

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ТЮРКОЛОГИЧЕСКИЙ
СБОРНИК
1974



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1978

Г. В. Длужневская

ЕЩЕ РАЗ О «КУДЫРГИНСКОМ ВАЛУНЕ»

(К вопросу об иконографии Умай
у древних тюрков)

Уже не один десяток лет длится дискуссия по поводу валуна «изваяния», найденного С. И. Руденко и А. Н. Глуховым на могильнике Кудыргэ (Горный Алтай).

К интерпретации сцены, изображенной на валуне, обращались многие исследователи. В сцене коленопреклонения видели отражение имущественной и социальной дифференциации¹ отражение господства одних племен над другими при сложении новых этносоциальных систем², а также относили ее к культу предков³ и шаманскому обряду погребения ребенка⁴. Уже было высказано и мнение, что изображение женщины в трехрогой тиаре есть изображение богини Умай, богини плодородия, покровительницы детей и воинов⁵.

Поводом к еще одной попытке интерпретации этого исключительного по своей выразительности памятника послужило записанное в 20-х годах Н. П. Дыренковой в улусе Чарга бывшей Ойратской области (ныне Горно-Алтайская автономная область) предание рода Меркит (Мәркит) об их предке по имени Тудраш. В предании говорится, что Тудраш однажды во время охоты заблудился и вышел к каменной юрте, в которой сидела старуха.

¹ С. В. К и с е л е в, Древняя история Южной Сибири, М., 1949 (МИА, № 9), стр. 279.

² Л. П. П о т а п о в, Очерки по истории алтайцев, М.—Л., 1953, стр. 92; А. А. Г а в р и л о в а, Могильник Кудыргэ на Алтае как источник по истории алтайских племен, М.—Л., 1965, стр. 20; А. Д. Г р а ч, Древнетюркская каменная фигура из района Мунгу-Хайрхан-Ула (Юго-Западная Тува), — КСИЭ, 1958, вып. 30, стр. 156—158.

³ N. M a v r o d i n o v, Le trésor protobulgare de Nagyszentmiklós, Budapest, 1943 («Archaeologia Hungarica», т. XXIX), стр. 108—109.

⁴ Л. Р. К ы з л а с о в, К истории шаманских верований на Алтае, — КСИИМК, 1949, вып. XXIX.

⁵ А. Д. Г р а ч, Древнетюркская каменная фигура из района Мунгу-Хайрхан-Ула. . . , стр. 158.

Старуха накормила его и указала путь к дому, с условием, что он принесет ей в жертву солового жеребенка, которым будущей весной ожеребится гнедая кобылица Тудраша. В случае исполнения ее желания старуха (ее имя — Ыч Мүстү Бай Оны) обещала богатство и благополучие его роду. Охотник выполнил ее наказ, и с тех пор род Меркит стал богатеть и разрастаться⁶.

Действительно, сёок (родовое подразделение южных тюрков) Меркит, как и некоторые другие телеутские сёоки, раз в три года приносил в жертву светлому духу (обитающему на снежных вершинах-белках и распоряжающемуся «благополучием» скота и охоты, человеческой судьбой и жизнью) соловую лошадь⁷.

Имя старухи из легенды — Ыч Мүстү Бай Оны (*ич мүстү* 'трехрогая', *бай* 'священная'⁸, слово *оны* не имеет перевода). Сочетание слов *бай-әнә*, или поздний аналог *май-әнә* у телеутов, по исследованиям Н. П. Дыренковой, означает доброе женское божество, охраняющее новорожденного ребенка. Наряду с *май* они употребляют и *умай*. Вместе с тем считается, что сочетание *бай-әнә*, в свою очередь, поздняя вариация имени Умай⁹. Следовательно, в имени старухи в легенде содержится понятие «трехрогая священная мать», где под «священной матерью» подразумевается богиня Умай орхонских надписей (памятники Кюльтегину и Тоньюкуку).

Представление об Умай, принадлежащей к небесным духам, связывается у телеутов и шорцев с представлениями о верховном небесном духе — Ульгене. На призыв людей Умай спускается от белого Ульгена по радуге, подобной солнцу и месяцу (телеуты); появляется как «хранительница, спустившаяся из земли Ульгена» (шорцы)¹⁰. Однако ни антропоморфного изображения Умай, ни сколько-нибудь четкого описания ее облика нет. Телеуты улуса Чарга, где записано предание, говорят о ней обычно как о красивой молодой женщине с волнистыми серебряными волосами, в белой одежде, а также как о девице, одетой в шелк¹¹.

Так как на «кудыргинском валуне» изображена женщина в трехрогой тиаре, а имя старухи из легенды — Ыч Мүстү Бай Оны ('т р е х р о г а я священная мать'), то, связав эти два об-

⁶ Н. П. Дыренкова, Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут, — «Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР», вып. I, Л., 1926, стр. 247—248.

⁷ Л. Э. Каруновская, Представление алтайцев о вселенной (Материалы к алтайскому шаманству), — СЭ, 1935, вып. 4—5, стр. 166.

⁸ А. Н. Самойлович, *Богатый и бедный* в тюркских языках, — ИАН СССР, отд. общ. наук, 1936, № 4, стр. 32.

⁹ Н. Дыренкова, Умай в культуре турецких племен, — КПВ, т. III, 1928, стр. 134, 136.

¹⁰ Там же, стр. 136.

¹¹ Там же, стр. 135.

стоятельства, следовало обратить внимание на культ хозяев гор. Из духов гор в шаманских камланиях называют, например, Ыч Мүстү Кара-Каја, хранительницу шести слег юрты, охраняющую детей, скот, птиц¹². Функции этого горного духа в данном случае совпадают с обязанностями богини Умай; местопребыванием же Умай часто называют гору — *сүрү*, что переводится на русский язык как «острый пик» или «острая вершина шапки»¹³. В Горном Алтае есть гора Ыч сүрү — трехрогая Белуха, гора — покровительница шаманов¹⁴. Таким образом, можно предположить, что местом обитания Умай является Ыч сүрү — священная гора шаманов, т. е. Умай — ее хозяйка, при изображении которой подчеркивается характерная трехвершинная шапка, символизирующая гору Белуху. Судя по этим данным, Умай могла выступать в роли хозяйки горы, покровительницы зверей и птиц, давать *кут* — жизненное начало, свойственное не только человеку¹⁵, но и домашним животным и зверям.

После сделанного на основе указанных сопоставлений вывода о том, что Умай была хозяйкой горы, обратимся к обряду жертвоприношения родовому божеству и духу — покровителю семьи с целью испрашивания благополучия в жизни, приплода скоту, большого урожая. Такой обряд известен у кумандинцев, телеутов, шорцев под названием *коча-кан*¹⁶. Родовое божество при этом называют обобщенным именем *пайана*. Телеуты и алтайцы говорят, что пайана играет с ребенком во время сна. Такая деталь дает основание считать, что пайана — это та же Умай (наиболее поздний вариант ее имени — *бай-әнә*).

Таким образом, можно допустить, что на валуне-«изваянии» запечатлен момент, когда человек в маске, по-видимому шаман, камлает в честь богато одетой женщины в тиаре — Ыч Мүстү [Умай], верховного женского божества и божества, олицетворяющего плодородие, что в этнографии телеутов, кумандинцев, шорцев соответствует обряду *коча-кан*. Центральная фигура отождествима с Умай по одежде, серьгам, месту в сцене. Маленькая лошадь, стоящая ниже ряда фигур, — жертвенная. В том, что она оседлана, нет ничего удивительного: из молитв шаманов

¹² А. В. Анохин, Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествия по Алтаю 1910—1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии, — СМАЭ, 1924, т. IV, вып. 2, стр. 130.

¹³ Н. Я. Никифоров, Аноский сборник. Собрание сказок алтайцев, Омск, 1915 (ЗЗСОИРГО, XXXVII), стр. 264.

¹⁴ Н. Дыренкова, Умай в культе турецких племен, стр. 136.

¹⁵ Л. П. Потапов, Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных, — «Тюркологический сборник. 1972», М., 1973, стр. 281—285.

¹⁶ Ф. А. Сатлаев, Коча-кан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев, — СМАЭ, 1971, вып. XXVII.

у жертвенной лошади явствует, что лошади были оседланы и взнузданы («Положится ли бронзовое седло? Наденется ли серебряная уда?»), «Хорошего коня с седельной подушкой тебе отдаем»¹⁷.

Шаман, совершающий обряд, — в шапке «светлых» шаманов, с которой сзади, с затылка, спускались три длинные белые ленты, и в маске из бересты, так же как и второй мужчина, держащий повод.

Принадлежностями обряда коча-кан являлись маска, фаллос, посох и шапка. Берестяная маска с отверстиями для глаз, носа и рта у кумандинцев была раскрашена охрой. Пучки меха из хвоста белки символизировали ресницы, усы, бороду. Шапка из бересты — конусообразной формы. А. А. Гаврилова уже отмечала, что верхушка валуна над личиной имитирует головной убор, а косые разрезы глаз, очевидно, подрисованы. Личина валуна — следовательно, собственно каменное изваяние — может изображать мифическое божество, олицетворяющее плодородие.

Кропление этому божеству производилось дважды в год, весной и осенью; при кроплении сусло сливали в чапчаки, сшитые из бересты и по форме напоминающие колчаны древних тюрков. Возможно, что один из предметов, нарисованных рядом с двумя персонажами, трактованный ранее как колчан, представляет собой такой жертвенный сосуд. Второй предмет — посох или фаллос.

Мы не имеем никаких данных для объяснения маленькой фигурки в тиаре, держащей повод коня шамана. И, к сожалению, нет возможности проверить точность изображения на валуне.

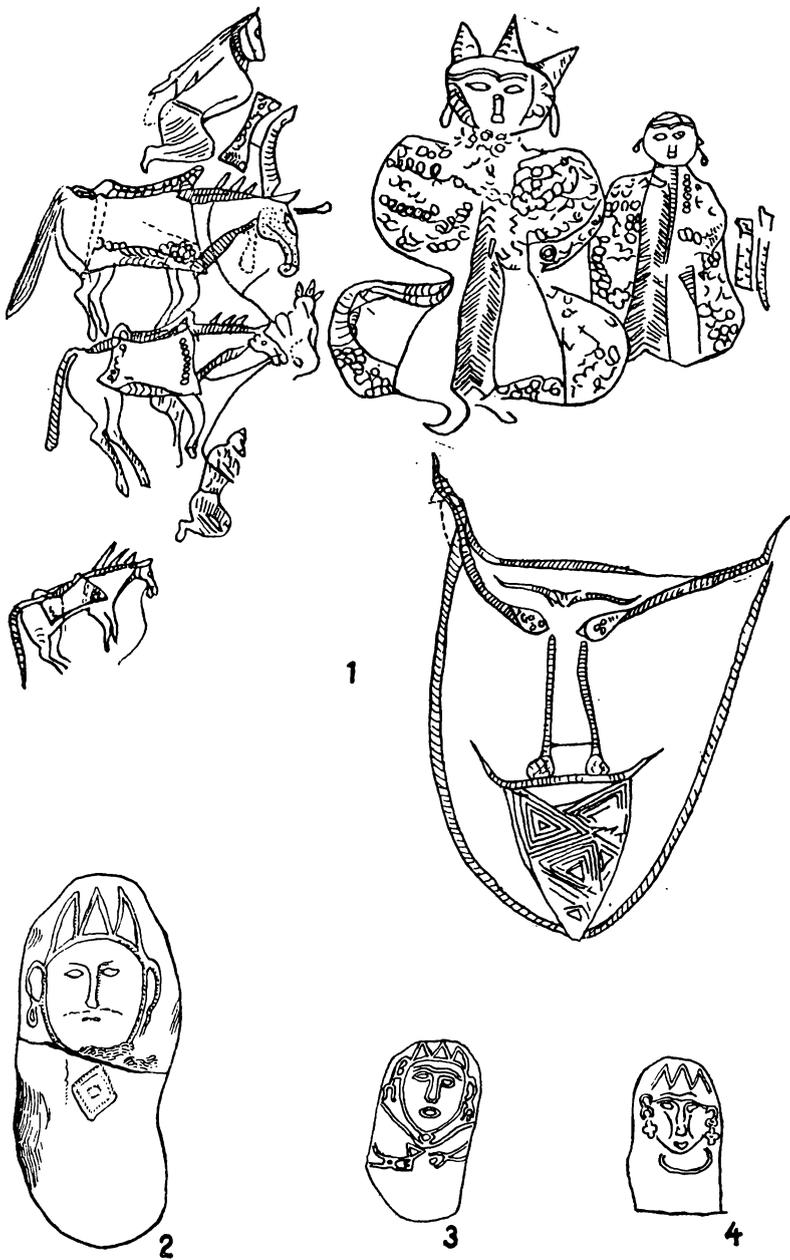
Из сказанного выше можно сделать вывод, что Умай, как и другие известные богини плодородия, являлась универсальным женским божеством и выступала и в роли хозяйки гор, покровительницы охотников, диких зверей, и в роли покровительницы детей и домашнего очага (связь с культом огня рассмотрена Л. П. Потаповым)¹⁸, и, будучи богиней воинственного народа, в роли покровительницы воинов (как, например, богиня Анахита, в храмы которой приносили отрубленные головы побежденных врагов)¹⁹.

Итак, многогранные функции Умай известны, но, как уже говорилось, ее антропоморфного изображения нет ни среди археологических, ни среди этнографических источников. Если на валуне в качестве центральной фигуры действительно изображена Умай, то образ ее может быть заимствован из инородной иконографии с привнесением близких авторам рисунка местных черт.

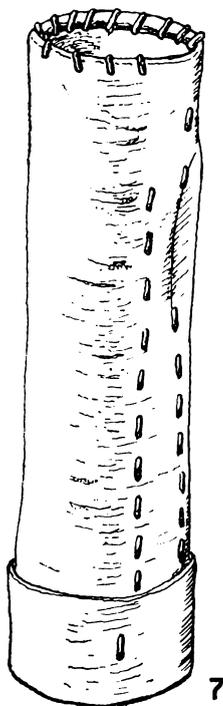
¹⁷ А. В. Анохин, Материалы по шаманству у алтайцев. . . , стр. 76—77, 84.

¹⁸ Л. П. Потапов, Умай — божество древних тюрков. . . , стр. 277.

¹⁹ В. Г. Луконин. Культура Сасанидского Ирана, М., 1969, стр. 97.



1 — лицо «изваяния» и сцена коленопреклонения на валуне-«изваянии» (по А. А. Гавриловой); 2 — изваяние. Чуйская долина (по Я. А. Шеру); 3 — изваяние. Иссык-Куль (по Я. А. Шеру); 4 — изваяние. Далпаран, долина р. Малого Кемина (по Я. А. Шеру)



5 — шапка шамана (по А. В. Анохину); 6 — фрагмент рельефа на биянайманском оссуарии (по А. Борисову); 7 — берестяной сосуд для жертвенной браги (по Ф. А. Сатлаеву); 8 — берестяная маска Коча-Кана (по Ф. А. Сатлаеву)

Родственные образы божеств и духов среди этнических подразделений того или иного народа могли носить различные имена, сложившиеся на месте, и могли отличаться теми или иными чертами от родственных божеств в другой этнической среде (Аисыт у якутов и Амбар-она у узбеков, генетически связанные с Умай)²⁰. Так, в Хорезме, Согде, Восточном Туркестане был широко распространен культ четырехрукой богини, связываемой с плодородием животного и растительного мира и материнством, в иконографии которой С. П. Толстов видит влияние индо-буддийских образов²¹.

Наиболее близкой — по времени и территориально — к древнетюркской Умай является согдийская Нана-Анахита. Анахита в «Авесте» — это молодая статная женщина в восьмичастной диадеме, с ожерельем на шее, с четырехгранными большими серьгами, в меховой накидке²². В хорезмийском пантеоне — богиня, увенчанная царской короной. Изображения Анахиты впервые появляются на сасанидских монетах Хормизда I в 273 г., где она предстает в зубчатой короне с жезлом в руках²³. Вместе с тем трехрогие головные уборы известны по изображениям богов и жрецов в Иране, Средней Азии, на бляхах в Западной Сибири²⁴, в Индии²⁵.

Трехрогие головные уборы встречаются и на тяньшаньских изваяниях²⁶. На некоторых из них прорисованы серьги, в одном случае — четырехлепестковые. Ожерелья имеют отдаленное сходство с ожерельями зороастрийских владык Ирана — апезаками, ожерельями с медальоном на груди.

Влияние согдийской художественной школы неоднократно отмечалось при рассмотрении стилистических особенностей семиреченских изваяний. Эти изваяния также могут изображать божество, связанное с культом плодородия или плодovitости, поскольку термин «плодородие» характерен для земледельческих культов, тогда как у скотоводческих и охотничьих племен, скорее, речь идет о культе плодovitости, испрашивании увеличения поголовья скота, размножения зверей²⁷. Изображенная на «ку-

²⁰ Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969, стр. 240—258.

²¹ С. П. Толстов, Древний Хорезм, М., 1948, стр. 142, 200.

²² «Гимн Ардвисури Анахите», — «Восток», М.—Л., 1924, стр. 3—4.

²³ В. Г. Луконин, Культура Сасанидского Ирана, стр. 83—84, рис. 17.

²⁴ Л. Р. Кызласов, К истории шаманских верований на Алтае, стр. 50.

²⁵ M. Hallade, Arts l'Asie ancienne. Temes et Motifs. L'Inde, Paris, 1954, pl. IV (41).

²⁶ Я. А. Шер, Каменные изваяния Семиречья, М.—Л., 1966, табл. XVI, рис. 67, 71; табл. XIX, рис. 83; табл. XXI, рис. 90; табл. XXII, рис. 99, 103.

²⁷ А. Дониин, Люди, идолы и боги, М., 1966, стр. 91.

дыргинском валуне» богиня — в богатом одеянии, в ушах — серьги, на голове — тиара. Характер ткани не ясен. Не исключено, что это узорчатая парча или мех (завитки могут означать и мех, тем более что края пол обозначены штрихами, также, вероятно, символизирующими мех). Таким образом, иконография Умай могла быть заимствована из Ирана или у согдийцев, связи древних тюрков с которыми хорошо известны²⁸.

В религиозных верованиях алтайцев наряду с буддийскими много иранских черт. Культурные связи иранских и тюркских народов уходят корнями в глубокую древность. Видимо, изобразив сугубо местную по сюжету сцену обряда, который неоднократно совершался у алтайских тюрков, в частности у телеутов, художники внесли в изображение богини Умай черты, характерные для родственных ей образов богинь на территориях Согда, Хорезма, Сасанидского Ирана, что еще раз подтверждает связи тюрков с средне- и ближневосточным миром.

Представленная интерпретация сцены на «кудыргинском валуне» как обряда испрашивания благополучия рода и семьи, увеличения богатства скотоводов и охотников — поголовья скота и зверей — свидетельствует о глубокой древности культа универсального женского божества — богини Умай, о многоликости ее как покровительницы детей и взрослых, хранительницы домашнего очага, и прежде всего как богини плодovitости и хозяйки гор.

²⁸ С. Г. К л я ш т о р н ы й, Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии, М., 1964, стр. 72, 116 и сл.