УДК 008:316.722

И. А. Жерносенко

Особенности иконографии богини Умай в сакральных центрах Алтая

Статья посвящена культурологическому и семиотическому анализу иконографии самого почитаемого тюркскими народами божества – богини Умай.

Автор статьи, исследуя артефакты, выявленные в зонах скопления археологических объектов Алтая, определяемых исследователями как сакральные центры древности и средневековья, в целях верификации собственных выводов привлекает обширный материал прилегающих территорий Сибири и Центральной Азии. На основе большого фактологического материала, привлеченного для исследования, проведен семиотический анализ иконографии персонажей тюркской и палеосибирской мифологической сферы, который позволил автору выявить их семантическое единство и определить основные типы канонических изображений Великой Богини (Богини Матери), называемой тюрками Умай.

В ходе исследования автором выявлена типология иконографии богини Умай (Богини Матери), сформировавшаяся на территории Алтая со времен палеолита. На разных этапах евразийского культурогенеза в иконографии Богини Матери акцентировались разные иконографические признаки этого универсального духовного концепта евразийских народов: архаическая Мать Олениха (Маралуха); Великая Богиня эпохи бронзы, изображаемая с нимбом вокруг головы, трансформированным в «сияющий» головной убор типа «кокошник», и средневековая Умай в трехрогой тиаре. Так как сакральные центры Алтая представляют собой своего рода палимпсесты («многослойные тексты»), данный фактор позволил осуществить кросскультурное исследование как в диахроническом, так и в синхроническом аспектах.

Ключевые слова: Великая Богиня, Богиня Мать, Умай, Рожаница, Оранта, Улы Ана, сакральные центры Алтая, семантический код, орнаментальный элемент, трехрогая тиара, шаманские изображения, народный костюм.

I. A. Zhernosenko

Features of Goddess Umai Iconography in the Sacred Centers in Altai

The article is devoted to the culturological and semiotic analysis of the iconography of the most revered deities of the Turkic peoples – Goddess Umai.

The author examining artefacts attracted an extensive material adjacent territories of Siberia and Central Asia, which are identified in the areas of clusters of archaeological objects of Altai, defined by the researchers as sacred centers of ancient times and the Middle Ages, however, in order to verify his findings. On the basis of a large factual material, that was used in the study, there was conducted a semiotic analysis of iconography of the personages of the Turkic and paleosiberian mythological sphere, it has allowed the author to identify their semantic unity and to identify the main types of the canonical image of the Great Goddess (the Mother Goddess), as the Turks called Umai.

In the study, the author found the typology of the iconography of Goddess Umai (Mother Goddess), formed in the territory of Altai from Paleolithic times. At different stages of the Eurasian cultural genesis at the iconography of the Mother Goddess there were accented different iconographic features of this universal spiritual concept of Eurasian nations: the archaic Mother Deer (Maralukha); Great Goddess of the Bronze Age, that was depicted with a halo around his head, what transformed a «shining» headdress to the «kokoshnik»; and medieval Umai in the tricorn tiara. Since the sacred centers of Altai are the kind of palimpsests – «multi-layered texts» – this factor allowed carrying out a cross-cultural research in diachronic and synchronic aspects.

Keywords: the Great Goddess, Mother Goddess, Umai, Rozhanitsa, Orans, Uly Ana, sacred centers of Altai, a semantic code, ornamental elements, a tricorn tiara, a shamanic image, a folk costume.

Иконографию богини Умай и ее место в мифологической картине древних тюрков рассматривали многие исследователи, однако до сих пор они не имеют единого мнения о том, как древние тюрки изображали ее [1, с. 253–269; 5, с. 134–139; 11, с. 48–54; 15, с. 265–286 и др.]. Вероятно, к культу Умай в контексте универсального концепта Великой Богини (или Богини Матери) необходимо отнести целый ряд иконографических канонов, встречающихся на Алтае в разные исторические периоды. В более ранних публикациях[1] нами обосновывался тезис о том, что сакральные центры Алтая являются своего рода палимпсестами – «многослойными текстами», которые позволяют осуществлять комплексные кросскультурные исследования, раскрывающие динамику историко-культурных процессов как в синхроническом, так и в диахроническом аспектах. Для достоверности выводов семиотического анализа будем опираться на аналогичные артефакты, встречающиеся и за пределами алтайского региона.

На скальных алтарях Алтая, наряду с доминирующими изображениями горных козлов, оленей и маралух, очень часто встречается малоприметное

© Жерносенко И. А., 2016

изображение антропоморфной фигуры с разведенными в стороны коромыслом руками и широко расставленными ногами.

Нередко эти фигуры в позе «рожаницы» изображены рядом со зверем либо в сценах совокупления. Исследователи спорят: изображен ли это охотник (особенно, если в руках у него лук со стрелой), или шаман, или рожающая женщина. Наиболее убедительным маркером такого изображения является архетип фертильной (рожающей) женщины с плодом, встречающийся на скалах Елангаша, Карагема, с. Озерное, Карбана, Калбак-Таша и др., уточняющий иконографию вышеописанного персонажа. Вариацией данного образа является изображение Рожаницы с поднятыми руками – в «позе Оранты» (молящейся).

Иногда эти изображения составляют сложную многофигурную композицию (своеобразную «многоэтажную Рожаницу»), символизирующую непрерывность поколений, когда Дочь становится Матерью и все повторяется. Ниже мы рассмотрим архаический сибирский культ небесных владычиц-лосих (матери и дочери), сыгравший ключевую роль в становлении культа и иконографии Умай.

На скальном алтаре Ирбисту нами найдено необычное изображение рожаниц – зеркальное. Эта своеобразная иконография, по мнению Э. А. Новгородовой, содержит смысл обратимости мира проявленного и иного: «…аналогии с разных территорий убеждают в том, что это, вероятнее всего, две женщины, как бы рожающие друг друга, то есть каждая из них может считаться матерью другой. Таким образом, здесь мы должны видеть то же самое выражение бесконечности человеческого рода, что на трехступенчатых петроглифах» [13, с. 47; илл. с. 45 № 9, № 3, № 2].

Однако самыми древними изображениями Великой Матери на территории Алтая считаются изображения Маралухи, согласно древнейшей евразийской мифологеме, рассматривавшей Олениху, Лосиху, Маралуху праматерью всего сущего. Отражение этой мифологемы древние арии, праславяне, палеосибирские народы видели на небе в созвездиях Большой и Малой Медведиц: они отождествляли их с Лосихой и теленком, позже вытесненных культом медведя. Б. А. Рыбаков в своей фундаментальной монографии «Язычество древних славян» подробно рассмотрел культ Оленихи (Лосихи) как воплощения мифологемы Великой Богини у славян, финно-угорских и сибирских народов [17, с. 56–95].

Наиболее точным хронологическим маркером исследователь считает наличие в мифологии сибирских народов небесных владычиц (матери и дочери) – наполовину женщин, наполовину лосих (или важенок – самок северного оленя). Эти богини чаще всего были рогаты: известно, что у единственного вида из семейства оленевых (северного оленя) самки имеют рога. На территории Евразии массовая охота на северного оленя началась еще в палеолите, а кульминации достигла в мезолите. На Алтае еще в начале XX в. водился северный олень вдоль границы России с Монголией и Тувой. Эти данные подтверждают обоснованное высказывание Б. А. Рыбакова: «Культ небесных оленей представляет собой *повсеместную* архаическую стадию религиозных представлений, но у племен, давно перешедших к земледелию, эта стадия сильно выветрилась, а у недавних охотников она уцелела в большой полноте» [17, с. 59].

Изображения рогатого оленя на петроглифах Алтая можно рассматривать двояко: либо это изображения самца марала, чаще всего на солнечных скальных алтарях, как воплощение мифологемы солярного культа «Олень Золотые Рога» и отражение мифа о Небесном Охотнике; либо изображение архаической Богини Матери в виде рогатой Оленихи – тогда на таких скальных панно необходимо искать дополнительные маркеры, позволяющие атрибутировать это изображение как воплощение культа Великой Богини.

Изображения Богини Матери в образе Маралухи или рогатой Оленихи встречаются на территории Алтая практически повсеместно. Самые известные петроглифические памятники: грот Куйлю, Куюс, Бичикту-Боом, Калбак-Таш, Елангаш, Ирбис-Туу. Маркерами таких изображений являются изображение под животом маралухи детеныша и птицы (грот Куйлю); изображение бегущих рядом маралухи и мараленка (Куюс, Елангаш, Калбак-Таш); важенки с детенышем (Калбак-Таш); охотника, стреляющего в Маралуху (Елангаш); «попадания зародыша» в тело маралухи, причем «зародыш» может иметь специфический образ, напоминающий калбакташских «шаманок» (Калбак-Таш).

«Поза Оранты» калбакташских «шаманок», как известно, является иконографическим признаком Богини Матери. В. Д. Кубаревым были открыты синхронные изображения на плитах каменных саркофагов Каракола и Озерного (Горный Алтай), а также многочисленные аналогичные изображения на скальных алтарях Алтая, Монголии, Тувы и Хакасии, которые интерпретируются исследователями как изображения женщин-шаманок [9, с. 128–141; 10]. Фрактальное подобие иконографии «шаманок» и «зародыша» Маралухи на разных панно сакрального центра Калбак-Таш, а также изображение на одном панно «шаманок» и

важенок, на наш взгляд, доказывает их семантическое единство и принадлежность культу Богини Матери.

Изображения «шаманок» в позе «оранты» – молящейся, с высоко поднятыми руками, – несомненно, более позднее явление, развившееся из древнейшего изображения фертильной (рожающей) женщины, встречающегося практически по всей Евразии, со времен энеолита в виде петроглифов. Этот символ был настолько значим и фундаментален с древнейших времен, что оставил неизгладимый след во всех последующих слоях евразийского культурогенеза: на сосудах бронзового века, на славянских вышивках, изображающих Рожаниц, на полотенцах и подолах женской одежды, подзорах покрывал и т. д. (подробно этот вопрос рассмотрен Б. А. Рыбаковым в монографии «Язычество древних славян», а также в системном исследовании А. Голана «Миф и символ»). В средние века в православной традиции этот сюжет стал основой иконографии Богородичных икон (типа «Оранта», «Знамение», «Покров Богородицы», «Неупиваемая чаша» и т. п.), символизируя заступничество Великой Матери.

Показательна логика трансформации иконографического символа Великой матери у тюркских народов в исламской традиции: в ключевые орнаментальные элементы «кошкар муйиз» (бараньи рога), «туйе табан» (верблюжий след), «сынар муйиз» (один рог). Казахский исследователь Кашгали улы Алибек, заложивший методологические основы науки орнаментологии и изложивший их в монографии «Органон орнамента», обоснованно доказывает, что эти элементы возникли не в результате подражания человека природе, но представляют собой культурный код кочевников, шифрующих в условиях запрета исламом антропоморфных изображений древнейший архетип Великой Матери «Улы Ана» (по-алтайски «Ула Эне» – данный орнаментальный элемент повсеместно встречается и в алтайском быту). Автор прослеживает процесс контаминации орнаментального ядра всех вышеназванных элементов с мифологемой Родовой горы[2] («Улы Тау»): «данный элемент в казахском орнаменте обозначает, прежде всего, человеческую фигуру и лишь в переносном смысле может обозначать бараньи рога, поскольку изображение орнаментального элемента “кошкар муйиз” в синхроническом ракурсе обзора, то есть в том виде, как это показано на рисунке, имеет целью обозначение героя, находящегося в чреве матери – «горы-прародительницы» [7, с. 279].

Если внимательно рассмотреть иконографию орнаментального элемента «Улы Ана», видно, что она практически идентична бессчетным изображениям Великой Матери на скальных алтарях Евразии. Также она нашла свое отражение в головном уборе-прическе замужних монголок.

С другой стороны, эта трехлепестковая композиция очень напоминает трехрогий головной убор Умай, классическим изображением которой считается петроглиф на знаменитом Кудыргинском валуне, найденном в 1924–1925 гг. в погребении грудного ребенка могильника Кудыргэ в низовье р. Чулышман (Горный Алтай). Доминантой композиции, изображающей сцену поклонения, является крупная фигура знатной женщины в богатых одеяниях с трехрогой тиарой. По убеждению исследователей (Л. Р. Кызласов, В. Д. Кубарев и др.), это одно из редких изображений божества алтайцев (и других тюркских народов) – Умай.

По аналогии с кудыргинским, ряд изображений в трехрогих головных уборах исследователи начинают атрибутировать как относящиеся к иконографии Умай: например, изображение на Сулекской писанице [20, с. 69] или образ, обнаруженный вблизи озера Бийликуль в Южном Казахстане [2, с. 65–67; 12], и ряд иных. Но утверждение, что южноказахстанский персонаж изображает именно Умай, по-видимому, спорно, так как обычай носить одну серьгу более присущ мужчинам. Вероятно, это изображение можно отнести к жреческим изображениям. А. С. Суразаков также указывал на недостаточность накопленных изобразительных материалов образа Умай, чтобы утверждать, что изображения в трехрогих тиарах однозначно относятся только к названной иконографии [19, с. 51–54].

Вместе с тем Б. А. Рыбаков убедительно доказал происхождение трехрогого головного убора от архаических изображений путешествия шамана к небесным лосихам – владычицам мира и подательницам жизни (Великим Богиням – Матери и Дочери) – на примере сохранившихся охотничьих мифов сибирских народов (нивхов, нганасан, эвенков, селькупов и др.) и их соотнесения с пермскими шаманскими бляшками. Эти артефакты Приуралья эпохи II–I вв. до н. э. называют также «чудскими бляшками» и относят к так называемому «пермскому звериному стилю», синхронному скифо-сибирскому звериному стилю, продолжавшему существовать в культуре охотничьих народов Прикамья вплоть до XII в. Следующим звеном будут мужские личины с тремя лосиными мордами над теменем[3]. На этих личинах лосиные морды сильно стилизуются и, в конце концов, превращаются просто в три треугольных выступа над головой» [17, с. 63, 68]. Автор рассматривает эти мужские личины как изображения шамана (или жреца), резонно

соотнося его костюм с элементами атрибутики божества, которому он служит.

Также стоит обратить внимание на ряд изображений, имеющих прямое отношение к архаической Богине Матери. На одном из «чудских образков» изображена трехголовая богиня с тремя птичьими головами и солярными знаками (круг в центре лба), что делает более достоверной иконографическую эволюцию к трехрогой тиаре Умай. В иконографии ее образа присутствуют птичьи черты, акцентируя ее небесную ипостась. Попутно обратим внимание на «птичьи» черты народного костюма замужних алтаек: *чегедек* – длиннополый халат без рукавов с широкими проймами и расширенными надплечиями-«крылышками», одеваемый поверх любой одежды, и меховая шапка с высокой клювообразной тульей.

Последним этапом развития иконографии личин в трехрогой тиаре Б. А. Рыбаков называет изображения «воинственных мужчин» на сасанидской посуде VI–VII вв.

Продолжением этой идеи, вероятно, являются изображения мужских личин в трехрогой тиаре из Сулекской писаницы, Бийликульская и Семиреченская личины.

Л. Р. Кызласов находит изображения небесных божеств (причем, как мужских, так и женских) и служителей культа в трехрогих головных уборах, с аналогичными атрибутами культа, практически по всей Евразии: от Ирана до Китая, от сибирских просторов до индийских святилищ. На основе анализа многочисленных изображений гунно-сарматской и тюркской стадий истории Алтая, западного Ирана саасанидского периода и танской эпохи Китая, а также этнографических шаманских изображений (онгонов и чалу) Л. Р. Кызласов приходит к выводу, что в трехрогих головных уборах представлены ***небесные боги***, чаще женские, и их жрецы (шаманы), нередко изображаемые рядом с алтарем священного огня [11, с. 48–54]. На Кудыргинском валуне также есть изображение кама (шамана) в трехрогой тиаре, поклоняющегося богине.

В 1978 г. к иконографии Умай обратилась в своей статье Г. С. Длужневская [4], продолжив рассматривать особенности иконографии Богини Матери у древних тюрок, в частности, ее трехрогую тиару. Но статья была подвергнута жесткой критике Л. П. Потаповым [16, с. 294–298], опровергающим использованные автором этнографические данные для интерпретации изображения на Кудыргинском валуне. Можно согласиться с претензиями Л. П. Потапова к методике исследования, примененной Г. С. Длужневской, но получилась известная ситуация: вместе с водой выплеснули ребенка. Этот «ребенок» – ключевой вывод проблемы: является ли изображение женского персонажа в трехрогой тиаре изображением тюркской богини Умай?

Суть проблемы, вероятно, заключается не в гендерной принадлежности божества (в женской или мужской ипостаси), а в его принадлежности к Небесному миру. Многочисленные исследования европейского палеолита свидетельствуют о почитании Неба в женском образе. Однако мифологами установлено множество фактов гендерной инверсии божеств, особенно в эпоху неолита, объясняемых социальным развитием. На основе анализа многочисленных артефактов А. Голан приходит к убедительному выводу: «Представляется несомненным, что от доземледельческих верований палеолитических племен Европы и происходит свойственное последующей, неолитической, эпохе несообразное представление о том, что богиня неба порождает растительность, которую явно порождает земля» [3, с. 7].

Существенный вклад в разработку иконографии образа Умай, но в несколько ином аспекте, внес С. Г. Скобелев, открывший в районе р. Абакан раннесредневековый тюркский могильник возле с. Кобайлы, где были обнаружены серебряные с позолотой антропоморфные серьги, представляющие собой изображения крылатой женщины с сосудом в руках и нимбом над головой. Археолог интерпретирует эти изображения как относящиеся к культу Умай: «каноническая поза изображений находит широкое отражение в каменных изваяниях тюрков. К числу признаков божества относятся крылья, необходимая принадлежность этого божества, нимб над головой и чаша (с освященным молоком, в котором хранятся зародыши душ людей и животных) в руках у женщин» [18, с. 8].

В статье автор сетует, что изображения с нимбом над головой в древнетюркской культуре редко встречаются и могут быть проявлением влияния несторианства и манихейства на культуру тюрок Саяно-Алтая. Однако известно, что изображения Великой Богини с нимбом над головой встречаются повсеместно у древних народов: в Европе, Азии, Америке, Австралии с эпохи энеолита [3, с. 339, рис. 390]. В дальнейшем нимб превратится в ритуальный головной убор, наподобие русского кокошника, который также совсем не случайно украшен фольгой, бисером и даже драгоценными камнями.

Вопрос родства вариантов иконографии Умай в трехрогой тиаре и в кокошнике подтверждает одна из пермских бляшек, изображающая богиню, стоящую на ящере в головном уборе типа «кокошник», имеющем очертания птицы с раскрытыми крыльями (вместо трех птиц или лосих) и скульптурно выполненной головой. На самом кокошнике штрихами изображено сияние, расходящееся от

лика богини. Русский кокошник и корона сибирского шамана имеют аналогичное строение: кокошник-нимб и корона из птичьих перьев отражают универсальную символику Неба: сияющий полукруг дневного Неба и его ипостаси – Солнца (птичьи перья как солнечные лучи) [3, с. 165].

Как уже отмечалось, аксиомой является положение о том, что костюм жреца или шамана содержит символику божества, которому он служит. Это положение может приоткрыть завесу тайны, пока не разгаданной исследователями: что могут означать изображения людей с посохами или с луком «в грибовидных шапках» на скальных алтарях Алтая – Калбак-Таш, Елангаш, Ирбисту, датируемые археологами эпохой бронзы? На наш взгляд, это изображения шаманов или жрецов культа Великой Богини эпохи бронзы, которую тюрки называют Умай, в головных уборах, символизирующих Небо (по типу кокошников). Подтверждением правильности избранного нами направления размышлений являются изображения Великой Богини в позе Рожаницы из Испании и Армении [3, рис. 372/3,4] в головных уборах, символизирующих небо (с лучами и без оных), и антропоморфное наскальное изображение в грибовидной шапке с сиянием вокруг головы, обнаруженное в Северной Америке [3, с. 357]. То есть мы видим аналогичные по атрибутике изображения божества и жреца.

На одном из множества скальных панно сакрального центра Калбак-Таш есть изображение персонажа в грибовидной шапке с маленькими лучами по контуру шапки, рядом на этом же панно еще два таких же персонажа с посохами изображены рядом с лосем, рога которого представляют собой два солнца. Посох при них – это универсальный атрибут жрецов как посланников воли богов и посредников между мирами. Также мы уже выяснили тесную связь культа Умай с солярным культом и образами лося и маралухи.

Таким образом, можно утверждать, что на территории Алтая с эпохи бронзы (как минимум) существовали сакральные центры, где осуществлялось поклонение Небу (в женской ипостаси Великой Богини), представлявшие божество в разном виде: от архаической Оленихи (Маралухи, Лосихи), память о которой присутствует на скальных алтарях Алтая, датируемых энеолитом, и «Богини с нимбом» (или в «кокошнике»), встречающейся на артефактах от эпохи бронзы до Средневековья, до «классического» изображения тюркской Умай в трехрогой тиаре. Вероятно, изначально, во времена первичного монотеизма, Великое Синее Небо (Тенгри тюрков) не обладало гендерной принадлежностью, но со временем порождающая и оплодотворяющая его функции обрели черты женского, а затем мужского божеств.

Библиографический список

1. Анохин, А. В. Душа и ее свойства по представлениям телеутов [Текст] / А. В. Анохин // Сборник музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. VIII. – Л. : Изд-во АН СССР, 1929. – С. 253–269.

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

3. Голан, А. Миф и символ [Текст] / А. Голан. – М. : Русслит, 1994. – 376 с.

4. Длужневская, Г. С. Еще раз о «кудыргинском валуне»: (К вопр. об иконографии Умай у древних тюрок) [Текст] / Г. С. Длужневская // Тюркологический сборник 1974. – М. : Изд-во «Наука», 1978. – С. 230–237.

5. Дыренкова, Н. П. Умай в культе тюркских племен [Текст] / Н. П. Дыренкова // Культура и письменность Востока. – Кн. III. – Баку : Издание ВЦК НТА, 1928. – с. 134–139.

6. Жерносенко, И. А. Мифологема Мировой Горы как культурообразующий концепт сакральных ландшафтов Алтая [Электронный ресурс]. – Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 2; URL: http://www.science-education.ru/131–23847 (Дата обращения: 03.12.2015).

7. Кашгали улы Алибек. Органон орнамента [Текст] / А. Кашгали. – Алматы, 2003. – 456 с.

8. Кубарев, В. Д. Древнетюркские изваяния Алтая [Текст] / В. Д. Кубарев. – Новосибирск : Наука, Сибирское отделение, 1984. – 188 с.

9. Кубарев, В. Д. Древние росписи Каракола [Текст] / В. Д. Кубарев. – Новосибирск : Наука, 1988. – 173с.

10. Кубарев, В. Д., Маточкин, Е. П. Петроглифы Алтая [Электронный ресурс]. – URL: http://www.altaiinter.info/project/culture/Cronology/Petrogliphs/Kubarev%20Monograph/kub01.htm

11. Кызласов, Л. Р. К истории шаманских верований на Алтае [Текст] / Л. Р. Кызласов // КСИИМК. Вып. XXIX. – М.-Л. : Изд-во АН СССР, 1949. С. 48–54.

12. Медоев, А. Г. Гравюры на скалах: Сары-Арка, Мангышлак [Текст] / А. Г. Медоеев. – Алма-Ата : Жалын, 1979. Ч. 1. – 174 с.

13. Новгородова, Э. А. Мир петроглифов Монголии [Текст] / Э. А. Новгородова. – М. : Наука, 1984. – 168 с.

14. Пермский звериный стиль [Электронный ресурс]. – URL: http://www.perm-animal-style.ru/photo/birds/ (Дата обращения: 27.05.2015)

15. Потапов, Л. П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных [Текст] / Л. П. Потапов // Тюркологический сборник 1972. – М. : Наука, 1973. – С. 265–286.

16. Потапов, Л. П. Алтайский шаманизм [Текст] / Л. П. Потапов. – Л. : Наука, 1991. – 321 с.

17. Рыбаков, Б. А. Язычество древних славян [Текст] / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1994 – 608 с.

18. Скобелев, С. Г. Иконография образа богини Умай в древнетюркскую эпоху [Текст] / С. Г. Скобелев // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. Вып. 2. Горизонты Евразии: Сб. науч. ст. / Ред. и сост. О. А. Митько. – Новосибирск : НГУ, 1999. – С. 7–10.

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

20. Худяков, Ю. С. Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья [Текст] / Ю. С. Худяков // Традиционные верования и быт народов Сибири XIX – начало XX в. – Новосибирск : Наука, 1987. – С. 65–75.

Bibliograficheskij spisok

1. Anohin, A. V. Dusha i ee svojstva po predstavlenijam teleutov [Tekst] / A. V. Anohin // Sbornik muzeja antropologii i jetnografii AN SSSR. T. VIII. – L. : Izd-vo AN SSSR, 1929. – S. 253–269.

2. Ahinzhanov, S. M. Ob jetnicheskoj prinadlezhnosti kamennyh izvajanij v «trehrogih» golovnyh uborah iz Semirech'ja [Tekst] / S. M. Ahinzhanov // Arheologicheskie pamjatniki Kazahstana. – Alma-Ata : Nauka, 1978. – S . 65–79.

3. Golan, A. Mif i simvol [Tekst] / A. Golan. – M. : Russlit, 1994. – 376 s.

4. Dluzhnevskaja, G. S. Eshhe raz o «kudyrginskom valune»: (K vopr. ob ikonografii Umaj u drevnih tjurok) [Tekst] / G. S. Dluzhnevskaja // Tjurkologicheskij sbornik 1974. – M. : Izd-vo «Nauka», 1978. – S. 230–237.

5. Dyrenkova, N. P. Umaj v kul'te tjurkskih plemen [Tekst] / N. P. Dyrenkova // Kul'tura i pis'mennost' Vostoka. – Kn. III. – Baku : Izdanie VCK NTA, 1928. – s. 134–139.

6. Zhernosenko, I. A. Mifologema Mirovoj Gory kak kul'turoobrazujushhij koncept sakral'nyh landshaftov Altaja [Jelektronnyj resurs]. – Sovremennye problemy nauki i obrazovanija. – 2015. – № 2; URL: http://www.science-education.ru/131–23847 (Data obrashhenija: 03.12.2015).

7. Kashgali uly Alibek. Organon ornamenta [Tekst] / A. Kashgali. – Almaty, 2003. – 456 s.

8. Kubarev, V. D. Drevnetjurkskie izvajanija Altaja [Tekst] / V. D. Kubarev. – Novosibirsk : Nauka, Sibirskoe otdelenie, 1984. – 188 s.

9. Kubarev, V. D. Drevnie rospisi Karakola [Tekst] / V. D. Kubarev. – Novosibirsk : Nauka, 1988. – 173s.

10. Kubarev, V. D., Matochkin, E. P. Petroglify Altaja [Jelektronnyj resurs]. – URL: http://www.altaiinter.info/project/culture/Cronology/Petroglyphs/Kubarev%20Monograph/kub01.htm

11. Kyzlasov, L. R. K istorii shamanskih verovanij na Altae [Tekst] / L. R. Kyzlasov // KSIIMK. Vyp. XXIX. – M.-L. : Izd-vo AN SSSR, 1949. S. 48–54.

12. Medoev, A. G. Gravjury na skalah: Sary-Arka, Mangyshlak [Tekst] / A. G. Medoeev. – Alma-Ata: «Zhalyn», 1979. Ch. 1. – 174 s.

13. Novgorodova, Je. A. Mir petroglifov Mongolii [Tekst] / Je. A. Novgorodova. – M. : Nauka, 1984. – 168 s.

14. Permskij zverinyj stil' [Jelektronnyj resurs]. – URL: http://www.perm-animal-style.ru/photo/birds/ (Data obrashhenija: 27.05.2015)

15. Potapov, L. P. Umaj – bozhestvo drevnih tjurkov v svete jetnograficheskih dannyh [Tekst] / L. P. Potapov // Tjurkologicheskij sbornik 1972. – M. : Izd-vo «Nauka», 1973. – S. 265–286.

16. Potapov, L. P. Altajskij shamanizm [Tekst] / L. P. Potapov. – L. : Nauka, 1991. – 321 s.

17. Rybakov, B. A. Jazychestvo drevnih slavjan [Tekst] / B. A. Rybakov. – M. : Nauka, 1994 – 608 s.

18. Skobelev, S. G. Ikonografija obraza bogini Umaj v drevnetjurkskuju jepohu [Tekst] / S. G. Skobelev // Evrazija: kul'turnoe nasledie drevnih civilizacij. Vyp. 2. Gorizonty Evrazii: Sb. nauch. st. / Red. i sost. O. A. Mit'ko. – Novosibirsk : NGU, 1999. – S. 7–10.

19. Surazakov, A. S. K semantike izobrazhenij na Kudyrginskom valune [Tekst] / A. S. Surazakov // Jetnokul'turnye processy v Juzhnoj Sibiri i Central'noj Azii v I–II tysjacheletii n. je. – Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1994. – S. 45–55.

20. Hudjakov, Ju. S. Shamanizm i mirovye religii u kyrgyzov v jepohu srednevekov'ja [Tekst] / Ju. S. Hudjakov // Tradicionnye verovanija i byt narodov Sibiri XIX – nachalo HH v. – Novosibirsk : Nauka, 1987. – S. 65–75.

---

[1] Жерносенко, И. А. К вопросу о феномене сакрального центра // Алтай сакральный: культовые и археоастрономические смыслы святилищ : сборник статей / отв. ред. А. А. Тишкин, И. А. Жерносенко. – Барнаул : Издательство Жерносенко С. С., 2010. – С. 5–21.

Жерносенко, И. А. Место Сибири и Алтая в евразийском культурогенезе // Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения : материалы VI Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием) г. Барнаул, 25–26 июня 2012 г.: в 2 т. / под ред. В. Я. Баркалова, А. В. Иванова. – Барнаул : ИГ «Си-пресс», 2012. – Т. I. – С. 98–105.

Жерносенко, И. А., Батурина, М. М. Комплексные исследования священных объектов Каракольской долины (Статья) Печатн. Ежеквартальный международный журнал общественных наук «Karadeniz – Black Sea – Черное море» (Турция). – 2013. – № 20. – С. 128–148 и др.

[2] Подробно семантика данной мифологемы рассмотрена автором в статье: Жерносенко И. А. Мифологема Мировой Горы как культуроообразующий концепт сакральных ландшафтов Алтая [Электронный ресурс] // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 2. – URL: http://www.science-education.ru/131–23847

[3] Б. А. Рыбаков здесь ссылается на работу Р. Л. Розенфельда «Забытая коллекция бронзовых антропоморфных изображений». – СА, 1974. – № 3. – С. 190–195. Автор датирует эти изображения VIII в. н. э.