

ISSN 2307-4671

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФГБОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ
ЛАБОРАТОРИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ
И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ
ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ**

ВЫПУСК VI



Барнаул

Издательство Алтайского
государственного университета
2013

ISSN 2307-4671

The Ministry of Education and Science of the Russian Federation
Altai State University
Faculty of the political science
Department of the religion science and state-confessional relations
Laboratory of the ethnocultural and religion science research

**THE WORLDVIEW OF THE POPULATION
OF THE SOUTH SIBERIA AND CENTRAL
ASIA IN THE HISTORICAL RETROSPECTION**

VI ISSUE

BARNAUL – 2013

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М64

Ответственный редактор:
доктор исторических наук *П.К. Дашковский*

Редакционная коллегия:
доктор исторических наук *Л.Н. Ермоленко*
доктор культурологии *Л.С. Марсадолов*
доктор исторических наук *Т.Д. Скрынникова*
доктор философских наук *О.М. Хомушку*
доктор исторических наук *Л.И. Шерстова*
доктор исторических наук *С.А. Яценко*

М64 **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2013. – Вып. VI. – 266 с.: ил.

В сборнике представлены результаты изучения различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в древности, эпоху Средневековья и в период этнографической современности. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ, новым религиозным движениям, а также особенностям государственно-конфессиональной политики.

Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей религий и культуры народов Азии.

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43

Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии «Этнокультурные и политические процессы как факторы исторической динамики религиозной ситуации в трансграничном пространстве юга Западной Сибири и Западной Монголии» (проект №13-21-03001)

© Оформление. Изд-во Алтайского госуниверситета, 2013

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М64

Executive editor:

P.K. Dashkovskiy (Doctor of Historical Sciences)

Editorial board:

L.N. Ermolenko (Doctor of Historical Sciences)
L.S. Marsadolov (Doctor of Culturological Sciences)
T.D. Skrynnikova (Doctor of Historical Sciences)
O.M. Homushku (Doctor of Philosophic Sciences)
L.I. Sherstova (Doctor of Historical Sciences)
S.A. Yatchenko (Doctor of Historical Sciences)

М64 The worldview of the population of the South Siberia and Central Asia in the historical retrospection / Ex. editor P.K. Dashkovski. – Barnaul, 2013. – VI Issue. – 266 p.

In the collection of the papers the results of the research of the various world view system of the people lived on the territory of the South Siberia and Central Asia in ancient times, in the epoch of the Middle age and in the period of the ethnographical present. Series of works are devoted to the research of the religious beliefs and rituals of the modern and traditional societies, new religious movements as well as the features of the state-confessional relations.

The book is directed towards the specialists of the religious study, historians, archaeologists, ethnographers, specialists on the cultural studies and everyone who are interested in the history of religions and culture of the people of Asia.

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
-------------------	---

I. РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ИСТОРИИ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

<i>Дашковский П.К.</i> Некоторые аспекты междисциплинарных исследований в отечественном религиоведении	9
<i>Ковтун И.В.</i> Прообраз варуны на кинжале из Сеймы	18
<i>Сотникова С.В.</i> О семантике парных погребений андроновской эпохи	36
<i>Нуржанов А.А.</i> Мусульманское денежное отношение Средней Азии и Казахстана в эпоху Средневековья (VII–XVIII вв.)	50
<i>Пилипчук Я.В.</i> Католицизм у кыпчаков	62
<i>Руденко С.А.</i> Могильники Волжской Булгарии и Булгарского улуса Золотой Орды как источник по изучению мировоззрения средневекового населения Волго-Камья: вопросы систематизации	72
<i>Тишин В.В.</i> Некоторые заметки о служителях культов у древних тюрков VI–VIII вв.	102

II. САКРАЛЬНАЯ АРХИТЕКТУРА И ПАЛЕОАСТРОНОМИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Ларичев В.Е., Гиенко Е.Г., Паршиков С.А.</i> Наблюдательная астрономия и системы счисления времени бронзового века Северной Хакасии (к проблеме астрального характера религии жречества окуневской культуры)	120
<i>Сериков Ю.Б.</i> Культы и обряды древнего населения Среднего Урала по материалам пещерных святилищ р. Чусовой	147
<i>Шелепова Е.В.</i> Сакральное пространство в культурах кочевников Саяно-Алтая и Западной Монголии раннескифского времени	166
<i>Шевченко Д.В.</i> Половая символика в христианстве как архаический, культурный феномен (по материалам полевых исследований росписей в христианских храмовых комплексах в Каппадокии. Турция)	179

III. ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ, ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ЦЕНТРАЛЬНО-АЗИАТСКОМ РЕГИОНЕ И РОССИИ

<i>Бүрэн-Өлзий И., Цэдэв Н., Баяртунгалаг Г.</i> Некоторые результаты исследования по религиозным вопросам, проведенного в Ховдском аймаке.....	192
<i>Жанбосинова А.С.</i> О деятельности контрреволюционных религиозных групп в восточном регионе Казахстана в 30-е гг. XX в.	203
<i>Запорожченко А.В., Славко В.Е.</i> Элементы шаманизма в народных религиозных традициях Южной Европы (на примере словенских и хорватских кресников).....	215
<i>Останин В.В.</i> Вайшнаизм на Алтае (двадцать лет спустя).....	224
<i>Содномпилова М.М.</i> Культ монгол-бурханов в традиции западных бурят	230
<i>Цэдэв Н., Бүрэн-Өлзий И., Баяртунгалаг Г., Пурэвсурэн Ц.</i> Город Ховд как центр пересечения мировых религий.....	238
<i>Шерстова Л.И.</i> Бурханизм и проблема новых идентичностей народов Горного Алтая	243
<i>Эшматова Г.Б.</i> Повышение значимости религиозных объединений в расширении демократизма духовно-нравственной сферы жизнедеятельности	251
Список сокращений	259
Сведения об авторах	261

В.В. Тишин
Владимирский государственный университет
им. А.Г. и Н.Г. Столетовых

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕТКИ О СЛУЖИТЕЛЯХ КУЛЬТОВ У ДРЕВНИХ ТЮРКОВ VI–VIII вв.¹

Религиозные воззрения древних тюрков VI–VIII вв. уже не раз становились объектом исследований. В принципе, все основные результаты их изучения сведены в работе С.Г. Кляшторного, реконструировавшего религиозную систему древних тюрков, исходя непосредственно из данных памятников древнетюркской письменности (Кляшторный С.Г., 1981). Тем не менее одним из до сих пор не до конца решенных остается вопрос о служителях культа у древних тюрков и роли кагана в их религиозной жизни. Мы не задаемся целью заново исследовать всю религиозную систему древних тюрков или пересмотреть какие-либо выдвинутые в историографии точки зрения, а лишь в нескольких заметках хотим *обратить внимание на социальную сторону* некоторых культов.

Л.П. Потапов (1991, с. 273–274) указал на тот факт, что тюркские каганы имели полномочия обращаться с молитвой к Небесным силам, и отметил, что некоторые из них, хотя и не все, могли быть шаманами. Сакральные функции шамана приписывает кагану и П. Голден (1993, с. 227). В.В. Трепавлов предположил, что в отличие от верховного кагана, бывшего политическим лидером, носителем сакральных функций мог быть малый каган, отождествленный им с *эв-каганом* (Трепавлов В.В., 1996, р. 115–116), однако само такое отождествление не находит отражение в источниковом материале, к тому же Ю.А. Зуев (1998, с. 160) привел убедительные аргументы в пользу того, что *эв-каган* (< кит. *и-кэ-хань* 遺可汗) «на заре тюркской истории» был лишь титулом предводителя удела. Так или иначе, отрицать сакральные функции у тюркских каганов нет объективных причин. Вопрос касается именно относительно природы этих функций. Ж.-П. Ру предполагал у тюрков существование института шаманов (Roux J.-P., 1987, р. 154–155). Для ряда

¹ Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» (проект №07-01-00842а).

исследователей это очевидный факт (Sinor D., 1990, p. 314; Golden P.V., 1992, p. 149). Как верно отметил Й. Чорухлу, само наличие шаманов или камов ввиду существования культа предков сомнения вызывать не должно (Çoruhlu Y., 2001, s. 99). Источники же дают лишь косвенные свидетельства относительно каких-либо служителей культов у древних тюрков VI–VIII вв. и их функций (Дашковский П.К., 2009, с. 66–67).

Все же источниковый материал позволяет считать кагана главным служителем верховного культа, своеобразным первосвященником. Китайские хроники говорят о кагане, что «ежегодно он со своими вельможами приносит жертву в пещере предков; в средней декаде пятой луны собирает прочих и при реке приносит жертву духу неба» (*тянь-шэнь* 天神) (т.е. Тенгри) (Бичурин Н.Я., 1950, с. 230–231; Julien S., 1864, p. 335; Parker E.H., 1899, p. 122; 1900, p. 166, 172; Кычанов Е.И., 1997, с. 112; Taşağıl A., 2003, s. 98, 113). Про Таспар кагана в плохо сохранившейся Бугутской надписи говорится, что он «спрашивает у бога» [Б II, 1] или «спросил у богов» [Б II, 7] (Кляшторный С.Г., Лившиц В.А., 1978, с. 56; 1971, с. 132, 139, 140; Kljaštornyj S.G., Livšic V.A., 1972, p. 79, 86; Klyashtorniy S.G., Livsiç V.A., 1992, s. 228, 236)¹. В древнетюркских рунических надписях каган называется «небоподобным, неборожденным» (*teŋritäg teŋridä bolmiš* [КТ, Хб, 1, 2], *teŋritäg teŋri jaratmiš* [БК, X, 1])². С. Шэн проанализировал семантику глаголов *jarat-* и *bol-*, лежащих в основе эпитетов титула кагана, и пришел к выводу, что в этих текстах не постулируется божественная сущность кагана, а лишь указывается на получение от Неба полномочий посредника между Ним и людьми (Şen S., 2010).

Однако следует отметить еще один факт. По сообщениям китайских источников, «...в 500 ли от Дугинь на западе есть высокая гора, на вершине которой нет ни деревьев, ни растений; называется она Бодын-инли [*бо-дэн нин-ли* 勃登凝黎/教登凝犁 – *Авт.*], что в переводе на китайском языке значит: дух-покровитель страны» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 231; Julien S., 1864, p. 335; Parker E.H., 1899, p. 122–123, 129, note 54; 1900, p. 166, 172; Кычанов Е.И., 1997,

¹ Ср., однако, перевод соответствующих мест в публикации: Yoshida Y., Moriyasu T., 1999, p. 123, 124.

² Ср. формулу *teŋridä bolmiš* в титуле уйгурского кагана [Тер, 1, 6, 30; МШУ, 1; Тэс, 12, 15].

с. 112; Taşağıl A., 2003, s. 98, 113). В Терхинской стеле упомянута священная вершина Сюнгюз Башкан к востоку от Ötükäna (*ötükän ortusinta süñüz başqan iduq baš*) [Тер, 2, 30]. Кроме того, Чэ-би 車鼻 каган в китайских источниках назван «наместником Волчьей горы» (Ögel B., 1993, s. 44). Как показал С.Г. Кляшторный, распространение культа волка, легендарного предка рода А-ши-на 阿史那, и культа пещеры, возведение их в ранг общетюркского масштаба имеет исключительно социальную природу (Klyastorny S.G., 1998).

В одной из тюркских генеалогических легенд, переданных «Чжоу шу», родоначальник тюрков И-чжи Ни-ши-ду 伊麁泥師都, рожденный волчицей, имел сверхъестественные свойства вызывать ветер и дождь. Его женами были дочь духа лета (*ся-шэнь* 夏神) и дочь духа зимы (*дон-шэнь* 冬神). Первая родила четырех сыновей, родоначальников четырех племен. Старший сын Нэ-ду-лю шэ 訥都六殺 изобрел огонь, вывел свой народ из горных ущелий и был избран правителем под именем *Ту-цзюэ* 突厥 (Бичурин Н.Я., 1950, с. 221–222; Julien S., 1864, p. 327–328; Parker E.H., 1899, p. 120–121; 1900, p. 164; Ögel B., 1993, s. 27, 28; Кычанов Е.И., 1997, с. 252; Taşağıl A., 2003, s. 11–12, 96). Это может рассматриваться как косвенное указание на шаманские функции основателя правящего рода тюрков (Потапов Л.П., 1991, с. 271). Если так, то он был белым шаманом, так как именно они могли камлать божествам и духам Верхнего мира (İnan A., 1986, s. 83, 84; Потапов Л.П., 1991, с. 274), почему могут считаться служителями культов.

Данный факт очень важен потому, что указывает на изначальное сочетание в каганской власти управленческой и сакральной функций, чего изначально не было, например, у монголов в начале XIII в., и что вылилось в столкновение Чингисхана с шаманом Тэб Тэнгри (Потапов Л.П., 1991, с. 274). Но тогда сакральные функции тюркских каганов имеют тройственную природу, сочетая в себе служение культу правящего рода, культу Верховного божества и колдовство. Обратимся к другим данным.

Исследователи обычно видят слово *qamla* – ‘колдовать, шаманить, камлать’ (Малов С.Е., 1951, с. 410), ‘камлать, совершать шаманские обряды’ (Древнетюркский словарь, 1969, с. 417), ‘to act

as a *ka:m*, make magic' (Clauson G., 1972, p. 628), в тексте притчи XII «Ырк битиг» («Книги предсказаний») в форме *qamla-miš* с упоминанием Эрклига (Кляшторный С.Г., 1981, с.126): *(e)r: (a)bqa b(a)rmiš: tayda: q(a)ml(a)mış: t(e)ñridä: (e)rkl(i)g: tir: anča: biliñl(ä)r: j(a)b(i)z: ol* [ЫБ, XII]. Перевод, предложенный С.Г. Кляшторным, выглядит содержащим менее всего противоречий: «Рассказывают: муж-воин отправился на охоту. В горах он камлал, [говоря]: Эрклиг – небесный (бог)! (букв.: Эрклиг на небе!). Так знайте – это грешно!»¹ Получается, что здесь, во-первых, осуждается камлание Эрклигу, во-вторых, подразумевается, что заниматься этим мог любой человек, хотя, согласно бурятскому, алтайскому и якутскому этнографическому материалу, камлать Эрлику (т.е. Эрклигу) и другим созданиям Подземного мира могли только так называемые черные шаманы (Потапов Л.П., 1991, с. 85, 259, 274). Именно они, в отличие от белых шаманов, плясали с бубнами у костра, общаясь с душами, занимались лекарством, принятием родов и т.д., т.е. практиками, актуальными для повседневного быта (İnan A., 1986, s. 83). Таким образом, подобный перевод притчи, независимо от того, насколько он хорош с точки зрения норм грамматики, не может быть вписан в исторический контекст. Следовательно, в рассматриваемом фрагменте «Ырк битиг» сообразно принять чтение, приводимое вслед за В. Томсенем у Х.Н. Оркуна *k^am^llmış* 'düşmüş', а затем также у Т. Текина как *k(a)m(i)lmış* 'he fell to the ground' (Orkun H.N., 1994, s. 267–268; Tekin T., 1993, p. 10, 11). Ср.: *qamıl* – 'валиться, падать' (Древнетюркский словарь, 1969, с. 417), 'to be struck down', 'to fall to the ground' (Clauson G., 1972, p. 628).

Византийский посол Земарх в ставке западно-тюркского кагана встретил людей, «о которых уверяли, будто они имели способность отгонять несчастья», они плясали у костра, «звонили в колокол и ударяли в тимпан», изгоняя из вещей византийского посольства «лукавых духов», им «приписывали силу отгонять их и

¹ Слово *jabiz* в данном контексте лучше было бы перевести как 'скверно' (Ср.: Древнетюркский словарь, 1969, с. 222). Ср. указание Дж. Клосона: «basically 'bad' in every sense of that word, usually 'morally bad' or 'unfavourable, insuspicious', and the like» (Clauson G., 1972, p. 881). Ср. также ряд первичных значений 'плохой', 'дурной', 'скверный', 'поступающий дурно', 'гадкий', 'негодный', 'плохой (тяжелый)' (Севортян Э.В., Левитская Л.С., 1989, с. 47).

освобождать людей от зла» (Менандр Византиец, 1860, с. 375). Хотя их сущность рассматривается учеными по-разному (Гумилев Л.Н., 1993, с. 84; Потапов Л.П., 1991, с. 121; Дашковский П.К., 2009, с. 67), по-видимому, речь идет как раз о лицах, функциями напоминающих черных шаманов.

Феофилакт Симокатта (1957, с. 161) писал, что тюрки «своими жрецами ставят тех, которые, по их мнению, могут дать им предсказание о будущем» [Феофил, Кн. 7, VIII, 15]. Ибн ал-Факих описывал у тюрков-огузов гадания с камнями (Арабские источники о тюрках., 1993, с. 50–51). В уйгурском переводе биографии Сюань Цзана 玄奘, относящемся к X в., встречается слово *körümçi* ‘провидец’ (Древнетюркский словарь, 1965, с. 319), ‘Seher, Deuter, Wahrsager’ (Gabain A., 1950, s. 316), ‘kâhin, falcı, münecçim, yıldıza bakan’ (Caferoğlu A., 1968, s. 117), ‘soothsayer’ (Clauson G., 1972, p. 745) < *körüm* ‘взгляд, представление’ (Древнетюркский словарь, 1965, с. 319), ‘Ansicht, Auffassung, Sicht, Blick, Los, Traum’ (Gabain A., 1950, s. 316), ‘a single, act of seeing’ (Clauson G., 1972, p. 745), или, как указал Дж. Клосон, «in the early period apparently ‘examining the omens’, or simply ‘omen’» (Clauson G., 1972, p. 745). С.Е. Малов, зафиксировавший это слово в сары-югурском языке, перевел его как ‘ворожея (женское божество)’. В одном же стихе с ним встречается слово *ajygчы*, по С.Е. Малову, ‘провидец (божество – старик)’, причем оба лица, обозначенные этими словами, представлены как выполняющие гадание (Малов С.Е., 1967, с. 24). Восходит последний термин, по-видимому, к *ajïy* ‘слово, указание, предписание’ (Древнетюркский словарь, 1965, с. 29), ‘word, speech, command’ (Clauson G., 1972, p. 270).

У тувинцев в начале XX в. были известны наследственные заклинатели, способные влиять на погоду, именовавшиеся *одучу* и *илбичи* (Вайнштейн С.И., 1991, с. 239). Уже в уйгурских документах IX в. встречается слово *otaçï*, имеющее, однако, значение ‘лекарь’ (Древнетюркский словарь, 1969, с. 373), ‘врач’ (Малов С.Е., 1951, с. 405), ‘Arzt’ (Gabain A., 1950, s. 322), ‘Doktor, hekim, tabip’ (Caferoğlu A., 1968, s. 144), ‘physician’ (Clauson G., 1972, p. 44) < *ota-* ‘лечить’ (Древнетюркский словарь, 1969, с. 373), ‘to treat with medicinal herbs’ (Clauson G., 1972, p. 42), в свою очередь, восходящее к *ot* в значении ‘лекарство’, ‘целебная трава’ и т.д. (Севортян Э.В., 1974, с. 482). Так, автор «Худуд ал-‘Алам» пишет, что тюрки-огузы уважали знахарей (*tabiban*), которым при виде кланя-

лись (*namaz barand*), и лекарей (*pijishkan*), которые «распоряжались их жизнями (*khun*) и имуществом (*khwasta*)» (Hudud al-Alam..., 1937, p. 101; Материалы..., 1939, с. 211). Также в сутре «Алтун йарук» («Золотой блеск»), датирующейся около X в., а затем только у Махмуда Кашгарлы встречается и термин *jelviči* ‘волшебник, колдун’ (Древнетюркский словарь, 1969, с. 255), ‘a sorcerer’ (Clauson G., 1972, p. 920), но лежащее в его основе слово *jelvi* ‘волшебство, колдовство’ (Древнетюркский словарь, 1969, с. 255), ‘волшебство’ (Малов С.Е., 1951, с. 388), ‘Zauber’ (Gabain A., 1950, s. 354, 355), ‘sahir’ (Caferoğlu A., 1968, s. 292), ‘sorcery, witchcraft’ (Clauson G., 1972, p. 919) фиксируется уже в переведенной на один из древнетюркских диалектов и записанной в VIII в. манихейской молитве «Хуастуанифт». У алтае-саянских народов оно сохранилось именно в значении сакральной силы шамана (Потапов Л.П., 1991, с. 128–129). Ср., прежде всего, сары-югурск. *jil*, означавшее помогавших шаману духов (Малов С.Е., 1912, с. 72), алтайск. *jälbi*, обозначающее совокупность сверхъестественных сил, формирующих силу шамана (Потапов Л.П., 1991, с. 51, 110, прим. 75; с. 82, 125, 129). Это слово может быть возведено к слову *jel* ‘ветер’ через переносные значения последнего (Владимирцов Б.Я., 1911, с. 173–174; Clauson G., 1972, p. 919; Севортян Э.В., Левитская Л.С., 1989, с. 182–183. См.: Потапов Л.П., 1991, с. 78–80, 232). Так, еще Л.Н. Гумилев обратил внимание на сообщения «Шах-намэ» о таких колдунах у тюрков. В битве персидского полководца Бахрама Чубина с тюрками последние применили колдовство – бросая в небо огонь, вызвали ветер и черную тучу, осыпавшую персов стрелами. Но полководец закричал, что стрел нет, и это обман, и колдовство не сработало. Персы победили, а среди пленников оказался колдун (Гумилев Л.Н., 1993, с. 83).

Итак, мы видим существование ряда терминов, обозначающих лиц с набором некоторых функций, связывавшихся с необычными способностями. Ввиду простейшей морфологии, теоретически, все эти слова могли существовать в тюркоязычной среде уже в период VI–VIII вв.¹ Важно, что, судя по всему, древнетюркские

¹ Мы не рассматриваем здесь термин *jadči* ‘волшебник, заклинатель’ (Древнетюркский словарь, 1965, с. 222), восходящий к *jat* ‘колдовство, волшебство, связанное с вызыванием дождя и ветра’ (Древнетюркский словарь, 1965, с. 247), ‘rain magic; rain stone’ (Clauson G., 1972, p. 883), явившееся согдийским заимствованием в сравнительно поздний период (Doerfer G., 1963, s. 286–289).

служители культов (белые шаманы?) совмещали в себе как сакральные, так и магические функции.

Супруга кагана, хатун, в надписи Кюль-тегина названа, в свою очередь, «подобной Умай» (*umaj teg*) [КТб, 31], богине плодородия и покровительнице детей, символизирующей женское начало (Потапов Л.П., 1973; Potapov L.P., 1996). Сравнение кагана с Небом (Тенгри) и уподобление хатун Умай, определенно, позволяют говорить о представлении четы кагана и хатун как земной ипостаси небесной пары Тенгри и Умай (Кляшторный С.Г., 1981, с. 132). Но, как верно отмечал Л.П. Потапов, такая модификация культов, явившаяся продуктом деятельности социальной верхушки, непременно основывалась на народных представлениях древних тюрков (Потапов Л.П., 1973, с. 285–286; Potapov L.P., 1996, s. 233. Ср.: Потапов Л.П., 1991, с. 271). Социальный подтекст имеет и, видимо, произошедшее подчинение культа Умай культу Тенгри, как и, собственно, включение обоих божеств в небесную супружескую чету. И то, и другое случилось сравнительно поздно, каждый же из культов этих божеств имеет собственную природу. Так, легенда сары-югуров упоминает о женщине, ставшей шаманкой, когда в нее вселилось «Божество-небо» (*кан-деңир*), только потом появились шаманы-мужчины (Малов С.Е., 1912, с. 62; 1967, с. 134–136, 138). О некоторой самостоятельности культа Умай говорит и ее упоминание наравне с Тенгри и Йер суб в надписи Тоньюкука [Тон, 38].

В китайской летописи «Суй шу» (636 г.) встречается формулировка *синь ву-си* 信巫覡 [Суй шу, цз. 84, с. 3а], что Н.Я. Бичурин (1950, с. 231, прим. 561а) переводил ‘веруют в волхвов’ и писал в примечании: «Здесь кит. буква *ву* означает и волхвов и шаманов, а тунгусское слово *самань* соединяет в себе значение шамана, жреца, ученого и лекаря». С. Жюльен переводил ‘et croient aux magiciens’ и никак не комментировал это место (Julien S., 1864, p. 353). Е.И. Кычанов (1997, с. 112) переводит ‘верят шаманам’. В более ранней «Чжоу шу» (629 г.) этого фрагмента нет. В «Бэй ши» (659 г.), однако, в соответствующем фрагменте написано *синь ву* 信巫. Фразу в «Суй шу» Э.Х. Паркер перевел ‘believe in sorcerers of both sexes’, в «Бэй ши» – ‘believe in sorcerers’, в примечании указав, что иероглиф *ву* 巫 в Китае и Японии не имеет значения разделения по половому признаку (Parker E.H., 1900, p. 166, 170, note 109,

р. 172, 173, note 129). В «Большом китайско-русском словаре» (под ред. И.М. Ошанина) приводятся следующие значения иероглифа *巫*: (1) ‘танцовщица, шаманка (заклинательница духов, дождя); шаманка, колдунья; чародейка, ведьма’, (2) ‘шаман, колдун; черно-книжник; чародей, маг; заклинатель духов, некромант’, (3) ‘шаманство; шаманский’, (4) ‘знахарь; лекарь; врачеватель’ (Большой китайско-русский словарь..., 1983, с. 89), но значение *巫覡* ‘шаман, колдун, кудесник’ (Большой китайско-русский словарь..., 1984, с. 457). Сочетание *wū-xí 巫覡* толкуется как ‘шаманка и шаман, колдунья и колдун’, равно как *xí-wū 覡巫* ‘колдун и колдунья, шаман и шаманка’ (Большой китайско-русский словарь..., 1983, с. 90. Ср.: Большой китайско-русский словарь..., 1984, с. 457). Таким образом, иероглиф *巫* подразумевает два семантических признака: женский пол и исполнение обрядов, связанных с традиционными верованиями. Следовательно, сочетания *синь ву-си 信巫覡* и *синь ву 信巫* следует переводить соответственно как ‘верят [в] шаманок (колдуний) и шаманов (колдунов)’ и ‘верят [в] шаманок (колдуний)’. Составители «Бэй ши», использовавшие и текст «Суй шу», сочли возможным убрать иероглиф *巫*, означающий слово с более узким значением, но также содержащим семантический признак принадлежности к мужскому полу. Интересно, что Ань Лу-шань 安祿山 был сыном тюркской шаманки. О ней известно, что она молилась тюркскому «богу сражения» (цит. по: Камалов А.К., 2007, с. 125–126).

Выходит, мы имеем указание аутентичных источников на женщин-служительниц культов у древних тюрков. Какова природа этих культов?

Уже А.Н. Бернштам (1940, с. 28–31), рассматривая инвентарь погребения в Каргалы, высказался за его принадлежность к шаману и возможную связь с поздним алтайским шаманством, а также отметил наличие шаманских верований у центральноазиатских кочевников, начиная с хуннов. Л.Р. Кызласов (1949) обратил внимание на изображение большой фигуры в «трехрогом» головном уборе на знаменитом Кудыргинском валуне, отождествив ее с богиней Умай, а ее головной убор связал с головными уборами сибирских

шаманистов. Шаманская принадлежность «трехролого» головного убора и его центральноазиатское происхождение на основе сравнительно-исторических и этнографических параллелей были убедительно обоснованы С.М. Ахинжановым (1978, с. 65–76).

Интерпретация самого изображения на Кудыргинском валу не вызвала много споров. Сцену коленопреклонения одного племени перед другим видели здесь А.Н. Бернштам, Л.П. Потапов (1953, с. 92) и А.Д. Грач (1958, с. 156, 157, прим. 17). По мнению А.А. Гавриловой (1965, с. 19–21), на это косвенно указывало различие в изображении колчанов и одеяний коленопреклоненных фигур и фигуры, сидящей перед ними. Л.Р. Кызласов (1949; 1964, с. 97) толковал сцену как шаманский обряд погребения ребенка, С.В. Киселев (1949, с. 279; 1951, с. 499) – как преклонение бедных перед богатыми, к чему, судя по всему, склонялся и А.П. Окладников (1947, с. 120). Г.В. Длужневская (1978) интерпретировала рисунок как обряд прошения благополучия роду и семье у богини Умай (Dlujnevskaya G.V., 1996). А.С. Суразаков (1994) не исключает таких вариантов, как сцены какого-либо ритуала погребально-поминального цикла и поклонения поданных семье усопшего ввиду малолетства наследника и временного перехода власти к его матери. Ю.А. Мотов (2001) здесь видит ритуальное детское жертвоприношение. Судя по всему, интерпретация изображения в качестве сцены поклонения Умай наиболее ближе к истине (Кляшторный С.Г., 1981, с. 133), хотя против этого резко возражал Л.П. Потапов (1991, с. 294–298), но, по крайней мере, она находит иконографические и этнографические параллели (Скобелев С.Г., 2001; Çoruhlu Y., 2001, s. 100–103). Не вдаваясь в полемику, отметим лишь несколько фактов в пользу этой версии.

Среди каменных изваяний Семиречья (Йеди су), относящихся, по-видимому, к тюргешскому периоду (Шер Я.А., 1966, с.42–44; Табалдиев К.Ш., Худяков Ю.С., 2000), встречаются нехарактерные для Алтая, Тувы и Монголии женские статуи с кубком в правой руке. Само изображение кубка или чаши связано с культом предков и символизирует присутствие умершего на поминальной тризне (Кызласов Л.Р., 1964, с. 36–38; Шер Я.А., 1966, с. 58). Я.А. Шер (1966, с. 63–64) отметил, что семиреченские женские статуи характеризуются особым выделением половых признаков, ввиду чего, по мнению ученого, отражают культ девы-прародительницы, запечатлевший пережитки матриархата. Г.А. Федоров-Давыдов (1976,

с. 92, 95), также отмечая различия изваяний Южной Сибири, Семи-речья и Причерноморья, полагал, что первые изображали конкрет-ных павших воинов, культ характера исключительно патриархаль-ного, по мере продвижения тюрков на запад изображения связыва-ются с абстрактным предком, родоначальником. Другие специали-сты также полагают, что в тот период культ поминания предков был перенесен с воинов-героев, чьи изображения являют собой как раз изваяния восточных тюрков, на родоначальников семей и ро-дов, мужчин и женщин (Табалдиев К.Ш., Худяков Ю.С., 2000, с. 72–73). Длительное время большинство подобных изваяний фик-сировались вне комплексов. Однако в крупнейшем могильнике Мерке в Семиречье из исследованных 60 каменных изваяний 28 оказались женскими, притом, что пол пяти не определен (До-сымбаева А.М., 2000; 2002, с. 40–44)¹. Подобное распространение женских статуй характерно и для других памятников Семиречья (Досымбаева А.М., 2010, с. 17).

Вновь вспомним, что хатун названа в надписи Бильге кагана «подобной Умай» (*umaj teg*), притом, что в тексте говорится о *ма-тери кагана*. Согласно уточненному чтению, в первой Алтын-Кöльской надписи богиня Умай названа *uqi-miz* – букв. ‘[наша] прародительница’ [E-28, 3]² (Кормушин И.В., 1997, с. 76–77, 80, 81, 84; 2008, с. 118, 119; Кляшторный С.Г., 2006, с. 336–337). Здесь *uqi* – отглагольная именная форма, образованная с помощью аф-фикса *-i*. Ее корневая основа восходит к омоформной паре глагола **oγ-* (< **oq-*?) ~ **uq-* *‘создавать’, ‘порождать’ (а также ‘рождать’?) и имени **oγ* (< **oq*) ~ **uq* ‘потомство, род’ (см.: Севортьян Э.В., 1974, с. 416; Сравнительно-историческая грамматика..., 1997, с. 314). В этом плане интересна гипотеза М.К. Ескеевой о принад-лежности к одному этимологическому ряду имени самой Умай (*Umaj*) в значении ‘мать’, ‘родительница’, слов *uri*, соответственно

¹ Здесь из 36 ритуальных комплексов на курганах одна конструк-ция содержит четыре изваяния, из которых одно мужское, одно – жен-ское, пол двух других не определен, пять конструкций содержат по три изваяния, где одна из фигур является мужской, две – женской, на одиннадцати курганах находилось по два изваяния, среди которых преобладали парные, мужские и женские, одна конструкция содержит два мужских изваяния, три – по два женских, 24 конструкции имеют по одному изваянию, из которых 10 принадлежали мужчинам, 13 – женщинам.

² Стк. 6, по С.Г. Кляшторному.

и *urug*, восходящих к корню **ur*, в свою очередь, связанным с глагольным корнем *u-* со значением ‘увеличивать’, от которого исходят слова *ulga* ‘расти’, *ulgat* ‘вырастить’, *ulug* ‘большой, важный’. М.Қ. Ескеева предполагает возможность гомогенной природы корней **ur/*ür ~ *uy ~ *üg ~ *um/üm ~ *ul/*ül*, примерами чего могут послужить также слова *ög* ‘мать’, *oğul* ‘сын, дитя’, *oğuş* ‘племя’, *uyış* ‘многочисленный’ (Ескеева М.Қ., 2007, 49–50 б).

В уйгурских буддистских текстах *umaj* означает ‘послед, детское место, чрево матери’ (Древнетюркский словарь, 1969, с. 611), ‘placents, afterbirth’ (Clauson G., 1972, p. 164), а в словаре Махмуда Кашгарлы даются следующие сведения о слове:

«...son; kadın doğurduktan sonar karnından çıkan hakka gibi nesne. Buna “çocuğun ana karnında eşi» denir. “Umayka tapınsa oğul bolur = birisi buna hizmet ederse çocuk dogar». Kadınlar sonu uğur sayarlar» (Divanü Lûgat-it-Türk..., 1985, s. 123);

«[«плацента»], «нечто наподобие мешочка, выходящее изнутри женщины после родов». Говорят, что она является спутником ребенка в чреве.

Пословица:

’умайқә табииса ’уғул булўр

«у того, кто почитает ее [’умай], будет ребенок».

Женщины видят в ней доброе предзнаменование» (Махмуд ал-Кашгари, 2005, с. 152).

По сути, у Махмуда Кашгарлы неосмысленно перечислено все то же понимание сущности Умай, которое на протяжении длительного времени, по крайней мере, вплоть до середины XX в. сохранялось лучше всего у сагайцев, шорцев и бельтиров (Потапов Л.П., 1973, с. 269; Potapov L.P., 1996, s. 219). Суть его в том, что Умай является неким духом, покровительствовавшим размножению и жизни, а также домашнему очагу. Л.П. Потапов (1991, с. 296) указывал, что именно «покровительство роженицам и патронаж малых детей» были основной и специфической функцией Умай, а охрана очага – общей функцией всех добрых божеств и духов, но, так или иначе, у Умай она тоже есть. Вероятно, все эти функции она приобретает через посредство покровительства, прежде всего, женщинам, чья биологическая роль определяет их как рожениц, социальная – как хозяйек и хранительниц семейного очага (Әбжет Б., 2009, s. 392–394). Характерно, что сам культ Умай основательно сохранился у тюркских народов Южной Сибири, кочевников или полукочевников, в то время как у тюркских

народов, перенявших ценности исламской культуры, он либо исчез вообще, как, например, у татар (Безертинов Р.Н., 2004, с. 88), либо смешался с другими поверьями, как, например, у азеги тюрков (Geymbullayev G., Rızaeva V., 1999), но при этом частично остался у кыргызов и узбеков, тесно связанных с кочевническо-скотоводческим хозяйством (Потапов Л.П., 1973, с. 273–274; Potarov L.P., 1996, s. 226). Камланием Умай в Южной Сибири здесь занимались как шаманы, так и шаманки.

Среди древнетюркских изваяний существует тип статуй в «трехрогом» головном уборе, как в Семиречье (Шер Я.А., 1966, с. 100, 104, табл. XVI, рис. 67, 71, с. 108, табл. XIX, рис. 83, с. 110, табл. XXI, рис. 90, с. 114, табл. XXII, рис. 99, 103), так в Южном Казахстане (Досымбаева А.М., 2010, с. 25) и на Тянь-шане (Табалдиев К.Ш., Жолдошов Ч., 2003, с. 136, рис. 21.-2–12). Характерно, что подобные изваяния Семиречья не содержали явных половых признаков (Шер Я.А., 1966, с. 100, 104, 108, 110, 114), равно как сидящая фигура в «трехрогом» головном уборе с Кудыргинского валуна и коленопреклоненная фигура в аналогичном «трехрогом» головном уборе, а также фигура в таком же головном уборе с аналогичной сцены преклонения с костяной пластины из женского погребения в могильнике Суттуу-Булак на Тянь-шане (Табалдиев К.Ш., Жолдошов Ч., 2003, с. 136, рис. 21.-1).

Отсутствие половых признаков у лиц в «трехрогом» головном уборе на изваяниях Семиречья и рисунках, судя по всему, свидетельствует о том, что половой дифференциации у служителей культа в древнетюркское время не имелось. Понимая значение культа Умай в это время, у нас нет оснований рассматривать их как черных шаманов. По-видимому, они были как раз белыми шаманами. Появление к тюркешской эпохе, VIII в., женских статуй с ярко выраженными половыми признаками указывает на то, что в этот период, по крайней мере у западных тюрков, обособляется культ предка-прародителя, со временем приобретающий все более размытый облик и все более отдалявшийся от культа Умай.

Шифры памятников

- Б II – первая широкая, «лицевая» сторона Бугутской стелы
- БК, X – большая надпись стелы Бильге кагана
- Е – енисейские надписи
- КТб – большая надпись стелы Кюль-тегина
- КТ, Xб – малая надпись стелы Кюль-тегина

МШУ	– памятник Могойн Шине Усу (Селенгинский камень)
Тер	– Терхинская (Тариатская) надпись
Тон	– стела Тоньюкука
Тэс	– Тэсинская стела
ЫБ	– «Книга предсказаний» (Ырк битиг)

Библиографический список

Арабские источники о тюрках в раннее средневековье / пер. Ф.М. Асадова. Баку, 1993. 204 с.

Ахинжанов С.М. Об этнической принадлежности каменных изваяний в «трехрогих» головных уборах из Семиречья // Археологические памятники Казахстана. Алма-Ата, 1978. С. 65–79.

Әбжет Б. Түркі халықтарындағы шамандыққа сиынудың негізгі түрлері // ХҚТУ ІІІ Халықаралық Түркология конгресі. Бүгінгі Түркологияның өзекті мәселелері мен келешегі (ортақ тіл, тарих және әліппе) / А.Ү.Ү. ІІІ. Uluslararası Türkoloji kongresi. Ortak dil, tarih ve alfabe, oluşturma sürecinde, geçmişten geleceğe Türkolojinin meseleleri. 18–20 мамыр / mayıs. Түркістан / Türkistan, 2009. S. 392–394.

Безертинов Р.Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов. 2-е изд., доп. Казань, 2004. 448 с.

Бернштам А.Н. Золотая диадема из шаманского погребения на р. Карагалинке // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. 1940. Вып. V. С. 23–31.

Бичурин Н.Я. [Иакинф]. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена / под ред., вступ. ст., комм. А.Н. Бернштама и Н.В. Кюнера. М.; Л., 1950. Т. I. 384 с.

Большой китайско-русский словарь по русской графической системе: в 4 т.: Ок. 250 000 слов и выражений. Т. 2: Иероглифы №1–№ 5064 / В.С. Кузес, Б.Г. Мудров, З.И. Баранова [и др.]; сост. под рук. и ред. И.М. Ошанина. М., 1983. 1102 с.

Большой китайско-русский словарь по русской графической системе: В 4 т.: Ок. 250 000 слов и выражений. Т. 4: Иероглифы № 10746–№ 15505 / В.С. Кузес, Б.Г. Мудров, З.И. Баранова [и др.]; под ред. И.М. Ошанина. М., 1984. 1062 с.

Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991. 296 с.

Владимирцов Б.Я. Турецкие элементы в монгольском языке // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. 1911. Т. XX, вып. II–III. С. 153–184.

Гаврилова А.А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.; Л., 1965. 145 с.

Голден П.Б. Государство и государственность у хазар. Власть хазарских каганов // Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти. М., 1993. С. 211–233.

Грач А.Д. Древнетюркская каменная фигура из района Мунгу-Хайрхан-Ула (Юго-Западная Тува) // Краткие сообщения Института этнографии. 1958. Вып. XXX. С. 151–158.

Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1993. 524 с.

Дашковский П.К. Служители культов у тюрков Центральной Азии в эпоху средневековья // Известия АлтГУ. Сер.: История, политология. 2009. Вып. 4/1(64). С. 65–71.

Длужневская Г.В. Еще раз о «кудыргинском валуне» (к вопросу об иконографии Умай у древних тюрков) // Тюркологический сборник 1974. М.; Новосибирск, 1978. С. 230–237.

Досымбаева А.М. Мемориальные памятники тюрков Жетысу по материалам святилища Мерке // Известия МОН РК. 2000. Сер. общественных наук. № 1. С. 64–78.

Досымбаева А.М. Мерке – сакральная земля тюрков Жетысу. Тараз, 2002. 108 с.

Досымбаева А.М. Традиционное мировоззрение средневековых тюрков Жетысу (по материалам культовых памятников): автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.02. – Отечественная история (История Республики Казахстан). Алматы, 2010. 52 с.

Древнетюркский словарь / под ред. В.М. Наделяева, Д.М. Насилова, Э.Р. Тенишева, А.М. Щербака. Л., 1969. XXXVIII, 714 с.

Ескеева М.Қ. Орхон, Енисей, Талас ескерткіштері және қазіргі қыпшақ тілдеріндегі моносиллабтардың құрылымдық ерекшеліктері: филология ғылымдарының докторы ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның авторефераты: 10.02.02. – қазақ тілі. Алматы, 2007. 58, [10] б.

Зуев Ю.А. Древнетюркская социальная терминология в китайском тексте VIII в. // Вопросы археологии Казахстана. Вып. 2. Алматы; М., 1998. С. 153–161.

Камалов А.К. О тюрко-согдийском взаимодействии в Танском Китае // Иран-намэ. 2007. № 4(4). С. 115–128.

Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири // Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л., 1949. №9. 364 с.

Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. М.; Л., 1951. 642 с.

Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник 1977. М., 1981. С. 117–138.

Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб., 2006. 591 с.

Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Открытие и изучение древнетюркских и согдийских эпиграфических памятников Центральной Азии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 37–60.

Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Согдийская надпись из Бугута // Страны и народы Востока. Т. X: География, этнография, история. М., 1971. С. 121–146.

Кормушин И.В. Тюркские енисейские эпитафии: тексты и исследования. М., 1997. 303 с.

Кормушин И.В. Тюркские енисейские эпитафии: грамматика, текстология. М., 2008. 342 с.

Кызласов Л.Р. К истории шаманских верований на Алтае // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. 1949. Вып. XXIX. С. 48–54.

Кызласов Л.Р. О назначении древнетюркских каменных изваяний, изображающих людей // Советская археология. 1964. №2. С. 27–39.

Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М., 1997. 319 с.

Малов С.Е. Остатки шаманства у желтых уйгуров // Живая старина. Год XXI. 1912. Вып. 1. С. 61–74.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. М.; Л., 1951. 451 (1) с.

Малов С.Е. Язык желтых уйгуров: тексты и переводы. М., 1967. 220 с.

Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. 1: Арабские и персидские источники (VI–XV вв.) / под ред. С.Л. Волина, А.А. Ромаскевича, А.Ю. Якубовского. М.; Л., 1939. 612 с.

Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк / пер., предисл. и коммент. З.-А.М. Ауэзовой. Алматы, 2005. 1288 с.

Менандр Византиец // Византийские историки: Дексипп, Эвнапий, Олимпиодор, Малх, Петр Патриций, Менандр, Кандид, Ноннос и Феофан Византиец / пер. с греч. Спиридона Дестуниса; прим. Гавриила Дестуниса. СПб., 1860. С. 311–470.

Мотов Ю.А. К изучению идеологии раннесредневекового населения Алтая (по материалам могильника Кудыргэ) // История и археология Семиречья. Алматы, 2001. Вып. 2. С. 63–86.

Окладников А.П. Социальный строй предков якутов // Советская этнография. 1947. №2. С. 95–122.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. 321 с.

Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953. 442 с.

Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник 1972. М., 1973. С. 265–286.

Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские основы на гласные). М., 1974. 767 с.

Севортян Э.В., Левитская Л.С. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Ж», «Ж», «Й». М., 1989. 293 с.

Скобелев С.Г. Иконография принадлежности образа богини Умай у древних и современных тюрков [2001] // <http://www.kyrgyz.ru/?page=272>

Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / отв. ред. Э.Р. Тенишев. М., 1997. 800 с.

Суразаков А.С. К семантике изображений на Кудыргинском валуне // Этнокультурные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии в I–II тысячелетии н.э. Кемерово, 1994. С. 45–55.

Табалдиев К.Ш., Жолдошов Ч. Образцы изобразительной деятельности древнетюркских племен Тенир-Тоо // «Манас» Университети. Коомдук илимдер журналы. 2003. №13. С. 111–136.

Табалдиев К.Ш., Худяков Ю.С. Древнетюркские поминальные памятники на Тянь-Шане (по материалам исследований Нарынского отряда) // Памятники древнетюркской культуры в Саяно-Алтае и Центральной Азии. Новосибирск, 2000. С. 65–85.

Федоров-Давыдов Г.А. Искусство кочевников и Золотой Орды. очерки культуры и искусства народов Евразийских степей и золотоордынских городов. М., 1976. 228 с.

Феофилакт Симокатта. История / пер. С.П. Кондратьева. М., 1957. 222 с.

Шер Я.А. Каменные изваяния Семиречья. М.; Л., 1966. 140 с.

Caferoğlu A. Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1968 (Türk Dil Kurumu Yayınları: Sayı 260). XV, 320 s.

Clauson G. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford, 1972. xlviii, 989 p.

Çoruhlu Y. Göktürk Sanatında Dinî Nitelikli Heykeller ve Tasvirler // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten 2000. Ankara, 2001. S. 95–146.

Divanü Lûgat-it-Türk ve Tercümesi. Çeviren B. Atalay. Cilt I. Ankara, 1985. 530 s.

Dlujnevskaya G.V. «Kudırge Kayası» Eski Türklerdeki Umay Tasvirleri // Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi. İzmir, 1996. Sayı I. S. 235–240.

Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Bd. I: Mongolische Elemente im Neupersischen. Wiesbaden, 1963 (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd. XVI). XLVIII, 558 s.

Gabain A. (von) Alttürkische Grammatik. Mit Bibliographie, Lese- und Wörterverzeichnis, auch Neutürkisch. Mit vier Schrifttafeln und sieben Schriftproben. 2. verbesserte Auflage. Leipzig: Otto Harbas-

sowitz, 1950 (Porta Linguarum Orientalium, Sammlung von Lehrbüchern für das Studium der orientalischen Sprachen, herausgegeben von Richard Hartmann, XXIII). XVIII, 357, [18] s.

Geybullayev G., Rızayeva V. Eski Türklerde Umay Tanrıçası // Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi. İzmir, 1999. Sayı III. S. 215–218.

Golden P.B. An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East. Wiesbaden, 1992 (Turkologica. Bd. 9). xvii, 483 p.

Hudud al-Alam. The Regions of the World. A Persian Geography 372 A.H. – 982 A.D. // Translated and explained by V. Minorsky. With the preface by V.V. Barthold translated from the Russian. London, 1937. 524 p.

İnan A. Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar. 3. baskı. Ankara, 1986 (Türk Tarih Kurumu Yayınları. VII. Dizi – Sayı 24^b). 222 s.

Julien S. Documents historiques sur les Tou-kiue (Turcs) // Journal Asiatique. 1864. Ser. 6. Vol. III. P. 325–367, 491–549.

Kljaštorny S.G., Livšic V.A. The Sogdian Inscription of Bugut Revised // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. 1972. T. XXVI. P. 69–102.

Klyastorny S.G. Al-Birunie's Version of an old Türkic genealogical legend. On the semantics of Türkic «baraq» // Türkic languages. 1998. Vol. 2. № 2. P. 247–252.

Klyaştorıny S.G., Livsiç V.A. Bugut'taki Sogtça Kitabeye Yeni Bir Bakış // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten 1987. Ankara, 1992. S. 201–241.

Orkun H.N. Eski Türk yazıtları. 3. baskı. Ankara, 1994 (Türk Dil Kurumu Yayınları 529). 963 s.

Ögel B. Türk mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar). I. Cilt. 2. baskı. Ankara, 1993. 645 s.

Parker E.H. The Early Turks (From the CHOU SHU) // The China Review. 1899. Vol. 24. №3. P. 120–130.

Parker E.H. The Early Turks (From the PEI SHI and the SUI SHU) // The China Review. 1900. Vol. 24. №4. P. 163–173.

Potapov L.P. Etnografik Verilerin Işığında Eski Türklerin Tanrısı Umay // Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi. İzmir, 1996. Sayı I. S. 213–233.

Roux J.-P. Sacerdoce et empires universels chez les Turco-Mongols // Revue de l'histoire des religions. 1987. Vol. 204. Nu. 2. P. 151–174.

Sinor D. The establishment and dissolution of the Türk empire // The Cambridge History of Early Inner Asia: From Earliest Times to the Rise of the Mongols. Vol. 1 / Ed. by D. Sinor. Cambridge, 1990. P. 285–316.

Şen S. Orhon yazıtlarında geçen *Teñri teg teñride bolmuş Türuk Bilge Kagan ve Teñri teg teñri yaratmış Türuk Bilge Kagan Yaratmış Türuk Bilge Kagan* ifadelerinin yeni bir yorumu // I. Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Söleni, 18–20 Kasım 2009. Afyonkarahisar, 2010. S. 251–260.

Taşgıl A. Gök-Türkler I. 2. baskı. Ankara, 2003 (Türk Tarih Kurumu Yayınları. VII. Dizi – Sayı 160¹). 197, [23] s.

Tekin T. Irk Bitig: (the Book of Omens). Wiesbaden, 1993 (Turcologica. Bd. 18). 70 s., Facsimiles 75–133 s.

Trepavlov V.V. A chief and a priest: temporal and spiritual substances in nomadic sociality // International journal of Central Asian studies. 1996. Vol. 1. P. 97–125.

Yoshida Y., Moriyasu T. The Bugut Inscription (ブグト碑文) // Provisional Report of Researches on Historical Sites and Inscriptions in Mongolia from 1996 to 1998 (モンゴル国現存遺蹟・碑文調査研究報告) / Ed. by T. Moriyasu and A. Ochir. Toyonaka, 1999. P. 121–125.

Цинь-дин си ку цюань шу хуэй-яо: Суй шу (гон эр цо). Чанчунь, 2005 [钦定四库全书荟要: 隋书(共2册). 长春, 2005].