

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ТЮРКОЛОГИЧЕСКИЙ
СБОРНИК
1975



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1978

СОДЕРЖАНИЕ

<i>И. В. Коржушин, Д. М. Насилов (Ленинград). О жизни и творчестве С. Е. Малова</i>	5
С. М. Абрамзон (Ленинград). Этнографические исследования С. Е. Малова	12
<i>Э. Р. Тенишев (Москва). С. Е. Малов — исследователь современных тюркских языков</i>	26
<i>Ф. Д. Ашики (Москва). Первая печатная научная грамматика алтайского языка. Проблема авторства</i>	34
<i>Г. Ф. Блазова (Москва). О соотношениях прозаического и поэтического вариантов средневизантиско-тюркского письменного-литературного языка XV — начала XVI в. (Падежное склонение в языке произведений Бабур)</i>	62
<i>Д. Д. Восилев (Москва). Древнетюркская эпиграфика Южной Сибири</i>	92
<i>И. Г. Добродомов (Москва). О половецких этнонимах в древнерусской литературе</i>	102
<i>С. Н. Иванова (Ленинград). Об историзме в содержании грамматического понятия</i>	130
<i>С. Г. Кляшторная (Ленинград). Наскальные рунические надписи Монголии. I. Тэс, Гурвалжин-ула, Хангыта-хат, Хантай</i>	151
<i>А. Н. Кочанов (Ленинград). Семантика цветообозначений в тюркских языках</i>	159
<i>Д. М. Насилов (Ленинград). К проблеме тождества аффиксов в алтайских языках</i>	160
<i>В. И. Рассодин (Улан-Удэ). История этнографического и лингвистического изучения тофаларов</i>	189
<i>Д. Г. Солянов (Ленинград). Этнокультурные связи енисейских киргизов и кымаков в IX—X вв.</i>	209
<i>И. В. Стеблева (Москва). Преодоление традиционной тематической нормы в газели Бабур</i>	226
<i>Г. И. Сулянов (Ленинград). Письма золотоординских ханов</i>	234
<i>Л. Ю. Тулушева (Ленинград). Два колофона из собрания древнетюркских рукописей ЛО ИВАН СССР</i>	252
<i>Хронологический перечень трудов С. Е. Малова и литературы о нем (Составила Л. Я. Медведева)</i>	262

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
С. Е. МАЛОВА

Признанный знаток и исследователь живых и древних тюркских языков, Сергей Ефимович Малов был в то же время и этнографом в самом прямом и лучшем смысле этого слова. Однако эта сторона его научной деятельности еще не подвергалась обстоятельному рассмотрению. Между тем в печати проскальзывали суждения о том, что сбор этнографических материалов производился С. Е. Маловым попутно, насколько позволяли основные задачи, т. е. между прочим, мимоходом. Отсюда можно сделать вывод, что у него не было специального интереса к этнографическим темам. Но такой вывод был бы глубоко ошибочным. Лучшим подтверждением постоянного и пристального интереса ученого к этнографии служат его собственные свидетельства. В 1901 г., еще в студенческие годы, он побывал в Свияжском уезде Казанской губернии, как он пишет, «с целью изучения языка и быта татар»¹. В 1908 г., изучая наречия кузнецких «татар» Томской губернии, С. Е. Малов, по его словам, описал 15 разных обычаев, собрал приметы, поверья и предания, записал 752 собственных имени черневых татар, названия деревень, месяцев, дней и пр.² Наконец, в своем отчете о втором путешествии к уйгурам в 1913 г. С. Е. Малов пишет, что он «обратил преимущественное внимание на фонетику уйгурского языка и на этнографию (разрядка наша.— С. А.)»³. Подобного рода замечания о производившихся

¹ С. Е. Малов. Шаманский камень «ада» у тюрков Западного Китая.— СЗ, 1947, № 1, с. 151.

² Отчет о командировке студента Восточного факультета С. Е. Малова.— ИРКСА. № 9. 1909, с. 35; см. также: С. Е. Малов. Несколько слов о шаманстве у турецкого населения Кузнецкого уезда Томской губернии.— ЖС. Год 18. Вып. 2—3. 1909, с. 38—41.

³ С. Е. Малов. Отчет о втором путешествии к уйгурам.— ИРКСА. Сер. 2. № 3, 1914, с. 86.

записях этнографического содержания можно встретить в публикациях С. Е. Малова не раз.

Многочисленные обращения специалистов-этнографов к трудам С. Е. Малова, частые ссылки на них свидетельствуют о несомненной ценности его этнографических изысканий. В чем же заключается притягательная сила трудов С. Е. Малова, посвященных этнографии тюркских народов? Прежде всего и главным образом в том, что они, как правило, обладают неоценимым достоинством этнографического первоисточника. Публикации и исследования С. Е. Малова, отличающиеся высокими профессиональным уровнем, содержат новые для своего времени этнографические материалы, которые не утратили своего большого значения и для современной науки. В них освещаются малозученные стороны жизни некоторых тюркоязычных народов, они расширяют географические рамки этнографических реалий.

Если попытаться определить профиль этнографических интересов С. Е. Малова, то их можно охарактеризовать как изыскания в области духовной культуры тюркоязычных народов, причем особое внимание уделено народным верованиям. И это не случайно. Формирование С. Е. Малова как ученого происходило под непосредственным влиянием В. В. Радлова, в среде, где первостепенное внимание уделялось духовной жизни тюркоязычных народов, их фольклору, верованиям, народным знаниям, обрядам и обычаям. Тесное сотрудничество с возглавлявшимся В. В. Радловым Музеем антропологии и этнографии Академии наук, общение с работавшим в этом музее выдающимся русским этнографом Л. Я. Штернбергом, труды которого в области теоретической этнографии и первобытных верований широко известны, не могли не вызвать у С. Е. Малова живого интереса к народной духовной культуре.

Предшественниками С. Е. Малова в изучении быта, фольклора и верований тюркоязычного населения Восточного Туркестана, а отчасти и провинции Ганьсу были русские путешественники и ученые — Г. Н. Потанин, Н. Пантусов, С. Ф. Ольденбург, Н. Ф. Катанов. К трудам последнего С. Е. Малов относился с особым вниманием и уважением.

В кругу интересов С. Е. Малова находились помимо названных и некоторые другие этнографические темы, как-то: проблема происхождения казанских татар, их отношения к другим тюркским народам, к камско-вожским булгарам, т. е. в целом — проблема этногенеза народов Поволжья. С. Е. Малов не раз откликался рецензиями на публикации по этим вопросам, участвовал в их обсуждении⁴.

⁴ Выступление по поводу доклада Н. В. Никольского на тему: «Положение в татарях». — ИОАНЭК. Т. 30. Вып. 2. Протоколы общих собраний. Ка-

Самое пристальное внимание ученый уделял одной из узловых проблем религиозного мировоззрения тюркоязычных народов — проблеме шаманизма, которая вызывает к себе большой интерес и в наши дни. Не случайно за опубликование в 1912 г. блестящей статьи «Остатки шаманизма у желтых уйгуров» С. Е. Малову была присуждена почетная награда — Серебряная медаль отделения этнографии Русского географического общества.

Следуя примеру своих предшественников, С. Е. Малов неустанно собирал материалы самого различного содержания: о шаманском камне «яда» и о самой церемонии «яда», об обычаях, приметах и поверьях; записывал мужские и женские имена, названия рек, гор, населенных пунктов, кумирен, прозвища и характеристики жителей Восточного Туркестана, названия родственных отношений (руководствуясь «инструкцией», составленной Л. Я. Штернбергом), родов-костей, месяцев, дней, праздников; собирал экономические и статистические данные и т. д.

Уже во время своих первых студенческих поездок будущий ученый осваивал и отрабатывал методику полевых этнографических исследований. Это в немалой степени способствовало успешному решению сложных задач, поставленных С. Е. Маловым в его первом самостоятельном и смелом путешествии в глубь Азии — к желтым уйгурам и саларам в 1909—1911 гг. Ученый использовал в своей полевой работе основные методы, применяемые этнографами: непосредственное наблюдение и многократные расспросы сведущих людей. В своих отчетах о результатах полевых исследований он не раз упоминает о собственных наблюдениях, относящихся как к праздничным церемониям и религиозным молениям, так и к повседневному быту изучаемых им народов. Уникальные сведения по шаманизму у уйгуров, опубликованные С. Е. Маловым в ряде статей, основаны в значительной мере на впечатлениях от личного присутствия автора при шаманских камланиях, на его точных наблюдениях, сделанных во время «молений» шаманов.

Большую эффективность при проведении полевых этнографических изысканий приносило умелое сочетание С. Е. Маловым стационарной работы (1910—1911 гг.) с маршрутными поездками: разъездами по уйгурским селениям, монастырям и кочевкам с пребыванием в них от двух-трех дней до двух недель.

азань, 1919, с. 8; [Рец. на:] Н. В. Навольский, Сборник исторических материалов о народах Поволжья. Казань, 1920.— ИСВАЭИ, т. 2, 1920, с. 138—143; [Рец. на:] В. Ф. Смирнов, К вопросу о происхождении народности камско-волжских болгар. Казань, 1921.— КМВ, 1922, № 2; Выступление на сессии Отделения истории и философии АН СССР по вопросу этногенеза татар Поволжья (см.: Происхождение камских татар. Казань, 1946, с. 116—119).

Касаясь методов полевой этнографической работы ученого, нельзя не упомянуть, что он, как подлинный этнограф, собрал по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии шесть этнографических коллекций, поступивших в 1911, 1912 и 1914 гг. в Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого в Петербурге. Часть предметов из этих коллекций экспонируется ныне в музее. Коллекция собрана среди желтых уйгуров в провинции Ганьсу (66 номеров, 23 предмета) и уйгуров Восточного Туркестана⁵ (11 номеров, 15 предметов), среди саларов (6 номеров, 8 предметов), татаров (2 номера, 3 предмета) и китайцев (18 номеров, 31 предмет) в провинции Ганьсу. Всего в настоящее время в музее хранится свыше 150 предметов, собранных С. Е. Маловым⁶. Наибольший интерес, разумеется, представляют коллекции, относящиеся к желтым уйгурам, саларам и уйгурам Восточного Туркестана.

В состав коллекции, собранной у желтых уйгуров, входят женская одежда и украшения, в том числе покрывало на лицо невесты, лента с нашитыми на нее 30 раковинами (*гундесык*), которую женщина надевает в первый раз в день свадьбы и с этого времени носит (на спине) постоянно, нагрудное украшение (*кык*) из синей ткани с нашитыми кораллами и серебряными пряжками, принадлежность женского костюма в виде вышитых мешочков и др.; комплект мужской одежды, в том числе войлочная шляпа (*лбрюк*); предметы для опекунения и для курения табака; утварь, в частности сосуды, сделанные из бронзы и из кожи с шеи овцы для хранения молока и масла; предметы культа: кожаный мешочек для хранения толова, употребляемый ламами в кумирнях; хлеб, приносимый в кумирню в праздник луны, резное изображение божества из уйгурской кумирни, доска с тибетскими надписями, молитвенное колесо (*хурде* или *хурлу*), молитвенный барабанчик; женские цветные платки, употребляемые в качестве подарков при восещении уйгурами друг друга.

Особую ценность имеют предметы, связанные с шаманским культом у желтых уйгуров: священное дерево *jaxка* в виде ветви, украшенной лентами, прутьев, обмотанных шерстью и цветной тканью, и четырех палочек, втыкаемых в землю, три ложки деревянные резные, употребляемые шаманами для кропления (*абк каздык*), бубен с колотушкой, коса шамана из конского волоса черного цвета, «красный язык» (полосы бумаж-

⁵ Собирателем она названы «турками».

⁶ Коллекции под № 1873, 1874, 1875, 1876, 2012 и 2337. Основная часть материалов из этих коллекций находится в фондах. Все коллекции состоят из вещей в секторе зарубежной Азии Ленинградского отделения Института этнографии АН СССР.

ной ткани, сшитой из кусков красного и синего цвета), кость овцы (*йота*), шаманская сумка, плетенная из шерсти (*торваун*)⁷, две палочки — принадлежность камлания (*сурей*), которые втыкают в сваренную голову овцы, приносимой в жертву, пук шерсти, намотанной на деревянную рогатку. Кроме того, среди экспонатов имеются некоторые орудия и предметы, употребляемые в домашнем производстве и в охоте.

Коллекция, посвященная саларам, включает в себя комплект женской одежды, детские башмаки.

Значительный интерес представляет коллекция, собранная среди уйгуров Восточного Туркестана. В нее входят музыкальные инструменты: шестиструнный щипковый *тамбур*, двухструнный *дугар*, бубен — *дан* (все из Кашгара) и смычковый *зырджак* (из Хами); предметы культа: саван (*килян*) из бумажной ткани черного цвета, колотушка (*салай*, на турфанском наречии — *шакак-шукук*), употребляемая нищенствующими (*дивонэ*). Важное место занимают предметы шаманского культа: а) «знамя» (*туб*), состоящее из веревки, обвитой белой грубой тканью, и платков, белых и цветных⁸; б) коса из тряпочек и пучок тряпочек, ленточки (*пурут*), привешиваемые при шаманском молении на древо; в) меч (*кылыш*), употребляемый шаманом (из г. Пичана).

Тангутская коллекция состоит из покрывала (*домра*), закрывающего верхнюю часть лица тангутского ламы, и флейты (с кнутом) из окрашенной человеческой берцовой кости (*тангскандун*).

Из китайской коллекции следует отметить набор принадлежностей для опикурения, медные зеркала, старинную железную кольчугу (куплена в г. Урумчи), круглый хлеб (из г. Сучжоу), который печется и которому поклоняются во время праздника полнолуния — в восьмом месяце лунного календаря, резной деревянный алтарь — таблица с иероглифом, обозначающим имя Цзы-вэй.

О том, какое значение исследователь придавал привезенным им этнографическим экспонатам, свидетельствует подзаголовок его упомянутой статьи «Шаманство у сартов Восточного Туркестана (к пояснениям коллекции Музея антропологии и этнографии по восточно-туркестанскому шаманству)».

Будучи хорошо подготовленным к полевой работе, С. Е. Малов систематически занимался фотографированием этнографиче-

⁷ В описи коллекции № 2337 отсутствуют содержимое шаманской сумки, перечисленное собирателем (лубы и шерсть овец, лошадей и коров, копыта коровы, рога баранов, зуб вербакода), а также кусок черной ткани (*пара*). См.: С. Е. Малов. Отчет о втором путешествии к уйгурам, с. 66.

⁸ См.: С. Е. Малов. Шаманство у сартов Восточного Туркестана. — СМЭ, т. 5, Вып. 1, Пг., 1918, с. 6.

ческих объектов. Еще в 1909 г., после своей студенческой командировки, совершенной летом 1908 г. к томским, чулымским и кузнецким «татамам», он доставил в Музей антропологии и этнографии 45 фотографий, хранящихся ныне в Отделе Сибири музея (колл. № 1502). В 1914 г. в музей поступили от С. Е. Малова 382 негатива (колл. № 2895), на которых запечатлены типы уйгуров, их жилища, обряды, кумирни и т. п., а в 1921 г. — еще 83 негатива (колл. № 2820).

Следует добавить, что С. Е. Малов собрал и археологическую коллекцию. Ученый также производил антропологические измерения по программе, составленной К. Яцутой.

Облик С. Е. Малова как этнографа был бы неполным, если бы мы не осветили двух аспектов, нашедших отражение в его исследованиях: исторического подхода к описываемым явлениям и привлечения сравнительно-этнографического материала. Уже в исследовании о шаманизме у желтых уйгуров ученый отмечает, что китайские историки упоминают о шаманках у народа «гао-гюй», т. е. у предков современных желтых уйгуров⁹. Позднее, в статье о камне «яда», он в дополнение к историческим сведениям, приводимым М. Ф. Кёпрюлю-заде, сообщает, ссылаясь на К. Брокельмана, более ранние данные о «яда», относящиеся к VII в., цитирует стих об облаке и дожде из гадательной книги VIII—IX вв. тюркского рунического письма, перечисляет и некоторые более поздние сведения, содержащиеся в средневековых источниках¹⁰.

Едва ли подлежит сомнению, что заклинатели погоды, принадлежавшие к целой категории лиц, причастных к иррациональному началу, являлись весьма древними по своему происхождению «специалистами». В статье «Шаманство у сартов Восточного Туркестана» С. Е. Малов писал: «В Туркестане везде обилде разного рода гадателей, оракулов и кудесников». И далее он перечисляет их: *валчы* или *раммалчы* — просто гадатели по книжке; *вадугар* (перс.) — гадатели посредством разных молитв и каббалистических слов, написанных на бумаге; гадатель — нужное лицо для влюбленных, которые несут ему свои тайны; *азайм-хан*, *дуа-хан* — тот, кто ворожит и отвращает беду только молитвами и не бьет при этом в бубен и не иг-

⁹ С. Е. Малов. Остатки шаманства у желтых уйгуров. — ЖС. Год 21. Вып. 1, 1912, с. 62, прим. 2.

¹⁰ С. Е. Малов. Шаманский камень «яда», с. 152. К сожалению, С. Е. Малову оставался неизвестной следующая работа о камне «яда» в связи с ним обрядах у ряда народов «алтайского» круга: F. Andrián, Über den Wetterzauber der Altai. — «Correspondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie und Urgeschichte», 1893, № 8. Информацию об этой работе я получил от Л. П. Потялова, за что выражаю ему искреннюю признательность.

рает на других инструментах; *јадачи* — человек, знающий искусство низведения с неба дождя, умеющий прекращать ливни, за-вороживать тучи, град и снег¹¹; *чіракчі*, *бекимчі* и *чўмкеші* — гадатели, совершающие небольшие церемонии, во время которых они прорицают, смотря на светильник с зеркалом и на чашку, наполненную водой¹².

Подобная категория «специалистов» существовала и у алтайцев. В. И. Вербицкий, называющий их «алтайскими пифиями», перечисляет следующие: 1) *рымчі* — имеющий припадок, в котором он при ужасных мучениях видит сокровенное и предсказывает; 2) *гельгочі* — гадатель; 3) *ярымчі* — ворожащий по сожженной лопатке (кость); 4) *кол-куресчі* — во рукам узнающий; 5) *ядачі* — человек, управляющий погодой посредством камня (*яда-таш*)¹³.

И у киргизов в прошлом были прорицатели (*сынчы*), вызыватели дождя (*жайчы*), предсказатели погоды (*жеселчи*), гадатели на камешках или на альчике косули (*гелгелчы*), гадатели на овечьей лопатке (*далычы*), изгоняющие злых духов из роженец (*куучу*) и т. п.¹⁴

Среди советских этнографов пока нет единого мнения по поводу места, которое занимали названные «специалисты» в религиозной практике. Одни считают их предшественниками шаманов, другие — их спутниками, третьи — продуктом дифференциации шаманских функций. Но в любом случае они были «профессионалами», появившимися на ранних стадиях развития религиозных представлений.

Исторические экскурсы С. Е. Малова представляется уместным дополнить сообщениями древних китайских авторов о предке тюрков-туго Ичжини-нишаду, который «имел сверхъестественные свойства: мог наводить ветры и дожди» (VI в.)¹⁵, о среднеазиатской области Кан, где «в одиннадцатой луне с бубнами и пляскою просят мороза и забавляются обливанием друг друга водою» (VII в.)¹⁶. К сказанному следует также добавить и сведения, содержащиеся в дорожнике китайского посла Вань Янь-дэ, который в 981—984 гг. посетил уйгурское Турфанское княжество. Он сообщает, что местные жители для раз-

¹¹ Ср. ДТС, с. 247 (с пометкой МК, т. III, с. 159, 307): *jat* 'колдовство, связанное с вызыванием дождя и ветра'; *jatči* 'закляватель', 'волшебник'.

¹² С. Е. Малов. Шаманство у сартов Восточного Туркестана, с. 4.

¹³ В. И. Вербицкий. Алтайские инородцы.— Сборник этнографических статей и исследований. М., 1893, с. 45.

¹⁴ С. М. Абрамзон. Обзор культуры киргизского народа. Фрунзе, 1946, с. 54.

¹⁵ Н. Я. Вичурин (Накинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.—Л., 1950, с. 221—222.

¹⁶ Там же. Т. 2, с. 310—311.

«...в течение всего остального дня молодежь окатывает водой каждого встретившегося ей на улице человека. Этот обычай вместе с жертвенной кашей является шаманским средством изведения дождя в засушливое время»¹⁷.

Переводчик и комментатор упомянутого дорожника А. Г. Малявкин приводит данные китайского историка Сян Да о том, что «в Куче (Восточный Туркестан) с 1-го по 7-е число 7-го месяца по лунному календарю исполнялся танец су-мо-чжэ, во время которого брызгали водой перед домами и друг на друга. Этот танец, носивший несомненно ритуальный характер, должен был способствовать появлению нив-ин, т. е. более влажной и прохладной погоды». Указав, что известный историк Лю Мао-дай возводит его к иранскому наурузу, А. Г. Малявкин замечает, что и «весь этот обряд также иранского происхождения»¹⁸. Исторические свидетельства полностью подтверждают мнение С. Е. Малова о раннем влиянии иранского этноса на древних тюрков²⁰.

О сохранении этой весьма древней традиции у обитателей Восточного Туркестана в более позднее время мы находим сведения в персидских источниках XVI—XVIII вв. «Зия ал-кулуб» и «Анис ат-талиби», повествующих о деяниях известного суфийского шейха Ходжи Исфаха, который, в частности, «избавлял» местных жителей от безводья или маловодья, обращаясь к помощи духов своих предков или рекомендуя принести в жертву овец в верховьях реки²¹.

Внимательное изучение материалов, содержащихся в публикации С. Е. Малова о камне «яда», приводит к выводу, что называть обряд изменения погоды, изведения дождя и самое торжественно шаманскими можно лишь весьма условно. Хотя «рисале», перевод которых издал ученый, очевидно, широко использовались шаманами, в основе представлений, связанных с этими обрядами магического характера и с церемониями «яда», лежит дошаманский культ природы. К этому культу, несомненно, принадлежат кропление небу, обращение к облакам, приносящим гром и дождь, опускание камня «яда» в укромном месте в воду реки или забрасывание его на дно реки

¹⁷ См.: А. Г. Малявкин. Материалы по истории уйгуров в IX—XII вв. Новосибирск, 1974, с. 89.

¹⁸ С. Е. Малов. Шаманский камень «яда», с. 151.

¹⁹ А. Г. Малявкин. Материалы по истории уйгуров, с. 168.

²⁰ С. Е. Малов. Шаманский камень «яда», с. 154.

²¹ Материалы по истории киргизов в Киргизии. М., 1973, с. 181, 192.

и т. п.²². Связанные с культом природы взгляды и обрядовые действия были на определенном этапе развития религиозных представлений включены в мировоззрение и ритуалы, порожденные шаманизмом. Но это мировоззрение и вытекавшие из него обрядовые действия были осложнены, с одной стороны, перднеазиатскими (отчасти и среднеазиатскими) влияниями, с другой — проникновением ислама (и, мы добавили бы, вместе с ним — суфийских учений) с его развитой обрядностью, на что также обратил внимание С. Е. Малов²³. Таким образом, весь цикл религиозных обрядов и представлений, относящихся к камню «яда», приобрел отчетливо выраженный синкретический характер. Но «подпочвой» этой сложной религиозной концепции мог быть только развитый культ природы, включавший и астральный культ.

Не менее важны и убедительны широкие сопоставления сравнительно-исторического характера, к которым прибегает С. Е. Малов в своих трудах. Ими особенно насыщена его статья о шаманстве у желтых уйгуров. Примечательно частое обращение автора к якутскому этнографическому материалу. Тот факт, что шамана якуты называли *оюун*, а шаманское камлание у уйгуров Восточного Туркестана²⁴ и у киргизов, в этническом составе которых была представлена группа «уйгур», также носило название *оюн*, т. е. «игра, забава» (то же название и у узбеков Хорезма), по мнению Л. П. Потанова, служит хорошим этногенетическим сигналом, отражающим роль ранних и средневековых уйгуров в этногенезе ряда тюркоязычных народов, в том числе в этническом составе якутов и киргизов²⁵.

Обращаясь к основным исследованиям С. Е. Малова, относящимся к шаманизму у желтых уйгуров и уйгуров Восточного Туркестана, необходимо подчеркнуть очень важный момент, на который обращал внимание сам исследователь: желтые уйгуры издавна исповедуют буддизм, уйгуры Восточного Туркестана —

²² Тувинцы также считали, что на погоду можно повлиять при помощи камня чат лам. Когда нужно вызвать дождь, достаточно опустить камень в реку и затем побрызгать вверх. Если вообще оставить чат лам в реке, то она высохнет (см.: Л. П. Потанов. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгуш-Тайги и Кара-Холя. — Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. 1. М.—Л., 1960, с. 236).

²³ С. Е. Малов. Шаманский камень «яда», с. 164.

²⁴ С. Е. Малов называет их в своих трудах «сартан».

²⁵ С. М. Абрамзон. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971, с. 314—315; Т. Д. Баялзева. Донсламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972, с. 124, 147; Л. П. Потанов. [Рец. на:] Т. Д. Баялзева. Донсламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.—СЭ, 1973, № 5; Г. П. Снесарев. Реликты доисламских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1960, с. 48; С. Ольденбург. Краткие заметки о пера-хон'ях и дуа-хон'ях в Кушаре.—СМАЭ. Т. 5. Вып. 1. 1918.

ислам. Это различие в официальной религиозной принадлежности названных групп уйгуров привело к существенным модификациям остатков шаманизма у тех и у других. Как отметил С. Е. Малов, закрепление шаманизма в рукописных обрядниках и проникновение ислама в среду уйгуров Восточного Туркестана обеспечили здесь шаманству долгую жизнь. «Связь шаманства с исламом,— пишет он,— вот одна из причин жизнеспособности шаманства среди сартов-мусульман. Шаманство поспешило, при встрече с исламом, воспринять в себя многое из него и тут обеспечить себе прочное будущее»²⁶.

В известном смысле эти замечания могут быть отнесены и к остаткам шаманизма у желтых уйгуров провинции Ганьсу. Здесь шаманизм также приспособился к господствующей религии — буддизму в его тибетско-ламавской разновидности, и сам буддизм, сплавившись с живыми реликтами шаманизма и воспринявший некоторые его черты, способствовал длительному сохранению его пережитков. В этом плане мы вправе провести некоторую параллель между желтыми уйгурами и тувинцами. Благодаря этнографическим исследованиям Л. П. Поталова и В. П. Дьяконовой, проводившимся среди тувинцев, которые, как и желтые уйгуры, исповедовали ламанизм, появляется возможность лучше понять некоторые стороны синкретической религии желтых уйгуров. Конечно, о полных или даже существенных аналогиях в шаманском культе тувинцев и желтых уйгуров говорить преждевременно. Еще не все материалы о шаманизме у тувинцев опубликованы; остались неопубликованными материалы о шаманизме у группы горных желтых уйгуров. К тому, что было опубликовано по уйгурскому шаманству, «я имею... обширные дополнения,— писал С. Е. Малов.— Я был прав, когда высказал в своей статье („Остатки шаманства у желтых уйгуров"— С. А.) предположение, что среди горных уйгуров больше, чем у степных, сохранилось шаманство. Я узнал довольно подробно церемониал... шаманских молений и обрядов»²⁷.

Однако уже сейчас можно отметить некоторые общие черты в шаманском культе тувинцев и желтых уйгуров, в обычае посвящения домашних животных божествам у желтых уйгуров и в обычае посвящения домашнего животного в «ыдыки» у тувинцев, а также в погребальном обряде у тех и у других. В частности, к таким общим чертам относится запрет произносить имя умершего у тувинцев-шаманистов и у желтых уйгуров (у последних взамен имени иногда использовалось словосочетание *күн*

²⁶ С. Е. Малов. Шаманство у сартов, с. 2-16.

²⁷ С. Е. Малов. Отчет о втором путешествии к уйгурам, с. 86. В настоящей статье не использованы собранные С. Е. Маловым материалы, хранящиеся в рукописном виде в Архиве востоковедов в ЛО ИВАН СССР.

аурауни 'видящий солнце')²⁸. Описывая обряд посвящения лошади в ыдыки, который тувинцы совершали во время тяжелой болезни главы семьи, Л. П. Потанов отмечает, что лошадь-ыдыка ставили на новый небольшой коврик из войлока, трюнды окуривали можжевельником, ноги и копыта мазали маслом и т. п., все время упряшивая ыдыка-лошадь принять болезнь хозяина на себя²⁹. Во время шаманского камлания у желтых уйгуров во дворе перед дверью жилища расстилается чистая кошма, на которую ставят оседланную лошадь в овицу. Шаман окуривает животных благовонием, что делает их «священными». Божеству-Небу по большей части посвящается лошадь рыжей масти (как и ыдык у тувинцев). Женщине ездить на ней запрещалось (у тувинцев лошадь-ыдык для женщин также всегда была запретной)³⁰. Подобного рода параллели можно было бы продолжить, и объяснение им надо искать не только в близости религиозных систем этих народов, но и в их древних этногенетических связях³¹.

В то же время шаманизм у уйгуров Восточного Туркестана нельзя рассматривать изолированно от проявлений шаманизма у народов Средней Азии и Казахстана, ибо и там и здесь мы имеем дело с шаманизмом, прочно сросшимся с исламом. Мало того, исследования Г. П. Снесарева, вскрывшего древнеиранские пласты в верованиях и обрядах узбеков Хорезма, дают основание видеть общие генетические корни шаманизма у народов Средней Азии и Восточного Туркестана. Они могли зародиться в том общем этническом субстрате, каким было древнее население этих регионов, говорившее и писавшее на сакском, согдийском, тохарском и других языках, принадлежавших к индоевропейской языковой общности³². Именно поэтому у узбеков, киргизов, казахов, таджиков и уйгуров Восточного Туркестана можно найти много общего как в представленных о шаманских духах, в атрибутах шаманов, так и в самих шаманских церемониях³³.

²⁸ В. П. Дьяконова. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975, с. 52; Г. Г. Гульбин. Погребение у желтых уйгуров.—СМАЭ. Т. 7, 1928, с. 206 (статья написана по материалам С. Е. Малова).

²⁹ Л. П. Потанов. Очерки народного быта тувинцев. М., 1963, с. 363—364.

³⁰ С. Е. Малов. Остатки шаманизма у желтых уйгуров, с. 70, 73.

³¹ Л. П. Потанов. Очерки, с. 57.

³² См.: Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1963 (Народы мира. Т. 2), гл. «Уйгуры», с. 489.

³³ Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, с. 43—55; см. также: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975 (статьи О. А. Сухаревой, О. Муродова, В. Н. Басилова и К. Ниязклычева); Т. Д. Баялиева. Донесламские верования и их пережитки у киргизов; В. Н. Басилов. Некоторые проблемы

Однако, возвращаясь к остаткам шаманизма у тех двух групп уйгуров (Восточного Туркестана и провинции Ганьсу), которые изучал С. Е. Малов, можно и нужно говорить не только о существенных различиях в их шаманской идеологии и практике, но и о некоторых весьма сходных и даже общих явлениях, восходящих к наиболее древним пластам шаманизма. Это прежде всего наследование шаманского дара³⁴ и тесная связь шаманских представлений с предшествовавшим стадийным явлением — культом природы. Эти важные особенности шаманизма обеих групп уйгуров сближают его с шаманизмом народов Сибири. Но по ряду существенных признаков уже установлена связь шаманизма народов Сибири с шаманизмом ряда народов Средней Азии и Казахстана. Именно поэтому пока нельзя считать окончательным мнение Э. Р. Тенишева, который отводит шаманизму у желтых уйгуров промежуточное место между шаманизмом сибирских народов и уйгуров Восточного Туркестана³⁵.

Коснемся кратко того пласта в шаманизме, который возник на базе культов дошаманского происхождения, и в первую очередь культа природы, на который обратил внимание сам С. Е. Малов. Он писал: «Здесь (у уйгуров Восточного Туркестана. — С. А.) знамя — то же, что березовый ствол у сибирских торкских племен ... у желтых уйгуров моление происходит перед веткой джиды, украшенной лентами разных цветов...»³⁶. В данном случае важно подчеркнуть, что знамени (*туз*) у уйгуров Восточного Туркестана полностью соответствует по своей символике и функциональному назначению древко с ленточками (*яхка*) у желтых уйгуров. Это — не что иное, как «мирозное дерево», или «шаманское дерево», символизирующее связь шамана с «верхним миром»³⁷. Очевидно, не простой случайностью можно объяснить, что слову *яхка* С. Е. Малов дает (хотя и с вопросительным знаком) толкование: «небеса», «высшие сферы». Об этой связи с «верхним миром» свидетельствует и название голубого древца или прута (одного из четырех, составляющих *яхка*) — *тыр* 'Млечный Путь'. Главным, высшим шаманским божеством желтые уйгуры считали *кам теңір* (или:

исследования доисламских культов в Средней Азии. — Атеизм и религия: проблемы истории и современности. Вып. 2. М., 1974, с. 373—383; он же. Тамарь-бола. — СЭ. 1975, № 5, с. 112—124.

³⁴ С. Е. Малов. Остатки шаманства у желтых уйгуров, с. 61, 64; он же. Шаманство у сартов Восточного Туркестана, с. 10, 12.

³⁵ Э. Р. Тенишев. О центральноазиатском шаманстве. — Историко-этнографические исследования. Сборник статей памяти акад. Н. И. Конрада. М., 1974.

³⁶ С. Е. Малов. Шаманство у сартов, с. 16.

³⁷ На это обратил внимание Г. П. Снесарев (Реликты доисламских верований, с. 52).

как *деңир*), т. е. небесное божество (букв. «царь-небо»). Едва ли можно сомневаться в том, что здесь представлен живой реликт древнетюркского культа неба, который впитала в себя идеология шаманизма. В призываниях шаманов у желтых уйгуров мы находим обращение и к солнцу, и к луне, и к божеству, посылающему гром³⁸.

Следы культа неба находим и в призываниях шамана у уйгуров Восточного Туркестана, когда он обращается к небу³⁹ или, заклиная дэвов и пери, произносит: «Восходящие на облака! Взлетающие на небо!»⁴⁰.

В этой связи уместно привести мнение такого авторитетного ученого, как Л. Я. Штернберг: «Всякий раз, когда мы встречаемся с божеством неба, мы должны проанализировать, как реально представляет себе тот или другой народ это божество, и тогда мы увидим, что, в сущности говоря, небо является абстрактным понятием, комплексным божеством, настоящие же божества — это те, которые предшествовали образованию этого более абстрактного божества. За культом неба скрывается культ солнца, культ Полярной звезды и т. п.»⁴¹.

Если в шаманских церемониях уйгуров Восточного Туркестана (как и ряда народов Средней Азии) центральное место занимало «переселение» или «перевод» болезни человека в животных (голубя, курицу, овцу), в череп собаки, череп ястреба, в кукол, то в иной форме эта же идея была представлена у желтых уйгуров, когда шаман, как уже упоминалось, окуривал благовониями лошадь и овцу, которые тем самым становились «священными».

Касаясь связей восточнотуркестанского и среднеазиатского шаманства, нельзя не упомянуть о такой категории шаманских духов, как «чильтаны». В упомянутой статье Э. Р. Темешева главным покровителем (пери) шамана в Кучаре назван *Qix äitten*. Об этих шаманских духах несколько раз упоминает в своей работе Н. Пантусов. В честь сорока чильтанов, как он пишет, во время шаманского сеанса внизу «туга» устанавливали две свечи, а после окончания сеанса в жертву «40 существам (чильтен хакларга) приносят 7 хлебов и 7 блинов»⁴². Таким образом, чильтаны, как непременные участники шаманской церемонии, зафиксированы около 70 лет назад. Поэтому нас несколько удивило замечание В. Н. Басилова в его интерес-

³⁸ С. Е. Малов. Остатки шаманства, с. 62, 65, 68, 70.

³⁹ Н. Пантусов. Таранчинские бакши. Пери уйнатмак (способы игры в дэвчэнэи бакшей). — «Известия Туркестанского отдела РГО». Т. 6. Ташк., 1907, с. 40.

⁴⁰ С. Е. Малов. Шаманство у сартов, с. 3.

⁴¹ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 506.

⁴² Н. Пантусов. Таранчинские бакши, с. 39, 46.

ной работе, что им «обнаружены две новые категории шаманских духов — сорок дев и чильтаны»⁴³. Это — явное недоразумение. Однако автор абсолютно прав, когда он утверждает, что чильтаны, как и сорок дев, являются очень древними персонажами религиозных верований, «что позволяет говорить о древних местных корнях самого шаманского культа»⁴⁴.

Заключительный беглый обзор этнографических исследований С. Е. Малова, в котором мы коснулись целого ряда интересных тем, следует отметить, что мы остановились лишь на его опубликованных трудах. Очевидно, еще многое ожидает нас в не опубликованной пока рукописи С. Е. Малова «Среди тюрков Западного Китая. Из путешествия 1906—1911 гг. и 1913—1914 гг. — Уйгуры-мусульмане, уйгуры-буддисты и салары», которая содержит материалы дневников, обработанные в форме описания путешествия (объем рукописи — 30 авт. л.)⁴⁵. Но и то, о чем мы говорили в этом обзоре, свидетельствует о большом вкладе в этнографическую науку, который сделан трудами С. Е. Малова. Этнографические исследования С. Е. Малова, как и труды его предшественников, учителей и коллег — русских востоковедов Ч. Ч. Валиханова, В. В. Радлова, Н. Ф. Катанова, А. Н. Самойловича, К. К. Юдахина, несомненно займут достойное место в истории отечественной этнографии.

⁴³ В. Н. Басилов. Некоторые проблемы исследования, с. 379, 382.

⁴⁴ Там же, с. 382.

⁴⁵ Е. Н. Убрятова. О научной и общественной деятельности Сергея Ефимовича Малова. — Тюркологический сборник. I. М.—Л., 1951, с. 9.