

Худяков Ю.С.
(г. Новосибирск, Россия)

ОБ ИЗОБРАЖЕНИИ БОЖЕСТВ ДРЕВНЕТЮРКСКОГО ПАНТЕОНА НА ПАМЯТНИКАХ ИСКУССТВА НОМАДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ ЭПОХИ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Изучение религиозных представлений и культов, распространенных среди древних тюрков и других тюркоязычных кочевых народов, населявших Центрально-Азиатский регион в эпоху раннего средневековья, представляет значительный научный интерес. Сведения о божествах, почитаемых древними тюрками, содержатся в памятниках древнетюркской рунической письменности и китайских источниках.

Наблюдения китайцев, современников о религии и культах древних тюрков в период образования Первого Тюркского каганата довольно отрывочны. В извлечении из летописи Синь Таншу в переводе Н.Я. Бичурина говорится: «Хан всегда живет у гор Дугинь. Вход в его ставку с востока, из благоговения к стране солнечного восхождения. Ежегодно он со своими вельможами приносит жертву в пещере предков; а в средней декаде пятой луны собирает прочих, и при реке приносит жертву духу неба. В 500 ли от Дугинь на западе есть высокая гора, на вершине которой нет ни деревьев, ни растений; называется она Бодын-ли, что в переводе на китайском языке значит: дух покровитель страны» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 230-231). О древних тюрках в этом источнике указано, что они «поклоняются духам, веруют в волхвов» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 231). По мнению Л.Н. Гумилева, проанализировавшего эти сведения, под «духом неба» китайцы понимали именно верховное божество Кок-Тенгри (Гумилев Л.Н., 2002, с. 89).

Благодаря изысканиям тюркологов, установлено, что в памятниках орхонской рунической письменности упоминается несколько божеств древнетюркского пантеона. В реконструированной на основе исследования этих источников картине мира древних тюрков видимый мир делился на три сферы: верхнюю – небесную, среднюю – земную и нижнюю – подземную. «Владыкой Верхнего мира и верховным божеством древнетюркского пантеона» было божество «Тенгри (Небо)», которое распоряжалось не только небесными, но и земными делами, в том числе судьбами людей, живущих на земле. По мнению Л.П. Потапова, почитание этого божества «уходит корнями в хуннскую эпоху». В часть верховного божества древние тюрки «устраивали специальное моление» (Потапов Л.П., 1973, с. 265). Верховное божество Тенгри, или Кок-Тенгри было демиургом, создателем всего сущего в мире: «Вначале было вверху голубое небо, а внизу темная земля; появились между ними сыны человеческие», но Кок-Тенгри (Голубое небо) – это не материальное, а противопоставленное обычному, видимому небу, божественная сущность (Гумилев Л.Н., 2002, с. 89).

Согласно реконструкции, предложенной И.В. Стеблевой, верховное божество тенгри – «небо» и «бог» относится к высшему уровню иерархии древнетюркского божественного пантеона, для которого были характерны созидательная, покровительственная, распорядительная и карающая функции (Стеблева И.В., 1972, с. 213-214).

Вторым, особо почитаемым древними тюрками божеством Верхнего мира, была богиня плодородия Умай. По представлениям древних тюрков и других тюркских кочевых народов она обеспечивала воспроизводство населения, успешное деторождение, благополучное появление на свет «сынов человеческих» и была покровительницей женщин. По мнению И.В. Стеблевой, это божество относится ко второму уровню иерархии божественного пантеона. Она «олицетворяет родящее, женское начало» и соотносится со средним миром – землей. Однако, судя по некоторым сведениям, Умай была присуща и карающая функция (Стеблева И.В., 1972, с. 215).

Еще одним персонажем древнетюркского пантеона, которое исследователи считают повелителем Среднего мира, было божество Йер-Суб, или Ыдук Йер-Суб – «священная Земля-Вода», или «Родина». В древнетюркских источниках это божество всегда

упоминалось вместе с Тенгри, или в сочетании с Тенгри и Умай. По оценке И.В. Стеблевой, это божество соотносится с третьим уровнем божественной иерархии. Ему присущи «благодательная» и карающая функции. В надписи в честь Тоньюкука говорится: «Небо, Умай, священная земля-вода покарают нас...» (Стеблева И.В., 1972, с. 214). Средой обитания для этого божества по представлениям древних тюрков является средний мир – земля (Стеблева И.В., 1972, с. 215-216). Удаляясь после смерти в Нижний мир, умерший человек навсегда терял возможность наслаждаться лицезрением солнца и луны на голубом небе и земли-воды, олицетворяющих Верхний и Средний миры. У тюркоязычных хазар, в период господства язычества, были обряды почитания и принесения жертвоприношения земле и воде, с распеванием «гимнов земле» (Кляшторный С.Г., 1981, с. 134).

Вероятно, составной частью культа этому божеству являлось почитание тюркскими номадами некоторых, особо примечательных горных вершин, одна из которых именовалась «богом земли» и «родовой пещеры предков», о которых упоминается в китайском источнике (Бичурин Н.Я., 1950, с. 230-231). Культ священных мест, в том числе горных вершин и пещер, у древних тюрков был составной частью почитания священной Земли-Воды (Кляшторный С.Г., 1981, с. 134).

Владельцем Нижнего мира у древних тюрков и других тюркоязычных кочевых народов в эпоху раннего средневековья считался Эрклиг, который олицетворял злые силы и посылал людям «вестников смерти» и «разлучал» их с жизнью. Более того, именно Эрклиг в конечном счете определял судьбу каждого человека, обрывал жизнь и забирал душу (Кляшторный С.Г., 1981, с. 131; Кляшторный С.Г., Султанов Т. И., 2000, с. 158-159). В тексте надписи на кыргызской поминальной стеле из окрестностей оз. Алтын-Кель говорится: «Эрклиг разлучил нас» (Кляшторный С.Г., 1976, с. 261). В «Книге гаданий», в одной из притч, согласно переводу С.Г. Кляшторного, Эрклиг назван «небесным богом», что считалось греховным. В другой притче говорится, что «сын героя-воина» по воле Эрклига стал его посланцем на поле боя (Кляшторный С.Г., 1981, с. 128). По представлениям составителей этой книги, участь людей, «всех и каждого [в руках] Эрклига» (Кляшторный С.Г., 1981, с. 129).

По представлениям древних тюрков, помимо четырех основных божеств, в состав древнетюркского пантеона входили менее значимые божества и их помощники. К числу таких божеств относился «бог судеб», или «бог путей на пегом коне», одаривающий счастьем, или же «бог черного пути», либо «бог на вороном коне», которому присуща медицинская функция. Бога судеб называли Ала-Йол-Тенгри, бога черного пути – Кара-Йол-Тенгри (Стеблева И.В., 1972, с. 217-218; Кляшторный С.Г., Султанов Т.И., 2000, с. 158-159). С.Г. Кляшторный считает эти эпитеты присущими одному божеству (Кляшторный С.Г., 1981, с. 134-135). И.В. Стеблева сравнивает Кара-Йол-тенгри с владыкой потустороннего мира Эрклигом (Стеблева И.В., 1972, с. 218).

Почитание некоторых из этих божеств, в том числе Тенгри, Умай и Жер-Суу, сохранились в шаманистской религиозной традиции у тюркоязычных народов Саяно-Алтая и Средней Азии вплоть до этнографической современности (Абрамзон С.М., 1990, с. 292-297; Потапов Л.П., 1973, с. 270-278).

Хотя «сферы ответственности» главных персонажей древнетюркского божественного пантеона были, в известной мере, разграничены, счастливому стечению жизненных обстоятельств люди могли быть обязаны и должны были благодарить всех основных богов Верхнего и Среднего мира. В тексте, начертанном на поминальной стеле, установленной в честь выдающегося деятеля Второго Восточного тюркского каганата Тоньюкука, говорится «Небо, (богиня) Умай, священная родина (земля-вода) – вот они, надо думать, даровали (нам) победу» (Малов С.Е., 1951, с. 68). Как справедливо отметил по поводу данной сентенции Л.П. Потапов, совершенно очевидно, что, по представлениям восточных тюрков, все три, упомянутых в надписи древнетюркских божества оказали «божественное покровительство» древнетюркским воинам, участвовавшим в этом походе и тем самым обеспечили им победу (Потапов Л.П., 1973, с. 269).

Вопрос о том, в каком образе древние тюрки и другие тюркоязычные кочевые народы Южной Сибири и Центральной Азии представляли эти божества, достаточно сложен. Судя по содержанию некоторых рунических надписей, главное божество Верхнего мира «Тэнгри» (Небо), или «Кок-Тэнгри» (Голубое Небо), они представляли себе в безличной форме, в виде безграничной небесной сферы, обладающей всевидящим знанием о происходящих событиях и всемогуществом для того, чтобы изменять сложившийся ход вещей. В надписи на памятнике в честь Кюль-тегина верховное божество Тэнгри (Небо) упоминается неоднократно: «Вверху Небо тюрков и священная Земля и Вода тюрков так сказали: да не погибнет народ тюркский, народом пусть будет»; в другом контексте сказано: «Так как Небо даровало силу, то войско моего отца-кагана было подобно волку, а враги его были подобны овцам»; в еще одном случае заявлено: «Небо, которое чтобы не пропало имя и слава тюркского народа, возвысило моего отца-кагана и мою мать-катун. Небо, дарующее (ханам) государства, посадило меня самого, надо думать, каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа» (Малов С.Е., 1951, с. 37-39). «Вверху Небо (так) соизволило...» утверждается в тексте третьего памятника с р. Уйбат, обнаруженного в Минусинской котловине, который возможно был установлен в честь древнетюркского воина, принимавшего участие в походе древнетюркского войска против енисейских кыргызов в начале VIII в. (Малов С.Е., 1952, с. 62). Древние тюрки воспринимали Тэнгри (небо) как могучее божество, распоряжающееся судьбами народов и их правителей. Его воле они приписывали свои военные победы и поражения, а правители властвовали от его имени (Потапов Л.П., 1978б, с. 53). От воли неба зависела жизнь и благополучие самого тюркского народа и его властителей. Земные правители были лишь исполнителями воли верховного божества: «Небо, руководя со свих (небесных) высот отцом моим Илтеришем-каганом и матерью моей Ильбилгыя-катун, возвысило их (над народом)» утверждается в надписи на мемориальном памятнике Кюль-тегина (Малов С.Е., 1951, с. 37). Каганы могли прийти к власти только по воле верховного божества и являлись исполнителями его воли на земле: «Небоподобный, неборожденный (из неба возникший) тюркский каган я нынче сел на царство» провозглашается в том же памятнике (Малов С.Е., 1951, с. 33). В надписях в честь Кюль-тегина и Тоньюкука говорится: «Время распределяет небо, сыны человеческие родились, чтобы все умереть»; или «Небо оказало [нам] милость – мы рассеяли [их] (т.е. врагов)»; «...небо [тебя] (т.е. тюркский народ погубило)» (Стеблева И.В., 1972, с. 214). Обращения к «Небу», «вечному Небу», «всемогущему Небу» нередки в древнетюркских и кыргызских эпитафиях и надписях на скалах в Саяно-Алтае (Васильев Д.Д., 1978, с. 96, 99; Васильев Д.Д., Чадамба З.Б., 1981, с. 67, 69).

Среди ученых, обращавшихся к изучению религии древних тюрков, понимание сущности и облика божества Неба существенно различается. По мнению Л.Н. Гумилева, важным атрибутом древнетюркского верховного божества Неба является солнечный свет (Гумилев Л.Н., 2002, с. 89). Вероятно, основанием для такого утверждения явилось указание китайского источника на «благоговение» древних тюрков перед востоком «стороной солнечного восхождения» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 230). Известно, что в рунических надписях понятие «восток» обозначалось словом «вперед», т.е. ориентация в сакральном пространстве была в сторону восхода солнца. «С моим дядею-каганом мы ходили вперед (т.е. на восток), вплоть до Шантунской равнины...» (Малов С.Е., 1951, с. 38). Л.Н. Гумилев был склонен отождествлять «сторону солнечного восхождения» у древних тюрков с культом солнца (Гумилев Л.Н., 2002, с. 87). Еще шире трактовал сущность этого божества С.М. Абрамзон. По его мнению, «содержание самого понятия «tanrı» у древних тюрков было значительно шире, чем только божество неба. Это верховное божество выступало как бы в виде синтеза всех астральных представлений, оно адекватно понятию «Вселенная». В значении божества tanrı прилагалось не только к небу. Но и к солнцу (кун tanrı), и к луне (aj tanrı), и к земле (tanrı jar), свидетельствуя о нераздельности божеств неба и земли» (Абрамзон С.М., 1990, с. 308). Исследователь ссылается на представления и культы божестве Неба у тюркских этносов и этнических групп Южной Сибири и Средней Азии, тянь-шаньских кыргызов и бельтыров (Абрамзон С.М., 1990, с. 308-309). И.В. Стеблева подчеркивала, что «высшее божество – небо в

древнетюркских текстах характеризуется как невидимое и не участвующее в повседневной жизни человека», при отсутствии указаний на его антропоморфный облик (Стеблева И.В., 1972, с. 214).

В тоже время некоторые исследователи представляют Тенгри в качестве антропоморфного божества. По мнению С.Г. Кляшторного и Т.И. Султанова: «Тенгри неявно антропоморфизирован – он наделен некоторыми человеческими чувствами; выражает волю словесно, но свои решения осуществляет не прямым воздействием, а через природных или человеческих агентов. Так же как каган подобен (по своему образу) Тенгри, его супруга-царица подобна Умай («моя мать царица, подобная Умай»). Здесь содержится явное указание на миф о божественной супружеской чете – Тенгри и Умай, земной ипостасью которой и является царская чета в мире людей» (Кляшторный С.Г., 1981, с. 132; Кляшторный С.Г., Султанов Т.И., 2000, с. 158). Судя по результатам исследований С.Г. Кляшторного, среди тюркских народов тенденция к антропоморфизации верховного божества приобрела наибольшее выражение у хазар, которые представляли своего главного бога в виде «чудовищного громадного героя», или «дикого исполина» (Кляшторный С.Г., 1981, с. 132). По мнению И.Л. Кызласова, образ главного бога древнетюркского пантеона Тенгри вместе с Умай в виде двух антропоморфных существ в «трехрогих» головных уборах процарапан на Сулекской писанице среди фигур баранов и других копытных животных (Кызласов И.Л., 1998, с. 40).

Ведущая роль и значение божества Тенгри среди других богов древнетюркского пантеона привела некоторых ученых к мысли, что религия древних тюрков близка к развитым монотеистическим религиозным системам и ее можно именовать термином «тенгризм» или «тенгранство» (Кляшторный С.Г., 1981, с. 124).

Для поклонения верховному божеству Тенгри («Духу неба» в китайском источнике) у древних тюрков был особый урочный день («средняя декада пятой луны») и особое место («при реке»), когда правящий каган собирал не только представителей знати, но и «всех прочих» рядовых тюркских кочевников чтобы «принести жертву» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 231). По оценке С.Г. Кляшторного: «ежегодно весной на реке Тамир в центре Монголии тюркские каганы совершали жертвоприношение (заклание лошадей и овец) божеству Небу» (Кляшторный С.Г., 1981, с. 132). Можно предполагать, что основные компоненты этого ритуала сохранилась в виде обряда Тигир Тайы «жертвоприношения Небу» у тюркоязычных этнических групп Южной Сибири до этнографической современности (Гумилев Л.Н., 2002, с. 89).

Умай воспринималось тюрками как «женское божество», «богиня-покровительница», «госпожа», или «наставница». В надписи в честь кок-тюркского принца Кюль-тегина говорится: «Для (т.е. на радость) ее Величества моей матери-кутун, подобной Умай, мой младший брат Кюль-тегин, стал зваться мужем» (Радлов В.В., Мелиоранский П.М., 1897, с. 24; Малов С.Е., 1951, с. 40; Потапов Л.П., 1973, с. 269). Если катун, мать Кюль-тегина, жена вождя восставших кок-тюрков и первого кагана, основателя Второго Восточного Тюркского каганата Эльтереса, «подобна Умай», то сама богиня должна быть «царицей небесного пантеона». Поэтому главных древнетюркских богов Тэнгри и Умай ряд исследователей интерпретирует как «божественную пару». «Так же, как каган подобен (по своему образу) Тенгри, его супруга-царица подобна Умай («моя мать-царица, подобная Умай»). Здесь содержится явное указание на миф о божественной супружеской чете – Тенгри и Умай, земной ипостасью которой является царская чета в мире людей» (Кляшторный С.Г., Султанов Т.И., 2000, с. 158). Правда, этой логике противоречит то, что в некоторых рунических текстах имя Умай носит мужчина. В свое время на «мужское имя Умай» обратил внимание при первых переводах древнетюркских текстов еще В.В. Радлов (Потапов Л.П., 1973, с. 268). В тексте надписи первого памятника с Алтын-Келя, в одном из вариантов перевода говорится: «Это наше имя – Умай-бег, мы – наследственный муж герой» (Малов С.Е., 1952, С. 53). Несколько иначе перевел эту фразу С.Г. Кляшторный: «Наше звание..., наш бег – Умай (вар.: наше звание таково – мы умай-беги)...» (Кляшторный С.Г., 1976, с. 261). В данном случае это слово можно трактовать как титул. По мнению ученого эта стела была установлена в честь кыргызского кагана Барс-бега (Кляшторный С.Г., 1976, с. 265). Правда, И.В. Кормушин перевел этот же фрагмент совершенно иначе: «Наша

покровительница, госпожа наша Умай, ты не сотворила нас, сородичей – отважных мужей с шестью (конечностями)...» (Кормушин И.В., 1997, с. 81). К «Умай-тайши» как своей наставнице могли обращаться не только дравнетюркские женщины, но и воины (Васильев Д.Д., Чадамба З.Б., 1981, с. 70).

В пользу женской ипостаси древнетюркского божества Умай свидетельствует сохранение подобного культа Умай, или Ымай у тюркоязычных народов Саяно-Алтая и Средней Азии до этнографической современности (Потапов Л.П., 1973, с. 269-285; Потапов Л.П., 1978а, с. 35). В памятниках древнетюркской рунической письменности каких-либо описаний, или упоминаний о том, как древние тюрки представляли себе облик этого божества не содержится.

Ряд исследователей склонен видеть изображение богини Умай в некоторых женских образах, представленных на памятниках изобразительного и декоративно-прикладного искусства древних тюрков и других тюркоязычных кочевых этносов Центральной Азии.

Одним из атрибутов, присущих богине Умай, они считают «трехрогий» головной убор, показанный на голове у крупной, сидящей женской фигуры, изображенной в «сцене коленапреклонения» на изваянии-валуне из могильника Кудыргэ в Горном Алтае. По этому поводу одним из первых высказывал свои соображения Л.Р. Кызласов. В его трактовке сцена с кудыргинского валуна передает шаманский обряд погребения ребенка, мужская личина передает образ божества Йер-Су, а изображение женщины в «трехрогой» тиаре соответствует богине плодородия и покровительнице домашнего очага Умай. По его мнению, «подобные головные уборы известны только на изображениях богов и жрецов». Он утверждал, что «с трехрогим головным убором связаны только ритуальные изображения; большей частью в подобном уборе изображались божества, особенно женские» (Кызласов Л.Р., 1949, с. 49-52). По иному интерпретировал это изображение С.М. Ахинжанов. Он оценил этот рисунок женщины на Кудыргинском валуне как изображение шаманки. Женщина и ребенок сидят в «величественных позах» и принимают поклонение от трех, спустившихся с коней, коленапреклоненных людей. Они «одеты в роскошные узорчатые халаты, длинные до пят. В ушах у них серьги с каплевидными подвесками. На голове у женщины головной убор с тремя конусовидными отростками» (Ахинжанов С.М., 1978, с. 69). Исследователь сопоставил кудыргинский рисунок с каменными изваяниями в «трехрогих» головных уборах из Семиречья, подобными рисунками личин на петроглифах Тувы и Восточной Сибири, изображениями на согдийской коропластике из Средней Азии, на бронзовых бляхах и серебряных сосудах из таежной зоны Восточной Европы и Западной Сибири. Впрочем, на головах у изображенных персонажей может быть разное количество «рогов», от одного до восьми (Ахинжанов С.М., 1978, с. 71; рис. 3, 6,7,9). Среди этих изображений есть рисунки обнаженных мужчин в «трехрогих» головных уборах, танцующих с саблями в обеих руках (Ахинжанов С.М., 1978, с. 72; рис. 3, 8, 10, 11; 4, 1). Автор считает «трехрогий» головной убор – «рогатой» шаманской шапкой, которая являлась «необходимым атрибутом шаманского костюма», а личины и фигуры людей в таких шапках – шаманами. Каменные изваяния женщин в «трехрогих» головных уборах он относит к культуре кимаков и считает, что они изображают «предков по женской линии» и шаманок (Ахинжанов С.М., 1978, с. 73-75, 79). Мнение о том, что фигура в «трехрогом» головном уборе из Кудыргэ может передавать образ богини Умай, поддержала Г.В. Длужневская. Она обратила внимание на то, что мифологический персонаж из легенды, зафиксированной этнографом Н.П. Дыренковой у рода Меркит алтайских телеутов, «старуха Уч Мусту Бай Оны» – «трехрогая священная мать», тождественный образу богини Умай, имеет эпитет «Уч Мусту» – «трехрогая». В соответствии с этим эпитетом она трактует сцену с Кудыргинского валуна в качестве шаманского камлания, обращенного к богине Умай: «...на валуне-«изваянии» запечатлен момент, когда человек в маске, по-видимому шаман, камлает в честь богато одетой женщины в тиаре – Уч Мусту [Умай], верховного женского божества и божества, олицетворяющего плодородие, что в этнографии телеутов, кумандинцев, шорцев соответствует образу коча-кан. Центральная фигура отождествима с Умай по одежде, серьгам, месту в сцене». Правда, исследовательница признает, что этому утверждению не соответствует изображение одной из «коленапреклоненных» фигур в таком же «трехрогом» головном уборе

(Длужневская Г.В., 1978, с. 231-233). Схожую трактовку предложил С.Г. Кляшторный: «Возможным иконографическим воплощением этого мифа является сцена, изображенная на Кудыргинском валуне, где тюркские воины поклоняются чудовищно громадной и грозной личине (Тенгри-хан), женщине в трехрогом головном уборе и богатом наряде (Умай) и их отпрыску (Кляшторный С.Г., 1981, с. 133). Однако в источниках по древнетюркской религии нет никаких данных о возможном «отпрыске» у предполагаемой «божественной четы». Оригинальное объяснение присутствию второй сидящей фигуры на Кудыргинском валуне предложил В.Р. Янборисов. Согласно его трактовке обе сидящие фигуры передают «образ женского божества одновременно в двух ипостасях – женщины и девушки». По его мнению, в этих двух ипостасях одновременно выступала «древнетюркская Умай» (Янборисов В.Р., 1984, с. 108). Правда, никаких свидетельств о такой двойственности в источниках не содержится.

Пожалуй, наиболее «радикальную» трактовку женского образа в трехрогом головном уборе, как антропоморфного божества предложил И.Л. Кызласов, по мнению которого это изображение может передавать как образ богини Умай, так и образ верховного бога Тенгри. Парное изображение женских фигур в трехрогих головных уборах с Сулекской писаницы он трактовал в качестве своеобразной «иконы», на которой в шатре показаны две фигуры: одна из них сидит на «тахте», а вторая находится за ней (Кызласов И.Л., 1998, с. 40-44). В свете приведенных выше сведений о представлениях древних тюрков о своих божествах, совершенно очевидно, что для такой трактовки изображений двух практически тождественных антропоморфных фигур в трехрогих головных уборах, выгравированных среди большого количества зооморфных и орнитоморфных рисунков на Сулекской писанице нет никаких оснований. К числу изображений Умай он отнес и фигуру женщины в халате и «трехрогом» головном уборе, изображенную в обществе усатого длинноволосого мужчины на одной из орнаментированных роговых пластин из женского погребения с бараном на памятнике Суттуу-Булак на Тянь-Шане (Кызласов И.Л., 1998, с. 46).

Более взвешенное объяснение образу женщины в трехрогом головном уборе на одной из костяных пластин, обнаруженной в древнетюркском женском погребении с бараном на памятнике Суттуу-Булак предложил К.Ш. Табалдиев. По его мнению, в данной композиции представлена «не простая, обыденная передача женского образа», а «трехрогое» изображение выступает как бы в роли духовного покровителя воинов при сражении с врагами» (Табалдиев К.Ш., 1996, с. 69-70).

Ряд исследователей высказывал мнение о том, что образ богини Умай запечатлен не предметах тюркской культуры. С.Г. Скобелев интерпретировал в качестве изображения этой богини, входившие в состав золотых серег полые статуэтки, изображающие женщин с нимбом над головой, крыльями за спиной, обнаженной грудью и держащие в обеих ладонях чашу «с освященным молоком, в котором хранятся зародыши душ людей и животных». К числу воспроизведений богини Умай он отнес и барельефное изображение сидящей антропоморфной фигуры со сложенными на груди руками в многолучевом головном уборе на бронзовом зажиме для кистей, или как он считает игольнице, хранящимся в фондах Минусинского музея (Скобелев С.Г., 1999, с. 162-164).

Другие исследователи, обращавшиеся к анализу древнетюркских изображений антропоморфных фигур в «трехрогих» головных уборах на петроглифах, каменных изваяниях и предметах тюркской культуры, интерпретировали эти рисунки и скульптуры в качестве изображений древнетюркских женщин. Многие из них, вслед за С.М. Ахинжановым, считали, что эти рисунки передают образы служительниц шаманских культов.

О связи изображений антропоморфных существ в «трехрогих» головных уборах с шаманскими культами писали и другие исследователи, анализировавшие подобные атрибуты на древнетюркских каменных изваяниях и предметах тюркской культуры эпохи раннего средневековья. К.М. Байпаков и Г.А. Терновская высказали предположение о том, что «в трезубых головных уборах могли изображаться люди, наделенные магическими свойствами или выполняющие магические функции» (Байпаков К.М., Терновская Г.А., 2005, с. 135).

А.М. Досымбаева предположила, что «в бытовавшей в традиционной тюркской среде строго ранжированной иерархии служителей культа, лица, носившие «трехрогие» головные уборы, обладали статусом жрецов высшей категории – своеобразных медиаторов, основной функцией которых являлась посредническая миссия между миром богов и людей». По ее мнению, на таких рисунках «прослеживается связь с образом дракона/змеи», чему соответствует «чешуйчатость» костюмов персонажей, показанных на валуне из могильника Кудыргэ» (Досымбаева А.М., 2006, с. 48). При этом, сославшись на работу В.Ю. Зуева, она утверждает, что «в традиционной структуре социума средневековых тюрков жреческие функции осуществляли представители материнской фратрии, племени судей аштаков/ашидэ» (Зуев В.Ю., 2004, с. 20; Досымбаева А.М., 2006, с. 49).

Среди исследователей, обращавшихся к анализу древнетюркских женских изображений а «трехрогих» головных уборах, в том числе фигуры сидящей женщины в «сцене коленопреклонения» на валуне из могильника Кудыргэ в Горном Алтае, было немало тех, кто считал, что такие рисунки и скульптуры передают «знатных особ» или обычных тюркских женщин, удостоившихся совершения обряда поминания.

С.В. Киселев считал, что кудыргинский рисунок изображает «ребенка и женщину (последняя по видимому сидит) в роскошных одеждах. Рисунок хорошо передает узоры плотной китайской парчи. На женщине надет, кроме того, трехрогий головной убор. У обоих в ушах серьги. Рядом с ребенком изображен колчан и футляр от лука». У второй из коленопреклоненных фигур «на голове убор, похожий на убор знатной женщины. Может быть это тоже женщина. Не исключена, однако, возможность видеть в головном уборе второй фигуры трехрогий шлем, подобный изображенному на одном сассанидском блюде». Вся это сцена, по мнению автора, «отражает не только имущественную, но и социальную разницу в положении отдельных лиц. Настало время, когда на Алтае перед знатными и богатыми стали преклонять колена» (Киселев С.В., 1949, с. 279).

А.С. Суразаков склонен видеть в сидящей женщине в трехрогом головном уборе, изображенной на Кудыргинском валуне не просто представительницу древнетюркской знати, а «безутешную вдову», персонажа, личина которого воспроизведена на противоположной стороне каменного монолита. Ребенка, изображенного рядом с «вдовой», он считает девочкой (Суразаков А.С., 1994, с. 51-54). По мнению Л.П. Потапова, на кудыргинской сцене отражено подчинение одного племени другому (Потапов Л.П., 1953, с. 92). В книге А.А. Гавриловой отмечено, что изображение мужской личины и «сцены коленопреклонения» на Кудыргинском валуне композиционно никак не связаны. «Женщина и ребенок изображены в узорчатых одеждах, оба с серьгами с каплевидными подвесками в ушах. На женщине трехрогий головной убор». На одной из коленопреклоненных фигур «такой же трехрогий головной убор, как на женщине». По мнению исследовательницы, судя по реалиям сидящих и коленопреклоненных персонажей, на этой сцене изображено подчинение одного из племен тюрками после их выхода на историческую арену (Гаврилова А.А., 1965, с. 19-21). В свое время автором настоящей статьи было отмечено, что подобные изображения антропоморфных фигур в трехрогих головных уборах присутствуют в наскальном искусстве енисейских кыргызов, в частности, на Сулекской писанице (Худяков Ю.С., 1987, с. 69). Впервые эти изображения были скопированы учеными из Финляндии в конце XIX в. и введены в научный оборот в 1931 г. (Appelgren-Kivalo H., 1931, s.4; abb.77).

Женский образ в «трехрогой» шапке в сцене, изображенной на пластине из могильника Суттуу-Булак на Тянь-Шане, в работах автора настоящей статьи и соавторов трактовался в качестве бытовой сцены, если учитывать ее в контексте с батальным сюжетом, воспроизведенном на другой такой же костяной пластине, относящейся к одному и тому же предмету (Худяков Ю.С., Табалдиев К.Ш., Солтобаев О.А., 1997, с. 145-146; рис. 2, 2).

Обращение к истории вопроса со всей очевидностью свидетельствует, что каких-либо прямых свидетельств того, что древние тюрки, а также енисейские кыргызы и другие тюркоязычные этносы представляли своих богов Тенгри и Умай в антропоморфном облике, не существует. Их «неявный антропоморфизм» реконструирован, исходя из

косвенных свидетельств источников, в которых говорится о том, что земные властители, каган и хатун, «неборожденные» и вознесенные к вершинам власти Небом, «подобны» своим небесным покровителям Тенгри и Умай (Кляшторный С.Г., Султанов Т.И., 2000, с. 158). Однако, это подобие совсем не обязательно должно сводиться к схожести внешнего вида. Каган и его супруга подобны богам, прежде всего, силой своей неограниченной власти, благодаря которой могут вершить судьбами подданных и призваны стремиться распространить свою власть не только на «тюркский народ», но и все другие народы известного им мира.

Другим аргументом в пользу антропоморфного облика Умай, реже и Тенгри, для сторонников этой идеи служат иконографические материалы, а именно, «сцена коленопреклонения» и особенности головного убора и костюма изображенных персонажей на кудыргинском валуне. Что касается неоднократно упомянутой в данной статье «сцены коленопреклонения», то принять сидящую женскую фигуру в «узорчатой одежде» и «трехрогом» головном уборе за богиню Умай не позволяет сам контекст рисунка. В источниках нет никаких упоминаний о том, что у богини Умай могли быть «отпрыски», «мальчики», или «девочки», либо «вторая испостась в виде девушки». Все эти трактовки противоречат сведениям источников. Если не считать «узорчатых» одежд, то наибольшее внимание исследователей, склонявшихся к тому, что на петроглифах, каменных изваяниях, мелкой пластике и торевтике некоторые изображения воспроизводят богиню Умай, реже Умай вместе с Тенгри, либо служительниц культа – шаманок, в качестве главного, а чаще всего, единственного аргумента приводится форма «трехрогого», «трехзубого» или «трехлучевого» головного убора, который как было показано выше, условно реконструирован исследователями в виде «тиары», «короны», или «шаманской шапки».

Необходимо отметить, что изображения этого головного убора на каменных изваяниях и рисунках на скалах и костяных предметах, обнаруженных в Саяно-Алтае, на Тянь-Шане и в Семиречье, со всей очевидностью свидетельствует, что подобные женские головные уборы были достаточно широко распространены у тюркоязычных народов Центрально-Азиатского историко-культурного региона. Судя по изображениям на каменных изваяниях и наскальным рисункам, такие головные уборы носили не только древнетюркские женщины в период существования Первого Тюркского каганата, но также представительницы прекрасного пола у западных тюрков, тюргешей, енисейских кыргызов. В пользу того, что их носили не служительницы культа, но знатные и обычные женщины-кочевницы, неоспоримо свидетельствуют изображения таких головных уборов на каменных изваяниях, установленных у поминальных оградок, исследованных на Тянь-Шане. Оградки с такими изваяниями нередко находились в одном ряду с соседними оградками с мужскими, а в редких случаях и с детскими изваяниями (Табалдиев К.Ш., 1996, с. 72-73; Табалдиев К.Ш., Худяков Ю.С., 1999, с. 64).

В деле определения формы этого «трехрогого» головного убора важное значение имеют наиболее реалистичные его изображения с воспроизведением основных деталей и пропорций (Досымбаева А.М., 2006, с. 45; Ермоленко Л.Н., 2004, с. 28, 81; Мокрынин В.П., 1975, с. 113-116; Москалев М.И., Солтобаев О.А., 2008, рис. 1, 3; Табалдиев К.Ш., 1996, с. 69; Табалдиев К.Ш., Худяков Ю.С., 1999, рис. 15, 4; Табалдиев К.Ш., Худяков Ю.С., 2000, рис. 1, 4; Худяков Ю.С., Табалдиев К.Ш., Солтобаев О.А., 1997, с. 145; Чариков А.А., 1979, с. 179-189; Шер Я.А., 1966, с. 66-72). На суттуу-булакской костяной пластине и на каменных изваяниях с памятников Ак-Тал, Беш-Таш-Короо III, Калмак-Таш на Тянь-Шане и из музея г. Балхаш в Центральном Казахстане на головах у женских фигур изображен головной убор с куполом и двумя, загнутыми кверху боковыми клапанами (Ермоленко Л.Н., 2004, рис. 6, 17; Москалев М.И., Солтобаев О.А., 2008, рис. 1, 3; Табалдиев К.Ш., Худяков Ю.С., 1999, рис. 15, 4; Табалдиев К.Ш., Худяков Ю.С., 2000, рис. 1, 4; Худяков Ю.С., Табалдиев К.Ш., Солтобаев О.А., 1997, рис. 2, 2).

Судя по этим изображениям, данный женский головной убор имел две основные разновидности, отличающиеся формой купола. Первая из них имела высокий, конический купол, заметно возвышающийся над теменной частью и сужающийся к коническому верху. У таких шапок боковые клапана, которые вероятнее всего были

наушами, которые можно было отогнуть кверху. Наиболее отчетливо такой высокий островерхий купол с небольшими, круто загнутыми наушами изображен у головного убора женского изваяния с памятника Калмак-Таш (Табалдиев К.Ш., Худяков Ю.С., 2000, рис. 1, 4) (Рис. 1, 1). На изображениях женских головных уборов на пластине из Суттуу-Булака и изваянии, обнаруженном на древнетюркской поминальной оградке Беш-Таш-Короо III, островерхий конический купол показан равновеликим с большими полукруглыми наушами (Табалдиев К.Ш., Худяков Ю.С., 1999, рис. 15,4; Худяков Ю.С., Табалдиев К.Ш., Солтобаев О.А., 1997, рис. 2, 2) (Рис. 1, 2). Еще более упрощенный и схематичный вариант изображения этого головного убора в виде трех равновеликих треугольников представлен на большей части каменных изваяний Тянь-Шаня и Семиречья, на миниатюрном изваянии из Тюменского музея, на Кудыргинском валуне и Сулекской писанице (Ахинжанов С.М., 1978, рис. 1; 4, 2, 3; 5, 1-4; Табалдиев К.Ш., 1996, рис. 32, 2; Табалдиев К.Ш., Шаменова А.А., б.г., рис. 37-41; Гаврилова А.А., 1965, табл. VI, 2; Appelgren-Kivalo H., 1931, abb. 77). Вероятно, прототипом для подобных изображений послужил войлочный, или кожаный островерхий головной убор, напоминающий башлык с боковыми наушами и задником. Подобные головные уборы в древности носили женщины-кочевницы скифских и сакских племен степного пояса Евразии (Акишев К.А., Акишев А.К., 1980, рис. 3, 1). В эпоху развитого средневековья схожие высокие островерхие головные уборы были у кыпчакских женщин. Вероятно, к традиции ношения подобных высоких конических головных уборов можно отнести монгольские бокки, или бокто и казахские саукеле (Акишев К.А., Акишев А.К., 1980, рис. 1, 4; Баяр Д., 1985, рис. 8, 2; Викторова Л.Л., 1980, с. 36; Табалдиев К.Ш., 1996, с. 132-133). Надо полагать, что у древних и средневековых nomadов этот головной убор выполнял функцию праздничного наголовья, надевавшихся по торжественным случаям. Он мог входить в состав свадебного, или траурного погребального древнетюркского женского костюма. Может быть поэтому он часто изображался на каменных изваяниях, изображавших умерших женщин, в память о которых совершались поминки.

Другой вариант женского головного убора зафиксирован на каменных изваяниях из высокогорных долин Тянь-Шаня и степей Центрального Казахстана. Для него был характерен округлый сферический купол и боковые уши, которые изображены загнутыми кверху. Такие шапки показаны на каменном изваянии с памятника Ак-Тал из Ат-Башинской долины Тянь-Шаня и скульптуре из музея г. Балхаш в Центральном Казахстане (Ермоленко Л.Н., 2004, с. 81, рис. 6, 17; Москалев М.И., Солтобаев О.А., 2008, с. 32; рис. 1, 3) (Рис. 1, 3-4). По сравнению с первой разновидностью «трехрогого» головного убора, данный вариант выглядит более функциональным и повседневным.

Судя по имеющимся материалам, головные уборы с высоким коническим верхом и боковыми наушами были унаследованы древнетюркскими кочевниками после переселения на «южные склоны Алтайских гор» в середине I тыс. н. э. от древних nomadов Саяно-Алтая и Центральной Азии. Они определенно вошли в моду и приобрели престижный характер у древнетюркских женщин в период существования Первого Тюркского каганата. Вероятно, под влиянием древних тюрков эти шапки были заимствованы енисейскими кыргызами, входившими в сферу влияния крупнейшей кочевой империи эпохи раннего средневековья. После раздела единого тюркского государства эти головные уборы получили широкое более распространение в западном ареале распространения древнетюркской культуры, среди западных тюрков и тюркешей. Видимо, именно в этой среде появились разные, функционально различные варианты головных уборов. В эпоху развитого средневековья характерные для древнетюркской культуры женские головные уборы в несколько измененной форме сохранили свое значение в культуре кыпчаков.

Ни одно из известных к настоящему времени изображений древнетюркских, западных тюркских, тюркешских и енисейских кыргызских женщин в «трехрогих» головных уборах не может быть с должным основанием интерпретировано в качестве воспроизведения образов верховного бога Тенгри, женского божества Умай или других персонажей божественного пантеона средневековых тюркских nomadов.

Библиографический список

1. Абрамзон, С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи / С.М. Абрамзон. - Фрунзе: Кыргызстан, 1990. - 480 с.
2. Акишев, К.А. Происхождение и семантика иссыкского головного убора / К.А. Акишев, А.К. Акишев // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. - Алма-Ата: Изд-во Наука Каз ССР, 1980. - С. 14-31.
3. Ахинжанов, С.М. Об этнической принадлежности каменных изваяний в «трехрогих» головных уборах из Семиречья / С.М. Ахинжанов // Археологические памятники Казахстана. - Алма-Ата: «Наука» Каз. ССР, 1978. - С. 65-79.
4. Байпаков, К.М. Религии и культы средневекового Казахстана (по материалам городища Куйрыктобе) / К.М. Байпаков, Г.А. Терновая. - Алматы, 2005. - 235 с.
5. Баяр, Д. Каменные изваяния из Сухэ-Баторского аймака (Восточная Монголия) / Д. Баяр // Древние культуры Монголии. - Новосибирск: Наука, 1985. - С. 148-159.
6. Бичурин, Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена / Н.Я. Бичурин. - М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. - Ч. 1. - 381 с.
7. Васильев, Д.Д. Древнетюркская эпиграфика Южной Сибири / Д.Д. Васильев // Тюркологический сборник 1975. - М.: Наука, 1978. - С. 92-101.
8. Васильев, Д.Д. Древнетюркские эпиграфические памятники из долины р. Уюк / Д.Д. Васильев, З.Б. Чадамба // Тюркологический сборник 1977. - М.: Наука, 1981. - С. 63-75.
9. Викторова, Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры / Л.Л. Викторова. - М.: Наука, 1980. - 224 с.
10. Гаврилова, А.А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен / А.А. Гаврилова. - М.; Л.: Наука, 1965. - 143 с.
11. Гумилев, Л.Н. Древние тюрки / Л.Н. Гумилев. - М.: Рольф, 2002. - 560 с.
12. Длужневская, Г.В. еще раз о «кудыргинском валуне» (К вопросу об иконографии Умай у древних тюрков) / Г.В. Длужневская // Тюркологический сборник 1974. - М.: Наука, 1978. - С. 230-237.
13. Досымбаева, А. Западный Тюркский каганат. Культурное наследие казахской степи / А. Досымбаева. - Алматы: Тюркское наследие, 2006. - 168 с.
14. Ермоленко, Л.Н. Средневековые каменные изваяния казахстанских степей (типология, семантика в аспекте военной идеологии и традиционного мировоззрения) / Л.Н. Ермоленко. - Новосибирск: изд-во ИАЭТ СО РАН, 2004. - 132 с.
15. Зуев, В.Ю. Каганат се-яньто и кимеки (к тюркской этногеографии Центральной Азии в середине VII в. / В.Ю. Зуев // SHYGYS. Журнал Института востоковедения Казахстана. - Алматы, 2004. - № 1. - С. 11-21.
16. Киселев, С.В. Древняя история Южной Сибири / С.В. Киселев // Материалы и исследования по археологии СССР. - М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. - № 9. - 364 с.
17. Кляшторный, С.Г. Стелы Золотого озера (к датировке енисейских рунических памятников) / С.Г. Кляшторный // Turcologica. К семидесятилетию академика А.Н. Кононова. - Л.: Наука, 1976. - С. 258-267.
18. Кляшторный, С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках / С.Г. Кляшторный // Тюркологический сборник 1977. - М.: Наука, 1981. - С. 117-138.
19. Кляшторный, С.Г. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье / С.Г. Кляшторный, Т.И. Султанов. - СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. - 320 с.
20. Кормушин, И.В. Тюркские енисейские эпитафии. Тексты и исследования / И.В. Кормушин. - М.: Наука, 1997. - 303 с.
21. Кызласов, И.Л. Изображение Тенгри и Умай на Сулекской писанице / И.Л. Кызласов // Этнографическое обозрение. - 1998. - № 4. - С. 39-53.
22. Кызласов, Л.П. К истории шаманских верований на Алтае / Л.П. Кызласов // КСИИМК АН СССР. - 1949. - Вып. XXIX. - С. 49-52.
23. Малов, С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования / С.Е. Малов. - М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. - 452 с.
24. Малов, С.Е. Енисейская письменность тюрков / С.Е. Малов. - М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. - 116 с.

25. Мокрынин, В.П. О женских каменных изваяниях Тянь-Шаня и их этнической принадлежности / В.П. Мокрынин // Археологические памятники прииссыккуля. - Фрунзе: Илим, 1975. - С. 113-119.
26. Москалев, М.И. Каменные изваяния Кошой-Коргонского музея / М.И. Москалев, О.А. Солтобаев // Материалы и исследования по археологии Кыргызстана. - Бишкек: Илим, 2008. - Вып. 3. - С. 31-33.
27. Потапов, Л.П. Очерки по истории алтайцев / Л.П. Потапов. - М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. - 446 с.
28. Потапов, Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных / Л.П. Потапов // Тюркологический сборник 1972. - М.: Наука, 1973. - С. 265-286.
29. Потапов, Л.П. К вопросу о древнетюркской основе алтайского шаманства / Л.П. Потапов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. - Новосибирск: Наука, 1978а. - С. 3-36.
30. Потапов, Л.П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов / Л.П. Потапов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. - Новосибирск: Наука, 1978б. - С. 50-64.
31. Радлов, В.В. Древне-тюркские памятники в Кошо-Цайдаме / В.В. Радлов, П.М. Мелиоранский // сборник трудов Орхонской экспедиции. - СПб., 1897. - Вып. IV. - 45 с.
32. Скобелев, С.Г. Иконография богини Умай в древнетюркскую эпоху / С.Г. Скобелев // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. Горизонты Евразии. - Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 1999. - Вып. 2. - С. 162-167.
33. Стеблева, И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы / И.В. Стеблева // Тюркологический сборник 1971. - М.: Наука, 1972. - С. 213-226.
34. Суразаков, А.С. К семантике изображений на Кудыргинском валуне / А.С. Суразаков // Этнокультурные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии в I – II тысячелетии н. э. - Кемерово: Кузбассвузиздат, 1994. - С. 45-55.
35. Табалдиев, К.Ш. Курганы средневековых кочевых племен Тянь-Шаня / К.Ш. Табалдиев. - Бишкек: Айбек, 1996. - 256 с.
36. Табалдиев, К.Ш. Древнетюркский памятник Беш-Таш-Короо / К.Ш. Табалдиев, Ю.С. Худяков // Памятники культуры древних тюрков в Южной Сибири и Центральной Азии. - Новосибирск: Новосиб. ун-т, 1999. - С. 55-81.
37. Табалдиев, К.Ш. Древнетюркские поминальные памятники на Тянь-Шане (по материалам исследований Нарынского отряда) / К.Ш. Табалдиев, Ю.С. Худяков // Памятники древнетюркской культуры в Саяно-Алтае и Центральной Азии. - Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2000. - С. 65-85.
38. Табалдиев, К.Ш. Каменные изваяния Бураны / К.Ш. Табалдиев, А.А. Шаменова. - Бишкек, б.г. - 16 с.
39. Худяков, Ю.С. Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья / Ю.С. Худяков // Традиционные верования и быт народов Сибири XIX – начало XX в. - Новосибирск: Наука, 1987. - С. 65-75.
40. Худяков, Ю.С. Новые находки предметов изобразительного искусства древних тюрков на Тянь-Шане / Ю.С. Худяков, К.Ш. Табалдиев, О.А. Солтобаев // Российская археология. - 1997. - № 3. - С. 142-147.

41. Чариков, А.А. О локальных особенностях каменных изваяний Прииртышья / А.А. Чариков // Советская археология. - 1979. - № 2. - С. 179-189.
42. Шер, Я.А. Каменные изваяния Семиречья / Я.А. Шер. - М.; Л.: Наука, 1966. - 138 с.
43. Янборисов, В.Р. О семантике антропоморфных изображений на валуне из могильника Кудыргэ / В.Р. Янборисов // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Тезисы докладов областной научной конференции по антропологии, археологии и этнографии. - Омск: Изд. ОмГУ, 1984. - С. 106-109.
44. Appelgren-kivalo, H. Alt-Altäische Kunstdenkmaler. Briefe und Bildermaterial J.R. Aspelins Reisen in Sibirien und Mongolei 1887-1889 / H. Appelgren-kivalo. - Helsingfors, 1931. - 72 s.

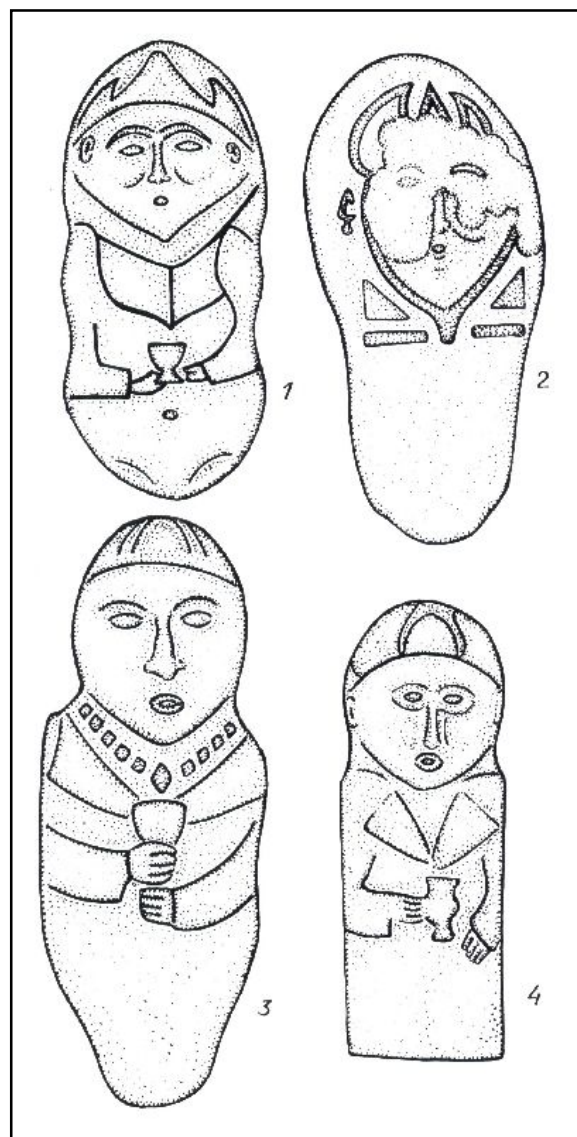


Рис. I
Изображения
в «трехрогих» головных уборах
на каменных изваяниях:
1 – Калмак-Таш, 2 – Беш-Таш-Короо III,
3 – Ак-Тал, 4 – Балхаш.