

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ТЮРКОЛОГИЧЕСКИЙ
СБОРНИК
1972



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1973

Редакционная коллегия

А. Н. Кононов (ответственный редактор),
С. Г. Кляшторный, Ю. А. Петросян, С. С. Цельникер

Т $\frac{0162-2086}{042(02)-73}$ 171-73

ТЮРКОЛОГИЧЕСКИЙ СБОРНИК. 1972

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *Л. С. Ефимова*. Младший редактор *Р. Г. Канторович*. Художественный редактор *И. Р. Бескин*. Технический редактор *Л. Ш. Бергславская*.
Корректоры *К. Н. Драгунова* и *М. З. Шафранская*

Сдано в набор 26/XII 1972 г. Подписано к печати 12/VI 1973 г. А-06801. Формат 60 × 90^{1/16}. Бум. № 1. Печ. л. 25,75 + 0,375 п. л. вкл. Уч.-изд. л. 27,1. Тираж 1800 экз. Изд. № 2955. Зак. № 1390. Цена 2 р. 82 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2
3-я типография издательства «Наука». Москва, К-45, Б. Кисельный пер., 4

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1973.

*Памяти
Платона Михайловича
Мелиоранского
посвящается*

«П. М. Мелиоранский умер молодым, можно сказать, только еще начав свою научную карьеру, но и то, что он успел сделать, дает ему несомненное право на видное место в истории туркологии».

А. Н. Самойлович

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	6
А. Н. Кононов (Ленинград). П. М. Мелиоранский и отечественная тюркология	7

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Э. Р. Тенишев (Москва). П. М. Мелиоранский — языковед	18
А. М. Щербак (Ленинград). П. М. Мелиоранский и изучение памят- ников тюркской письменности	24
А. И. Попов (Ленинград). П. М. Мелиоранский и изучение тюр- кизмов в русском языке	33
Г. Ф. Благова (Москва). П. М. Мелиоранский и изучение тюркской топонимии	51
Д. М. Насилов (Ленинград). О лингвистическом изучении памятни- ков тюркской письменности	62
В. Г. Гузев (Ленинград). Краткий обзор исследований по языку тюрков Малой Азии XIII—XVI вв.	69
Г. Ф. Благова (Москва). Вариантные заимствования <i>тюрк</i> ~ <i>тюрк</i> и их лексическое обособление в русском языке (К становлению обобщающего имени тюркоязычных народов)	93

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ И ФОЛЬКЛОРИСТИКА

В. М. Жирмунский (Ленинград). П. М. Мелиоранский и изучение эпоса «Едигей»	141
А. Н. Самойлович (Ленинград). Вариант сказания о Едигее и Тохта- мыше, записанный Н. Хакимовым	186
<i>Приложение к статье А. Н. Самойловича</i>	
Ф. Т. Валеев (Казань). С. М. Зайнитдинов	212
Л. В. Дмитриева (Ленинград). Рукопись работы П. А. Фалева об эпосе «Едигей» в Архиве востоковедов Института востоко- ведения АН СССР	213
И. В. Стеблева (Москва). О стабильности некоторых ритмических структур в тюркоязычной поэзии	2
Н. С. Смирнова (Алма-Ата). Казахские пословицы, записанные и опубликованные П. М. Мелиоранским	231
Л. Ю. Тугушева (Ленинград). Поэтические памятники древних уйгуров	235

ЭТНОГРАФИЯ, ИСТОРИЯ

С. Г. Кляшторный (Ленинград). Древнетюркская письменность и культура народов Центральной Азии (по материалам полевых исследований в Монголии, 1968—1969 гг.)	254
Л. П. Потапов (Ленинград). Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных	265
С. М. Абрамзон (Ленинград). Формы семьи у дотюркских и тюркских племен Южной Сибири, Семиречья и Тянь-Шаня в древности и средневековье	287
Ф. Х. Арсланова (Усть-Каменогорск), С. Г. Кляшторный (Ленинград). Руническая надпись на зеркале из Верхнего Прииртышья	305
А. Д. Грач (Ленинград). Вопросы датировки и семантики древнетюркских тамгообразных изображений горного козла	
С. Г. Кляшторный (Ленинград). Монета с рунической надписью из Монголии	334
Л. Г. Савинов (Ленинград). Этнокультурные связи населения Саяно-Алтая в древнетюркское время	339
Ю. И. Трифонов (Ленинград). Об этнической принадлежности погребений с конем древнетюркского времени (в связи с вопросом о структуре погребального обряда тюрков-тугу)	351
Р. А. Гусейнов (Баку). Тюркские этнические группы XI—XII вв. в Закавказье	375
А. Д. Новичев (Ленинград). Гюльханейский хатт-и шериф 1839 г. и его внешнеполитический аспект	382
Список трудов П. М. Мелиоранского и литературы о нем	395
Список сокращений	401

ХРОНИКА

В. Г. Гузев, Н. А. Дулина, Л. Ю. Тугушева (Ленинград). Третья тюркологическая конференция	403
---	-----

Л. П. Потапов

УМАЙ — БОЖЕСТВО ДРЕВНИХ ТЮРКОВ В СВЕТЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ДАННЫХ

Советская историческая наука проявляет неизменный интерес к истории древних тюрков периода VI—VIII вв. Этот период весьма важен для истории тюркоязычных народов Сибири, Казахстана, Средней Азии, Поволжья, Северного Кавказа и т. д.

О степени этого интереса можно судить и по тому факту, что в исследование данной проблемы активно включились кроме востоковедов (историков и филологов) археологи, антропологи и этнографы¹.

Настоящая работа представляет собой опыт изучения религиозных верований древних тюрков по этнографическим данным, а также попытку подтвердить лишний раз источниковедческое значение этих материалов для этногенеза современных тюркоязычных народов СССР.

Религиозные представления древних тюрков обладают поразительной устойчивостью, на что мне уже приходилось обращать внимание².

Верховным божеством у древних тюрков считалось Тенгри — Небо, почитание которого уходит корнями в хуннскую эпоху. Древние тюрки устраивали Тенгри специальное моление. До недавнего времени своим высшим божеством считали Небо, именуя его тем же словом, и шаманисты — алтайцы, тувинцы, качинцы, бельтиры и другие народности и племена

¹ См., например: С. Г. Кляшторный, В. А. Ромодин, Изучение истории тюркских народов в АН СССР, — «Тюркологический сборник. 1970», М., 1970; Л. П. Потапов, Этнографическое изучение тюркских народностей в СССР за советский период, — там же.

² Л. П. Потапов, Очерки по истории Шории, Л., 1936, стр. 150—151; его же, Очерки по истории алтайцев, М.—Л., 1953, стр. 86 и сл.; его же, Применение историко-географического метода к изучению памятников древнетюркской культуры, М., 1956 (Доклады советской делегации на V Международном конгрессе антропологов и этнографов); его же, Этнический состав и происхождение алтайцев, Л., 1969, и др.

Саяно-Алтайского нагорья. Еще в начале нашего столетия некоторые из них устраивали Небу специальные моления³.

Не менее известен факт почитания древними тюрками божества Йер-Суб, т. е. Земли и Воды. Почитание этого божества изучено и описано у шаманистов — алтайцев и тувинцев⁴. Оно известно также у кацинцев, сагайцев, шорцев и даже у современных киргизов (Жер-Суу)⁵, многие века исповедовавших ислам. Характерное для древних тюрков почитание священных гор особенно широко было распространено у алтайцев, тувинцев, хакасов, шорцев и т. д. Ряд священных гор у тувинцев и поныне называются «Ыдык» (у хакасов — «Ызык») — «священный», так же, как и у древних тюрков, что зафиксировано в рунических надписях⁶. Я не имею возможности в пределах статьи привести более широкий сравнительный материал о почитании древними и совсем недавно современными алтайцами или тувинцами упомянутых и других божеств, о приношении им в жертву домашних животных (с последующим вывешиванием шкур на специальных шестах). Сошлюсь только на несколько фактов, свидетельствующих о том, какую широкую область религиозных представлений отражают такие параллели. Особенно примечателен погребальный обряд древних тюрков в сравнении с таковым у шаманистов — тувинцев, алтайцев, хакасов. Данный вопрос обстоятельно рассмотрен недавно в специальной работе, и я затрону его лишь частично, опираясь на это исследование⁷.

Как известно, древние тюрки хоронили умерших в земле под курганами с каменной насыпью, снабжали покойника различными вещами, а также хоронили с ним его ездовую лошадь. Этот обычай зафиксирован в Саяно-Алтае не только письменными источниками, но и большим археологическим материалом из древнетюркских погребений. Таким же способом хоронили своих умерших до недавнего времени и ту-

³ С. Д. Майнагашев, Жертвоприношение Небу у бельтиров, — Сб. МАЭ, т. III, Пг., 1916. Мне также удалось записать специальное моление Небу у бельтиров и кацинцев (этот материал еще не опубликован).

⁴ А. В. Анохин, Материалы по шаманству у алтайцев, — Сб. МАЭ, т. IV, Л., 1924; Л. П. Потапов, Очерки народного быта тувинцев, М., 1969.

⁵ Т. Баялиева, Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Автореф. канд. дисс., Л., 1969, стр. 11.

⁶ Л. П. Потапов, Культ гор на Алтае, — СЭ, 1946, № 2; его же, Очерки народного быта тувинцев, стр. 60, 62, 66, 358 и др. У шорцев и сагайцев мною записаны специальные моления «хозяину воды».

⁷ В. П. Дьяконова, Погребальный обряд тувинцев как исторический источник. Автореф. канд. дисс., Л., 1970, стр. 14—15.

винцы, хакасы, алтайцы, причем вместе с покойником также погребали коня и предметы бытового инвентаря, многие из которых настолько сходны с аналогичными вещами из древнетюркских погребений, что их трудно различить.

Не менее поразительно и то, что отдельные элементы погребального обряда сохранили общую терминологию. Например, древние тюрки соблюдали ритуальный плач по умершему, с причитаниями, с ритуальным самоистязанием (вырывание волос, надрезы на лице и т. п.). Из памятника в честь Кюль-тегина следует, что ритуальное оплакивание у древних тюрков называлось терминами «сыгыт» и «југ»⁸. Эти термины, с тем же значением, сохранились у алтайских телеутов, которые также знали ритуальный плач по умершему. У телеутов ритуальный плач именовался «сыгыт»⁹, а плакальщики — «сыгытчы». Были у телеутов даже «специалисты» по ритуальному плачу, которых приглашали оплакивать покойников. Современными фольклористами записаны специальные тексты оплакивания, представляющие собой особый жанр телеутского фольклора. Вместе с этим у телеутов имеется еще термин «ыг» (а у тувинцев «ыгла»), означающий «совместный плач»: совместность характерна для ритуального плача.

Наконец еще пример удивительной аналогии, относящийся уже к разряду бытовых примет и поверий. Письменные памятники говорят, что, когда у тюркского кагана Шабوليو во время охоты сгорела юрта, он был буквально подавлен этой дурной приметой¹⁰. У современных алтайцев и тувинцев я обнаружил точно такое же поверье: если во время охоты сгорит юрта или шалаш, это предвещает несчастье. Поэтому охотники немедленно прекращали промысел, совершали умиловительное жертвоприношение хозяину горы или той местности, где они охотились, и отправлялись домой.

Все это убеждает в том, что в ряде случаев аналогичные материалы как у древних тюрков, так и у современных тюркоязычных народов Саяно-Алтая, могут быть использованы для экстраполирования. Этот метод — один из перспективных для понимания и характеристики скупых и отрывочных

⁸ W. Radloff, Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. Neue Folge, St.-Pbg., 1897, стр. 131; П. Мелиоранский, Памятник в честь Кюль-Тегина, — ЗВРАО, 1899, т. XII, вып. II—III, стр. 64.

⁹ См.: А. В. Анохин, Душа и ее свойства по представлению телеутов, — Сб. МАЭ, т. VIII, Л., 1929, стр. 265. См. также: В. Вербицкий, Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка, Казань, 1884, стр. 317.

¹⁰ Liu Mau-tsai, Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe), Bd I, Wiesbaden, 1958, стр. 54.

данных письменных источников о религиозных верованиях древних тюрков. В свое время В. В. Бартольд, выясняя историческое значение открытых древнетюркских рунических надписей, писал по поводу сведений о религиозных культах и обычаях, содержащихся в надписях, следующее: «В повседневной жизни эти обычаи имели, вероятно, больше значения, чем призыв к верховным божествам, но, как говорилось, повседневная жизнь не составляла объекта наших надписей. Шаманы вообще не названы ни разу... Не упоминаются и имена духов, к которым взывает народ, за единственным исключением женского божества Умай (духа защитника детей)»¹¹.

В. В. Бартольд не совсем прав только в том, что считает божество Умай единственным, о котором имеются упоминания в орхонских рунических надписях.

Обращаясь непосредственно к теме исследования, напомним, что термин Умай был переведен В. В. Радловым в первом издании древнетюркских рунических текстов (памятник в честь Кюль-тегина) как «богиня-покровительница»¹². В прилагаемом глоссарии В. В. Радлов объяснил этот термин как «женское божество», причем привел значение этого слова у шорцев как название духа — хранителя детей, и духа, провожающего душу умершего¹³. В этом же издании В. В. Радлов приводит еще раз термин Умай, уже из серии енисейских надписей, где это слово выступает в одной из эпитафий в значении мужского имени¹⁴. Во втором издании древнетюркских надписей В. В. Радлов термин Умай (памятник в честь Тонъюкука) трактует просто как имя божества¹⁵. Наконец, в последнем издании этих надписей он в соответствии с памятниками, в которых упоминается слово «Умай», переводит его: «богиня» и «мужское имя»¹⁶.

Приведу теперь текст надписей с упоминанием Умай в значении божества. В памятнике в честь Кюль-тегина соответствующая строка в транскрипции и переводе П. М. Мелиоранского гласит: «Умај-таг öгäm катун кутына інім күл-тагін

¹¹ W. Barthold, Die historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften. Прил. к: W. Radloff, Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, Neue Folge, St.-Pbg., 1897, стр. 10.

¹² W. Radloff, Die alttürkischen Inschriften, I, St.-Pbg., 1894, стр. 18—19.

¹³ W. Radloff, Die alttürkischen Inschriften, II, St.-Pbg., 1894, стр. 104. Шорское значение термина Умай, видимо, взято у В. Вербицкого (Словарь алтайского и аладаского наречий тюркского языка, стр. 402).

¹⁴ W. Radloff, Die alttürkischen Inschriften, St.-Pbg., 1895, стр. 332, 359, 437.

¹⁵ W. Radloff, Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, Neue Folge, St.-Pbg., 1899, стр. 71, 72, 92.

¹⁶ Там же, стр. 167.

әр ат болды», что значит: «Для (т. е. на радость) ее Величества моей матери-катун, подобной Умай, мой младший брат, Кюль-Тегин, стал зваться мужем»¹⁷. К переводу П. М. Мелиоранский дал следующее примечание: «В переводе я принял слово „кут, счастье“ за титул... грамматически возможно перевести и „на счастье моей матери“ и т. д. „Умай“ есть известное божество, до сих пор почитаемое шаманистами на Алтае (см. в словарях В. Радлова и В. Вербицкого)»¹⁸.

Отсюда следует, что П. М. Мелиоранский выдвинул идею сопоставления древнетюркского божества Умай с почитаемым шаманистами Алтая женским божеством под тем же именем. Более определенно он высказал эту мысль в другой работе, где указывал, что под именем Умай выступает «женское божество, известное до сих пор на Алтае у шорцев; теперь Умай считается покровительницей детей»¹⁹. Здесь слово «теперь» весьма уместно, так как П. М. Мелиоранский, видимо, исходил из того, что у древних тюрков это женское божество не являлось покровительницей только детей. Что это было именно так, видно из другого текста, содержащегося в надписи памятника в честь Тоньюкука. В нем, в связи с описанием одного удачного похода тюрков, говорится: «Небо, (богиня) Умай, священная Родина (земля — вода) — вот они, надо думать, даровали (нам) победу»²⁰. Следовательно, божественное покровительство участникам похода приписывается Умай совместно с божествами Тенгри и Йер-Суб, и Умай, стало быть, выступает покровительницей взрослых людей.

Идея П. М. Мелиоранского о сопоставлении Умай древнетюркских надписей с одноименным божеством у шамани-

¹⁷ П. Мелиоранский, Памятник в честь Кюль-Тегина, стр. 71. Этот перевод принял С. Е. Малов (Памятники древнетюркской письменности, М.—Л., 1951, стр. 40).

¹⁸ П. Мелиоранский, Памятник в честь Кюль-Тегина, стр. 17. В. В. Радлов перевел слово «кут» как «счастье» («На счастье моей матери» и т. д.). См.: W. Radloff, Die alttürkischen Inschriften, Neue Folge, стр. 138. П. М. Мелиоранский сделал к этой фразе, содержащей упоминание Умай, такое примечание: «Шаманское божество». Вполне возможно, как указывает В. В. Бартольд (Die historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften, стр. 20), что стоящее в тексте слово «кут» следует здесь рассматривать как титул [см.: В. В. Радлов, П. М. Мелиоранский, Древне-тюркские памятники в Кошо-Цайдаме, СПб., 1897 (СТОЭ, IV), стр. 24].

¹⁹ Об орхонских и енисейских надгробных памятниках, — ЖМНП, 1898, ч. ССХVII, VI, стр. 266.

²⁰ Цит. по: С. Е. Малов, Памятники древнетюркской письменности, стр. 68. Ср.: W. Radloff, Die alttürkische Inschriften, Zweite Folge, стр. 71, 72. См. также: P. Aalto, Materialien zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei, — Journal de la Société Finno-ougrienne, Helsinki, 1958, vol. 60.

стов — алтайцев была использована Н. П. Дыренковой. В небольшой статье ей удалось показать, что почитание женского божества Умай, именно как покровительницы детей, на что указал П. М. Мелиоранский, сохранилось у ряда современных тюркоязычных шаманистских народов Саяно-Алтая и даже у мусульманских народов Средней Азии (киргизы, узбеки)²¹. К сожалению, исследовательница затронула этот вопрос весьма кратко и не проанализировала культа Умай в историческом плане, а также в плане его происхождения по этнографическим материалам, которые оказались в ее статье далеко не полными. Поэтому я прежде всего остановлюсь на изложении имеющихся этнографических материалов, многие из которых были собраны мною в течение полевой работы среди народов Саяно-Алтая в период 1927—1952 гг. О существовании духа или божества Умай по крайней мере у северных алтайцев, или, как их еще называли в те времена, «черневых татар», было известно уже миссионеру В. Вербицкому, который сообщил о нем самые общие и краткие данные в своем известном словаре, где под словом «Умай» (черневые татары) сказано: «Умай енезі, Умай енчезі, Умай ічезі — добрый дух — хранитель младенцев; ангел смерти, дух, который берет умирающего»²².

У качинцев и сагайцев почитание Умай было отмечено еще Н. Ф. Катановым, который записал в 1892 г. в Арыковом улусе (левобережье Абакана) обращение шамана к духу огня, из которого я приведу следующий отрывок: «Тебе, мать моя Ымай²³, я даю пищу, ты выкушай одну чашку... Веревки²⁴ детей твоих (т. е. людей) да будут крепки и да умножатся старшие и младшие братья (т. е. мужчины)! Да будут прочны веревки люльки (твоих детей) и да умножатся старшие и младшие сестры (т. е. женщины)»²⁵. Обращают внимание два момента в приведенной записи. Во-первых, «мать Умай» упоминается в обращении шамана к огню, который издавна почитается многими народами, в том числе и тюрк-

²¹ Н. П. Дыренкова, Умай в культе турецких племен, — «Культура и письменность Востока», кн. III, Баку, 1928, стр. 134—139.

²² Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка, стр. 402.

²³ В подлинном тексте — *Ымай іцам*. См.: Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым, ч. IX. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. Тексты, СПб., 1907, стр. 578.

²⁴ Имеются в виду веревки, с помощью которых подвешивается колыбель.

²⁵ Образцы народной литературы тюркских племен, ч. IX. Перевод, СПб., 1907, стр. 564.

скими, как божество домашнего очага²⁶. Во-вторых, шаман просит мать Умай покровительствовать размножению и жизни людей вообще, как взрослых, так и детей.

Полевые материалы, собранные мною главным образом в 1946 г. в Аскизском районе Хакасии среди сагайцев, шорцев и бельтиров (в бассейне левобережья р. Абакана), показывают, что здесь культ Умай (в другом произношении Ымай) был еще настолько свеж в памяти, что мне удалось изучать его у представителей старшего поколения, которые сами его придерживались²⁷.

Мне сообщили здесь, что словом Умай/Ымай называется душа ребенка с момента его рождения до того времени, когда ребенок начнет ходить и свободно говорить (примерно до трех лет). Но с этого времени его душа уже будет именоваться «Кут», вплоть до самой смерти, когда Кут покидает навсегда человека. Термином *умай* здесь называли и пуповину ребенка, которую обычно зашивали в маленький мешочек из кожи или материи и подвешивали на шнурке к колыбели младенца, считая, что Умай все время находится с ребенком, пока он в колыбельном возрасте. Если ребенок разговаривал или смеялся во сне, это объясняли тем, что он в это время разговаривал с Умай. Если ребенок плакал во сне, считали, что Умай в тот момент ненадолго покидала его; когда ребенок заболел, — болезнь вызывалась тем, что его также покидала Умай, и, чтобы вернуть ее, обращались к шаману. Если ребенок заболел в том возрасте, когда его Умай уже превращалась в Кут, то причину болезни (как и у взрослого человека) видели в том, что из ребенка вышел Кут. Шаман во время камлания узнавал, покинула ли Умай (или Кут) ребенка временно или ее украл какой-либо шаман для другой семьи, где дети «не держались», т. е. умирали в раннем возрасте. Около больного ребенка шаман втыкал молодую березку, на которую старался загнать ушедшую Умай (или Кут) заболевшего ребенка, кропил ее молоком, а потом обнимал, ловил ее бубном и вбивал в больного (сильным ударом по бубну), после чего, считалось, ребенок должен был выздороветь. Но если шаман устанавливал, что Умай похищена шаманом, он пускался в погоню за лохитителем

²⁶ См.: Н. П. Дыренкова, Культ огня у алтайцев и телеут, — Сб. МАЭ, т. VI, Л., 1927.

²⁷ Сведения об Умай получены преимущественно от Егора Бастаева 80 лет из сеока Таг-Карга; Трофима Тыгдымаева 72 лет из сеока Сайын; Сатака Бурнакова 78 лет из сеока Таг-Карга; Кобона Боргоякова 78 лет из сеока Кобый; Мартына Ултургашева из сеока Пельтир; Егора Кольчикова из сеока Сор; Кадыта Албачакова 91 года из сеока Сайын и других моих собеседников. Возраст их я указываю по состоянию на 1946 г., когда я начал свою полевую работу в бассейне Абакана.

и старался отнять Умай. Если это удавалось, то побежденный шаман умирал, а ребенок, которому шаман-победитель возвращал Умай, выздоравливал. Если эта операция не удавалась, ребенок погибал.

Мне удалось собрать некоторые данные об особом камлании, называвшемся «Умай (или Ымай) тутарга» (похищение Ымай). Рассказывали о таком камлании весьма сдержанно и неохотно, так как с точки зрения бытовой старинной этики оно осуждалось. К нему прибегали только отдельные шаманы по просьбе бездетных женщин и соглашались, как подчеркивали мои собеседники, крайне неохотно, за большое вознаграждение, считая это камлание опасным для своей жизни.

Задача камлания состояла в том, чтобы похитить Ымай какого-либо живого ребенка, обрекая последнего на верную смерть. Чаще всего с этой целью абаканские шаманы «ходили» в Туву. Это камлание устраивалось через год после смерти последнего ребенка тайно, глубокой ночью. Женщина, которая добивалась такого камлания, предварительно, по совету шамана, бросала в реку колыбель последнего из умерших ее детей, чтобы вместе с колыбелью уплыла по реке и Кара-Умай, которая поселилась в этой колыбели и уничтожала детей. Шаман заставлял эту женщину сделать из тряпок куклу — *пала куду начах*, т. е. «детский кут маленького ребенка», имитирующую младенца. Куклу женщина также делала тайно, чтобы никто ее не мог увидеть. Во время камлания она держала ее на руках у груди, словно маленького ребенка. Шаман камлал тихо, хотя и с бубном, осторожно проходя свой длинный путь. Если ему удавалось поймать Умай, отлучившуюся от какого-либо ребенка, он приносил ее в своем бубне, которым «по возвращении» из путешествия накрывал женщину, заставляя ее в это время пить молоко или араку и ударом в бубен «вбивал» в нее похищенную Умай. При этом шаман сообщал пол украденного ребенка и велел сделать к его рождению оберег: для мальчика — маленький лучок со стрелкой, а для девочки — раковинку каури, с тем чтобы подвесить такой оберег к колыбели для защиты Умай новорожденного²⁸.

Ребенок, Умай которого была похищена шаманом, вскоре же умирал и его тело при этом чернело, что служило свидетельством смерти вследствие похищения Умай.

Куклу — *пала куду начах* — после камлания женщина ох-

²⁸ В коллекциях Музея антропологии и этнографии АН СССР имеется символическое изображение Ымай в виде маленького лучка со стрелкой и в виде полоски красного сукна с пришитыми к нему раковинками. Колл. № 2164-13аб; приобретено в улусе Джиланы (долина р. Таштып), в котором живут смешанно шорцы, сагайцы, бельтиры.

раняла от чужого взора и прятала ее так, чтобы никто не нашел. На свои вопросы об этом я получил несколько различающиеся ответы, отражающие, по моему мнению, различия в этом обычае, существовавшие у разных родо-племенных групп. Одни собеседники говорили мне, что куклу закапывали в земляной пол юрты неподалеку от того места, где помещается обычно колыбель с новорожденным²⁹. Другие утверждали, что куклу отправляли на тот свет (*йэйт чир*, т. е. в землю душ умерших людей), «проводжая» в маленьком деревянном гробике, поставленном на плотик и пущенном по течению реки³⁰.

В связи с этим уместно привести рассказ Марии Т., у которой один за другим умирали дети³¹. Когда у нее умер уже третий ребенок, она решила прибегнуть к камланию «Ымай тутарга». Почувствовав себя беременной четвертым ребенком, Мария Т. отправилась к известной в то время шаманке Чымай Бурнаковой из сеока Карга, жившей тогда в Усть-Ларсах, и упросила ее устроить камлание «Ымай тутарга». Шаманка сказала, что она сделает это в последний раз, так как за ней числится уже 52 таких похищения и ей придется вскоре умереть. Шаманка потребовала сделать не куклу *пала куду начах*, как в тех случаях, о которых говорилось выше, а символическое изображение Кара-Ымай — злого духа, губящего детей, — которая, как сказала шаманка, поселилась в доме Марии. Изображение шаманка велела сделать тоже в виде куклы, но сшитой из самых плохих и грязных тряпок, и предупредила, чтобы никто этой куклы не видел. Затем был сделан оберег в виде маленького лучка со стрелой (из березы), к стреле привязали *чилан мас* (букв. «змеиные головки»), т. е. раковинки каури и бусинки, нанизанные на шелковую нитку, с кисточкой на конце. По указанию шаманки перед камланием Мария Т. спрятала куклу Кара-Ымай под порог в избе, а оберег, прикрытый чистой тряпочкой, подвесила к матице.

Во время камлания Мария сидела на полу посредине избы, а шаманка «отправилась» похищать Ымай ребенка в Качинскую землю³². Предварительно шаманка будто бы по-

²⁹ Сообщил Сатан Бурнаков.

³⁰ По словам Кобона, раньше детей хоронили (в тех семьях, где дети умирали в раннем возрасте) следующим образом. Похоронив ребенка, обычно на дереве (завернутым в бересту), через год отправляли его душу (*сүрңү*) на тот свет. Для этого делали из тряпок куклу, помещали ее в гробик и, поставив гробик на плот, пускали его по реке. Проводы эти совершал шаман.

³¹ В 1946 г. Марии Т. было 59 лет (она из сеока Том-Сагай).

³² Мария сказала, что шаманка отправилась в район Уйбата на р. Котен-Пулус.

тратила много сил на борьбу с Кара-Ымай, которую она с большим трудом заставила покинуть дом Марии и увела с собой в Качинскую землю. Шаманка похитила Ымай одного ребенка из семьи, где было трое детей.

Она принесла похищенную Ымай ребенка и «вбила» ее в Марию из бубна (Мария при этом пила молоко и проглотила Ымай). Шаманка сказала, что у Марии родится девочка с родинкой на правом плече и она будет жить. Предсказания шаманки, по словам Марии Т., сбылись. После этого она благополучно родила еще двух девочек и все они остались живыми и выросли. При этом Мария строго соблюдала наказ шаманки, чтобы ее старшая дочь никогда не появлялась в местности, откуда была похищена для нее Умай.

Материал из Хакассии обнаруживает разнообразные представления об Умай, а именно об Умай, именуемой «Умай-иче» (мать Умай), как об обобщаемом персонаже шаманского пантеона, символизирующем покровительницу детей. Этой Умай делали символическое изображение — оберег в виде лучка со стрелой. Далее Умай выступает как душа младенца. И наконец, Кара-Умай — злой дух, причиняющий ребенку только вред.

Чем же объяснить одновременное существование здесь столь различных представлений? Я думаю, что оно является, скорее всего, результатом смешения родо-племенного или этнического состава населения, характерного для данного района. Представления об Умай, свойственные той или иной этнической группе, отличались некоторым разнообразием, отражающим, между прочим, и эволюцию этих представлений, что ясно видно, как это будет показано ниже, из рассмотрения представлений об Умай в сравнительном плане у саяно-алтайских народов.

Обратимся к шорскому материалу. У обитавших на территории Хакассии (улус Балыкташ) шорцев, также смешанных в отношении сеоков, существовало представление о двух Умай. Судя по коллекциям МАЭ, изображение, символизирующее Кара-Умай (или Карай-Май), делали либо из глины в виде человечка (высотой 15—17 см), которого прилепляли к деревянной дощечке, либо в виде куклки из тряпок, уложенной в маленькую деревянную колыбельку³³. В одном из описаний такого изображения сказано: «Делается при камлании по случаю болезни ребенка или в тех семьях, где умирают дети при рождении»³⁴. Изображение же «матери Умай» (Май-иче) иное. Оно состоит из деревянного лучка со стрел-

³³ Колл. МАЭ, № 3645-27, 28, 29.

³⁴ Колл. МАЭ, № 3645-27.

кой, прикрепленных с кусочком заячьей шкурки к куску бересты, который прибивают к стене юрты, где родился ребенок, как знак присутствия здесь Умай³⁵.

Шорцы бассейна Кондомы также полагали, что в тех семьях, где дети постоянно умирали в младенческом возрасте, это — дело козней Кара-Умай, и для борьбы с ней приглашали шамана. Однако трудные затянувшиеся роды объясняли тем, что в чрево матери проникал злой дух *айза*, который задерживал появление на свет ребенка. В таких случаях шаман призывал «мать Умай», прося ее защитить ребенка, а злого *айза* уговаривал отпустить ребенка и угощал его абырткой (брагой из солода). Обращались к шаману и при угрозе выкидыша. Шаман камлал тогда к Умай-ээзи (к хозяйке Умай), чтобы она защитила и сохранила ребенка и не дала злему духу *айза* украсть его из чрева матери³⁶.

Таким образом, как я убедился на месте (в 1927 г.), шорцы бассейна р. Кондомы почитали «мать Умай» как покровительницу детей, охраняющую их жизнь, а с Кара-Умай связывали болезнь и смерть детей младенческого возраста и относили ее к *айза*, т. е. к категории злых духов вообще. Вероятно, поэтому в словаре Вербицкого под словом «Умай» фигурирует и значение «ангел смерти»³⁷.

Мне неоднократно приходилось видеть в жилищах шорцев (и челканцев) изображения покровительницы «матери Умай» в тех семьях, где были дети колыбельного возраста. Их делали при первом положении ребенка в колыбель (с приглашением шамана) и снимали, когда дети подрастали и уже не пользовались колыбелью. Это изображение «угощали», кропя его талканом (разведенным в воде), зернышками кедрового ореха, оставляемыми на ночь у изображения. Такие изображения имеются и в коллекциях МАЭ. У шорцев, живущих по р. Мрассе, наблюдались некоторые варианты в изображении, посвященном «магери Умай» (Май-иче), что хорошо видно из экземпляров, представленных в коллекциях МАЭ.

Одно из таких изображений представляет маленький деревянный лучок со стрелой, которые прикреплялись к стене

³⁵ Колл. МАЭ, № 3645-27.

³⁶ Выкидыш (*артыган бала*) обязательно хоронили на сучьях деревьев в тайге, завернутым в бересту, как и детей, умиравших в раннем возрасте.

³⁷ «Ангел смерти», по Вербицкому, уносящий душу взрослого, назывался *алдачи*. С. Е. Малов считал, что в этом термине сохранилась старая глагольная (причастная) форма, встречающаяся в памятниках древнетюркской рунической и уйгурской письменности. См. его «Несколько замечаний по статье А. В. Анохина „Душа и ее свойства по представлению телеутов“», — Сб. МАЭ, т. VIII, стр. 332.

у колыбели ребенка³⁸. Второе (тоже для мальчика) сделано в виде маленькой берестяной люльки, выстланной белой заячьей шкуркой, причем люлька эта проткнута насквозь деревянной стрелкой. В изображении матери Умай, предназначенном для девочки, берестяная люлька протыкалась маленьким веретенком. Такое изображение прикрепляли к стене над детской колыбелью и «угощали» его время от времени кашницей из ячменного толокна, сдобренной маслом³⁹. В третьем случае изображение матери Умай — просто деревянная стрела, которую клали в колыбель ребенка⁴⁰.

Полевой материал, собранный мной у шорцев, подтверждает, что и душа ребенка младенческого возраста называлась Умай. Но этим же словом они называют и пуповину родившегося младенца, которую завертывали в бересту и зарывали в самом жилище.

У кумандинцев я встретил представление о том, что Умай появляется вместе с зарождением ребенка еще в утробе матери и охраняет младенца после рождения в детском возрасте и далее в течение всей его жизни. Наряду с этим наблюдалась вера в Умай-эне (мать Умай) и как в божество, обитающее на небесах, к которому обращались шаманы. Например, при трудных родах шаман призывал Умай следующим образом:

*Ак ајастан, кайн, тјш
Умай-эне, куш-эне!
Тјш эдекти ачык сал!
Чолы была чолонзы.*

С ясного неба, паря (как птица), спустись,
Мать Умай (словно) птица-мать!
Подол (рожище) оставь открытым!
Пусть он (ребенок) своей дорогой выйдет⁴¹.

Последнее представление об Умай близко к телеутскому, а с телеутами кумандинцы были смешаны, в том числе и через брачные связи.

В обращениях кумандинцев к Умай-эне последняя выступает как божество, непосредственно помогающее родам, вследствие чего Умай называется (по записи Ф. А. Сатлаева) *Киндигин кескен бий* — «Перерезающая пуповину», *Кирбигини чуйген бий* — «Очищающая ресницы (ребенка)». У кумандинцев, как и у телеутов⁴², Умай-эне называлась иногда Пай-эне (у телеутов — Пай-ана). У телеутов слово *пайана* означало вообще категорию добрых духов, доброжелательных к человеку, в том числе дочерей Ульгения⁴³.

³⁸ Колл. МАЭ, № 3645-22.

³⁹ Колл. МАЭ, № 3645-25.

⁴⁰ Колл. МАЭ, № 3645-24.

⁴¹ Записано Ф. А. Сатлаевым; приводится в уточненном мною переводе. «Умай» произносится некоторыми кумандинцами как «Убай».

⁴² См.: Н. П. Дыренкова, Умай в культе турецких племен.

⁴³ А. В. Анохин, Душа и ее свойства по представлению телеутов.

Я не буду излагать материал по телеутам, так как он опубликован Л. Э. Каруновской и Н. П. Дыренковой⁴⁴, отмечу только, что телеуты представляли Май-эне (т. е. мать Умай) в виде молодой красивой женщины (иногда девицы) с волнистыми серебряными волосами, спустившейся с небес по радуге и охраняющей детей с помощью золотого лука. К ней обращались не только шаманы, но и женщины, особенно перед тем как впервые положить новорожденного в колыбель, подвесив к ней лучок со стрелкой, и всегда называли ее имя вслед за От-эне (Мать-огонь) — покровительницей домашнего очага. В коллекциях МАЭ имеется ряд предметов-оберегов и изображений, связанных с культом Май-эне⁴⁵, которую у некоторых групп телеутов именуют Май-ана⁴⁶, что подтверждает идентичность терминов Май-эне и *пайана* у телеутов и кумандинцев.

Из-за отсутствия материала я ничего не могу сказать о культе Умай у современных тувинцев. Коллекции МАЭ и Государственного музея этнографии в Ленинграде содержат значительное количество «идолов, охраняющих детей», под названием «эмегельджин». Все они состоят в основном из человекообразных фигурок, вырезанных из материи или сшитых наподобие куколок. Ни одно из этих изображений не содержит главного атрибута Умай — лучка со стрелкой⁴⁷. Судя по тому, что говорится в одном из описаний такого зренья (идола), — эти изображения напоминают изображение Кара-Умай (у бельтиров, сагайцев, шорцев, качинцев), которое делали также в виде куколки⁴⁸. В описаниях путешественников и в моих полевых материалах фигурирует онгон «эмегельджин»⁴⁹. Имеется только один экспонат, принадлежащий сойотам (тувинцам), описанный Н. Яковлевым по коллекции Минусинского музея под названием «сатанатэ», который автор сопоставляет с Май (Умай) качинцев на том основании, что

⁴⁴ Л. Э. Каруновская, Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком, — Сб. МАЭ, т. VI, Л., 1927; Н. П. Дыренкова, Умай в культе турецких племен. См. также: А. Ефимова, Телеутская свадьба, — сб. «Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР», вып. I, Л., 1926 (текст обращения к Май-эне на стр. 230—231).

⁴⁵ Колл. МАЭ, №№ 2242-14; 3974-35, 194, 196; 3728-102.

⁴⁶ Колл. МАЭ, № 3974-194 ав.

⁴⁷ Колл. МАЭ, № 1340-1, 10, 11, 13, 16; Колл. Государственного музея этнографии № 650-54-57.

⁴⁸ В описании сказано: «Детский онгон, изображающий духов, причиняющих болезни и смерть детям до изготовления онгона. Весится в юрте для предупреждения новых несчастий с детьми. По утру ему брызгают чаем и аракой, что равносильно угощению» (Колл. МАЭ, № 1340-1).

⁴⁹ В основе названия этого онгона, как говорят тувинцы, лежит слово *эмиг* «грудь».

в это изображение покровителя детей входит лучок и стрелка⁵⁰. Не исключено, впрочем, что почитание Умай у тувинцев в прошлом имело место, поскольку я зафиксировал его у бельтиров, которые являются частью тувинцев, переселившейся на Абакан из Тувы.

Мне осталось еще сослаться на почитание Умай у мусульманских тюркоязычных народов Средней Азии: киргизов и узбеков. Полевой материал у киргизов собрал С. М. Абрамзон⁵¹. Ему удалось установить довольно яркие следы этого культа у среднеазиатских киргизов. «К Умай-эне,— пишет С. М. Абрамзон,— обращались при рождении ребенка, прося ее сохранить дитя во всех случаях его жизни. Ее же призывали при его болезни. Отправляя куда-нибудь детей, даже взрослых, старухи говорили, прощаясь с ними: „Умай-энеге тапшырдым“ (поручаю матери Умай)»⁵². Ребенка с родимыми пятнами считали счастливым, ибо это — «следы Умай». Верили в то, что по ночам Умай умывала лицо маленьким детям и т. д.⁵³. А. Л. Троицкая нашла бесспорные следы былого почитания Умай даже в среде оседлых узбеков: ее имя упоминают в своих заклинаниях узбекские повитухи⁵⁴.

При изучении народных верований узбеков во время полевой этнографической работы в Хорезме в 1930 г. мне пришлось столкнуться с двумя женскими персонажами демонов: *албасты* и *сары-эне*. Мои собеседники тогда говорили, что албасты относятся к категории джинов, а сары-эне (желтая мать) — к перисте. Сары-эне помогает роженице разрешиться от бремени, распуская свои длинные русые волосы (поэтому она — сары-эне) и прикрывая ими роженицу. Албасты же, напротив, стремится вредить роженице, подкарауливая ее вечерами, если женщина ходит одна. Перед близкими родами женщина выходила ночью во двор с кем-нибудь из женщин, а другая женщина в это время занимала ее постель, чтобы албасты не пробралась сюда и не спряталась. Если это албасты удавалось, то при рождении ребенка она первой давала свою грудь новорожденному, и тот либо вскоре умирал, либо делался невменяемым. Я думаю, что в сары-эне узбе-

⁵⁰ Этнографический обзор населения долины Южного Енисея, Минусинск, 1900, стр. 101.

⁵¹ С. М. Абрамзон, Рождение и детство киргизского ребенка,— Сб. МАЭ, т. XII, М.—Л., 1949.

⁵² Там же, стр. 82.

⁵³ Там же. В Южной Киргизии, как установил С. М. Абрамзон, название произносится Май-эне.

⁵⁴ А. Л. Троицкая, Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкентского и Чимкентского уездов,— сб. «*عقد الجبان*». В. В. Бартольд у туркестанские друзья, ученики и почитатели», Ташкент, 1927, стр. 354.

ков Хорезма можно предполагать трансформированный образ Умай-эне, бытовавший у них в доисламский период.

Обзор этнографического материала свидетельствует о широком распространении божества Умай в древнетюркское время, иначе трудно было бы объяснить стойкое сохранение культа у ряда современных тюркоязычных народов Саяно-Алтая и Средней Азии, причем в сходных чертах, доходящих иногда до тождества. Эти народы, несмотря на их многовековую территориальную и культурную разобщенность и давно сложившиеся и закрепившиеся религиозные различия, сохранили в определенных общих вариантах и древнее имя Умай, и связанные с ней народные религиозные представления. Имя божества Умай исчезло из письменных древнетюркских памятников, но оно хорошо сохранилось в народной памяти⁵⁵. Я вижу в этом доказательство распространения данного культа у древних тюрков в широких массах кочевников, а не только в среде высшей правящей кочевой знати.

Сочетание широкого распространения и идентичности большинства форм почитания и представлений, связанных с Умай у современных тюркоязычных народов, можно объяснить только общностью исторической жизни их далеких предков в составе древнетюркских каганатов, этнокультурными и этногенетическими связями, сложившимися в то время и следы которых еще не изгладились. Следовательно, вполне правомерно рассматривать культ Умай у того или иного современного тюркоязычного народа в качестве одного из источников его этнической истории, связанной с периодом господства в Центральной и Средней Азии древних тюрков. Такой источник становится тем более достоверным, если он совпадает еще с соответствующими данными археологических, антропологических, письменных свидетельств.

Почитание Умай, видимо, очень древний культ, сложившийся у кочевников задолго до того времени, каким он датируется руническими надписями. Об этом говорит и его тесная связь с культом огня, т. е. с одним из древнейших культов первобытности, также хорошо сохранившимся у мно-

⁵⁵ В памятниках уйгурской письменности Умай как божество уже не встречается. Умай упоминается в них в значении последа, детского места или чрева матери. См.: *Türkische Turfan-Texte*, VII, фрагмент 27, стк. 16; *Suvarṇaprabhāsa* (Das Goldglanz-Sūtra). Aus dem Uigurischen ins Deutsche übers. von Dr. W. Radloff. Nach dem Tode des Übersetzers mit Einleitung von S. Malov hrsg., Leningrad, 1930, стр. 550. Фигурирует оно и как имя человека. См.: W. Radloff, *Uigurische Sprachdenkmäler. Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malow hrsg.*, Leningrad, 1928 (юридический документ № 5 и Словарь, составленный С. Е. Маловым, стр. 301). См. также: C. Brockelmann, *Mitteltürkischer Wortschatz nach Mahmud al-Kāšgarī Divan Lügat at-türk*, I, Budapest—Leipzig, 1928.

гих современных тюркских народов Сибири и Средней Азии (и не только у тюркских), выражающихся в олицетворении огня в образе женского божества, именуемого «мать-огонь»⁵⁶. Не случайно у хакасов шаман обращался к Умай, призывая огонь⁵⁷. То же — и у телеутов. Перед тем, как впервые положить ребенка в колыбель, старшая из женщин окуривала ее можжевельником и, вешая над ней изображение лучка со стрелкой, называемого «Май-эне», произносила следующие слова:

- | | |
|--|--|
| 1. Тридцатиголовая мать-огонь, | 7. Омывшая грязь в озерной воде, |
| 2. Сорокаголовая мать-огонь, | 8. Обрезавшая пуповину чистой щепкой, |
| 3. Варящая все сырое, | 9. Пьющая в озере, |
| 4. Оттаивающая все мерзлое, | 10. Играющая на Сурун-горе, |
| 5. Спустишь, окружи и будь
отцом! | 11. С гребневидной головой мать Умай, |
| 6. Спустишь, покрой и будь
матерью! | 12. Среди сорока девиц — мать Умай ⁵⁸ |

При сговоре о свадьбе телеуты одновременно «угощали» «мать-огонь» и «мать Умай»⁵⁹.

У киргизов культ огня, по утверждению Т. Баялиевой, «переплетается, а иногда просто сливается с культом Умай»⁶⁰. По представлениям кумандинцев, Умай-эне, как и «мать-огонь», «боялась» воды. Когда человек шел к реке за водой, его Умай-хранительница не подходила к берегу, а ждала в некотором отдалении, чтобы *суг-ээзи* («хозяин» воды) не затащил ее к себе, после чего этот человек мог заболеть и умереть⁶¹. Об исторической древности этих культов говорит и женский облик обоих персонажей. Советские этнографы и историки обосновывают более древнее происхождение первобытных мифологических персонажей в женском облике по сравнению с мужским и связывают это с господством архаического рода, основанного на материнском праве. У древних тюрков пережитки этой стадии фиксируются также в некоторых генеалогических легендах, в системе и наименованиях

⁵⁶ Н. П. Дыренкова, Культ огня у алтайцев и телеут.

⁵⁷ У хакасов женщина, пришедшая в чужой дом с грудным ребенком, должна была обратиться со словами уважения и просьбы о защите ребенка к огню — очагу этого дома, а хозяин дома в это время угощал огонь какой-нибудь пищей. Если этого не сделать, то, по их поверьям, у кормящей матери исчезнет молоко.

⁵⁸ Л. Э. Каруновская, Из алтайских верований, связанных с ребенком, стр. 27.

⁵⁹ А. Ефимова, Телеутская свадьба, стр. 227, 230—231.

⁶⁰ Т. Баялиева, Доисламские верования и их пережитки у киргизов, стр. 12.

⁶¹ По записи Ф. А. Сатлаева, любезно мне предоставленной.

родства и т. д. Подобные пережитки изучены у ряда современных народов Южной Сибири и Средней Азии⁶².

Я хотел бы обратить также внимание на тесную взаимосвязь народных представлений об Умай и Кут, которая выявляется на этнографическом материале. Термин «кут» тюркоязычных народов Саяно-Алтая выражает понятие, называемое в этнографической литературе душой. У алтайцев, по В. Вербицкому, кут — душа в смысле жизненной силы, присутствия духа, плодородия, счастливости. Если человек потерялся или испугался, говорят: *кут чыкты* или *кут чыгыт парды*, т. е. кут вышла, кут выскочила. Если земля перестала родить, говорят: *йер кудун парды* (кут земли ушла) и т. д.⁶³. У телеутов кут — это зародыш, приходящий в человека извне (от духов-небожителей), дающий начало жизни человеку и растущий вместе с ним, и начало, поддерживающее жизненную силу. Про супругов, не имеющих детей, говорят: *куды йок киж* (не имеющие кут)⁶⁴. У хакасов *хут* — душа живого человека. Если она покидает его, человек начинает болеть, а если не возвращается вовсе, — человек умирает⁶⁵. У тувинцев *кут* — душа, животворная сила, а у якутов — одна из душ. Термин «кут» сохранился и у современных киргизов в значении зародыша детей и скота, как и у алтайцев. Кут, по народным представлениям, падал сверху через дымовое отверстие. Этим термином киргизы называли и идолов из свинца или олова, хранившихся в семье старшей женщины⁶⁶.

Таковы народные представления о кут, дожившие до этнографической современности. При более подробном изучении их обнаруживается, что кут — это жизненное начало, свойственное не только людям, но и домашнему скоту, зверям, растениям. Его дает местная природа, олицетворяемая и почитаемая в образе антропоморфных «хозяев» (*ээзи*) местности, гор, тайги и т. д., представляемых, как правило,

⁶² Л. П. Потапов, Очерки по истории Шорин; А. Н. Бернштам, Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрков VI—VIII вв., М.—Л., 1946, стр. 99, 105, 163; С. М. Абрамзон, Рождение и детство киргизского ребенка, стр. 85; Н. П. Дыренкова, Пережитки материнского рода у алтайских тюрков, — СЭ, 1947, № 1; ее же, Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков, — сб. «Памяти В. Г. Богораз», М.—Л., 1937.

⁶³ В. Вербицкий, Алтайцы, Томск, 1970, стр. 103; его же, Словарь алтайского и аладагского наречий, стр. 154.

⁶⁴ А. В. Анохин, Душа и ее свойства по представлению телеутов, стр. 253—254.

⁶⁵ С. Майнагашев, Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края, — ЖС, 1916, XXIV, вып. III, стр. 278.

⁶⁶ Т. Баялиева, Доисламские верования и их пережитки у киргизов, стр. 12.

в женском облике⁶⁷. Так, например, южные алтайцы считали, что кут дает Алтай. К нему они и обращались в своих молениях, прося дать кут, прежде всего на детей⁶⁸. У шорцев, челканцев, кумандинцев, тубаларов, как и у других народов Саяно-Алтая (хакасов, тувинцев), эта особенность ярко выступает в культе родовых священных гор⁶⁹. Шорцы сеока Кобый, обитающие в бассейне левого бережья Абакана, до недавнего времени устраивали (раз в три года) общественное моление своей почитаемой родовой горе Кара-Тагу, находящейся в верховьях р. Мрассы, где жили несколько столетий тому назад их ближайшие исторические предки. Кобыицы собирались в долине р. Тён. У них камлали по очереди сразу два шамана, так как путь к «хозяину» Кара-Тага был долгим и трудным, пролежавшим через многие хребты и реки. Целью моления было спрашивание кут на детей, скот, зверя и урожай (*пала, мал, анг, тамак*). Такие моления родовым священной горам устраивали и другие сеоки, обитавшие здесь⁷⁰.

У северных алтайцев священная родовая гора всегда находилась на родовой территории. Ее культ был отражением родовой собственности на земельные угодья. Это кажется вполне естественным. На протяжении по крайней мере четырех последних столетий у северных алтайцев не было собственных государственных образований. Они делились на мелкие экзогамные роды, подчиненные местным феодальным улусам телеутов, енисейских кыргызов или отдельным монгольским феодалам Северной или Западной Монголии, которым платили дань. С первых десятилетий XVII в. эти роды вошли в состав Русского государства и в административном отношении были разбиты на мелкие самостоятельные податные единицы, входившие в Кузнецкий уезд. У этих тюркоязычных родов разного этнического происхождения не было своей общей территории. Каждый сеок занимал тот или иной участок огромной горной тайги Северного Алтая или Кузнецкого Алатау под свои охотничьи и прочие угодья, считавшиеся его собственностью на основе обычного права. Сеоки были изолированы друг от друга. Каждый из них почитал своего духа-покровителя, «хозяина» родовой горы, от которого зависело благополучие рода. Представителем рода в сношениях с ро-

⁶⁷ Л. П. Потапов, Охотничьи обряды и поверья у алтайских тюрков, — «Культура и письменность Востока», кн. V, Баку, 1929.

⁶⁸ А. В. Анохин, Материалы по шаманству у алтайцев, стр. 92.

⁶⁹ Л. П. Потапов, Культ гор на Алтае, — СЭ, 1946, № 2.

⁷⁰ Подробно об этом см.: Л. П. Потапов, Этнический состав сагайцев, — СЭ, 1947, № 3.

довой горой был шаман, становившийся таковым только с одобрения родовой горы, в знак чего он получал от нее свой бубен — главный атрибут настоящего шамана.

Приведенный этнографический материал объясняет веру в кут и у древних тюрков, которые также почитали духов местности, в частности, отдельных гор. У них также были шаманы, жившие и при ставках кагана, совершавшие моления божествам. Из письменных источников известно, что таким божеством у тюрков Первого каганата, центр и каганская ставка которого находились по южную сторону Гоби, были горы (или хребет) Бодын-Инли, что значит по-китайски «дух — покровитель страны» или же «бог земли»⁷¹. У тюрков Второго каганата таким покровителем был Ӧтүкән. Этим именем называлась обширная горно-таежная область в Хангае и отчасти в Саянском нагорье, простирающаяся от бассейна верхнего течения Селенги до верховьев Енисея и включающая один из северо-восточных районов современной Тувы⁷². Здесь, на р. Орхоне, находился политический центр этого государства и резиденция каганов. Ӧтүкән, упоминаемый обычно в сочетании со словом *йыш* («лес, тайга»), а один раз — с *йер* («земля»), восхваляется в древнетюркских надписях как священная родина, как божественный покровитель данного государства⁷³. Ӧтүкән, который считался женским божеством⁷⁴, давал кут — «священную благодать» кагану, власть которого рассматривалась как божественная милость. Это был кут Ӧтүкәна (*il ötükün quti*), как следует из одного религиозного текста и на что уже обратили внимание некоторые исследователи⁷⁵. Но и здесь, как мне кажется, идея получения каганом кут от божества местности Ӧтүкән отражает реальные черты земных отношений: каган являл-

⁷¹ Н. Я. Бичурин (Иакинф), Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I, М.—Л., 1950, стр. 231. У П. Пеллио это название приведено в форме Po-teug-ning-li (Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale, — «T'oung Pao», vol. XXVI, 1929, стр. 215). Так же названы эти горы Лю Мао-цаем (Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte des Ost-Türken, Bd I, стр. 10).

⁷² Название «Ӧтүкән» сохранилось у тувинцев применительно к хребту в верховьях Бий-Хема (Большого Енисея), с которого берет начало р. Баш-Хем (правый приток Бий-Хема). На современных картах он называется Кхуху-тайга (или Хуху-тайга). Об этом см. мою работу: «Новые данные о древнетюркском „Ӧтүкән“», — СВ, 1957, № 1.

⁷³ См. памятники в честь Кюль-тегина и Тоньюкука в кн.: С. Е. Малов, Памятники древнетюркской письменности, стр. 34, 66.

⁷⁴ P. Pelliot, Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale, стр. 219.

⁷⁵ Там же. А. Габен переводит это выражение «материнский дух — покровитель государства» (Altürkische Grammatik, Leipzig, 1950, стр. 324). См. также: A. v. Gabain, Steppe und Stadt im Leben der ältesten Türken, — «Der Islam», Berlin, 1949, Bd 29, H. 1—2, стр. 35.

ся верховным собственником и распорядителем земель тюркского государства.

Спадением древнетюркского централизованного государства кочевников пришла в упадок и их «национальная» или племенная религия с ее общетюркскими божествами. С исчезновением общетюркских каганов прекратилась вера в их кут, даваемый Өтүкәном, с территории которого древние тюрки были изгнаны. Большинство родо-племенных групп оказались раздробленными и рассеянными по огромной территории Центральной и Средней Азии и прилегающих районов, где они вошли в различные новые и старые военно-политические объединения кочевников или государства, вступили в новые этнические комбинации. Но они разнесли с собой древнетюркские народные религиозные представления, сформировавшиеся в условиях кочевого хозяйства и быта. Умай всюду осталась покровительницей маленьких детей, хотя память о ней как о верховной богине сохранялась местами до наших дней.

Понятие «кут» сохранилось у шаманистов в значении зародыша, жизненного начала людей, животных и растений, а также в значении одной из душ человека.

Почитание Өтүкәна как покровителя государства осталось среди уйгуров — политических хозяев этой местности еще до образования государства тюркского каганата, восстановивших здесь свое господство после победы над тюрками. А. Габен объясняет возникновение этого культа особым положением местности, которую она называет природной цитаделью, полагая, что именно оно придало этой местности и ее верховному повелителю сакральный характер. После утраты Өтүкәна в середине IX в. и переселения уйгуров на запад, а также после принятия ими чужих религий исчез и авторитет материнского божества Өтүкән, но упоминания о нем сохранились в манихейских религиозных текстах ⁷⁶.

Таким образом, тесная связь понятий Умай и кут (хотя кут не был объектом специального культа) в народных религиозных представлениях тюрков выступает вполне отчетливо. Умай и кут одинаково считались жизненным началом, находившимся в человеке. Оба термина по отношению к человеку употреблялись как синонимы, в зависимости от возраста. Связь Умай и кут видна также в представлении об Умай, охраняющей жизнь не только детей, но и взрослого человека, наподобие «ангела-хранителя» ⁷⁷.

⁷⁶ A. v. Gabain, *Steppe und Stadt*, стр. 36, 48.

⁷⁷ У кумандинцев, по сообщению Ф. А. Сатлаева, Умай человека сравнивали с *күдүгчы*, т. е. пастухом, охраняющим скот.

В основе почитаний Умай у тюркских народов лежала, видимо, очевидная связь рождения ребенка с материнским началом. Это следует и из того, что слово *умай* означает еще «чрево матери, послед, пуповину»⁷⁸. Но если слово *умай* связано с названием жизненного начала только человека, то *кут* трактуется в этом смысле гораздо шире и распространяется на домашний скот, зверей, растения и становится (у шаманистов) одной из душ человека.

В условиях развитого государства тюркских кочевников этот термин приобрел еще более широкое значение в среде кочевой знати. Вспомним, что в памятниках древнетюркской рунической и уйгурской письменности *кут* означает не только жизненную силу, душу, но и счастье, божественную благодать, титулы царственных особ⁷⁹. В титулах высших правителей басмылов и уйгуров *iduq kut*⁸⁰ отразилась идея о «священной благодати» (харизме), которой обладал будто бы носитель титула⁸¹. Я считаю, что эта идея возникла и развилась на базе народных представлений о *кут* именно в высших аристократических кругах кочевой знати и пропагандировалась ими в массах рядовых кочевников с целью укрепления своей власти.

В заключение следует подчеркнуть, что рассмотренный этнографический материал по народным религиозным представлениям служит важным историческим источником. Он является существенным доказательством участия далеких предков алтайских народов в исторической жизни древнетюркских государств Центральной Азии. Несмотря на различие предков упомянутых народов по происхождению, а также по языку, но в рамках тюркской языковой общности⁸², народ-

⁷⁸ Термин *умай* в значении «утроба матери», «матка» известен у монголов (Я. Шмидт, Монголо-русский словарь, стр. 51; А. В. Бурдуков, Русско-монгольский словарь-разговорник, Л., 1935, стр. 301). Я не берусь судить, является ли данный факт следствием ассимиляции в среде монголов некоторых тюркских этнических элементов или восходит к периоду их древнейшей лексической общности.

⁷⁹ П. Мелноранский, Памятник в честь Кюль-Тегина, стр. 71, 117; С. Е. Малов, Памятники древнетюркской письменности, стр. 35, 80; его же, Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии, М.—Л., 1959, стр. 20, 37, 43, 49, 50, 52; W. Radloff, Suvarnaprabhāsa (Das Goldglanz-Sūtra), стр. 615.

⁸⁰ С. Е. Малов, Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии, стр. 20; F. W. K. Müller, Uigurica, I.—APAW, 1908, стр. 57.

⁸¹ P. Pritzak, Stammesnamen und Titulaturen der altaischen Völker, — «Ural-Altaischen Jahrbücher», Wiesbaden, 1952, Bd XXIV, H. 1—2, стр. 51. A. v. Gabain, Das Uigurische Königreich von Chotscho (850—1250), Berlin, 1961, стр. 21, 23.

⁸² На это указывают, например, различные варианты термина *умай* (*убай, ымай, май*).

ные религиозные представления, охарактеризованные выше, даже при некотором их разнообразии носят явные черты общности их происхождения. Следовательно, в привлеченном выше этнографическом материале нужно видеть один из ценных источников для изучения этнической истории, этногенетических и этнокультурных связей этих народов.

Что касается самого культа Умай, то его самостоятельность по отношению к божеству Земли в рассмотренном конкретном материале совершенно очевидна⁸³. Судя по орхонским надписям, данный культ, как и культ Неба, был в особом почете у социальной верхушки древних тюрков⁸⁴. Однако и в этих кругах почитание и возвеличивание Неба и богини Умай, в целях укрепления власти, опиралось все же на народные представления тюркоязычных кочевников. Это делало модификацию упомянутых культов кочевой аристократией более доступной для влияния на рядовых кочевников.

⁸³ Ср.: E. Lot-Falck, A propos d'Atügän, déesse mongole de la terre,—«Revue de l'Histoire des religions», 1956, t. CXLIX, № 2, стр. 192—193.

⁸⁴ J. P. Roux, La religion des Turck de l'Orkhon des VII^e et VIII^e siècles,—там же, t. CLXI, № 1—2; его же, Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques,—там же, t. CXLIX, № 1—2, t. CL, № 1—2.