

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

**ТЮРКОЛОГИЧЕСКИЙ  
СБОРНИК  
1971**



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
МОСКВА 1972

*И. В. Стеблева*

## К РЕКОНСТРУКЦИИ ДРЕВНЕТЮРКСКОЙ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ

В данной статье делается попытка реконструкции и описания религиозно-мифологической системы древних тюрков<sup>1</sup> на основании текстов рунического письма — Большой и Малой надписей в честь Кюль-тегина, Надписи в честь Тоньюкука, некоторых енисейских эпитафий и гадательной книги.

По имеющимся немногочисленным данным к религиозной системе древних тюрков представляется возможным отнести следующие элементы.

1. К высшему уровню древнетюркской мифологии относится один объект — *Tägrī*, что означает «небо» и «бог». В древнетюркских текстах, как и в некоторых других восточных традициях, такое сочетание значений характерно для названия высшего бога, который воспринимается как обожествляемое небо. Данный объект характеризуется связью со следующими атрибутами: а) указание на верх: «Вверху небо тюрков, тюркская священная земля-вода вот так сказали: „Да не

<sup>1</sup> Общие принципы описания см.: Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период), М., 1965; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, К описанию некоторых кетских семиотических систем, — «Труды по знаковым системам», Тарту, 1965, II («Ученые записки Тартуского государственного университета», вып. 181); В. Н. Топоров, О типологическом подобии мифологических структур у кетов и соседних с ними народов, — «Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты», М., 1969; Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, Комментарий к описанию кетской мифологии, — там же; Вяч. Вс. Иванов, Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии, — «Труды по знаковым системам», Тарту, 1965, IV («Ученые записки Тартуского государственного университета», вып. 236). См. также: Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, К семиотической интерпретации коровая и коровяиных обрядов у белоруссов, — «Труды по знаковым системам», Тарту, 1967, III («Ученые записки Тартуского государственного университета», вып. 198); В. Н. Топоров, К реконструкции мифа о мировом яйце (На материале русских сказок), — там же.

исчезнет тюркский народ! Да будет он народом!» (Большая надпись в честь Кюль-тегина, 77—80<sup>2</sup>— далее КТБ; см. также 83, 166 и др.); б) созидательная функция: «Говоря: „Имя и слава тюркского народа да не погибнут!“— моего отца-кагана, мою мать-катун возвысившее небо, небо, дающее государства,— „Имя и слава тюркского народа да не погибнут!“— говоря, надо думать, посадило [и меня] каганом» (КТБ, 188—195, см. также 61—80); в) покровительствующая функция: «Так как небо дало [им] силу, войско моего отца кагана было подобно волку, враги его были подобны овцам» (КТБ, 89—91), «Небо оказало [нам] милость— мы рассеяли [их] (т. е. врагов)» (Надпись в честь Тоньюкука, 81— далее Тон.); г) функция распорядителя человеческих судеб: «Время распределяет небо, сыны человеческие родились, чтобы все умереть» (КТБ, 390); д) карающая функция: «...небо [тебя] (т. е. тюркский народ) погубило» (Тон., 9); «Небо, Умай, священная земля-вода покарают нас...» (Тон., 221—222); е) связь с мужским началом, о чем можно заключить по постоянному эпитету кагана—небоподобный (Малая надпись в честь Кюль-тегина, 1— далее КТМ) при отсутствии указания на антропоморфный облик.

Таким образом, высшее божество—небо в древнетюркских текстах характеризуется как невидимое и не участвующее в повседневных обыденных событиях жизни человека.

Культ неба зафиксирован китайскими историческими хрониками у хунну последних столетий до нашей эры<sup>3</sup> и у ряда тюрко-монгольских народов, игравших важную роль в истории Центральной и Средней Азии в первые века нашей эры: ухуань, сяньби, жуань жуань, хойху и тугю<sup>4</sup>. У тюркских народов Саяно-Алтайского нагорья—бельтиров (группа хакасов) и качинцев культ неба сохранился вплоть до наших дней в качестве родового и дошаманистского культа; ритуал поклонения небу совершается без шамана<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Нумерация строк Большой и Малой надписей в честь Кюль-тегина и Надписи в честь Тоньюкука дана по изданию текстов и их переводов в кн.: И. В. Стеблева, *Поэзия тюрков VI—VIII веков*, М., 1965.

<sup>3</sup> Н. Я. Бичурин, *Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена*, I, М.—Л., 1950, стр. 49, 65 (сноска).

<sup>4</sup> Там же, стр. соответственно 144, 177, 197, 214, 231.

<sup>5</sup> С. Д. Майнагашев, *Жертвоприношение Небу у бельтиров*,—*Сборник Музея антропологии и этнографии*, т. III, Пр., 1916; Л. П. Потопов, *К изучению шаманизма у народов Саяно-Алтайского нагорья*,—*«Филология и история монгольских народов»*, М., 1958, стр. 317—319. О культе неба см. также: J. P. Roux, *Tängri. Essais sur le ciel-Dieu des peuples altaïques*,—*«Revue de l'histoire des religions»*, t. CXLIX, 1—2, 1956; t. CL, 1—2, 1956; его же, *Notes additionnelles à Tängri*,—там же, t. CLLV, 1958; его же, *La religion des Turcs de l'Orkhon des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles*,—там же, t. CLXI, 1962, 1, стр. 19—24; по поводу других

2. Ко второму уровню относится божество Умай, характеризующееся: а) чертами женского существа: «...на радость моей матери-катун, подобной Умай» (КТБ, 233). Богиня Умай, которая иногда квалифицируется как богиня плодородия, олицетворяет родящее, женское начало, что подтверждается параллелью сравнений: отец-каган, подобный небу,— мать-катун, подобная Умай<sup>6</sup>; б) карающая функция Умай в древнетюркских текстах находит свое выражение в следующих строках: «Небо, Умай... покарают нас...» (Тон., 221—222).

Культ Умай сохранился у народов Саяно-Алтайского нагорья, а также у узбеков и киргизов, где Умай несет функции покровительницы детей и хранительницы домашнего очага<sup>7</sup>. По одним версиям, бытующим у тюрков Саяно-Алтайского нагорья, Умай обитает в окрестностях озера *сүттүгкөл* 'молочное озеро' (шорцы, сагайцы) или *сүт ак көл* 'молочное белое озеро' (телеуты), которое Л. П. Потапов отождествляет с озером Сутхоль на территории Тувы. По другим версиям, ее местоположение на горе Сумер<sup>8</sup>.

Отношения между объектами первого и второго уровней выражаются в том, что Тәггі соотносится с верхом, небом, Умай — с низом, землей.

3. К третьему уровню относится *Yduq jäg sub* (священная земля-вода). На основании орхонских текстов можно характеризовать данный объект следующими атрибутами: а) благодетельная функция: «...тюркская священная земля-вода вот так сказали: „Да не исчезнет тюркский народ! Да будет он народом!“» (КТБ, 78—80); б) карающая функция: «Небо, Умай, священная земля-вода покарают нас...» (Тон., 221—222).

Древность культа *Yduq jäg sub* подтверждается китайскими династийными хрониками, где сообщается о поклонении земле у хунну в последние века до нашей эры<sup>9</sup>. Культ *йер-су*, т. е. духов земли и воды, существовал до сравнительно не-

культов см.: t. CLXI, 2; среди других работ зарубежных авторов, посвященных вопросам религии домусульманских тюрков, см.: U. Haugva, *Die Religiösen Vorstellungen der altäischen Völker*, Helsinki, 1938; A. v. Gabaïn, *Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften*,— «Anthropos», 48, 1953.

<sup>6</sup> Ср. «умай» в значении 'послед, детское место' в «Диван лугат ат-турк» Махмуда ал-Кашгари, т. I, стр. 123 по изд. Б. Аталая.

<sup>7</sup> См.: Н. П. Дыренкова, Умай в культе турецких племен,— сб. «Культура и письменность Востока», III, Баку, 1928, стр. 134; см. также: L. Bazin *La déesse-mère chez les Turcs pré-islamiques*,— «Bulletin de Société E. Renan», 1953, 2.

<sup>8</sup> Н. П. Дыренкова, Умай в культе турецких племен, стр. 136; Л. П. Потапов, К изучению шаманизма, стр. 321—322.

<sup>9</sup> Н. Я. Бичурин, Собрание сведений, стр. 49; о культе земли у народа ухуань см. стр. 114.

давного времени у киргизов и в наиболее отчетливой форме у алтайцев. Согласно поверьям алтайцев, каждый род имеет в качестве родового покровителя ту или иную гору, скалу, реку, озеро, которые он почитает как чистых духов (*ару намă* — букв. 'нечто чистое'). При этом общее количество таких родовых духов у алтайцев довольно велико и места их обитания выходят далеко за пределы Алтая — в Монголию и к северу по Енисею<sup>10</sup>. К культу *йер-су* относится и поклонение горам, отмеченное у ряда тюркских народов Саяно-Алтайского нагорья в виде обособившегося ритуала — моления родовым горам. Поклонение духам земли (гор) и воды является древним родовым культом, предшествовавшим шаманизму, но затем вошедшим в шаманскую религиозную традицию; обряд поклонения мог выполняться без участия шамана, но также и с помощью последнего<sup>11</sup>. Небезынтересно отметить, что та генетическая связь культа родовых гор с коренными территориями обитания рода или племени, которая наблюдается у тюрков Саяно-Алтайского нагорья<sup>12</sup>, явно прослеживается в орхонских текстах: «Та, что держали наши предки, земля-вода без владыки да не будет!» (КТБ, 143—144); «Да не останется без властителя Кёгменская земля-вода!» (КТБ, 151), где *йер-су* употребляется в значении родины, как места исконного обитания того или иного тюркского народа.

Необходимо отметить, что духи земли-воды связываются не с нижним, подземным миром, а с той сферой, в которой живет сам человек<sup>13</sup>.

Отношения между объектами первого и третьего уровней таковы же, как и первого и второго: верх — низ, небо — земля.

4. К четвертому уровню, по-видимому, можно отнести

<sup>10</sup> А. В. Анохин, *Материалы по шаманству у алтайцев*, Л., 1924 («Сборник Музея антропологии и этнографии», т. IV, 2), стр. 14—17. В. В. Бартольд полагал, что «йер суб» в орхонских текстах представляет собой единое божество, а не совокупность духов земли и воды, хотя и не указывал оснований для такого вывода (В. В. Бартольд, *Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии*, — Сочинения, т. V, М., 1968, стр. 27; ср. также утверждение Л. П. Потапова о том, что «Иер-су» — это женское божество, «покровительница земли и вод» — К изучению шаманизма, стр. 321). Однако сведения А. В. Анохина, конкретно зафиксировавшего у алтайцев культ *йер-су* в качестве духов земли и воды, показывают, что здесь нет оснований видеть единое божество. Что касается мнения Л. П. Потапова, следует отметить, что орхонско-енисейские тексты не содержат указаний на какое-либо другое женское божество, кроме Умай.

<sup>11</sup> Л. П. Потапов, К изучению шаманизма, стр. 319, 320—321.

<sup>12</sup> Там же, стр. 321.

<sup>13</sup> См.: А. В. Анохин, *Материалы по шаманству*, стр. 15.

культ предков, который, как отмечают китайские династийные хроники, существовал у всех тюрко-монгольских народов, начиная с хунну последних столетий до нашей эры и вплоть до интересующей нас непосредственно эпохи Восточнотюркского каганата, и который хорошо известен у тюркских народов позднейшего времени. Следует уточнить, однако, что прямых свидетельств о культе предков в исследуемых нами текстах не обнаруживается. В качестве же косвенных можно указать на те строки надписей, в которых говорится о необходимости сохранять верность идеалам предков, следовать установлениям и законам предков (КТБ, 34—43; 94—98). Кроме этого, некоторым отражением культа предков может служить и то, что в начале Большой надписи в честь Кюль-тегина, где рисуется время идеализируемого прошлого тюркского народа, упоминание предков Бумын-кагана и Истеми-кагана следует сразу за временем сотворения (или возникновения) неба и земли, т. е. за временем мифологического-прошлого (КТБ, 1—33).

К этому списку объектов древнетюркской мифологии, который можно установить на основании орхонских текстов, следует добавить еще ряд объектов, упоминаемых в рунической гадательной книге. При этом нужно учесть, что идентификация их весьма гипотетична.

1. Ala atlyγjol tāgri — предположительно переводится как «бог судеб (букв. 'путей') на пегом коне». Данный объект характеризуется связью со следующими атрибутами: а) обладание пегим конем; б) нахождение в постоянном движении: «...утром и вечером я скачу» (Книга гаданий, II<sup>14</sup>—далее КГ); в) возможность непосредственных отношений с человеком: «Перед собой двух месяцев человеческого сына он встретил» (КГ, II); г) благожелательное отношение к человеку: «„Не бойся! ... Я дам тебе счастье!“— он сказал» (КГ, II).

Для определения характера данного объекта, по-видимому, бесполезно привести сведения, которые можно извлечь из текстов-призываний алтайских шаманов. В частности, обращает на себя внимание то обстоятельство, что эпитет пегий встречается только при молениях кровным чистым духам и Каршыту, который является старшим сыном светлого, доброго бога Ульгена и пользуется среди алтайцев большой популярностью как самостоятельное божество, отделившееся от Ульгена<sup>15</sup>.

2. В Книге гаданий мы находим упоминание божества, но-

<sup>14</sup> Текст см. в кн.: С. Е. Малов, Памятники древнетюркской письменности, М.—Л., 1951, стр. 80—85.

<sup>15</sup> См. тексты и перевод в кн.: А. В. Анохин, Материалы по шаманству, стр. 66, 77, 104, 105; о Каршыте см. стр. 12.

сящего название Тӓггӓ, но, по-видимому, не являющегося высшим богом — небом. Его атрибуты таковы: а) возможность непосредственных отношений с человеком: «Человек (муж) передвигался ползком (смиренно?) [и] встретился с божеством» (КГ, XLVII); б) благожелательное отношение к человеку: «„Да будет в твоём загоне скот! Да будешь ты сам долголетен“ — оно сказало» (КГ, XLVII).

Указанные признаки данного объекта можно в известной степени соотнести с отличительными чертами алтайского божества Яйика, который представляется алтайцам частью Ульгена, посланной им на землю, чтобы охранять людей от всего дурного и давать всему жизнь. Таким образом, Яйик является духом-посредником между высшим богом алтайцев Ульгеном и человеком<sup>16</sup>.

3. *Qaqa jol tӓgгӓ*, что может быть переведено «черный бог судеб (букв. 'путей')» или «бог черного пути». Данный объект характеризуется связью со следующими атрибутами: а) черный цвет или хозяин черного пути; б) медицинская функция: «То, что у тебя сломано, я соединяю, то, что у тебя разорвано, я связываю» (КГ, XLVIII); в) созидательная функция: «Я создал народ (или государство?)» (КГ, XLVIII).

Перечисленные атрибуты данного объекта весьма интересно сопоставить с характерными чертами черного, злого бога алтайцев — Эрлика, которого они называют *кара нӓмӓ* (букв. 'нечто черное'). Из текстов-призываний алтайских шаманов к Эрлику представляется возможным установить, что к Эрлику ведет черная дорога с семью препятствиями, которые на основании этих же текстов вернее было бы назвать семью фазами пути, все более трудными. При этом каждая фаза пути шамана к Эрлику описывается с неоднократным повторением эпитета *ч е р н ы й*<sup>17</sup>. Эрлик насыляет на людей болезни, но от него зависит и их выздоровление. По одним алтайским версиям, Эрлик является создателем части людей (другую часть создал Ульгень), по другим версиям, Эрлику приписывается создание человеческих душ<sup>18</sup>.

При всей гипотетичности предложенных сопоставлений кажется возможным с достаточной уверенностью утверждать, что Книга гаданий содержит указание на существование у тюрков двух противоположных богов — светлого, доброго и черного, злого. Остается не совсем ясным, в каком отношении находятся добрые божества Книги гаданий, о которых речь шла выше, к высшему богу древних тюрков — небу. Самое общее предположение здесь может быть сведено к

<sup>16</sup> Там же, стр. 12—13.

<sup>17</sup> См. тексты и перевод там же, стр. 85—87.

<sup>18</sup> Там же, стр. 18—19.

тому, что, поскольку в Книге гаданий имеются также упоминания неба: «Снова по милости неба...» (XV); «Силою неба...» (XVII); «Вверху небо услышало...» (LIV, LX); «Та, к которой небо не было милостиво...» (XXXVIII), причем в отчетливо выраженном абстрактном контексте (ср. с аналогичным характером упоминания неба в орхонских текстах), то, по-видимому, добрые божества Книги гаданий, непосредственно вступающие в контакты с человеком и, следовательно, соотносенные со сферой существования самого человека, относятся к некоторым низшим уровням системы. Таким образом, отношения между объектами могут быть выражены в оппозициях: верх — низ, небо — земля, а также, если считать, что *Qaqa joltägi* является черным, злым богом, живущим в нижнем, подземном мире, как Эрлик у алтайцев<sup>19</sup>, то отношения между объектами будут выражаться в оппозициях: верхний мир (небо) — нижний (подземный) мир и средний мир (земля) — нижний (подземный) мир.

При анализе бинарных оппозиций<sup>20</sup> в текстах рунического письма представляется возможным выделить противопоставления универсального характера, не связанные с конкретными предметами. Одновременно с этим обнаруживается сумма конкретных классификаторов, часть которых также является универсальной. Основным противопоставлением, характерным не только для древнетюркской традиции, является различие положительного и отрицательного. Реализация этого противопоставления осуществляется в ряде частных противопоставлений, которые можно объединить в группы.

<sup>19</sup> Там же, стр. 3.

<sup>20</sup> В настоящее время бинарные системы символической классификации обнаружены при изучении архаических культурных традиций ряда европейских народов и значительного числа народов Азии, Африки, Океании и других частей света. Было установлено, что бинарная символическая классификация связана с дуальной организацией общества. Каждая из двух экзогамных половин племени соотносится с одним из рядов бинарной классификации (см.: А. М. Золотарев, *Родовой строй и первобытная мифология*, М., 1964; А. М. Hocart, *Kings and Councillors*, Cairo, 1936; C. Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958). При дальнейшем развитии общества, ведущем к созданию государства, бинарные символы, имеющие в архаических обществах ритуальный и социальный смысл, могут сохраняться в качестве пережитков более ранних общественных структур и с течением времени приобрести исключительно орнаментальный характер. В настоящее время обнаружено также, что набор основных бинарных оппозиций (семантических противопоставлений) оказывается совпадающим в главных чертах не только для культурных традиций древних славян, финно-угорских, сибирских и некоторых тюркских народов, но и для народов, не относящихся к евразийскому ареалу (см.: Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*; Вяч. Вс. Иванов, *Двойная символическая классификация в африканских и азиатских традициях*, — *Народы Азии и Африки*, 1969, № 5).



I. абстрактные характеристики, без учета пространственного, временного и социального планов: 1) счастье — несчастье (удача — неудача), 2) жизнь — смерть (здоровье — болезнь);

II. пространственные характеристики: 1) верх — низ, связанные с ориентацией по вертикали, оппозиция верх — низ может конкретизироваться в противопоставлении: 1а) небо — земля, 2) вперед (восток) — назад (запад), 3) вправо (юг) — влево (север), связанные с ориентацией по горизонтали;

III. характеристики — временная, цветовая и связанная с природой: 1) утро — вечер, 2) полдень — полночь, 3) восход — закат, 4) полдень — полночь, рассматриваемые в пространственном плане как выражение оппозиций: восток — запад, юг — север, 5) огонь — вода, 6) солнце — луна, 7) светлый — темный, конкретизируемое в противопоставлениях: 7а) белый — черный, 7б) пегий (пестро-белый) — черный, 7в) желтый (соловый) — черный, 7г) красный — черный, 7д) голубой — бурый;

IV. социальные характеристики, понимаемые в широком плане: 1) мужской — женский, 2) старший — младший, конкретизируемое в противопоставлениях: 2а) предки — потомки, 2б) отцы — сыновья, 3) каган — народ, 4) беки — народ;

V. сакральный — мирской.

Оппозиции счастье — несчастье (удача — неудача), жизнь — смерть (здоровье — болезнь) последовательно выявляются в Книге гаданий. Как известно, Книга гаданий содержит ряд миниатюрных сцен из жизни людей и животных, а также посвященных мифологическим событиям, которые оканчиваются выводом: «хорошо» или «плохо, дурно». Например, «хорошо», когда «бог судеб (букв. 'путей') на пегом коне» обещает «человеческому сыну» счастье (КГ, II). Этот эпизод содержит ряд положительных характеристик: пегий, мужской, счастье, что все вместе, по-видимому, соотносится со светлым, добрым божеством. «Хорошо», когда у бека белая кобыла приносит жеребенка, белая верблюдица — верблюжонка, а жена родит сына (КГ, V). Здесь также собраны признаки положительного ряда бинарной системы: белый, мужской, жизнь. «Хорошо», когда белая пятнистая корова приносит белого пятнистого бычка, годного для священнодействия<sup>21</sup>, а сама при этом остается жива (КГ, XLI). В этом

<sup>21</sup> Небезынтересно сопоставить это с обычаем у качинцев при молениях небу приносить в жертву ягнят белой масти с черными головами (см.: Л. П. Потапов, К изучению шаманизма, стр. 318—319). Такой же обычай был отмечен С. Д. Майнагашевым у бельтиров: в жертву приносились семь или девять баранов, причем один из них был белый с черной головой (см.: С. Д. Майнагашев, Жертвоприношение Небу у бельтиров, стр. 94).

эпизоде содержится несколько характеристик положительного ряда: пестро-белый, мужской, жизнь, сакральный. «Хорошо», когда «небесная старуха»<sup>22</sup> спасается от смерти (КГ, XIII), когда «вестник на желтом (соловом) коне»<sup>23</sup> доставляет «хорошие вести» (КГ, XI) и т. д.

С отрицательным рядом бинарной символической классификации связан ряд сцен, оканчивающихся выводом «плохо, дурно». Например, «плохо», когда столкнулись медведь с кабаном, и у медведя брюхо распорото, а у кабана клыки сломаны (КГ, V), когда змея расклеи мечом (КГ, VIII), когда женщина уронила свое зеркало в озеро (КГ, XXII), когда коня спутали неправильно (КГ, XXXIX), когда сокол схватил зайца и терзал его шкуру (КГ, XLIV). Указанные разделы Книги гаданий содержат характеристики отрицательного ряда: несчастье, неудача, смерть, женский, вода.

Бинарная система прослеживается и внутри каждого раздела Книги гаданий, давая примеры более конкретных противопоставлений. Например, пространственная характеристика, связанная с ориентацией по вертикали, выражена противопоставлением верх — низ, которое конкретизировано противопоставлением небо — земля: «Вверху она (белая пена верблюда.— И. С.) достигает неба, внизу она уходит в землю» (КГ,

<sup>22</sup> Образ небесной старухи, по-видимому, можно связать с казахским поверьем о радуге, которая представляет собой старухин *косаг* (веревку с петлями по обе стороны, к которым привязывают овец). По свидетельству Чокана Валиханова, у казахов есть поверье о том, что на небе живут люди казахского образа жизни и среди них одна очень богатая старуха, *косаг* которой является радугой (см.: Ч. В а л и х а н о в, Следы шаманства у киргизов,— ЗИРГО, отд. этнографии, СПб., 1904, т. XXIX, стр. 20—21). Известно также туркменское поверье о бабушке-громовнице. Когда старуха рвет свой *санач* (кожаный мешок, бурдюк), гремит гром (см.: М. А. С а к а л и, Туркменский сказочный эпос, Ашхабад, 1956, стр. 64). Представление о небесных людях имеется также у некоторых тунгусо-маньчжурских народов (см.: Л. Я. Ш т е р н б е р г, Религиозные воззрения орочей Татарского пролива,— «Первобытная религия в свете этнографии», Л., 1936, стр. 22—23) и кетов (т. е. к северу по Енисею) (см. текст и перевод в ст.: Е. А. К р е й н о в и ч, Обряд кормления «дорожной старухи» у кетов,— «Кетский сборник», стр. 239—240).

<sup>23</sup> В туркменской сказке «Дүе Бахаветдиниң оглы» («Сын Бахаветдина-Верблюда») фигурирует загадочный всадник на светло-желтом (соловом) коне, который появляется ночью неизвестно откуда и помогает герою сказки в одно мгновение преодолеть путь, на который ему нужно было бы потратить сто лет. Обычно в туркменских сказках герой быстро перемещается в пространстве с помощью дэвов, перн, мифических птиц Симурид и Зумруд и летающих ковров. Образ всадника на соловом коне в туркменской сказке указывает на существование какого-то поверья, относящегося к домусульманскому времени («Түркмен халк эртекилери», Ашгабат, 1959, стр. 218). Ср. роль рыжего коня в связи с восточными тэнгриями у бурят (см.: А. М. З о л о т а р е в, Родовой строй и первобытная мифология, стр. 236).

XX). Оппозиция верх — низ иногда входит в более общее противопоставление сакральный — мирской: «Речь раба обращается с просьбой к беку, речь ворона обращается с мольбой к небу<sup>24</sup>. Вверху небо услышало, внизу человек узнал...» (КГ, LIV).

К временной характеристике относятся оппозиции: утро — вечер, полдень — полночь. Например, женщина, уронившая свое зеркало в озеро, утром тихонько плачет, а вечером рыдает (КГ, XXII), жеребенок в полдень измучен, а в полночь — весь в крови (КГ, XXIV).

Сопоставление древнетюркской Книги гаданий с поверьями некоторых тюркских, монгольских, угорских и тунгусо-маньчжурских народов показывает, что животные, упоминаемые в Книге гаданий, так или иначе связаны с дошаманистскими и шаманистскими культами этих народов; это — беркут (орел), сокол, медведь, дикий кабан, змея, тигр, ворон, удод, конь, верблюд, кукушка, бык, овца, корова, волк, лебедь, муравей, заяц, лиса, олень-марал, журавль, «яргун» (предположительно — пантера<sup>25</sup>). Данное обстоятельство является весьма важным, если учесть, что о религиозно-культурной принадлежности Книги гаданий нет единого мнения. Хорошо известно, что В. Томсен и А. фон Габен считают текст Книги гаданий манихейским. Такой вывод естествен, если принять во внимание заключительные строки, в которых говорится, что Книга гаданий написана для младшего динтара, бурвагуру (титулы в манихейской общине) и «наших слушателей» (т. е. рядовых членов манихейской общины). Однако С. Е. Малов, несмотря на это неоспоримое свидетельство, определил Книгу гаданий как сочинение шаманского содержания, хотя и не привел никаких соображений в пользу такого вывода<sup>26</sup>.

Определяя текст Книги гаданий как шаманский, С. Е. Малов, по-видимому, исходил из самого его содержания, в котором не упоминаются имена божеств манихейского пантео-

<sup>24</sup> Эпизод с вороном в Книге гаданий небесполезно сопоставить с алтайской легендой о сотворении мира, в которой ворон выступает в качестве помощника Ульгения, в частности испрашивает для людей души (см.: А. В. Анохин, Материалы по шаманству, стр. 18). Ср. также значение ворона как помощника творца при сотворении мира и культурного героя у ряда народов Северо-Восточной Азии (см.: А. М. Золотарев, Родовой строй и первобытная мифология, стр. 258—259).

<sup>25</sup> Ср.: *jarga* — пантера, может быть, барс — зооморфный медицинский онгон у амурских гольдов (см.: Д. К. Зеленин, Культ онгонов в Сибири, М.—Л., 1936, стр. 19); *jarga* (пантера) — дух-помощник гольдского шамана (см.: Л. Я. Штернберг, Избранничество в религии, — «Первобытная религия», стр. 144).

<sup>26</sup> С. Е. Малов, Памятники древнетюркской письменности, стр. 13.

на и не содержится каких-либо очевидных трактовок положений манихейской религии и манихейской морали. Между тем если принять предложенную выше реконструкцию и считать, что Книга гаданий содержит указание на двух богов — светлого, доброго и черного, злого, о существовании которых у тюрков мы знаем из шаманизма, то в таком случае следует признать, что Книга гаданий отражает дуализм, свойственный также манихейской религии: наличие доброго и злого начал, света и тьмы, богов и демонов<sup>27</sup>. Можно также предположить, что божество, носящее в Книге гаданий название Ala atlyŋ jol täŋri [бог судеб (букв. 'путей') на пегом коне], одним из установленных атрибутов которого является нахождение в постоянном движении, имеет нечто общее с верховным манихейским божеством Зерваном, которое в среде иранских манихейцев считается божеством вечно текущего, бесконечного времени. Другой атрибут данного объекта из Книги гаданий — обладание пегим конем подтверждает возможность такой идентификации. Из литератур Передней и Средней Азии мы знаем, что быстроскачущий пегий конь является аллегорией быстротечности времени. Чередование светлых и темных пятен в масти коня уподобляется смене дня ночью (ср.: «Я — бог судеб (букв. 'путей') на пегом коне, утром и вечером я скачу» (КГ, II).

Начиная с III в. манихейство распространилось на территории от Египта до Индии, появилось в Средней и Центральной Азии и к концу VII в. нашло своих почитателей в Китае. Известно, что в разных странах манихейство было разным. Где бы оно ни находило распространение — в Иране, Месопотамии, Северной Индии, Риме или Египте, — всюду оно приобретало многие черты господствовавших там религиозных и философских систем, что в значительной степени помогало и его распространению и его популярности. Естественно, что, попав в тюркскую среду, манихейство должно было ассимилировать наиболее существенные и характерные особенности религиозных представлений тюрков. Кажется достаточно очевидным, что древнетюркская Книга гаданий отразила процесс креолизации — наложение разных моделей друг на друга, сопровождаемое выявлением в них отождествляемых элементов. Кроме этого, ряд элементов дошаманистских и шаманистского культов, по-видимому, вошли в некоторые низшие уровни манихейской религии у тюрков.

<sup>27</sup> См. текст и перевод покаянной молитвы манихейцев: Л. В. Дмитриева, Хуастуанифт (Введение, текст, перевод), — сб. «Тюркологические исследования», М.—Л., 1963, стр. 217—232. См. также: А. Л. Кац, Манихейство в Римской империи по данным Acta Archelai, — «Вестник древней истории», 1955, № 3, стр. 170—171, 172—173.

Следы бинарной символической классификации отчетливо заметны и в других текстах рунического письма. Пространственная характеристика, связанная с ориентацией по вертикали, представлена в оппозиции верх — низ, которая конкретизируется оппозицией небо — земля: «Когда вверху голубое небо, а внизу бурая земля возникли (или были сотворены)...» (КТБ, 1—2). Здесь пространственная характеристика сопровождается цветовой: голубой — бурый. Другой пример: «Если небо сверху не давило [и] земля внизу не разверзлась...» (КТБ, 166—167). Пространственные характеристики, связанные с ориентацией по горизонтали, представлены в противопоставлениях: вперед (восток) — назад (запад), вправо (юг) — влево (север). Так как горизонтальная ориентация следует за движением солнца, то параллелями оппозиций вперед (восток) — назад (запад), вправо (юг) — влево (север) являются оппозиции восход (восток) — закат (запад), полдень (юг) — полночь (север): «Вперед, вплоть до солнечного восхода, справа, вплоть до полудня, назад, к солнечному закату, слева, до полуночи — в пределах этих все мне подвластны!» (КТМ, 12—16; см. также: КТБ, 14—15, 57—58, 101—102, 127—129, 155—157, 178—179); «Вперед — на киданей, вправо — на табгачей, назад — на курданов (?), влево — на огузов...» (Тон., 69—70). В Надписи в честь Тоньюкука имеется нарушение правильного порядка перечисления направлений, например: «направо», «спереди», «налево» (Тон., 31—33, 53—54), что вызвано стремлением автора Надписи сохранить междустиховую аллитерацию. Слово «bārijä» (направо) через строку аллитерирует со словом «bilig» в первом примере; во втором примере аллитерируют слова «tabrač» — «tūrk».

Ориентация тюрков лицом на восток известна с древнейших времен. Движение по солнцу соблюдалось при различных ритуальных и социальных действиях. Например, у древних тюрков церемония избрания правителя заключалась в том, что его усаживали на войлок, важные сановники поднимали этот войлок вверх и девять раз проносили кругом по солнцу<sup>28</sup>. То же движение по солнцу соблюдается и при молениях небу у тюрков Саяно-Алтайского нагорья<sup>29</sup>.

Цветовые характеристики отражены в противопоставлениях: голубой — бурый (голубое небо — бурая земля, КТБ, 1—2), красный — черный (красная кровь — черный пот, Тон., 274—275).

<sup>28</sup> Н. Я. Бичурин, Собрание сведений, стр. 229.

<sup>29</sup> См.: С. Д. Майнагашев, Жертвоприношение Небу у бельтиров, стр. 97; Л. П. Потапов, К изучению шаманизма, стр. 318.

К социальным характеристикам относятся противопоставления: старший — младший, конкретизируемое в противопоставлениях предки — потомки, отцы — сыновья; например: старшие братья — младшие братья (КТМ, 36), старшие родственницы — младшие родственницы (КТБ, 379—380), отцы — сыновья (КТБ, 38); каган — народ, являющееся социальным выражением оппозиции небо — земля, что подтверждается эпитетами кагана «небоподобный», «неборожденный», о народе же говорится *qara budun* — букв. 'черный народ' (обычно переводится как «масса народа»); беки — народ (КТБ, 48 и др.).

В орхоно-енисейских текстах наблюдается также употребление противоположных символов в парных сочетаниях, например: «...небо и земля пришли в смятение...» (КТБ, 343); «...я не делал огнем и водой (т. е. не уничтожал)» (КТБ, 207); «солнце и луну... я перестал ощущать (т. е. умер)» (Енисейские эпитафии). Кроме этого в рунических текстах обнаруживается набор бинарных символов, употреблявшихся в качестве стилистического приема, например: головы — колени (конкретизация оппозиции верх — низ): «Имевших головы они заставили склонить [головы], имевших колени они заставили преклонить [колени]» (КТБ, 12—13, 113—114, 135—136); день — ночь: «Ради тюркского народа я не спал ночей [и] днем не сидел [без дела]» (КТБ, 202—203); «Ночью не имея сна [и] днем не имея покоя...» (Тон., 272—273); многочисленный — немногочисленный, богатый — бедный (неимуший): «...неимуший народ я сделал богатым, малочисленный народ я сделал многочисленным» (КТМ, 77—78, см. также КТБ, 123—124); жирный — тощий (жирные быки — тощие быки, Тон., 22—25); сытый — голодный (КТМ, 63—65, КГ, XVI—XVII); толстое — тонкое, крепкое — слабое (Тон., 65—68); растения — камни (Тон., 12); всадники — пехота (Тон., 14—15); летовка — зимовка (КГ, LI); злаки — травы (КГ, LIII); люди — скот (КГ, LIII).

Следы бинарной символической классификации в рунических текстах позволяют сделать вывод, что она, по-видимому, была унаследована от более древних времен.

Важно отметить, что в орхонских текстах существенными оказываются не только понятия верха и низа, образующие самостоятельное бинарное противопоставление, но и пространства между ними, например: «Когда вверху голубое небо, [а] внизу бурая земля возникли (или были сотворены), между ними возникли (или были сотворены) сыны человеческие» (КТБ, 1—3). В данном случае можно говорить об отражении тернарной пространственной структуры, которая в качестве структуры мифологического пространства обнаружена

в самых разных религиозных системах, в частности в шаманизме и в буддийской традиции<sup>30</sup>. Как известно, существование человека связывается с серединой мирового дерева, символизирующего разделение пространства на Верхний, Средний и Нижний миры. Точно так же самостоятельное бинарное противопоставление правый — левый при соотношении с центром образует более сложную тернарную структуру, нашедшую свое выражение в Малой надписи в честь Кюль-тегина, где каган, занимающий центральное положение, обращается к подданным: «...беки шад и апа, [стоящие] справа, тарканы и приказные [стоящие] слева...» (КТМ, 6—7), причем справа оказываются военачальники, слева — чиновники. В свою очередь бинарные оппозиции каган — народ, беки — народ образуют путем наложения друг на друга тернарную структуру каган — беки — народ<sup>31</sup>.

Модель религиозно-мифологической системы древних тюрков, нашедшая свое отражение в текстах различного характера, позволяет установить типологическое сходство с моделями религиозно-мифологических систем других народов, как азиатских, так и европейских. Выявление универсального характера основных семантических противопоставлений при анализе древнетюркской системы является одной из частных задач установления общечеловеческой картины мира.

---

<sup>30</sup> См., например: В. Н. Топоров, К реконструкции некоторых мифологических представлений (На материале буддийского изобразительного искусства), — «Народы Азии и Африки», 1964, № 3; его же, Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений, — «Труды по знаковым системам», Тарту, 1965, II («Ученые записки Тартуского государственного университета», вып. 181).

<sup>31</sup> О соотношении между бинарными и тернарными структурами см.: С. Levi-Strauss, Les organisations dualistes existent-elles?, — «Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde», Deel 112, 2 afl., 1956.