприношение коня и его сопогребение с человеком. Правда, в связи с исследованиями Н. Н. Боковенко конского снаряжения начала I тыс. до н. э.⁴ возникает один важный вопрос, на который пока нет ответа. В материалах кургана Аржан нашли отражение довольно развитые представления о роли коня в погребальном культе. Получается некоторое несоответствие между развитыми представлениями о ритуальной роли коня и активными поисками в это время оптимального варианта конской упряжи. Первое предполагает какой-то этап, когда происходит формирование представлений, и связав их, несомненно, с верховой ездой. Второе говорит о не так давно начавшемся процессе освоения лошади для верховой езды. Как синхронизировать эти два события?

Идею сопогребения с человеком коня можно считать общемировой: она исходит из представлений о загробной жизни, поэтому искать единый первоисточник обряда для огромной территории (от Европы до Америки), где он зафиксирован, видимо, нет смысла. Другое дело — отдельный регион. В эпоху средневековья у всех тюркоязычных племен Центральной Азии был широко распространен обряд сопогребения коня с человеком, в основном одна его форма: в могилу клали конское снаряжение. Только у древних тюрков существовал обряд погребения целой туши лошади. Каковы его генетические корни? Наиболее ранние погребения с конями в Центральной Азии зафиксированы в памятниках Аржан, Баданка IV, Курту II, Черный Ануи, Усть-Куюм, Кок-су I⁵. На следующем этапе скифской эпохи

только алтайские племена хоронили умерших с конями. Последние находки на Алтае погребений с конем гунно-сарматского времени, средневековые погребения древних тюрков с конем, этнографические материалы позволяют сделать вывод о непрерывности традиции сопогребения умерших с конем на Алтае со скифской эпохи вплоть до XX в.

Остается открытым вопрос об истоках обряда погребения с конем на Алтае. Население Алтая скифской эпохи исследователи относят к ираноязычному пласту (саки, юзджи). Возможно, что оно генетически связано с племенами андроновской культуры — носителями индоиранского языка, которым был известен обряд погребения с конем⁶. Настораживает другое: позднее (VIII—VII вв. до н. э.)⁷ появление этого обряда на Алтае. Это говорит о том, что нельзя связывать возникновение обряда погребения с конем только с иновлиянием.

Природные условия Горного Алтая ограничивали применение легких быстроходных колесниц, хотя они и были здесь известны, о чем свидетельствуют их изображения на скалах. Ограниченность использования колесниц, в свою очередь, не способствовала быстрому, как в степных районах, развитию коневодства. Лошадь на Алтае в это время, видимо, еще не стала важным хозяйственным животным. Ее значение возрастает лишь в начале I тыс. до н. э., когда осваивается верховой способ езды на коне, более удобный в условиях горной страны. Это, возможно, и привело к формированию в религиозной практике местных алтайских племен обряда погребения с целой тушей коня. Предстоит еще выяснить, почему в Центральной Азии только на Алтае появился этот обряд, тогда как в других районах (в Минусинской котловине, Туве, Монголии) в скифскую эпоху в могилу клали конское снаряжение или шкуры коней. В карасукскую эпоху на указанных территориях погребения с конем также не были характерны. Предшествующее же скифской эпохе время на Алтае в археологическом плане еще не изучено, поэтому мы не можем говорить о каких-либо местных более древних корнях этого обряда. Остаются пока два предположения: 1) о заимствовании алтайцами обряда погребения с целой тушей коня у ираноязычных племен; 2) о местном генезисе обряда, связанного с хозяйственной значимостью коня.

Представления о назначении и роли коня в загробном мире основаны в целом на его естественных функциях транспортного животного и источника пищи и являются у шаманистов общим элементом в их религиозных воззрениях.

Анализ письменных источников показал, что участие коня в других культах средневековых тюркоязычных племен было связано с его жертвоприношением. Археологических подтверждений этим сообщениям нет, кроме общего элемента, характерного как для погребального обряда, так и, возможно, для других культов (наподобие позднейшей тайэлги): вывешивания шкуры жертвенного коня на шесте или дереве. Основная масса костей из древнетюркских поминальных оградок Алтая принадлежит лошадям и овцам. Шкуры этих жертвенных животных

висели когда-то на деревьях в середине оградок или на наклонных жердях вокруг них (Дьер-Тебе, ограда I)⁸.

Лошадь была одной из предпочитаемых жертв божествам. Смысл принесения ее в жертву заключался в компенсации божеству за предоставленные им блага, т. е. лошадь являлась продуктом ритуального обмена между социальным коллективом и божеством. В целом ритуальная роль коня отражала основные направления средневекового коневодства.

Анализ различных источников по коневодству тюркоязычных племен Центральной Азии показал, что его развитие определяли лошади степных пород: «южно-сибирской» и «центрально-азиатской». Дальнейшее их изучение связано не столько с накоплением нового остеологического материала, сколько с анализом специалистами-иппологами уже имеющихся материалов (в плане пороодообразования, патологических изменений, половозрастной структуры). Результаты этой работы могут иметь большое практическое значение при исследовании древних религиозных представлений, связанных с конем, и их трансформации.

Предложенная реконструкция роли коня в религиозных культах средневековых тюркоязычных племен Центральной Азии не исчерпывает всего ее идеологического многообразия. Мы осознаем, что затронуты лишь отдельные аспекты мировоззрения этих племен. Вне анализа остались такие важные его составные части, как роль коня в мифологии и искусстве. Возможно, что дальнейшая работа в этих направлениях позволит не только осветить роль коня вообще в мировоззрении тюркоязычных племен, но и выявить новые аспекты роли коня в их религиозных представлениях.

ВВЕДЕНИЕ

¹ Коневодство и конейпользование/Витт В. О., Желтиговский О. А., Красников А. С., Шпайер Н. М.; Под ред В. О. Витта.— М.: Колос, 1964.— С. 4.

² Там же.— С. 5.

³ Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири — 2-е изд.— М.: Изд-во АН СССР, 1951.— Гл. 8; Кызласов Л. Р. История Тувы в средние века.— М.: Изд-во Моск. ун-та, 1969; Овчинникова Б. Б. Тюрки-тугу на Саяно-Алтайском нагорье в VI—X вв. (по материалам погребений человека с конем): Автореф. дис.... канд. ист. наук.— М., 1984; Худяков Ю. С. Кыргызы на Табате — Новосибирск: Наука, 1982; Он же. Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии.— Новосибирск: Наука, 1986; и др.

⁴ Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света//Средняя Азия в древности и средневековье.— М.: Наука, 1977.— С. 28—52; Потапов Л. П. Алтае-Саянские этнографические параллели к древнетюркскому обряду жертвоприношения домашних животных и их историческое значение//Учен. зап. ГАН ИИИЯнЛ.— 1974.— Вып. 11.— С. 51—62; Он же. Конь в верованиях и эпосе Саяно-Алтая//Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами.— Л.: Наука, 1977.— С. 164—178.

⁵ Липец Р. С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе//Обряды и обрядовый фольклор.— М.: Наука, 1982.— С. 212—233.

⁶ Анучин Д. Н. Сани, лады и кони как принадлежность похоронного обряда//Древности/Тр. Имп. Моск. археол. о-ва.— 1890.— Т. 14.— С. 81—226.

⁷ Гафуров Б. Г., Мирошников Л. И. Изучение цивилизаций Центральной Азии: (Опыт международного сотрудничества по проекту ЮНЕСКО).— М.: Наука, 1976.— С. 33, 37, 70.

⁸ Цит. по: Гафуров Б. Г., Мирошников Л. И. Изучение цивилизаций Центральной Азии.— С. 16.

⁹ VI Тюркологическая конференция в Ленинграде/Гузев В. Г., Дулина Н. А., Кляшторный С. Г. и др.//СТ.— 1973.— № 5.— С. 133; Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии.— М.: Наука, 1980.— С. 7—8; Он же. Центральная Азия — общее и особенное в сочетании социальных и географических факторов//Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ: (По этнографическим данным).— Л.: Наука, 1984.— С. 11.

¹⁰ Шер Я. А. Петроглифы Средней и Центральной Азии.— М.: Наука, 1980.— С. 14.

¹¹ Потапов Л. П. Географический фактор в традиционной культуре и быте тюркоязычных народов Саяно-Алтайского региона//Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ: (По этнографическим данным).— Л.: Наука, 1984.— С. 129—130.

¹² Степи Евразии в эпоху средневековья/Амброз А. К., Ковалевская В. Б., Кызласов И. Л. и др.; Под ред С. А. Плетневой.— М.: Наука, 1981.— С. 8—9.

¹³ Савинов Д. Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху.— Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1984.— С. 6.

- ¹⁴ Степи Евразии...— С. 8, 189.
¹⁵ Савинов Д. Г. Народы Южной Сибири...— С. 6; Худяков Ю. С. Кыргызы на Табате.— С. 178.

ГЛАВА I

- ¹ Философская энциклопедия.— М.: Сов. энцикл., 1964.— Т. 3: Коммунизм.— наука.— С. 111.
² Угринович Д. М. Введение в религиоведение.— 2-е изд. доп.— М.: Мысль, 1985.— С. 256.
³ Яблоков И. Н. Методологические проблемы социологии религии.— М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972.— С. 72—73.
⁴ Там же.— С. 73.
⁵ Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света//Средняя Азия в древности и средневековье.— М.: Наука, 1977.— С. 39.
⁶ Акишев А. К. Идеология саков Семиречья (по материалам кургана Иссык)//КСИА.— М., 1978.— Вып. 154.— С. 43.
⁷ Кузьмина Е. Е. Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев//Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии.— М.: Наука, 1976.— С. 53—55; Акишев А. К. Искусство и мифология саков.— Алма-Ата: Наука, 1984.— С. 31—35.
⁸ Акишев А. К. Идеология саков...— С. 43.
⁹ Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов//Скифы и сарматы.— Киев: Наукова думка, 1977.— С. 99—100.
¹⁰ Соколова З. П. Культ животных в религиях.— М.: Наука, 1972.— С. 170—174.; Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства...— С. 32—33; Потапов Л. П. Алтае-Саянские этнографические параллели к древнетюркскому обряду жертвоприношения домашних животных и их историческое значение//Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Филол. науки.— 1974.— Вып. 11.— С. 58; в др.
¹¹ Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-топологический анализ праязыка и протокультуры.— Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1984.— Т. 2.— С. 545—562.
¹² Вяткина К. В. Культ коня у монгольских народов//СЭ.— 1968.— № 6.— С. 117, 121; Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства...— С. 28—37. Деревянко Е. И. Культ коня у мохэ//Мировоззрение народов Сибири.— Новосибирск: Наука, 1986; Ковалевская В. Б. Изображение коня и всадника на средневековых амулетах Северного Кавказа//Вопросы древней и средневековой археологии Восточной Европы.— М.: Наука, 1978.— С. 119; Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии.— М.: Наука, 1980.— С. 73—74; и др.
¹³ Белецкий А. М. Конь в культах и идеологических представлениях народов Средней Азии и евразийских степей в древности и раннем средневековье//КСИА.— 1978.— Вып. 154.— С. 31—32.
¹⁴ Анушин Д. Н. Сани, лады и кони как принадлежность похоронного обряда//Древности/Тр. Имп. Моск. археол. о-ва.— М., 1890.— Т. 14.— С. 195—226.
¹⁵ Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства...— С. 31.
¹⁶ Бернштам А. Н. Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрок VI—VIII веков: Восточно-тюркский каганат и киргизы.— М., Л.: Изд-во АН СССР, 1946.— С. 75.
¹⁷ Липец Р. С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе//Обряды и обрядовый фольклор.— М.: Наука, 1982.— С. 214—215.
¹⁸ Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства...— С. 41.
¹⁹ Соколова З. П. Культ животных в религиях.— С. 184—185.
²⁰ Потапов Л. П. Конь в верованиях и эпосе Саяно-Алтая//Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами.— Л.: Наука, 1977.— С. 165.
²¹ Потапов Л. П. Алтае-Саянские этнографические параллели...— С. 52; Он же. Конь в верованиях и эпосе...— С. 166.
²² Токарев С. А. О жертвоприношениях//Природа.— 1983.— № 10.— С. 58.

- ²³ Вяткина К. В. Культ коня...— С. 120—121; Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят.— Новосибирск: Наука, 1987.— С. 40—41.
²⁴ Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства...— С. 28—37.
²⁵ Ковалевская В. Б. Конь и всадник: Пути и судьбы.— М.: Наука, 1977.— С. 18, 31.
²⁶ Федотов П. А. Коневодство.— М.: Колос, 1981.— С. 11.
²⁷ Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства...— С. 31, 45.
²⁸ Там же.— С. 39; Толстой С. П. Древний Хорезм: Опыт историко-археологического исследования.— М.: Изд-во Моск. ун-та, 1948.— С. 303.
²⁹ Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства...— С. 44.
³⁰ Вяткина К. В. Культ коня...— С. 119.
³¹ Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят.— С. 41.
³² Грязнов М. П. Бык в обрядах и культах древних скотоводов//Проблемы археологии Евразии и Северной Америки.— М.: Наука, 1977.— С. 80; Комплекс археологических памятников у горы Тепсей на Енисее/Грязнов М. П., Завитухина М. П., Комарова М. Н.: Под ред. М. П. Грязнова.— Новосибирск: Наука, 1979.— С. 144.
³³ Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе.— М.: Наука, 1984.— С. 3.
³⁴ Окладников А. П. История Якутии.— Якутск: Якутгосиздат, 1949.— Т. 1: Прошлое Якутии до присоединения к Русскому государству.
³⁵ Esin E. The Horse in Turkic Art//CAJ.— 1965.— Т. 10.— № 3—4.— Р. 167.
³⁶ Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства...— С. 36; Ковалевская В. Б. Изображение коня и всадника...— С. 119; Шавкунов Э. В. Медные фигурки всадников с Шайгинского городища и их назначение//Пластика и рисунки древних культур: Первобытное искусство.— Новосибирск: Наука, 1983.— С. 136—139.

ГЛАВА 2

- ¹ Барминцев Ю. Н. Эволюция конских пород в Казахстане.— Алма-Ата: Казгосиздат, 1958.— С. 14.
² Коневодство и конепользование/Витт В. О., Желиговский О. А., Красников А. С., Швайер Н. М.; Под ред. В. О. Витта.— М.: Колос, 1964.— С. 48; Свечин К. Б., Бобылев И. Ф., Голка Б. М. Коневодство.— М.: Колос, 1984.— С. 149—150.
³ Коневодство и конепользование.— С. 26.
⁴ Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе.— М.: Наука, 1984.— С. 156—167, 202—209.
⁵ Грязнов М. П. Аржан: Царский курган раннескифского времени.— Л.: Наука, 1980.— С. 26, 28, 47, 50.
⁶ Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии.— М.: Наука, 1980.— Рис. 40, 41, 64.
⁷ Витт В. О. Лошади Пазырыкских курганов//СА.— 1952.— № 16.— С. 173—177.
⁸ Кубарев В. Д. Курганы Уландрыка.— Новосибирск: Наука, 1987.— С. 108—109.
⁹ Цалкин В. И. К изучению лошадей из курганов Алтая//МИА.— 1952. № 24, т. 1.— С. 154.
¹⁰ Барминцев Ю. Н. Эволюция конских пород...— С. 32.
¹¹ Витт В. О. Лошади Пазырыкских курганов.— С. 166.
¹² Барминцев Ю. Н. Эволюция конских пород...— С. 65.
¹³ Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена.— М., Л.: Изд-во АН СССР, 1950.— Т. 2.— С. 149. Этот же отрывок из «Шидзи» в переводе А. Н. Бернштама см.: Бернштам А. Н. Араванские наскальные изображения и даваньская (ферганская) столица Эрши//СЭ.— 1948.— № 4.— С. 158—159.
¹⁴ Бернштам А. Н. Араванские наскальные изображения...— С. 157.— Рис. 1.
¹⁵ Рогович М. И. Карабаирская лошадь//Конские породы Средней Азии.— М.: Изд-во Всесоюз. акад. с.-х. наук, 1937.— С. 150—153.

- ¹⁶ Беленицкий А. М. Хуттальская лошадь в легенде и историческом предании//СЭ.— 1948.— № 4.— С. 164—165.
- ¹⁷ Бичурин Н. Я. Собрание сведений...— Т. 2.— С. 149.
- ¹⁸ Бернштам А. Н. Араванские наскальные изображения...— С. 159.
- ¹⁹ Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии.— М.: Наука, 1984.— С. 115.— Рис. 52.
- ²⁰ Бернштам А. Н. Араванские наскальные изображения...— С. 157; Тревер К. В. Памятники греко-бактрийского искусства.— М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1940.— С. 92.— (Памятники культуры и искусства в сборниках Эрмитажа; Т. 39—40).
- ²¹ Зуев Ю. А. «Тамги лошадей из овсальных княжеств»: Перевод из китайского сочинения VII—X вв. Танхуйяо, т. III, цзюнь 72, стр. 1305—1308// Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана.— Алма-Ата, 1960.— (Тр./ИИАЭ АН КазССР; Т. 8).
- ²² Там же.— С. 98.
- ²³ Там же.— С. 102.
- ²⁴ Локализация племен дана по: Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока.— М.: Изд-во вост. лит., 1961.— С. 9—11.
- ²⁵ Малявкин А. Г. Историческая география Центральной Азии: Материалы и исследования.— Новосибирск: Наука, 1981.— С. 86—87.
- ²⁶ Зуев Ю. А. «Тамги лошадей...».— С. 97.
- ²⁷ Бичурин Н. Я. (Иакиф). Собрание сведений...— Т. 1.— С. 348.
- ²⁸ Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963.— С. 17.— Рис. 88; Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинцев: Проблемы кочевого хозяйства.— М.: Наука, 1972.— С. 79—80.
- ²⁹ Окладников А. П. Конь и знамя на лепских писаницах//ТС.— Л.: Наука, 1951.— Вып. 1.— С. 146; Он же. Шишкинские писаницы — памятник древней культуры Прибайкалья.— Иркутск: Иркут. кн. изд-во, 1959.— С. 111.
- ³⁰ Окладников А. П. Шишкинские писаницы...— С. 111—113.
- ³¹ Кюнер Н. В. Китайские известия...— С. 291.
- ³² Жилинский А. А. Конские породы Сибири.— Новосибирск: Новосиб. обл. гос. изд-во, 1948.— С. 80.
- ³³ Зуев Ю. А. «Тамги лошадей...».— С. 97.
- ³⁴ Бичурин Н. Я. Собрание сведений...— Т. 1.— С. 351.
- ³⁵ Комплекс археологических памятников у горы Тепсей на Енисее// Грязнов М. П., Завитухина М. П., Комарова М. Н.; Под ред. М. П. Грязнова.— Новосибирск: Наука, 1979.— С. 98—102.— Рис. 59—61.
- ³⁶ Степи Евразии в эпоху средневековья/Амброз А. К., Ковалевская В. Б., Кыласов И. Л. и др.; Под ред. С. А. Плетневой.— М.: Наука, 1981.— С. 126.— Рис. 21, 1, 4—6, 10.— (Археология СССР).
- ³⁷ Худяков Ю. С. Вооружение енисейских кыргызов VI—XII вв.— Новосибирск: Наука, 1980.— С. 134—136, 138—139.
- ³⁸ Супруненко Г. П. Документы об отношениях Китая с енисейскими кыргызами в источнике IX века «Ли Вэй-гуи Хойчан и пинь цзи» (Собрание сочинений Ли Вэй-гуи периода правления Хойчан, 841—846 гг.)//Изв. АН КиргССР.— Фрунзе, 1963.— Т. 5, вып. 1.— С. 71, 75, 77.
- ³⁹ Волков В. В. Гобийский всадник//Новое в советской археологии.— М.: Наука, 1965.— С. 286—288.— Рис. 1.— (МИА; № 130).
- ⁴⁰ Жилинский А. А. Конские породы Сибири.— С. 72—74.— Табл. 31.
- ⁴¹ Бичурин Н. Я. Собрание сведений...— Т. 1.— С. 344.
- ⁴² Зуев Ю. А. «Тамги лошадей...».— С. 97.
- ⁴³ Бичурин Н. Я. Собрание сведений...— Т. 1.— С. 344.
- ⁴⁴ Зуев Ю. А. «Тамги лошадей...».— С. 97.
- ⁴⁵ Сердобоев Н. А. История формирования тувинской нации.— Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1971.— С. 39—42. Здесь же см. библиографию по этому вопросу.
- ⁴⁶ Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинцев: Проблемы кочевого хозяйства.— М.: Наука, 1972.— С. 9.
- ⁴⁷ Цалкин В. И. К изучению лошадей...— С. 148.

- ⁴⁸ Гаврилова А. А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен.— М.; Л.: Наука, 1965.— Табл. VI, XVI; Кубарев В. Д. Древнетюркские изваяния Алтая.— Новосибирск: Наука, 1984.— С. 226.— Табл. XI, XII, 2.
- ⁴⁹ Жилинский А. А. Конские породы Сибири.— С. 55—56.
- ⁵⁰ Свечин К. Б., Бобылев И. Ф., Голка Б. М. Коневодство.— С. 159.
- ⁵¹ Кычапов Е. И. Сведения в «Юань-ши» о переселениях киргизов в XIII веке: Публикация источников//Изв. АН КиргССР.— Сер. обществ. наук; История.— 1963.— Т. 5, вып. 1.— С. 60.
- ⁵² Зуев Ю. А. «Тамги лошадей...».— С. 98.
- ⁵³ Мандельштам А. М. Характеристика тюрок IX в. в «Послании Фатху б. Хакану» ал-Джахиза//Тр. ИИАЭ.— Алма-Ата, 1956.— Т. 1.— С. 237.
- ⁵⁴ Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии.— С. 113, рис. 50; с. 116, рис. 53.
- ⁵⁵ Там же.— С. 126—127.
- ⁵⁶ Евтюхова Л. А., Киселев С. В. Чая-тас у села Копёны//Тр. ГИМ/Сб. статей по археологии СССР.— М., 1940.— Вып. 11.— Рис. 54.— Табл. VII—VIII.
- ⁵⁷ Special Exhibition Treasures from the Shoso-in/Tokyo National Museum.— Tokyo, 1981.— Fig. 94.
- ⁵⁸ Лубо-Лесниченко Е. И. Могильник Астана//Восточный Туркестан и Средняя Азия: История. Культура, Связи.— М.: Наука, 1984.— С. 231, рис. 46; с. 232, рис. 47, 48б.
- ⁵⁹ Дьяконова Н. В. Осада Кушинагары//Там же.— С. 102, 216, рис. 120, с. 217, рис. 13.
- ⁶⁰ Свечин К. Б., Бобылев И. Ф., Голка Б. М. Коневодство.— С. 43.
- ⁶¹ Никифоров Н. Я. Аноский сборник: Собрание сказок алтайцев// Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО.— Омск, 1915.— Т. 37.— С. 18.
- ⁶² Окладников А. П. Шишкинские писаницы...— С. 113.— Рис. 74.
- ⁶³ Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху.— М.: Наука, 1984.— С. 228.
- ⁶⁴ Свечин К. Б., Бобылев И. Ф., Голка Б. М. Коневодство.— С. 59.
- ⁶⁵ Зуев Ю. А. «Тамги лошадей...».— С. 119, коммент. 65.
- ⁶⁶ Цит по: Свечин К. Б., Бобылев И. Ф., Голка Б. М. Коневодство.— С. 151.
- ⁶⁷ Мандельштам А. М. Характеристика тюрок...— С. 23.
- ⁶⁸ Барминцев Ю. Н. Эволюция конских пород...— С. 52.
- ⁶⁹ Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинцев...— С. 140.
- ⁷⁰ Мандельштам А. М. Характеристика тюрок...— С. 231.
- ⁷¹ Никифоров Н. Я. Аноский сборник...— С. 2.
- ⁷² Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинцев...— С. 138—139.
- ⁷³ Никифоров Н. Я. Аноский сборник...— С. 56.— Примеч. 1.
- ⁷⁴ Барминцев Ю. Н. Эволюция конских пород...— С. 52.
- ⁷⁵ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959.— С. 60—61.
- ⁷⁶ Кляшторный С. Г. Рунические надписи из кургана Аржан II// Первобытная археология Сибири.— Л.: Наука, 1975.— С. 184.
- ⁷⁷ См.: Никифоров Н. Я. Аноский сборник...— С. I—XIV.
- ⁷⁸ Лилец Р. С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе//Обряды и обрядовый фольклор.— М.: Наука, 1982.— С. 216—217.
- ⁷⁹ Витт В. О. Лошади Пазырыкских курганов.— С. 168.
- ⁸⁰ Барминцев Ю. Н. Эволюция конских пород...— С. 269.
- ⁸¹ Там же.— С. 256.
- ⁸² Марков Г. Е. Кочевники Азии: Структура хозяйства и общественные организации.— М.: Изд-во Моск. ун-та, 1976.— С. 15.
- ⁸³ Зуев Ю. А. «Тамги лошадей...».— С. 121—123.
- ⁸⁴ Таскин В. С. Скотоводство у сюнну по китайским источникам// Вопросы истории и историографии Китая.— М.: Наука, 1968.— С. 29—30.
- ⁸⁵ Там же.— С. 34.
- ⁸⁶ Бичурин Н. Я. Собрание сведений...— Т. 1.— С. 51, 59, 65 и др.
- ⁸⁷ Там же.— С. 47, 49—50.
- ⁸⁸ Там же.— Т. 2.— С. 150, 190—192.
- ⁸⁹ Там же.— Т. 1.— С. 229—230.

- 90 Там же. — С. 228, 234, 237—238, 243, 245, 239—240.
 91 Там же. — С. 254—255, 266.
 92 Там же. — С. 230.
 93 Мандельштам А. М. Характеристика тюрок... — С. 250.
 94 Бериштам А. Н. Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрок VI—VII веков: Восточно-тюркский каганат и киргизы. — М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1946. — С. 185, 188; Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. — М.: Наука, 1964. — С. 141—164.
 95 Спришевский В. И. Погребение с конем середины I тысячелетия н. э., обнаруженное около обсерватории Улугбека//Тр. музея истории народов Узбекистана. — Ташкент, 1951. — Вып. 1. — С. 33—42; Шер Я. А. Погребение с конем в Чуйской долине//СА. — 1961. — № 1. — С. 280—282; Он же. Памятники алтайско-орхонских тюрок на Тянь-Шане//СА. — 1963. — № 4. — С. 158—166; Он же. Каменные изваяния Семиречья. — М.: Л.: Наука, 1966. — С. 70; и др.
 96 Мандельштам А. М. Характеристика тюрок. — С. 231—240.
 97 Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1. — С. 228.
 98 Там же. — С. 351—352.
 99 Кюнер Н. В. Китайские известия... — С. 59.
 100 Евтюхова Л. А. Археологические памятники енисейских кыргызов (хакасов). — Абакан, 1948. — С. 75, 79.
 101 Там же. — С. 85; Комплекс археологических памятников у горы Тепсей... — С. 147—150.
 102 Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. — С. 19, 27, 74, 82.
 103 Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1. — С. 353.
 104 Там же. — С. 352; Худяков Ю. С. Вооружение енисейских кыргызов... — С. 135.
 105 Кычанов Е. И. Сведения в «Юань-ши». — С. 59—60.
 106 Супруненко Г. П. Документы об отношениях Китая с енисейскими кыргызами... — С. 71, 75, 77.
 107 Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1. — С. 216.
 108 Кюнер Н. В. Китайские известия... — С. 36, 38.
 109 Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. — М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1951. — С. 42.
 110 Кюнер Н. В. Китайские известия... — С. 33—34.
 111 Малайкин А. Г. Материалы по истории уйгуров в IX—XII вв. — Новосибирск: Наука, 1974. — С. 5.
 112 См.: Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1. — С. 216, 301.
 113 Там же. — С. 218.
 114 Там же. — С. 301.
 115 Там же. — С. 314.
 116 Там же. — С. 323, 326, 332.
 117 Малайкин А. Г. Материалы по истории уйгуров... — С. 45.
 118 Там же. — С. 89—90.
 119 Тихонов Д. И. Хозяйство и общественный строй Уйгурского государства X—XIV вв. — М.: Л.: Наука, 1966. — С. 223.
 120 См.: Малайкин А. Г. Материалы по истории уйгуров... — С. 80.
 121 Там же. — С. 45.
 122 Таскин В. С. Скотоводство у сюнну... — С. 29—30.
 123 Малайкин А. Г. Материалы по истории уйгуров... — С. 70, 83.
 124 Там же. — С. 80, 89—90.
 125 Кюнер Н. В. Китайские известия... — С. 39.
 126 Гумилев Л. Н. Хунны в Китае: Три века войны Китая со степными народами III—VI вв. — М.: Наука, 1974. — С. 31—32; Крюков М. В., Малайкин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. — М.: Наука, 1979. — С. 89, 98.
 127 Кюнер Н. В. Китайские известия... — С. 36, 38—39.
 128 Крюков М. В., Малайкин В. В., Софронов М. В. Китайский

- этнос на пороге средних веков. — С. 98; Он же. Китайский этнос в средние века: (VII—XIII вв.). — М.: Наука, 1984. — С. 73.
 129 Материалы по истории древних кочевых народов... — С. 216—217.
 130 Там же. — С. 227—228.
 131 Крюков М. В., Малайкин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков... — С. 89.
 132 Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1. — С. 340—341.
 133 Там же. — Т. 2. — С. 344.
 134 Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. — С. 41.
 135 Хамзина Е. А. Археологические памятники Западного Забайкалья: Поздние кочевники. — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1970. — С. 59—61, 147. — Рис. 35.
 136 Асеев И. В. Прибайкалье в средние века: (По археологическим данным). — Новосибирск: Наука, 1980. — С. 13, 136—137.
 137 Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1. — С. 348.
 138 Асеев И. В. Прибайкалье в средние века... — С. 65, 79—80, 85.
 139 Окладников А. П. Шишкунские писаницы... — С. 111.
 140 Хамзина Е. А. Археологические памятники... — С. 103.
 141 Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинов... — С. 8—10, 13, 17.
 142 Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1. — С. 348.
 143 Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. — С. 41—42, 67.
 144 Зуев Ю. А. «Тамги лошадей...» — С. 98.
 145 Кызласов Л. Р. История Тувы в средние века — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1969. — С. 22—23, 79.

ГЛАВА 3

- ¹ Погребальный обряд, или погребальный культ, является «древним идеологическим элементом» культа предков (см.: Шишло Б. П. Истоки культа предков: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Л., 1972. — С. 21).
² Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинов как историко-этнографический источник. — Л.: Наука, 1975. — С. 6.
³ Там же. — С. 131.
⁴ Войтов В. Е. Хроника археологического изучения памятников Хушо-Цайдам в Монголии (1889—1958)//Древние культуры Монголии. — Новосибирск: Наука, 1985. — С. 114.
⁵ Кляшторный С. Г. Стелы Золотого озера: (К датировке енисейских рунических памятников)//Turcologica. — Л.: Наука, 1976. — С. 262, 264.
⁶ Михайлов Т. М. О шаманизме в Центральной Азии и Южной Сибири//Историко-культурные связи народов Центральной Азии. — Улан-Удэ, 1983. — С. 40.
⁷ Гаврилова А. А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. — М.: Л.: Наука, 1965. — С. 61—62. Рис. 7.
⁸ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинов... — С. 23.
⁹ Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск: Наука, 1980. — С. 168—176.
¹⁰ Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о вселенной: (Материалы к алтайскому шаманизму)//СЭ. — 1935. — № 4—5. — С. 177.
¹¹ Белицкий А. М. Конь в культах и идеологических представлениях народов Средней Азии и евразийских степей в древности и раннем средневековье//КСИА. — 1978. — Вып. 154. — С. 31; Липец Р. С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе//Обряды и обрядовый фольклор. — М.: Наука, 1982. — С. 214.
¹² Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. — М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1950. — Т. 1. — С. 230.
¹³ Там же. — С. 216.
¹⁴ Комплекс археологических памятников у горы Тепсей из Енисея/Грязнов М. И., Завитухина М. П., Комарова М. Н. и др.; Под ред. М. П. Грязнова. — Новосибирск: Наука, 1979. — С. 103. — Рис. 61.
¹⁵ Евтюхова Л. А. Археологические памятники енисейских кыргызов (хакасов). — Абакан, 1948. — С. 87. — Рис. 171.

- ¹⁶ Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии. — М.: Наука, 1984. — С. 115. — Рис. 52.
- ¹⁷ Nowgorodowa E. Alle Künst der Mongolei. — Leipzig: E. A. Seeman Verlag, 1980. — S. 125—186.
- ¹⁸ Катанов Н. Ф. О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен до наших дней // Изв. ОАИЭ. — 1984. — Т. 12, вып. 2 — С. 117, 122; Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувицев... — С. 55.
- ¹⁹ Овчинникова Б. Б. Древнетюркские захоронения в подбоях в Центральной Азии // Древний и средневековый Восток: История, филология: (Проблемы источниковедения). — М.: Наука, 1984. — С. 217, 266.
- ²⁰ Кызласов Л. Р. Курганы средневековых хакасов: (Аскизская культура) // Первобытная археология Сибири. — Л.: Наука, 1975. — С. 195—196.
- ²¹ Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1. — С. 214, 216.
- ²² Кляшторный С. Г. Тесинская стела: (Предварительная публикация) // СТ. — 1983. — № 6. — С. 86.
- ²³ Clauson G. Turkish and Mongolian Horses and Use of Horses, an Etymological Study // CAJ. — 1985. — Vol. 10, № 3—4. — P. 164—165.
- ²⁴ Степи Евразии в эпоху средневековья / Амброз А. К., Ковалевская В. Б., Кызласов И. Л. и др.; Под ред. С. А. Плетневой. — М.: Наука, 1981. — С. 206. — Рис. 74, 74. — (Археология СССР).
- ²⁵ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. — Т. 1, кн. 1. — С. 124.
- ²⁶ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувицев... — С. 55; Сатлаев Ф. А. Кумандишцы: Историко-этнографический очерк XIX — первой четверти XX в. — Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во. Горно-Алт. отд-ние, 1974. — С. 163.
- ²⁷ Тоцакова Е. М. Традиционные черты народной культуры алтайцев: (XIX — начало XX в.). — Новосибирск: Наука, 1978. — С. 129.
- ²⁸ Овчинникова Б. Б. Исследование средневековых погребений на могильнике Аймырлыг // АО 1973 года. — М.: Наука, 1974. — С. 214; Она же. Отчет о полевых исследованиях археологического отряда Уральского университета им. М. Горького в 1973 г. — Архив ИА, р. 1, 511, л. 7—8.
- ²⁹ Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувицев: Проблемы кочевого хозяйства. — М.: Наука, 1972. — С. 146—147.
- ³⁰ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувицев... — С. 55, Сатлаев Ф. А. Кумандишцы... — С. 163.
- ³¹ Деревянко Е. И. Троицкий могильник. — Новосибирск: Наука, 1977. — С. 156—157; Медведев В. Е. Культура амурских чжурчженей (Конек X—XI век). — Новосибирск: Наука, 1977. — С. 106.
- ³² Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1 — С. 230.
- ³³ Катанов Н. Ф. О погребальных обрядах... — С. 127.
- ³⁴ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувицев... — С. 55.
- ³⁵ Там же. — С. 55.
- ³⁶ Липец Р. С. Отражение погребального обряда... — С. 222.
- ³⁷ Маадай-Кара: Алтайский героический эпос // Поэтич. пер. А. Плетченко. — Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1981. — С. 170—171, 228.
- ³⁸ Липец Р. С. Отражение погребального обряда... — С. 225.
- ³⁹ Катанов Н. Ф. О погребальных обрядах... — С. 131.
- ⁴⁰ Там же. — С. 124, 129; Липец Р. С. Отражение погребального обряда... — С. 221.
- ⁴¹ Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1. — С. 216, 230.
- ⁴² Симмаков Г. Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX — начале XX в.: Историко-этнографические очерки. — Л.: Наука, 1984. — С. 139—142.
- ⁴³ Липец Р. С. Образы батыра и его копия в тюрко-монгольском эпосе. — М.: Наука, 1984. — С. 223.
- ⁴⁴ Симмаков Г. Н. Общественные функции... — С. 139—140.
- ⁴⁵ Барминцев Ю. Н. Эволюция конских пород в Казахстане. — Алма-Ата: Казгосиздат, 1958. — С. 54.
- ⁴⁶ Катанов Н. Ф. О погребальных обрядах... — С. 132.

- ⁴⁷ Кызласов Л. Р. Древняя Тува: (От палеолита до IX в.). — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979. — С. 80. — Табл. III.
- ⁴⁸ Там же. — С. 192—193; Кызласов Л. Р. История Тувы в средние века. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1969. — С. 20, табл. 1; с. 22—23, 79.
- ⁴⁹ Кызласов Л. Р. Таштыкская эпоха в истории Хакаско-Минусинской котловины: (I в. до н. э. — V в. н. э.). — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1960. — С. 178; Комплекс археологических памятников... — С. 96. — Рис. 56.
- ⁵⁰ Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. — 2-е изд. — М.: Изд-во АН СССР, 1951. — С. 434.
- ⁵¹ Кызласов Л. Р. Таштыкская эпоха... — С. 178.
- ⁵² Комплекс археологических памятников... — С. 143.
- ⁵³ Там же. — С. 134, 143—144.
- ⁵⁴ Савинков Д. Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1984. — С. 42.
- ⁵⁵ Евтюхова Л. А. Археологические памятники... — С. 10—59; Худяков Ю. С. Киргизы на Тибете. — Новосибирск: Наука, 1982. — С. 57—58.
- ⁵⁶ Кляшторный С. Г. Стелы Золотого озера... — С. 263, 265.
- ⁵⁷ Худяков Ю. С. Киргизы на Тибете. — С. 49—53.
- ⁵⁸ Худяков Ю. С. Раскопки чаатаса Обалых-биль // Вопросы археологии Хакасии. — Абакан, 1980. — С. 134.
- ⁵⁹ Нечасова Л. Г. Погребения с трупосожжением могильника Тора-Тан-Арты // ТТКАЭЭ: 1959—1960. — М.; Л.: 1966. — Т. 2: Материалы по этнографии и археологии районов бассейна р. Хемчик. — С. 108—142; Степи Евразии... — С. 55.
- ⁶⁰ Кызласов И. Л. Аскизская культура Южной Сибири (X—XIV вв.). — М.: Наука, 1983. — С. 21. — (САИ; Вып. ЕЗ—18); Трфоков Ю. И. Исследования в Хакасии и Центральной Туве // АО 1971 года. — М.: Наука, 1972. — С. 240.
- ⁶¹ Катанов Н. Ф. О погребальных обрядах... — С. 117—118, 125.
- ⁶² Степи Евразии... — С. 19; Казаков Е. П. О культе коня в средневековых памятниках Евразии // Западная Сибирь в эпоху средневековья. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. — С. 99—110.
- ⁶³ Евтюхова Л. А. О племенах Центральной Монголии в IX в.: (По материалам раскопок курганов) // СА. — 1957. — № 2. — С. 217—220.
- ⁶⁴ Грач А. Д. Древнетюркские курганы на юге Тувы: (VI—X вв.) // КСИА. — 1968. — Вып. 14. — С. 106—107.
- ⁶⁵ Худяков Ю. С., Нестеров С. П. Группа погребений Ник-Хая // Археология юга Сибири и Дальнего Востока. — Новосибирск: Наука, 1984. — С. 131—142.
- ⁶⁶ Кызласов И. Л. Аскизская культура... — С. 51.
- ⁶⁷ Гаврилова А. А. Могильник Кудыргэ... — С. 66.
- ⁶⁸ Худяков Ю. С. Исследование средневековых памятников в Хакасии // АО 1982 года. — М.: Наука, 1984. — С. 235. Он же. Работы в Хакасии // АО 1984 года. — М.: Наука, 1986. — С. 204.
- ⁶⁹ Уманский А. П. Археологические раскопки Ледебур в Горном Алтае // Учен. зап. ГАНИИЯЛИИ. — 1964. — Вып. 6. — С. 41; Гаврилова А. А. Отчет о работе Катандинского отряда Горно-Алтайской экспедиции 1954 г. — Архив ИА, р. 1, 1987, л. 32—33.
- ⁷⁰ Ковычев Е. В., Беломестнов Г. И. Исследования в бассейне р. Онон // Памятники древних культур Сибири и Дальнего Востока. — Новосибирск, 1986. — С. 152—154.
- ⁷¹ Грач А. Д. Древнетюркские курганы... — С. 106—107; Евтюхова Л. А., Киселев С. В. Чаатас у села Копыны // Тр. ГИМ/Сб. статей по археологии СССР. — М., 1940. — Вып. 11. — С. 54; Худяков Ю. С., Нестеров С. П. Группа погребений Ник-Хая... — С. 138—140.
- ⁷² Степи Евразии... — С. 192; Ковычев Е. В., Беломестнов Г. И. Исследования в бассейне р. Онон. — С. 154.
- ⁷³ Худяков Ю. С. Исследование средневековых памятников... — С. 235. Он же. Работы в Хакасии... — С. 204; Он же. Раскопки могильников Ах-хол и Ибургыс-кесте // АО 1983 года. — М.: Наука, 1985. — С. 248.
- ⁷⁴ Степи Евразии... — С. 192.
- ⁷⁵ Худяков Ю. С. Орнамент наборных поясов из погребений Ник-Хая //

- Пластика и рисунки древних культур. — Новосибирск: Наука, 1983. — С. 152—153. — (Первобытное искусство).
- ⁷⁶ Тихонов Д. И. Хозяйство и общественный строй Уйгурского государства X—XIV вв. — М.; Л.: Наука, 1966. — С. 223.
- ⁷⁷ Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. — С. 623—633; Евтюхова Л. А., Киселев С. В. Чаа-тас у села Копёны. — С. 33.
- ⁷⁸ Нечаева Л. Г. Погребения с трупосожжением. — С. 126. — Рис. 12; Мяннай-оол М. Х. Археологические исследования ТНИИЯЛИ в 1967 г. // Учен. зап. ТНИИЯЛИ. — Кызыл, 1968. — Вып. 13. — С. 327.
- ⁷⁹ Худяков Ю. С., Нестеров С. П. Группа погребений Ник-Хая. — С. 140.
- ⁸⁰ Худяков Ю. С. Орнамент наборных поясов. — С. 153.
- ⁸¹ Кызласов Л. Р. История Южной Сибири в середине века. — М.: Высш. школа, 1984. — С. 146—147.
- ⁸² Худяков Ю. С. Орнамент наборных поясов. — С. 153.
- ⁸³ Маршак Б. И. Согдийское серебро: Очерки по восточной торевтике. — М.: Наука, 1971. — С. 55—56.
- ⁸⁴ Савинов Д. Г. Народы Южной Сибири. — С. 83.
- ⁸⁵ Кызласов Л. Р. История Южной Сибири. — С. 75.
- ⁸⁶ Гаврилова А. А. Могильник Кудыргэ. — С. 66.
- ⁸⁷ Худяков Ю. С. Орнамент наборных поясов. — С. 153.
- ⁸⁸ Бичурин Н. Я. Собрание сведений. — Т. 1. — С. 355. Худяков Ю. С. Вооружение енисейских кыргызов VI—XII вв. — Новосибирск: Наука, 1980. — С. 161.
- ⁸⁹ Бичурин Н. Я. Собрание сведений. — Т. 2. — С. 355; Худяков Ю. С. Вооружение енисейских кыргызов VI—XII вв. — Новосибирск: Наука, 1980. — С. 161.
- ⁹⁰ Лубо-Лесниченко Е. И. Могильник Астана // Восточный Туркестан и Средняя Азия: История. Культура. Связи. — М.: Наука, 1984. — С. 111, 231. — Рис. 46; Special Exhibition Treasures from the Shosoin/Tokyo National Museum. — Tokyo, 1981. — Fig. 94.
- ⁹¹ Евтюхова Л. А., Киселев С. В. Чаа-тас у села Копёны. — С. 28—33, 41.
- ⁹² Гаврилова А. А. Могильник Кудыргэ. — С. 66; Савинов Д. Г. Народы Южной Сибири. — С. 81.
- ⁹³ Евтюхова Л. А., Киселев С. В. Чаа-тас у села Копёны. — С. 32.
- ⁹⁴ Киселев С. В. Материалы археологической экспедиции в Минусинский край в 1928 г.: Дневник раскопок колец около з. Усть-Тесь // Ежегодник Государственного музея им. Н. М. Мартынова в г. Минусинске. — Минусинск, 1929. — Т. 4, вып. 2. — С. 146; Худяков Ю. С. Новые данные по археологии Когунекской долины // Археологические исследования в районах новостроен Сибири. — Новосибирск: Наука, 1985. — С. 187. — Рис. 6.
- ⁹⁵ Трифонов Ю. И. Раскопки у подножия хребта Аргалыкты и в районе Кара-Тала // АО 1966 года. — М.: Наука, 1967. — С. 131; Он же. Работы в Туве и Хакасии // АО 1974 года. — М.: Наука, 1975. — С. 237; Овчинникова Б. Б., Панова О. Ю. Раскопки средневековых погребений на могильнике Аймырлыг // АО 1975 года. — М.: Наука, 1976. — С. 267.
- ⁹⁶ Степи Евразии. — С. 191.
- ⁹⁷ Павлов П. Г., Паульс Е. Д., Савинов Д. Г. Раннесредневековые погребения на юге Хакасии // Памятники археологии в зонах мелноразличия Южной Сибири. — Л.: Наука, 1988. — С. 83—103.
- ⁹⁸ Худяков Ю. С. Раскопки могильников. — С. 248; Длужневская Г. В. Продолжение раскопок средневековых памятников в Саянском ущелье Енисея // АО 1982 года. — М.: Наука, 1984. — С. 199.
- ⁹⁹ Нестеров С. П. Таксономический анализ минусинской группы погребений с конем // Проблемы реконструкций в археологии. — Новосибирск: Наука, 1985. — С. 112—113. — Табл. 1; Кызласов Л. Р., Кызласов И. Л. Новые материалы о происхождении культуры чаатас // АО 1983 года. — М.: Наука, 1985. — С. 219.
- ¹⁰⁰ Марсадалов Л. С. Исследования в Онгудайском и Улаганском районах Горного Алтая // АО 1980 года. — М.: Наука, 1981. — С. 195.
- ¹⁰¹ Длужневская Г. В. Сопроводительный инвентарь и вопросы половозрастной дифференциации древнетюркского общества: (По материалам погребального обряда) // Из истории Сибири. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 1976. — Вып. 21. — С. 193; Овчинникова Б. Б. Тюрки-туго на Саяно-Алтайском агорье в VI—X вв.: (По материалам погребений человека с конем). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — М., 1984. — С. 5.

- ¹⁰² Кубарев В. Д. Исследования на Алтае // АО 1983 года. — М.: Наука, 1985. — С. 216; Мамадаков Ю. Т., Тарасенко В. Н. Раскопки в Горном Алтае // АО 1984 года. — М.: Наука, 1986. — С. 189; Могильников В. А., Елин В. Н. Курганы Талдура I // КСИА. — 1982. — Вып. 170. — С. 103; Могильников В. А. Исследования на Алтае // АО 1983. — М.: Наука, 1985. — С. 229; Худяков Ю. С. Раскопки могильников. — С. 248; и др.
- ¹⁰³ Овчинникова Б. Б. Тюрки-туго. — С. 16—20.
- ¹⁰⁴ Савинов Д. Г. Народы Южной Сибири. — С. 173.
- ¹⁰⁵ Худяков Ю. С. Вооружение древних тюрок Горного Алтая // Археологические исследования в Горном Алтае в 1980—1982 годах. — Горно-Алтайск, 1983. — С. 3.
- ¹⁰⁶ Кызласов Л. Р. История Тувы. — С. 180—181; Худяков Ю. С. Кок-тюрки на Среднем Енисее // Новое в археологии Сибири и Дальнего Востока. — Новосибирск: Наука, 1979. — С. 205; Нестеров С. П., Худяков Ю. С. Погребение с конем могильника Тепсей. — III // Сибирь в древности. — Новосибирск: Наука, 1979. — С. 91—92.
- ¹⁰⁷ Теплоухов С. А. Опыт классификации древних металлических культур Минусинского края // МЭ. — Л.: Изд-во Рус. гос. музея, 1929. — Т. 4, вып. 2. — С. 55; Вайнгейн С. И. Некоторые вопросы истории древнетюркской культуры // СЭ. — 1966. — № 3. — С. 61; Грач А. Д. Хронологические и этнокультурные границы древнетюркского времени // ТС. К шестидесятилетию А. Н. Кононова. — М., 1966. — С. 191; Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев: Историко-этнографический очерк. — Л.: Наука, 1969. — С. 188; Шер Я. А. Погребение с конем в Чуйской долине // СА. — 1961. — № 1. — С. 280—282; Овчинникова Б. Б. Тюрки-туго. — С. 16—20.
- ¹⁰⁸ Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. — С. 494; Евтюхова Л. А. О племенах. — С. 224.
- ¹⁰⁹ Евтюхова Л. А. Археологические памятники. — С. 66.
- ¹¹⁰ Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. — С. 510.
- ¹¹¹ Гумилев Л. Н. Древние тюрки. — М.: Наука, 1967. — С. 260—261; Гаврилова А. А. Могильник Кудыргэ. — С. 20, 57, 104—105; Трофимов Ю. И. Об этнической принадлежности погребений с конем древнетюркского времени: (В связи с вопросом о структуре погребального обряда тюрок-туго) // ТС 1972 года. — М., 1973. — С. 374; Савинов Д. Г. Этнокультурные связи населения Саяно-Алтая в древнетюркское время // Там же. — С. 343; Длужневская Г. В., Овчинникова Б. Б. Кочевое население Тувы в раннем средневековье // Новейшие исследования по археологии Тувы и этногенезу тувинцев. — Кызыл, 1980. — С. 83. В дальнейшем точка зрения Б. Б. Овчинниковой изменилась в пользу тюрок-туго (см.: Овчинникова Б. Б. Тюрки-туго. — С. 16—20).
- ¹¹² Савинов Д. Г. Народы Южной Сибири. — С. 57.
- ¹¹³ Там же. — С. 49.
- ¹¹⁴ Глоба Г. Д. Раскопки курганного могильника Белый Бом II // Археологические исследования в Горном Алтае в 1980—1982 годах. — Горно-Алтайск, 1983. — С. 118—120; Мамадаков Ю. Т. Работы Онгудайского отряда // АО 1981 года. — М.: Наука, 1983. — С. 212; Он же. Исследования в Горном Алтае // АО 1985 года. — М.: Наука, 1987. — С. 259; Мамадаков Ю. Т., Тарасенко В. Н. Раскопки в Горном Алтае. — С. 189—190.
- ¹¹⁵ Баркова Л. Л. Таптыкский могильник Барсуцка II // Первобытная археология Сибири. — Л.: Наука, 1975. — С. 167.
- ¹¹⁶ Могильников В. А., Елин В. Н. Курганы Талдура I. — С. 129—130.
- ¹¹⁷ Нестеров С. П. Этническая принадлежность носителей обряда погребений с конем // Материалы XVIII ВНСК «Студент и научно-технический прогресс». История. — Новосибирск, 1980. — С. 9—16.
- ¹¹⁸ См.: Бичурин Н. Я. Собрание сведений. — Т. 2. — С. 254—255, 280.
- ¹¹⁹ Нестеров С. П. Таксономический анализ. — С. 112—113.
- ¹²⁰ Боровка Г. И. Археологическое обследование среднего течения р. Толы // Северная Монголия. — Л., 1927. — Т. 2. — С. 73—74; Евтюхова Л. А. О племенах Центральной Монголии. — С. 207; Радаев В. В. Сибирские древности // ЗИРАО. Нов. сер. — Сиб., 1985. — Т. 7, вып. 3—4. — С. 188; Захаров А. А. Материалы по археологии Сибири // Тр. ГИМ. — М., 1926. — Вып. 1. — С. 76; Гаврилова А. А. Могильник Кудыргэ. — С. 54—56; Евтюхова Л. А., Киселев С. В. Отчет о работах Саяно-Алтайской

- экспедиции в 1935 г. // Тр. ГИМ. — М., 1941. — Вып. 16. — С. 42—117; Кубарев В. Д. Исследования на Алтае. — С. 216; Он же. Древнетюркские изваяния Алтая. — Новосибирск: Наука, 1984. — С. 222; Научные отчеты В. Д. Кубарева об археологических исследованиях в Горно-Алтайской автономной области в 1975, 1977, 1979, 1980 годах. Архив ИА, р-1, 5377, 6792, 7444, 8217; Кыласов Л. Р. Древняя Тува. — С. 133; Вайнштейн С. И. Памятники второй половины I тысячелетия в Западной Туве // ТТКАЭЭ: 1959—1960 гг. — М.; Л., 1966. — Т. 2: Материалы по этнографии и археологии районов бассейна р. Хемчика. — С. 242—247; Трифионов Ю. И. Раскопки у подножия хребта Аргалыкты и в районе Кара-Тала // АО 1966 года. — М.: Наука, 1967. — С. 131; Он же. Новые памятники у подножия хребта Аргалыкты // АО 1967 года. — М.: Наука, 1968. — С. 175—176; Овчинникова Б. Б. Исследование тюркских памятников на могильнике Аймырлыг // АО 1972 года. — М.: Наука, 1973. — С. 231; Овчинникова Б. Б., Панова О. Ю. Раскопки средневековых погребений на могильнике Аймырлыг // АО 1975 года. — М.: Наука, 1976. — С. 267; Гаврилова А. А. Отчет о раскопках 1964 г. кыргызской группой Карасукского отряда. — Архив ИА, р-1, 2954, л. 8.
- ¹²⁰ См.: Мандельштам А. М. Характеристика тюрков IX в. в «Послании Факту б. Хакапу» ал-Джахиза // Тр. ИИАЭ. — Алма-Ата, 1956. — Т. 1. — С. 231.
- ¹²¹ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев. — С. 45—49.
- ¹²² Там же. — С. 154; Потанов Л. П. Конь в верованиях и эпосе Саяно-Алтая // Фольклор и этнография: (Связи фольклора с древними представлениями и обрядами). — Л.: Наука, 1977. — С. 172.
- ¹²³ Бертагасев Г. А. Этнолингвистические этюды о племенах Центральной Азии // Исследования по истории и филологии Центральной Азии. — Улан-Удэ, 1976. — Вып. 6. — С. 28. — (Тр./Ин-т обществ. наук; вып. 27).
- ¹²⁴ Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера: (вторая половина XIX — начало XX в.). — Л.: Наука, 1976. — С. 287—288; Анохин А. В. Материалы по шаманизму у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910—1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. — Л., 1924. — С. 19—20. — (Сб. МАЭ. Т. 4, вып. 2).
- ¹²⁵ См.: Бичурин Н. Я. Собрание сведений. — Т. 1. — С. 230.
- ¹²⁶ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1951. — С. 33—34.
- ¹²⁷ Кононов А. Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // ТС 1975 года. — М., 1978. — С. 173.
- ¹²⁸ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев. — С. 44, 49.
- ¹²⁹ Гаврилова А. А. Могильник Кудыргэ. — С. 59, 90. — Табл. 2.
- ¹³⁰ Грач А. Д. Археологические раскопки в Монгун-Тайге и исследования в Центральной Туве: (Полевой сезон 1957 г.) // ТТКАЭЭ: 1957—1958 гг. — М.; Л., 1960. — Т. 1: Материалы по археологии и этнографии Западной Тувы. — С. 18. — Рис. 5, 6; Он же. Археологические исследования в Кара-Холе и Монгун-Тайге: (Полевой сезон 1958 г.) // Там же. — С. 120—147. — Рис. 43.
- ¹³¹ Нестеров С. П. Таксономический анализ. — Табл. 1, 3.
- ¹³² Савинов Д. Г. Народы Южной Сибири. — С. 65.
- ¹³³ Зяблин Л. П. Отчет о раскопках Копенского отряда Красноярской археологической экспедиции в 1968 году. — Архив ИА, р-1, 4088, л. 23—24; Овчинникова Б. Б. Древнетюркские захоронения в подбоях. — С. 217; Она же. Погребение древнетюркского воина в Центральной Туве // СА. — 1982. — № 3. — С. 210—218; Трифионов Ю. И. Работы в Туве и Хакасии. — С. 236—237; Винник Д. Ф. Тюркские памятники Таласской долины // Археологические памятники Таласской долины. — Фрунзе: Изд-во АН КиргССР — 1963. — С. 89. — Рис. 15, 44.
- ¹³⁴ Свечин К. Б., Бобылев И. Ф., Голка Б. М. Коневодство. — М.: Колос, 1984. — С. 60.
- ¹³⁵ Грач А. Д. Археологические исследования в Кара-Холе. — С. 139.
- ¹³⁶ Нестеров С. П. Таксономический анализ. — Табл. 1; Трифионов Ю. И. Конструкция древнетюркских курганов Центральной Тувы // Первобытная археология Сибири. — Л.: Наука, 1975. — С. 193.

- ¹³⁷ Руденко С. И., Глухов А. Н. Могильник Кудыргэ на Алтае // МЭ. — Л., 1927. — Т. 3, вып. 2. — С. 38.
- ¹³⁸ Длужневская Г. В. Исследования на плато Улуг-Бюк // АО 1974 года. — М.: Наука, 1975. — С. 202; Она же. Исследования погребальных памятников в Саянском каньоне Енисея // АО 1978 года. — М.: Наука, 1979. — С. 221.
- ¹³⁹ Сатласов Ф. А. Кумандинцы. — С. 163.
- ¹⁴⁰ Захаров А. А. Материалы по археологии Сибири: Раскопки академика В. В. Радлова в 1865 г. // Тр. ГИМ. — М., 1926. — Вып. 1. — С. 80; Руденко С. И. Отчет о раскопках Горно-Алтайской экспедиции ЛО ИИМК 1054 г. — Архив ИА, р-1, 1087, л. 6; Савинов Д. Г. Древнетюркские курганы Узуутала: (К вопросу о выделении курайской культуры) // Археология Севериой Азии. — Новосибирск: Наука, 1982. — С. 103—107; Кубарев В. Д. Древнетюркские кенотафы Боротала // Древние культуры Монголии — Новосибирск: Наука, 1985. — С. 136—148; Овчинникова Б. Б., Панова О. Ю. Раскопки средневековых погребений. — С. 267; Овчинникова Б. Б. Исследования на могильнике Аймырлыг-3 // АО 1979 года. — М.: Наука, 1980. — С. 224; Левашова В. П. Два могильника кыргыз-хакасов // Материалы и исследования по археологии Сибири. — М., 1952. — С. 132. — (МИА; № 24, т. 1).
- ¹⁴¹ Кубарев В. Д. Древнетюркские кенотафы Боротала. — С. 140, 143.
- ¹⁴² Грач А. Д. Археологические исследования в Кара-Холе. — С. 136—137.
- ¹⁴³ Захаров А. А. Материалы по археологии Сибири. — С. 37, 44; Гаврилова А. А. Отчет о работе Катадинского отряда Горно-Алтайской экспедиции 1954 г. — Архив ИА, р-1, 1087, л. 49; Сорокин С. С. Отчет Южно-Алтайской археологической экспедиции о работах, проведенных летом 1965 года. — Архив ИА, р-1, 3043, л. 4—5; Он же. Отчет Южно-Алтайской археологической экспедиции о работах, проведенных летом 1967 года. — Архив ИА, р-1, 3536, л. 3; Маннай-оол М. Х. Исследования Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории // АО 1969 года. — М., 1970. — С. 202—203; Мокрынин В. П. Раскопки могильника Текс-Таш // АО 1973 года. — М., 1974. — С. 531.
- ¹⁴⁴ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. — С. 40—42.
- ¹⁴⁵ Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков: Тексты и переводы. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1952. — С. 74.
- ¹⁴⁶ Липец Р. С. Отражение погребального обряда. — С. 218.
- ¹⁴⁷ Липец Р. С. Образы батыра. — С. 220.
- ¹⁴⁸ Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера: (Вторая половина XIX — начало XX в.). — Л.: Наука, 1976. — С. 274.
- ¹⁴⁹ Кубарев В. Д. Научный отчет об археологических исследованиях в Горно-Алтайской автономной области в 1975 году. — Архив ИА, р-1, 5377, л. 6.
- ¹⁵⁰ Худяков Ю. С. Кок-тюрки на Среднем Енисее // Новое в археологии Сибири и Дальнего Востока. — Новосибирск: Наука, 1979. — С. 198.
- ¹⁵¹ Тошакова Е. М. Традиционные черты. — С. 141.
- ¹⁵² Катанов Н. Ф. О погребальных обрядах. — С. 117—118.
- ¹⁵³ Овчинникова Б. Б. Древнетюркские захоронения в подбоях. — С. 216.
- ¹⁵⁴ Адрианов А. В. Путешествие на Алтай и за Саяны в 1881 г. // Зап. РГО по общей географии. — СПб., 1888. — Т. 11. — С. 333—334.
- ¹⁵⁵ Грач А. Д. Археологические раскопки в Монгун-Тайге. — С. 31—36; Левашова В. П. Два могильника кыргыз-хакасов. — Прил. 2; Комплекс археологических памятников. — С. 150—155, 157.
- ¹⁵⁶ Гаврилова А. А. Отчет о раскопках 1964 г. кыргызской группы Карасукского отряда. — Архив ИА, р-1, 2954, л. 9.
- ¹⁵⁷ Добжанский В. Н. Наборные пояса Южной Сибири и Центральной Азии как исторический источник (I тыс. до н. э. — I тыс. н. э.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Кемерово, 1984. — С. 10.
- ¹⁵⁸ Грач А. Д. Археологические раскопки в Монгун-Тайге. — С. 71.
- ¹⁵⁹ Комплекс археологических памятников. — С. 155.
- ¹⁶⁰ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев. — С. 156—157.
- ¹⁶¹ Катанов Н. Ф. О погребальных обрядах. — С. 110.

- ¹⁴⁹ Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Хола // ТТКАЭЭ: 1957—1958 гг. — М., Л., 1960. — Т. 1: Материалы по археологии и этнографии Западной Тувы. — С. 233.
- ¹⁵⁰ Цалкин В. И. К изучению лошадей из курганов Алтая // Материалы и исследования по археологии Сибири — М., 1952. — С. 154. — (МИА; № 24, т. 1).
- ¹⁵¹ Симокатта Ф. История / Под ред. Н. В. Пигулевской; Пер. С. П. Кондратьева. — М.: Изд-во АН СССР, 1957. — С. 161.
- ¹⁵² См.: Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. — С. 36.
- ¹⁵³ Кляшторный С. Г. Морфологические сюжеты в древнетюркских памятниках // ТС 1977 года. — М., 1981. — С. 120.
- ¹⁵⁴ Roux J.-P. Notes additionnelles à Tangri, le Ciel-Dieu des peuples altaïques // RHR — P., 1958. — Т. 154, № 1. — Р. 43.
- ¹⁵⁵ Бичурин Н. Я. Собрание сведений. — Т. 1. — С. 215.
- ¹⁵⁶ Малиевкин А. Г. Материалы по истории уйгуров в IX—XII вв. — Новосибирск: Наука, 1974. — С. 89.
- ¹⁵⁷ Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты. — С. 127—135.
- ¹⁵⁸ Бичурин Н. Я. Собрание сведений. — Т. 1. — С. 353.
- ¹⁵⁹ Кляшторный С. Г. Стелы Золотого озера. — С. 261.
- ¹⁶⁰ Бартольд В. В. Соч. — М.: Наука, 1973. — Т. 8: Работы по источниковедению. — С. 48.
- ¹⁶¹ Кычанов Е. И. Сведения в «Юань-ши» о переселении киргизов в XIII веке: (Публикация источников) // Изв. АН КиргССР. Сер. обществ. наук. История. — Фрунзе, 1963. — Т. 5, вып. 1. — С. 59.
- ¹⁶² Потапов Л. П. Конь в верованиях. — С. 166.
- ¹⁶³ Сатлаев Ф. А. Коча-каш — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинов // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. — Л.: Наука, 1971. — С. 132.
- ¹⁶⁴ Там же. — С. 141.
- ¹⁶⁵ Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: (Опыт ареального сравнительного исследования). — Новосибирск: Наука, 1984. — С. 36.
- ¹⁶⁶ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. — М.: Наука, 1969. — С. 353—355; Он же. Культ гор на Алтае // СЭ. — 1946. — № 2. — С. 145—160.
- ¹⁶⁷ Потапов Л. П. Конь в верованиях. — С. 175.
- ¹⁶⁸ Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты. — С. 136.
- ¹⁶⁹ Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеутов // Сб. МАЭ. — Л., 1927. — Т. 6. — С. 64.
- ¹⁷⁰ Куруновская Л. Э. Представления алтайцев о вселенной. (Материалы к алтайскому шаманизму) // СЭ. — 1935. — № 4—5. — С. 160—183.
- ¹⁷¹ Никифоров Н. Я. Аноеский сборник: Собрание сказок алтайцев // Зап. Сиб. отд. РГО. — Омск, 1915. — Т. 37. — С. 31, 37, 75, 83 и др.
- ¹⁷² Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты. — С. 119.
- ¹⁷³ Глухов А. Н. «Тайзлга» // МЭ. — Л., 1926. — Т. 3, вып. 1. — С. 95—100.
- ¹⁷⁴ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. — С. 33, 36, 40, 43, 65.
- ¹⁷⁵ Подробнее о культе Неба см.: Потапов Л. П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая Западной Сибири. — Новосибирск: Наука, 1978. — С. 50—64; Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты. — С. 129—132; Неклюдов С. Ю. Мифология юрских и монгольских народов: (Проблемы взаимосвязей) // ТС 1977 года. — Л.: Наука, 1981. — С. 183, 202; Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // ТС 1971 года. — М.: Наука, 1972. — С. 213—226; и др.
- ¹⁷⁶ Яблоков И. Н. Методологические проблемы социологии религии. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972. — С. 74.
- ¹⁷⁷ Экономическая энциклопедия: Политическая экономия. — М.: Изд-во сов. энцикл., 1979. — Т. 3. — С. 126—127.
- ¹⁷⁸ Глухов А. Н. «Тайзлга». — С. 99.
- ¹⁷⁹ Liu Mau-tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (u-k'ue). — Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1958. — Bd. I. — S. 42.
- ¹⁸⁰ Chavannes E. Documents sur les Tou-kiue (Toues) occidentaux: recueillis et commentés. — СПб., 1903. — Р. 248. — (Сб. трудов Орхонской экспедиции VI).
- ¹⁸¹ Бичурин Н. Я. Собрание сведений. — Т. 1. — С. 215.

- ¹⁸² Витт В. О. Лошадь древнего Востока // Конские породы Средней Азии. — М.: Изд-во Всесоюз. акад. с.-х. наук им. В. И. Ленина, 1937. — С. 14.
- ¹⁸³ Бичурин Н. Я. Собрание сведений. — Т. 1. — С. 49.
- ¹⁸⁴ Там же. — С. 214.
- ¹⁸⁵ Зуев Ю. А. Древнетюркские генеалогические предания как источник по ранней истории тюрков: Дис. ... канд. ист. наук. — Алма-Ата, 1967. — С. 86—87.
- ¹⁸⁶ Тожарев С. А. О жертвоприношениях // Природа. — 1983. — № 10. — С. 61—62.
- ¹⁸⁷ Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. — Л., 1926. — Т. 2: Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии. — С. 215.
- ¹⁸⁸ Комплекс археологических памятников. — С. 141.
- ¹⁸⁹ Потапов Л. П. Мифы алтае-саянских народов как исторический источник // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. — Горно-Алтайск, 1983. — С. 53—61.
- ¹⁹⁰ Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о вселенной. — С. 175.
- ¹⁹¹ Потапов Л. П. Мифы алтае-саянских народов. — С. 53—60.
- ¹⁹² Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманизма // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. — Новосибирск: Наука, 1978. — С. 35.
- ¹⁹³ Потапов Л. П. Алтае-саянские параллели к древнетюркскому обряду жертвоприношения домашних животных и их историческое значение // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Филол.-гуман. науки. — 1974. — Т. 116, кн. 1. — С. 55.
- ¹⁹⁴ Глухов А. Н. «Тайзлга». — С. 100.
- ¹⁹⁵ Соколова З. П. Культ животных в религиях. — М.: Наука, 1972. — С. 184.
- ¹⁹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 23. — С. 90.

ГЛАВА 4

- ¹ Атенстический словарь / Абдусмиедов А. И., Алейник Р. М., Алиева Б. А. и др.; Под общ. ред. М. П. Новикова. — М.: Политиздат, 1983. — С. 491.
- ² Соколова З. П. Культ животных в религиях. — М.: Наука, 1972. — С. 23.
- ³ Окладников А. П. Из области духовной культуры неолитических племен долины Керулена: Ритуальные захоронения остатков животных // Археология и этнография Монголии. — Новосибирск: Наука, 1978. — С. 199—204.
- ⁴ Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии. — М.: Наука, 1984. — С. 37—38.
- ⁵ Там же. — С. 40—58; Леонтьев Н. В. Гравированные изображения животных в могильнике Черновая VIII // Памятники окуневской культуры / Вадецкая Э. Б., Леонтьев Н. В., Максименков Г. А. — Л.: Наука, 1980. — С. 31—34; Вадецкая Э. Б. Изваяния окуневской культуры // Там же. — С. 75.
- ⁶ Леонтьев Н. В. Гравированные изображения. — С. 269.
- ⁷ Вадецкая Э. Б. Изваяния окуневской культуры. — С. 75.
- ⁸ Леонтьев Н. В. Гравированные изображения. — С. 31, 33.
- ⁹ Там же. — С. 33; Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии. — С. 58.
- ¹⁰ Nowogorodowa E. Alte Kunst der Mongolei. — Leipzig: E. A. Seeman-Verlag, 1980. — Tabl. 166, 172.
- ¹¹ Таскин В. С. Материалы по истории сюнну: (По китайским источникам). — М.: Наука, 1968. — Вып. 1. — С. 129—130.
- ¹² Бернштам А. Н. Очерк истории гуинов. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1951. — С. 226—231.
- ¹³ Бичурин Н. Я. (Иакинф), Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. — М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1950. — Т. 1. — С. 301.
- ¹⁴ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1951. — С. 42, 70.
- ¹⁵ Бернштам А. Н. Историческая правда в легенде об Огуз-кагане // СЭ. — 1935. — № 5—6. — С. 33—43.
- ¹⁶ Потапов Л. П. Следы тотемических представлений у алтайцев // СЭ. — 1935. — № 4—5. — С. 173; Он же. Очерки народного быта тувинцев. — М.: Наука, 1969. — С. 327.

- ¹⁷ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. — С. 374.
- ¹⁸ Баскаков Н. А. Алтайская семья языков и ее изучение. — М.: Наука, 1981. — С. 56.
- ¹⁹ Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии. — С. 89.
- ²⁰ Там же. — С. 79.
- ²¹ Кубарев В. Д. Работы Восточно-Алтайского отряда // АО 1985 года. — М., 1987. — С. 182—183; Давлет М. А. Работы на правобережье Енисея // АО 1983 года. — М.: Наука, 1985. — С. 202—203.
- ²² Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии. — С. 68. — Рис. 21.
- ²³ Шер Я. А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. — М.: Наука, 1980. — С. 245.
- ²⁴ Грязнов М. П., Булгаков А. П. Древнее искусство Алтая. — Л., 1958. — С. 12.
- ²⁵ Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. — М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1953. — С. 336—337.
- ²⁶ Артамонов М. И. Скифо-сибирское искусство звериного стиля // Проблемы скифской археологии. — М.: Наука, 1971. — С. 33.
- ²⁷ Гамкрелидзе Т. В., Иванишвили В. С. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. — Тбилиси: Изд-во Тбилис. ун-та, 1984. — Т. 2. — С. 518—519.
- ²⁸ Потапов Л. П. Следы тотемических представлений. — С. 145.
- ²⁹ Мартинов А. И. Лесостепная тагарская культура. — Новосибирск: Наука, 1979. — С. 140.
- ³⁰ Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии. — М.: Наука, 1980. — С. 86—88, 91.
- ³¹ Nowgorodowa E. Alte Kunst. — S. 131. — Tahl. 79—89.
- ³² Наваи Д. Новые находки «звериного стиля» Монголии: (По материалам Советско-Монгольской историко-культурной экспедиции 1972—1974 гг.) // Археология и этнография Монголии. — Новосибирск: Наука, 1978. — С. 120—121.
- ³³ Зуев Ю. А. Древнетюркские генеалогические предания как исторический источник по ранней истории тюрков: Дис. ... канд. ист. наук. — Алма-Ата, 1967. — С. 86—88.
- ³⁴ Там же. — С. 86—87.
- ³⁵ Там же. — С. 87—88.
- ³⁶ Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1. — С. 230, 278.
- ³⁷ Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. — Л., 1926. — Т. 2: Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии. — С. 215.
- ³⁸ Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири — 2-е изд. — М.: Изд-во АН СССР, 1951. — С. 540; Кубарев В. Д. Древнетюркские кенотавы Боротала // Древние культуры Монголии. — Новосибирск: Наука, 1985. — С. 140; Евтюхова Л. А., Киселев С. В. Чаа-тас у села Конён // Тр. ГИМ/Сб. статей по археологии СССР. — М., 1940. — Вып. 11. — С. 41; Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1. — С. 315.
- ³⁹ Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1. — С. 220—221; Liu Mau-tsal. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (Tu-kü) — Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1958. — Bd I. — S. 5, 40.
- ⁴⁰ Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1. — С. 221; Liu Mau-tsal. Die chinesischen Nachrichten... — S. 5, 40.
- ⁴¹ Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия. — С. 210; Гумилев Л. Н. Древние тюрки. — М.: Наука, 1967. — С. 22; Кляшторный С. Г. Древние тюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. — М.: Наука, 1964. — С. 110.
- ⁴² Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1. — С. 221—222; Liu Mau-tsal. Die chinesischen Nachrichten... — S. 5—6.
- ⁴³ Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники... — С. 106.
- ⁴⁴ Гумилев Л. Н. Древние тюрки. — С. 22.
- ⁴⁵ Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина/Периодич. изд. Отд-ния этнографии РГО. — СПб., 1896. — С. 279—280.
- ⁴⁶ Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники... — С. 106.
- ⁴⁷ Кононов А. Н. Опыт анализа термина «Турк» // СЭ. — 1949. — № 1. — С. 47.

- ⁴⁸ Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1. — С. 222.
- ⁴⁹ Гумилев Л. Н. Хунны в Китае: Три века войны Китая со степными народами III—VI вв. — М.: Наука, 1974. — С. 180—235.
- ⁵⁰ Кляшторный С. Г. Древнетюркская надпись на каменном изваянии из Чойрэна // Страны и народы Востока. — М.: Наука, 1980. — Вып. 22. — С. 95.
- ⁵¹ Roux J.-P. Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques. — P.: Maisonneuve, 1966. — P. 335.
- ⁵² Ibid. — P. 312.
- ⁵³ Зуев Ю. А. Древнетюркские генеалогические предания... — С. 106—109.
- ⁵⁴ Кляшторный С. Г. Версии древнетюркской генеалогической легенды у ал-Бируни // Средневековый Восток: История, культура, источниковедение. — М.: Наука, 1980. — С. 158.
- ⁵⁵ Кубарев В. Д., Черемсин Д. В. Образ птицы в искусстве ранних кочевников Алтая // Археология юга Сибири и Дальнего Востока. — Новосибирск: Наука, 1984. — С. 95.
- ⁵⁶ Зуев Ю. А. Древнетюркские генеалогические предания... — С. 62.
- ⁵⁷ Кляшторный С. Г., Лившиц В. А. Открытие и изучение древнетюркских и согдийских эпиграфических памятников Центральной Азии // Археология и этнография Монголии. — Новосибирск: Наука, 1978. — С. 57.
- ⁵⁸ Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков: Тесты и переводы. — М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1952. — С. 33.
- ⁵⁹ Бернштам А. Н. Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрков VI—VIII веков: Восточно-тюркский каганат и киргизы. — М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1946. — С. 162—163.
- ⁶⁰ Бичурин Н. Я. Собрание сведений... — Т. 1. — С. 237.
- ⁶¹ Кляшторный С. Г. Стелы Золотого озера: (К датировке енисейских рунических памятников) // Turcologica. — Л.: Наука, 1976. — С. 261.
- ⁶² Потапов Л. П. Следы тотемических представлений... — С. 134—162; Он же. Очерки народного быта тувинов. — С. 351, 354.
- ⁶³ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинов. — С. 335.
- ⁶⁴ Потапов Л. П. Следы тотемических представлений... — С. 153.
- ⁶⁵ Зуев Ю. А. Древнетюркские генеалогические предания... — С. 153.
- Оригинал тамги см.: Зуев Ю. А. «Тамги лошадей из вассальных княжеств» (Перевод из китайского сочинения VII—X вв. Танхуйяо, т. III, цзюань 72, стр. 1305—1308) // Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана/Тр. ИИАЭ. — Алма-Ата, 1962. — Т. 8. — С. 98.
- ⁶⁶ Зуев Ю. А. Древнетюркские генеалогические предания... — С. 180.
- ⁶⁷ Там же. — С. 145.
- ⁶⁸ Бернштам А. Н. Историческая правда... — С. 37—38.
- ⁶⁹ Потапов Л. П. Мифы алтае-саянских народов как исторический источник // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. — Горно-Алтайск, 1983. — С. 107.
- ⁷⁰ Окладников А. П. Из области духовной культуры... — С. 204.
- ⁷¹ Зуев Ю. А. «Тамги лошадей». — С. 100.
- ⁷² Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культ коня у ирано-язычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и средневековье. — М.: Наука, 1977. — С. 28—52; Ковалевская В. В. Конь и всадник: Пути и судьбы. — М.: Наука, 1977. — С. 18, 31; Она же. Небесный аргмак истории // Знание — сила. — 1983. — № 9. — С. 42.
- ⁷³ Цалкин В. И. Древние домашние животные Восточной Европы. — М.: Наука, 1970. — С. 202. — (МИА; № 161).
- ⁷⁴ Громова В. И. История лошадей (рода Equus) в Старом Свете // Тр. Палеонтологического ин-та. — М., 1949. — Т. 17, вып. 2, ч. 2: Эволюция и классификация рода. — С. 149, 159; Она же. О скелете тарпана (Equus stellingi caballus Ant.) и других современных лошадей // Бюл. МОИП. — М., 1959. — Т. 64, вып. 4, ч. 1. — С. 100. — (Нов. сер. Отд. биол.); Цалкин В. И. Древние домашние животные... — С. 200.
- ⁷⁵ Цалкин В. И. Древние домашние животные... — С. 266.
- ⁷⁶ Барминцев Ю. Н. Эволюция конских пород в Казахстане. — Алма-Ата: Казгосиздат, 1958. — С. 13.
- ⁷⁷ Зайберт В. Ф. Складывание энеолитической ботайской культуры

- в Северном Казахстане/Урало-алтаистика: Археология. Этнография. Язык. — Новосибирск: Наука, 1985. — С. 82—85.
- ⁷⁸ Там же. — С. 85; Рыкушкин Г. В., Зайберт В. Ф. Предварительное сообщение о скелетных остатках людей с энеолитического поселения Ботай// Бронзовый век Урало-Иртышского междуречья. — Челябинск, 1984. — С. 121.
- ⁷⁹ Ширельман В. А. Происхождение скотоводства: (Культурно-историческая проблема). — М.: Наука, 1980. — С. 232.
- ⁸⁰ Цалкин В. И. Древние домашние животные... — С. 130.
- ⁸¹ Румянцев Б. Ф. О происхождении домашней лошади//Изв. АН СССР. Отд. мат. и биол. наук. Сер. биол. — М., 1936. — § 2—3. — С. 425—431.
- ⁸² Громова В. И. О скелете тарпана... — С. 123—124.
- ⁸³ См.: Цалкин В. И. Древние домашние животные... — С. 202.
- ⁸⁴ Румянцев Б. Ф. О происхождении домашней лошади. — С. 435.
- ⁸⁵ Бёкёни Ш. Роль степей Евразии в распространении коневодства// Проблемы археологии степей Евразии. — Кемерово, 1984. — С. 10—11.
- ⁸⁶ Окладников А. П. Из области духовной культуры... — С. 202, 204.
- ⁸⁷ Цыб С. В. Афанасьевская культура Алтая: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Кемерово, 1984. — 19 с.; Вадецкая Э. Б. Археологические памятники в степях Среднего Енисея. — Л.: Наука, 1986. — С. 15—26; Семенов Вл. А. Многослойная стоянка Тоора-Даш на Енисее: (К проблеме периодизации культур эпох неолита и бронзы Тувы)//Древние культуры евразийских степей: (По материалам археологических работ на новостройках). — Л.: Наука, 1983. — С. 24; Мамонова Н. Н. Антропологический тип древнего населения Западной Монголии по данным палеоантропологии//Исследования по палеоантропологии и краниологии СССР. — Л.: Наука, 1980. — Вып. 36. — С. 70—73.
- ⁸⁸ Ермолова Н. М., Марков Ю. Н. Датирование археологических образцов из могильников эпохи бронзы Южной Сибири//Древние культуры евразийских степей: (По материалам археологических работ на новостройках). — Л.: Наука, 1983. — С. 96; Ермолова Н. М. Новые данные по истории охоты и скотоводства на юге Сибири//Там же. — С. 105.
- ⁸⁹ Цыб С. В. Афанасьевская культура... — С. 17—18.
- ⁹⁰ Вадецкая Э. Б. Археологические памятники... — С. 23.
- ⁹¹ Астахов С. Н., Семенов В. А. Палеолит и неолит Тувы: (По материалам Саяно-Тувинской экспедиции)//Новейшие исследования по археологии Тувы и этногенезу тувинцев. — Кызыл, 1980. — С. 32—36; Семенов Вл. А. Многослойная стоянка Тоора-Даш... — С. 24.
- ⁹² Археология Украинской ССР//Березанская С. С., Круц В. А., Телегин Д. Я. и др. — Киев: Наукова думка, 1985. — Т. 1: Первобытная археология. — С. 310—311.
- ⁹³ Ермолова Н. М. Новые данные по истории охоты и скотоводства на юге Сибири//Древние культуры евразийских степей: (По материалам археологических работ на новостройках). — Л.: Наука, 1983. — С. 105.
- ⁹⁴ Антонова Е. В. Несколько заметок о первобытной археологии Синьцзяна//Восточный Туркестан и Средняя Азия. — М.: Наука, 1984. — С. 59; Литвинский Б. А. Исторические судьбы Восточного Туркестана и Средней Азии: (Проблемы этнокультурной общности)//Там же. — С. 10—11.
- ⁹⁵ Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык... — Т. 2. — С. 561—562.
- ⁹⁶ Там же. — С. 561.
- ⁹⁷ Щербак А. М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках//Историческое развитие лексики тюркских языков. — М.: Изд-во АН СССР, 1962. — С. 82.
- ⁹⁸ Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык... — Т. 2. — С. 556; Сетаров Д. С. Тюркизмы в русской коневодческой терминологии//Тюркизмы в славянских языках. — М.: Наука, 1974. — С. 230—231.
- ⁹⁹ Кожин П. М. О псалмах из афанасьевских могил//СА. — 1970. — № 4. — С. 189—193.
- ¹⁰⁰ См.: Вадецкая Э. Б. Археологические памятники... — С. 18.
- ¹⁰¹ Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. — С. 47; Комплекс археологических памятников у горы Тепсей на Енисее. — Новосибирск: Наука, 1979. — С. 24—25.
- ¹⁰² Комплекс археологических памятников... — С. 22.

- ¹⁰³ Цыб С. В. Афанасьевская культура... — С. 16.
- ¹⁰⁴ Вадецкая Э. Б. Археологические памятники... — С. 37—39; Ермолова Н. М. Новые данные по истории охоты и скотоводства... — С. 105.
- ¹⁰⁵ Леонтьев Н. В. Колесный транспорт эпохи бронзы на Енисее//Вопросы археологии Хакасии. — Абакан, 1980. — С. 66—67; Севастьянова Э. А. Петроглифы горы Тунчух//Там же. — С. 106—108.
- ¹⁰⁶ Ширельман В. А. Происхождение скотоводства... — С. 218.
- ¹⁰⁷ Грязнов М. П. Бык в обрядах и культах древних скотоводов//Проблемы археологии Евразии и Северной Америки. — М.: Наука, 1977. — С. 83; Комплекс археологических памятников... — С. 29—39.
- ¹⁰⁸ Вадецкая Э. Б. Археологические памятники... — С. 65—76.
- ¹⁰⁹ Грязнов М. П. Бык в обрядах... — С. 83.
- ¹¹⁰ Мандельштам А. М. Раскопки могильника Аймырлыг//АО 1972 года — М.: Наука, 1973. — С. 228.
- ¹¹¹ Максименков Г. А., Исаева М. В. О работах второго отряда Красноярской экспедиции//АО 1972 года. — М.: Наука, 1973. — С. 227.
- ¹¹² Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии. — С. 59; Дэвлет М. А. Петроглифы Улуг-Хема. — М.: Наука, 1976. — Табл. 29, 39; Она же. Петроглифы на ковчеге тропе. — М.: Наука, 1982. — Табл. 1—2; Петроглифы долины реки Елангаши: Юг Горного Алтая//Окладников А. П., Окладникова Е. А., Запорожская В. Д., Скорыгина Э. А.; Отв. ред. А. П. Погожва. — Новосибирск: Наука, 1979. — Табл. 4, 7—10 и др.; Леонтьев Н. В. Колесный транспорт... — С. 75—78.
- ¹¹³ Ковалевская В. Б. Конь и всадник... — С. 51—58.
- ¹¹⁴ Клейн Л. С. Возникновение кочевого скотоводства//Скифо-сибирское культурно-историческое единство. — Кемерово, 1980. — С. 30—36.
- ¹¹⁵ Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии. — С. 93. — Рис. 34; Шер Я. А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. — М.: Наука, 1980. — Рис. 83, 88, 91.
- ¹¹⁶ Савинов Д. Г., Бобров В. В. Устинкинский могильник//Археология Южной Сибири. — Кемерово, 1983. — С. 69—70. — (Изв. кафедры археологии Кемер. гос. ун-та; Вып. 12).
- ¹¹⁷ Грязнов М. П. Аржан: Царский курган раннескифского времени. — Л.: Наука, 1980. — С. 54.
- ¹¹⁸ Там же. — С. 46.
- ¹¹⁹ Там же. — С. 50.
- ¹²⁰ Кубарев В. Д., Гребенщиков А. В. Курганы Чуйской степи: (По материалам работ Восточно-Алтайского отряда в полевой сезон 1975 г.)//Сноирь в древности. — Новосибирск: Наука, 1979. — С. 61—75; Могильников В. А. Курганы Кызыл-Джар I, VIII — памятники пазырыкской культуры Алтая//Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. — Горно-Алтайск, 1983. — С. 3—39; и др.
- ¹²¹ Волков В. В. Улангомский могильник: (По материалам раскопок 1972 г.)//Археология и этнография Монголии. — Новосибирск: Наука, 1978. — С. 101—107.
- ¹²² Грач А. Д. Древние кочевники... — С. 73—74; Маннай-оол М. Х. Тува в скифское время: (Уюкская культура). — М.: Наука, 1970. — С. 63.
- ¹²³ Грязнов М. П. Аржан... — С. 50.
- ¹²⁴ Nowgorodowa E. Alte Kunst... — S. 113.
- ¹²⁵ Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии. — С. 92—93.
- ¹²⁶ Шер Я. А. Петроглифы... — С. 266—267.
- ¹²⁷ Там же. — С. 266.
- ¹²⁸ Там же. — С. 268—269.
- ¹²⁹ Леонтьев Н. В. Колесный транспорт... — С. 71—74.
- ¹³⁰ Новгородова Э. А. Ранний этап этногенеза народов Монголии: (Конеч III—I тыс. до н. э.)//Этнические проблемы истории Центральной Азии: (II тысячелетие до н. э.). — М.: Наука, 1981. — С. 209.
- ¹³¹ Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии. — С. 67, 69.
- ¹³² Шер Я. А. Петроглифы... — С. 281.
- ¹³³ Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии... — С. 86, 68.
- ¹³⁴ Шер Я. А. Петроглифы... — С. 196, 283—285.
- ¹³⁵ Волков В. В. Бронзовый и ранний железный век Северной Монголии. — Улан-Батор, 1967. — С. 136; Nowgorodowa E. Alte Kunst... — S. 152, 169.

¹³⁶ Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. — М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1953. — С. 138—139.

¹³⁷ Кузьмина Е. Е. Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев//Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. — М.: Наука, 1976. — С. 60—61; Она же. Конь в религии и искусстве саков и скифов//Скифы и сарматы. — Киев: Наукова думка, 1977. — С. 100.

¹³⁸ Худяков Ю. С. Херексуры и оленные камни//Скифская эпоха Алтая: (Тезисы докладов к конференции). — Барнаул, 1986. — С. 40—43.

¹³⁹ Грач А. Д. Древние кочевники... — С. 62—63, 65.

¹⁴⁰ Грязнов М. П. Аржан... — С. 25, 46; Руденко С. И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. — С. 339—340; Могильников В. А. Курганы Кызыл-Джар II—V и некоторые вопросы состава населения Алтая во второй половине I тысячелетия до н.э.// Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. — Горно-Алтайск, 1983. — С. 59—61.

¹⁴¹ Акишев К. А. Курганы Иссык: Искусство саков Казахстана. — М.: Искусство, 1978. — С. 5; Руденко С. И. Культура населения Центрального Алтая... — С. 339.

¹⁴² Грач А. Д. Древние кочевники... — С. 84.

¹⁴³ Воробьева-Десятовская М. И. Индийцы в Восточном Туркестане в древности: (Некоторые социологические аспекты)//Восточный Туркестан и Средняя Азия. — М.: Наука, 1984. — С. 63, 90—91.

¹⁴⁴ Потапов Л. П. Очерки народного быта... — С. 359.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

¹ Кирюшин Ю. Ф. О культурной принадлежности памятников преандроновской бронзы лесостепного Алтая//Урало-алтаистика: Археология. Этнография. Язык. — Новосибирск: Наука, 1985. — С. 75.

² Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света//Средняя Азия в древности и средневековье. — М.: Наука, 1977. — С. 36.

³ Ермолова Н. М. К вопросу об интерпретации изображений животных//Скифо-сибирское культурно-историческое единство. — Кемерово, 1980. — С. 362—363.

⁴ Боковенко Н. А. Начальный этап культуры ранних кочевников Саяно-Алтая. (По материалам конского снаряжения): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Л., 1987. — Гл. III.

⁵ Там же. — Гл. V.

⁶ Кузьмина Е. Е. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических данных//Этнические проблемы Центральной Азии: (II тысячелетие до н.э.). — М.: Наука, 1981. — С. 113—116; Она же. Распространение коневодства... — С. 30—31.

⁷ Марсадолов Л. С. Хронология курганов Алтая: (VIII—IV вв. до н.э.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Л., 1985. — С. 15.

⁸ Кубарев В. Д. Древнетюркские изваяния Алтая. — Новосибирск: Наука, 1984. — С. 71.

АО — Археологические открытия
ВНСК — Всесоюзная научная студенческая конференция (Новосибирский университет)

ГАНИИЯЛ — Горно-Алтайский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы

ГИМ — Государственный исторический музей (г. Москва)

ЗИРАО — Записки Императорского Русского археологического общества

ИА — Институт археологии АН СССР

ИИАЭ — Институт истории, археологии и этнографии АН КазССР

КСИА — Краткие сообщения Института археологии

КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии

ЛОИА — Ленинградское отделение Института археологии АН СССР

ЛО ИИМК — Ленинградское отделение Института истории материальной культуры АН СССР

МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР (г. Ленинград)

МИА — Материалы и исследования по археологии СССР

МОИП — Материалы общества изучения природы

МЭ — Материалы по этнографии

ОАИЭ — Общество археологии, истории и этнографии Казанского университета

РГО — Русское географическое общество

СА — Советская археология

САИ — Свод археологических источников

СТ — Советская тюркология

СЭ — Советская этнография

ТНИИЯЛИ — Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории

ТС — Тюркологический сборник

ТТКАЭЭ — Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции АН СССР

CAJ — Central Asiatic Journal

RHR — Revue d'Histoire de Religion

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
ГЛАВА 1. Проблема культа коня в исторяографии	8
ГЛАВА 2. Коневодство тюркоязычных племен Центральной Азии	15
Средневековая лошадь	15
Конь в хозяйстве древних племен	39
ГЛАВА 3. Ритуальная роль коня в религиозных культах	51
Роль коня в погребальном обряде	51
Жертвоприношения коня в системе религиозных культов и его сушность	85
ГЛАВА 4. Истоки ритуальной роли коня	92
Тотемические представления племен Центральной Азии в древ- ности и в средневековье	92
Проблема влияния индоевропейского коневодства на древние культуры Центральной Азии	104
Заключение	117
Примечания	121
Список сокращений	141

Научное издание

Нестеров Сергей Павлович

КОНЬ В КУЛЬТАХ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ ПЛЕМЕН ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Редактор издательства Т. В. Романенко
Художник Н. А. Пискун
Художественный редактор Н. Г. Коралева
Технический редактор Н. М. Остроумова
Корректоры Н. М. Горбачева, Я. В. Борогова

ИБ № 34977

Сдано в набор 27.10.89. Подписано к печати 28.12.89. Формат 60х90¹/₁₆. Бумага офсетная.
Офсетная печать. Усл. печ. л. 9. Усл. кр.-отт. 9,3. Уч.-изд. л. 10,3. Тираж 2200 экз. Заказ № 911.
Цена 2 р. 10 к.

Отпечатано с диапозитивов, изготовленных на фотолаборном комплексе «Космос» в тип. НГПИ,
ул. Советская, 52.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука», Сибирское отделение
630099 Новосибирск, ул. Советская, 18

4-я типография издательства «Наука», 630077 Новосибирск, ул. Станиславского, 25