

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ, КУЛЬТУРЫ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ МОНГОЛИЯ
ХОВДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

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

ВЫПУСК II

БАРНАУЛ 2008

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М – 64

Ответственный редактор:
кандидат исторических наук П.К. Дашковский

Редакционная коллегия
доктор исторических наук Л.Н. Ермоленко
доктор культурологи Л.С. Марсадолов
доктор исторических наук А.А. Тишкин
доктор исторических наук А.В. Харинский
доктор исторических наук С.А. Яценко
кандидат исторических наук Р.А. Кушнерик
кандидат педагогических наук Н. Цэдэв

Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе: сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул: Изд-во Азбука, 2008. – Вып. II. – 303 с.

В сборнике представлены результаты изучения различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в древности, эпоху средневековья и период этнографической современности. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ, а также новым религиозным движениям. Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

ISBN–978–5–93957–218–7

Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке РГНФ-МинОКН Монголии (проект №08-01-92004а/G, тема «Этносоциальные процессы и формирование синкретичных мировоззренческих систем у кочевников Алтая и Северо-Западной Монголии») и Фонда Президента РФ (проект №МК-132.2008.6, тема «Формирование и эволюция мировоззренческих систем в контексте культурно-исторических и этнополитических аспектов развития кочевников Южной Сибири в эпоху поздней древности и раннего средневековья»)

На обложке антропоморфная личина из могильника Чинета-II (раскопки П.К. Дашковского, рисунок А.Л. Кунгурова)

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| ПЕДИСЛОВИЕ | 5 |
| I. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ | 7 |
| <i>А.Л. Кунгуров</i> Проблема сложения менталитета древнейших обществ Алтая | 7 |
| <i>Ю.Б. Сериков</i> Использование фрагментов керамики в культах и ритуалах | 11 |
| <i>С. В. Сотникова</i> Опыт реконструкции Алакульских представлений о мире (по материалам могильника Ермак-IV)..... | 32 |
| <i>А.А. Горячев</i> О погребальных традициях племен поздней бронзы урочища Ой-Джайляу в Чуилийских горах | 44 |
| <i>Н.И. Рыбаков</i> «Солнце-луна» в петроглифах Июсских степей..... | 60 |
| <i>П.К. Дашковский, Н.Н. Серегин</i> Кенотафы кочевников Алтая в эпоху поздней древности и раннего средневековья | 83 |
| <i>Л.Н. Ермоленко</i> Об отзвуках героического эпоса в письменных памятниках, содержащих сведения о кочевых народах | 101 |
| <i>А.И.Тугутов</i> Гадание и традиционное мировоззрение монголов | 115 |
| <i>М.В. Егорочкин</i> Комплекс вооружения «Ай-Хуучин» (К вопросу исторической интерпритации эпических паноплий)..... | 124 |
| <i>А.А. Курапов</i> Формирование и реализация социально-политической доктрины буддизма в отдельных национальных традициях..... | 140 |
| <i>С.А. Комиссаров</i> Соотношение мифологических систем Китая и Кореи | 153 |

**II. ПАЛЕОАСТРОНОМИЧЕСКИЕ
И ЭТНОАРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ
РИТУАЛЬНЫХ ПАМЯТНИКОВ..... 158**

В.Е. Ларичев

Космогония и космология жречества эпохи палеометалла юга Западной Сибири (астральная теогония и протонаука в символах и образах протохрама «Сотворение Вселенной» Северной Хакасии) 158

В.Е. Ларичев, С.А. Паршиков, С.А. Прокопьева

Астрономические, календарные и религиозно-мифологические принципы размещения в пространстве гробниц раннего железного века Северной Хакасии (на примере могильного поля, опорных плит и визирных лимбов окрестностей святилища Саратовский Сундук)..... 182

Л.С. Марсадолов, Н.В. Дмитриева, В.А. Иконников

Первые палеоастрономические исследования на святилище у горы
Монастыри на Западном Алтае 207

Ю.И. Ожередов

Сакральные сооружения в сомонном центре Эрдэнэ-Бурэн
Ховдского аймака Западной Монголии 219

М.А. Дэвлет

Каменная плита 01-00 из кургана Аржан-2 в контексте петроглифов Тувы... 233

**III. СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ
И ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ
И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ..... 241**

Е.В. Нам

Представления о смерти в античной культурной традиции
и шаманском мировоззрении народов Сибири 241

В.М. Мендешева

Конь в традиционной культуре алтайцев..... 250

Б.Ю. Кичекова

Отражение традиционного мировоззрения алтайцев в национальной одежде. 260

Э.В. Енчинов

Правовые обычаи связанные с беременностью в традиционном
мировоззрении алтайцев..... 271

Н.К. Смагулов

Факторы панисламизма и пантюркизма в контексте проведения
большевистским правительством внешней политики и территориального
размеживания среднеазиатских государств в 1917–1924 гг..... 277

Р.В. Шиженский

Иерархическое положение волхвов в структуре русских неоязыческих
организаций 288

Н.И. Рыбаков

Петровская академия наук и искусств, г. Красноярск, Россия

«СОЛНЦЕ-ЛУНА» В ПЕТРОГЛИФАХ ИЮССКИХ СТЕПЕЙ

Космогонические мифологемы «диалога с космосом» семитских народов Передней Азии выявляют культ астральных божеств, который уходит своими корнями в раннеземледельческий период, констатируя ряд исходных вариантов в историографии: древнесемитский, египетский, месопотамский, малоазийский (хетто-ахейский), а также ассирия-ахеменидский. Гностические учения Поздней Античности, моделируя вселенную, привлекают в круг символов и понятий весь визуально-изобразительный опыт древности. Наиболее яркое воплощение мифических «брачных отношений» приобретают главные божества космогонии – Солнце и Луна, образуя «небесную пару», символ, которой в пластически ясном сочетании «круг над полудугой», дублирует первоначальные священные дихотомии космоса: Венера – Луна (Первоскот), Солнце – Луна (Бык), Солнце – Луна (Полумесяц) (Массон В.М., 1981, с. 77–78; Golan Ariel, 2003, S. 143; Хлопин И.Н., 1983, с. 128; Дитлеф Н., 1938, с. 44).

В период индоиранских дозораострийских религиозных движений по азиатскому континенту с запада на восток иконографическая основа «небесной пары» находит место в среде культур Средней Азии и Тибета. Но хронологический фактор изначальной восточной традиции «двуединой пары» до сих пор не прояснен: сакральные знаки, изображающие солнце и луну, обнаружены в пиктограммах культуры да-вэнькоу (Китай, III тыс. до н.э.), «служившие эмблемами кланов или обозначением ритуального имени в церемониальных обрядах» (Белозерова В.Г., 2005, с. 72). В текстах «Ши-цзи» упоминается: «Солнцу, луне, пяти планетам приносились в жертву быки» (Кочетова С.М., 1947, с. 474, ссылаясь на Сыма Цяня). Косвенные свидетельства о небесной «деве в колеснице», подарившей плодородие, проявлены в мифогенеалогическом времени сяньби (Зуев Ю.А., 2002, с. 118). В общем пространстве развития астральной «манифестации» с четким разграничением добра и зла прослеживаются поколения старших богов в глубочайших пластах индо-иранской культуры, таких как Шива, Зурван, Йима, Кувера-Вайшравана и в женской ипостаси – Великая мать, богиня – демонисса. Среди них могут быть автохтонные местные божества (Дьяконова Н.В., 1961, с.270; 1983, с. 270–277). Развитие культа матери мы видим в образе четырехруких богинь, держащих солнце и луну

пенджикентской Нане, и Rudramsa Durga, сидящей на льве с диском небесных светил справа и слева от головы. Последняя близкородственна богиням демонолатрического круга тибетской «черной веры» – бон Дхармапале (Дхарма-нисла) (Tucci G., 1963, S. 133; Беленицкий А.М., 1973, с. 56).

Древние божества Передней Азии – лунные девы Астарта, Кибела, София-Эпинойя, вавилонская Иштар; среднеазиатские Анахита (Нахид), Зухра (Венера), Арта-Вахишта – «небесные плясуньи и блудницы», унаследовавшие древнейшие языческие (хтонические) черты, в бесконечном ряде гностических импровизаций свадебных обычаев приобрели образ вестников божественного происхождения души и астральных проводников, участвуя в акте спасения души (Рапопорт Ю.А., 1981, с. 234).

По данным археологических изысканий XX вв. в Средней Азии и Восточном Туркестане, «небесная пара» в нераздельной и расчлененной зрелищной форме засвидетельствована в памятниках монументальной живописи (Пенджикент, Варахша, Кочо, Кизил), а также в мелкой пластике и материалах геральдики и нумизматики (Борисов А. Я., Луконин В.Г., 1968, с. 39; Зограф А.Н., 1951, с. 191; Маршак Б.И., Распопова В.И., Шкода В.Г., 1989, с. 41; Ставиский Б.Я., 1966, с. 265; Ягодин В.Н., Ходжаев Т., 1970, с. 148; Гудкова А.В., 1968, с. 220–221; Зуев Ю.А., 2002, с. 194, 250; Луконин В.Г., 1969, с. 103, 105). Изображения шара (круга), охваченного полумесяцем, характерны для иконографических символов Анахиты-Артемиды-Наны в парфянском Иране. Эмблемой «божественной власти» увенчаны короны сасанидских царей (Эздегерд II (438–457гг.), Пероз (457–484) (Рапопорт Ю.А., 1951, с. 59; Тревер К.В., 1960, с. 260). Эмблема Анахиты «более вероятно» украшает крышки ассуариев в памятниках Хорезма, серебряные блюда и блюда эфталитских царей (Рапопорт Ю.А., 1971, с. 107, 121). Ю.А. Рапопорт дополняет: «А.М. Беленицкий в свое время считал более предпочтительным сопоставление этого образа с Баг-Ард или Ард-вахш (Ардохшо), среднеазиатским божеством, известным по кушанским монетам и манихейским текстам. Существует мнение, что божество это – та же Ардвисура Анахита (ссылка на: Shaeder Н.Н., 1934, S. 75)».

Материалы древнеуйгурских тюркско-манихейских текстов, касающихся знака «солнце – луна», имеет отношение к харизме gut, получаемой каганами от солнца и луны или неких небесных существ, которые обитают на «кораблях» солнца и луны. В одном из текстов сказано: «Бегю-хан как сын Мани одарен силой Солнца и Луны»(ТМ 296). Фразы с «солнцем и луной» в парном сочетании и отдельно появляются после контакта уйгуров с манихеями. Список имен уйгурских хаканов показы-

вает, что только с 789 г., т.е. после принятия манихейства, используются слова: «... который получил свою харизму *gut* от бога луны». У шести хаканов, правивших в период с 789 по 833 гг., в именах и титулах есть эти определения (Klimkeit Н.Л., 1998, S. 221, 236, 284). В «покаянной молитве» солнце и луна объединены под началом одного божества – «бог Солнца и Луны» (Хуастуанифт, 40). Ю.А. Зуев говорит: «При чтении енисейских надписей (Е,8, стк. 1, Барык IV; Е, 10, стк. 3, Элегест I; Е, 12, стк. 3, Алдыы-Бель; Е, 44, стк. 3, Кызыл-Чираа II; Е, 92, стк. 1, Демир-Суг; Е, 147, стк. 4, Ээрбек I; Е, 149, стк. 3, Ээрбек II), расположенных, главным образом, на территории Тувы, создается впечатление, что их авторы воспринимали солнце и луну как двуединое космическое тело». «Парное сочетание солнца-луны один из признаков манихейства» (Зуев Ю.А., 2002, с. 250–252; Кормушин И.В., 1997, с. 151). Более того, как косвенный факт, в енисейской рунической письменности выделено 42 надписи манихейского содержания («38 молитвенных наскальных и 4 эпитафийных»: Кызласов И.Л., 2005, с. 446).

Эсхатологическая идея спасения вовлекла в ряды женских богинь, проводников «Судного дня» в небесном путешествии души и божество иранизованного гностицизма – Деву Света, коронованную солярно-лунарной диадемой (рис.1.-1), прообразом которой является Арта-Вахишта (Абдуллаев Е.В., 1999, с. 204; Беленицкий А.М., 1954, с. 69). В «космизирующем» мистицизме манихейства Дева Света, как и ее родственные астральные женские божества зороастризма, несет несколько функций. Она – эманация Первочеловека, его Душа. В акте спасения Первочеловека *Падвахтаг* сопровождала его из уз преисподней в высоту к «Праведной матери» (парф. ММ III, 890–91: Asmussen J, P., 1975, S. 122 и ниже – S. 8, 23, 131); вызвана Отцом Величия на битву с Тьмой в период первой мифологической войны. «... Она ворвалась в них (в среду архонтов – Н.Р.), подобно пронзительной молнии. Она проползла в их внутренний мир, она связала их ...» (ПС В10, 10–20). Дева-проводница души праведника к луне и солнцу: «И если душа не видит знания ... тогда она нуждается в товарище и проводнике, который показал бы ей путь и проход (который) привел бы к спасению от зла ...» (ср. перс. ММ II, 297–99). Дева (Арта-вахишта) – страж границы между Ираном и Хорасаном, «дух хорасанской границы» (ср.перс. ММ II, 301–06), или «опекунский дух Восточной области патриаршества» (Воусе М., 1975, S. 156). Дева Света пребывает в колеснице «солнца и луны» (М. 7983, ср.перс. ММ I, 190–201), Она «ходит вверх и вниз по Поясу, верхнему и нижнему (Кефалайя, 1998, 172, 23–24). Солнце и луна, сочлененные в единую пару, ее колесница и ее эмблема. К образу Девы Света вернемся ниже.

Мировоззрение манихеев (гностики) опиралось на центральную идею обновления, союза с Богом: сущность бога – во всем тварном мире, но тело человека – от злой природы, а душа – от светлого корня. Тело – и орудие дьявола, и место хранения света (BeDuhn D., 2000, S. 89, 297). Место человеческой души в материализованной плоти, в «заблуждении и скверне» (Кефалайя, 1998, 96, 8). В одном из манихейских текстов на ср. перс. языке сказано, что Дева Света явилась прообразом первой женщины, которую «творила демонисса AZ, вложив в нее «гнев дождя, разврат и греховность» (M. 7983, MM I, 198–201: Asmussen J. P., 1975, S. 131). Мифологизированная речь некоего женского божества («Гром. Совершенный ум») в космологическом, гносеологическом и антропологическом аспекте так самоопределяет «себя»: «Я знание и незнание» (14, 20–27), «Я война и мир» (14, 30–15, 1), «Не будьте высокомерны, когда я сброшена на землю (15, 2–9), «Я не разумна и Я мудра» (15, 29–30), «Я бесстыдная, Я скромная» (14, 29–30), «И вы найдете меня в царствии» (15, 8–9). Во множестве противоположностей и градаций метафоры отливается представление о единстве всеобъемлющей природы образа некой Девы-души и, как полагает М.К. Трофимова, за текстом читается образ небесной посредницы Софии Эпиной или другой гностической девы (Трофимова М.К., 1989, с. 52–58).

На основании этих кратких сведений о Деве Света можно сказать – она (дева) посредница в вопросах спасения души в пределах манихейского гнозиса; ее поле «деятельности» между небесным миром и миром материальным, в котором «... тело плоти было создано хитрым дьяволом» (кит. текст Ts'an-ching: BeDuhn D., 2000, S 105). Манихейская программа самоосвобождения в мире злобы и божественного присутствия наделила Деву Света двойной сущностью, в которой просматривается прообраз первой богини-матери (мифическая концепция хтонической природы) и образы небесных женских божеств гностической астральной мифологии.

Иконографический знак партнеров космогонической природы (солнце-луна) «круг над полудугой концами вверх» – парное сочетание двойной стихии солнца (свет) – луна (вода), «верх–низ», образ небесно-земной дихотомии манихейской божественности приводим в следующих памятниках иконографии Июсских степей (новые материалы – Н.Р.).

Первая находка знака «солнце–луна» на Енисее задокументирована А.В. Адриановым в 1907 г. (архив ТГУ, дневн. №79 – миниатюрный рисунок с записью: «на плите ... против улуса Заплот за болотом»). Плита ныне сохранилась, но в поваленном виде (рис. 1–2). Памятник не получил осмысления исследователя и не появился в отчетах. В 1970-е годы такой же знак по форме и подобию задокументирован экспедицией

МГУ под руководством Л.Р. Кызласова вблизи пункта Подкамень. Следующая находка «близ улуса Комарково» наименована как «дуга с кружком» (Кызласов Л.Р., Леонтьев. Н.В., 1980, с. 22, фиг. 46., с. 89, табл. 3 V). Знак отнесен к разряду хакасских тамг. В девяностые годы прошлого столетия Июсской экспедицией СО РАН (рук. В.Е. Ларичев) обнаружены два памятника «дуга с кружком» на утесах (восток-запад) г. Барстаг – в публикациях не появились. В течении 8 лет (2000–2008) автором проведены поисковые работы на территории Междуречья Июсов в поперечнике 50 км. по каменистым и суходольным логам окраин Июсских степей. Результатом этой работы явился свод новых памятников объемом до 50 единиц вышеназванного знака «дуга с кружком», сопутствующих группе новых специфических «фигур в мантиях» и другим изображениям, в основном геральдического свойства.

Рис. 1–3 «Небесная пара» и руна, р. Кизилка (левый берег). Междуречье Июсов. Плита 1,8x1,3x0,3, северная грань которой заполнена изображениями тесинской культуры. «Небесная пара» и руна представляют гравированное воспроизведение – верхний правый угол. Памятник засвидетельствован автором в 2004 году. По предварительному суждению С.Г. Кляшторного (благодарность от автора – Н.Р.), надпись читается: «Тиш (имя собственное), из рода (тамга) *тарак*». В период прочтения знак «небесная пара» не был обнаружен, он был скрыт под слоем лишайника. Плита с изображениями частично очищена в сезон 2005 г. Тогда полное эпиграфическое воспроизведение гипотетически возможно в следующем прочтении: [«Тиш, из рода (тамга) *тарак*, (знак) «солнце-луна»], далее – вопрос! Ясно только одно, концовка заявленного обращения, призыва, мемориального свидетельства имеет отношение к «Деве-душе».

На основании вышеизложенных сведений существенны два вопроса:

1. Иконографическая форма «небесной пары» является тамгой или сакральным знаком небесной субстанции, религиозным символом души?

2. Рунический текст имеет значение эпитафии (память по умершему), или по месту и времени засвидетельствован факт посещения?

Совмещение в едином изобразительном поле знака «небесная пара» и рунического текста в обозримом пространстве исследовательской литературы по материалам енисейской рунологии не имеет аналогов, но форма обозначения текста тамгой известна во множестве, при этом последней, как правило, отводится место под рунами (Васильев Д.Д., 1983, с.62).

Далее обратимся к вопросу «**знак**» или «**тамга**» (следуем такому размежеванию терминов по (Вайнберг Б.И., Новгородова Э.И., 1976, с.71). По фактам накопленных знаний о тамгах в обширной исследовательской литературе XIX-XX вв. (родовых, территориальных, семейных, личных, кастовых, жреческих и сословных – княжеских) мы можем сказать, что наш владелец имени собственного является обладателем личного знака – тамга *тарак*. Заметим, тамга *тарак* (гребень) встречается на надкурганых плитах степных урочищ Междуречья Июсов как в единичном и видоизмененном виде, так и в сопоставлении с другой символикой. Более того, памятнику, о котором идет речь, есть аналог (г. Лысая, рис. 2.– 1) с совмещенными символами – тамга *тарак* и знак «небесная пара». Возникновение архетипа тамги *тарак* кроется в древних земледельческо-скотоводческих культурах Средней Азии. Позже продвижение подобной геральдики связано с кочевыми этносами (сарматы) с III-II вв. до н.э. (Вайнберг Б.И., Новгородова Э.И., 1976, с. 71; Пэрлээ Х., 1975, с. 249). Локально-географическое распределение тамги этнографического периода отмечено среди сагайских родов Юга Хакасии – Сагайского, Д. Каргинского (Бутанаев В.Я., 2004). Сагайское родо-племенное объединение в XVII-XVIII вв. проживало вблизи Белого Июса (Потапов Л.П., 1957, с. 159).

Несколько примеров из группы новых памятников к вопросу «знак – тамга-не тамга» с краткими суждениями. Рис. 2.-2 (г. Барстаг): знак в количестве трех – триада (нумерологический фактор божественности манихейского учения здесь не рассматриваем) совмещен в одном изобразительном поле с известной кыргызской тамгой «дуга на крестовине» (вариант – *вилы*) с ромбическим центром в перекрестье. В камнеграфическом состоянии все символы одноактовы, выполнены одной рукой и в одно время. Эта тамга «географически тяготеет к центральной и восточной части Верхнеенисейской котловины»; в Туве задокументирована в 13 рунических надписях (Кормушин И.В., 1997, с. 15, 186, тип III) и несет этно-хронологическую атрибуцию: кыргызы (средневековье). Но ни в каких источниковых материалах тамга *вилы*, размещенная в пределах Июсских степей, не задокументирована. Если удастся доказать ее датирование временем раннего средневековья, то возможен ее «исход» с Июсов в направлении Верхнеенисейской котловины. Овеществленный символ тамги подмечен в виде подвески на крупе коня (Сулек: Степи Евразии... 1981, с. 126, рис. 21. – 5). Хронологический фактор одновременности тамги и солярно-лунарных знаков существенно важен в определении времени прихода иноземцев-манихеев.

Рис. 2.-3 (г. Ключинская, левобережье р. Кизилки): «небесная пара» в ряду двух тамг, см. с лева на право: тамга «полумесяц над перекладиной», вариант «дуга на кресте» в перевернутом виде или «обращенный крест на полудуге» (Рыгдылон Э.Р., 1954, с. 67), далее – знак «небесная пара» в своеобразном иконографическом состоянии пробит точечной косою выбивкой внутри и по окружению. Вся «запись» одноактова. Полагаю, здесь в отношении специфической иконографии «небесной пары», нашло отражение одно из мистических положений манихейской космогонии «Свет-сияние», как одна из сакрализованных форм небесной субстанции изначальной традиции (Рыбаков Н.И., 2007а, с. 121–134). Читаем в «Псалмах Фомы»: «Ладья, чьи борта сияют; снасти на ней из света...» – судно с сокровищем, в аллегорическом распространенном словоизложении манихейских текстов (Смагина Е.Б., 1992, с. 117). В материалах историографии нет упоминания о какой-либо тамге, излучающей свет. Это существенный факт.

Рис.2.-4 (г. Барстаг): «солнце-луна» в одном изобразительном и камне-графическом состоянии с тамгой «рогатина на крестовине» или «буйл с перекладиной» (буйл – палочка, продеваемая в ноздри верблюда: Пэрлээ Х. 1975, с. 225). Тамга имеет место среди памятников Енисейской котловины, Монголии и среди древнейших графических подобиий на керамике Хорезма (IV–II вв. до н.э.). Её второе значение – рунический знак (Яценко С. А., 2001, рис. 30, 49; Кормушин И.В., 1992, с. 24). Хронологический аспект ясен – эпоха средневековья, а ответ на вопрос «знак – тамга не тамга» в этом мотиве не определяется.

Рис.2.-5 (Бадмаевские поля, стрелка Междуречья Июсов): знак «небесная пара» в двух ипостасях: нижний – классический вариант, верхний – «дуга с кругом на крестовине». Верхний фигуративный символ, очевидно, единственная тамга – пример формообразования новой тамги «солнце-луна на крестовине».

Рис.2.-6 (г.Барстаг, материковая надтерасса-запад): изображение на грани (0,5 x 1,2) выломанного блока. Наиважнейший памятник иконографии к нашему вопросу. Мотив из двух групп символов: в левой половине иконографического поля – солярно-лунарная триада, в правой – четыре тамги «полумесяц или перекладина над тамгой *тарак*» (деталь – полумесяц как перекладина убедительно читается в двух знаках правой стороны этого ряда. Крайний знак из них возможно отцовский). По внешним признакам воспроизведение всей группы символов одноактово. Четыре тамги от первой до четвертой (справа налево) передают вариации зависимости личного знака в «семейной» последовательности с добавлением крючков в нижней части каждого последующего знака: «отец – сын – брат – внук» (Кызласов Л.Р., 1979, с. 131)

или вариации по принципу кровного братства: «отец – сын – сын – сын» (Валиханов Ч.Ч., 1961, с. 203). Строгое разделение изобразительного поля на две половины, отдельные, но зависимые, несет следующую мотивацию: правая «запись» – кровное родство посетителей, левая «запись» – документально-символическое обозначение триадой солнца и луны, а в целом – концептуальная иконографическая формула религиозного содержания по факту новообращенных в манихейство – (предположение автора). Тамга принадлежит тюркам рода кияд (Монголия, Рашан-хад: Пэрлээ Х., 1975, с. 255) и ее вариации – родам джалаириков Большой орды (там же с. 254–258; Гродеков Н.И., 1889, с. 6), а в новое время, ее косвенные формальные подобию – «казанским татарам сагайских родов» Хакасии (Катанов Н.Ф., 1897, с. 20–21). Этот памятник свидетельствует о назначении знака «солнце-луна» и его вариантов, по месту и времени, как *сакрального символа вероисповедания*. Посетители – приверженцы манихейской веры. Добавим, солярно-лунарная триада разделена на три самостоятельных составляющих. Графических примеров деления тамги на части в едином изобразительном поле, каждая из которых имела бы самостоятельное значение, не засвидетельствовано. Хотя тамга «как таковая» может быть в единой форме, составлена из частей «кровного родства» – (к вопросу «знак-тамга не тамга»).

Обратимся вновь к памятнику «небесная пара» и руна. Иконографическая среда памятника фактически символизирует двойное обозначение одного лица. Но как представитель одной семьи одного рода «на правах кровного родства» (Валиханов Ч.Ч., 1961, с.203) Он (владелец) не мог иметь две личные тамги одновременно – это абсурдно! Как следствие сказанного, двуединая «небесная пара» является сакральным знаком и указывает на Его религиозность, Он – приверженец манихейства. (Этническая принадлежность носителя сакрального знака трудно определима, автор воздерживается от каких-либо суждений). К прояснению предмета исследования астральной двуединой «пары» и отношения-отрицания ее к геральдическим символам в традиции кочевнического мира Центральной Азии: Ю.А. Зуев, касаясь культа Солнца-Луны в тюркском манихействе, умалчивает о знаке «небесная пара» (Зуев Ю.А., 2004, с. 250). Причина, возможно, в том, что иконографический аналог «круг над полудугой» считается только тамгой (не заблуждение ли?) (Кызласов Л.Р., Леонтьев Н.В., 1980, с. 89; Пэрлээ Х., 1975, с. 224, 226). Новые камне-графические примеры «солнца-луны» ставят под сомнение общепринятый формализованный стандарт: «знак – только как тамга» в пределах кочевнических культур Сибири и Центральной Азии. Размежевание знака и тамги по принципу

принадлежности к «сакральным-не сакральным» несет определенные затруднения и путаницу. Из материалов историографии известны знаки-символы формального тождества и подобия, где полудуга может быть рожками вверх и наоборот: «семя-лоно», «лоно богини-матери» (Рашан-хат: Новгородова Э.А., 1987, с. 249–252; Golan A., 2003, s. 38, а среди родовых знаков-тамг допустимы формы символов, возникшие под влиянием манихейства (Пэрлээ Х., 1975, с. 193, 219, 224). Знаки-символы в буддизме (сила тайных формул) отражают синкретическую форму набора символов буддско-манихейских контактов, также в регионально-хронологическом аспекте – примеры ранних бон-митраистских, древне-иранских традиций (Ак-Бешим I: Кызласов Л.Р., 2006, с. 287, рис. 87; Туччи Д., 2005, с. 163, рис. 7; 226, рис. 16). Как следствие сказанного, корпус изобразительной формы «круг над полудугой» в пределах центральноазиатской географии пополнился специфическим сакральным знаком манихейской символики, связь которого с солярно-лунарными элементами иконографии культового искусства Средней Азии и Восточного Туркестана несомненна.

Затронем **вопросы манихейской души**. Манихейская душа по происхождению божественна – (категория вечности в гностической философии и антропологии), а тело смертно. В пределах манихейского идеала центральная роль спасения отведена мировой душе – Живое Я, страдающей божественной субстанции, укрепленной и связанной во всем мире. Человеческая душа – часть души живой (Смагина Е.Б., 1998, глосс., с. 401). Душа, преодолевая порок сознания, обладает потенциалом постоянно возрастающего восстановления. «Если ей не удастся удержаться за это сознание, или если ей не удастся найти *открытые врата*, через которые она могла бы продолжить свое восхождение, эта душа во время смерти снова разлетится на отдельные компоненты. Ей необходимо найти форму... которая пережила бы смерть» (BeDuhn D., 2000, s. 297, 224). Мистическая теория манихейства трактует спасение души в смене одной бытности (земной) на другую – (небесную), но манихейский диалоговый гнозис невозможен без понимания ритуала Святых Даров: (приношения, молитвы, псалмы). Молитва и милостыня подобны заслуге перед высшим божеством. Молитва как акт искупления вовлекает душу к небу, экранируя ритуал (молитвы) от профанного мира; молитва и псалмы – транспортные средства эмансипированного света. Фундаментальная степень практической драмы – отделение света от тьмы, жизни от смерти и спасение божественной сущности Живое Я, оскверненное плотью (материей), подразумевает возвращение этой сущности в Небесный дом (BeDuhn D., 2000, s. 125, 186, 218). Текст из коптского Псалтыря (ПС 163. 14–28) иллюстрирует

процесс передачи Святых Даров на их пути в высоту: «Вас наверху ждут корабли, чтобы поднять вас и взять вас к Свету... сегодня удалены ваши страдания; вот гавань покоя – вы причалили в нее». (О кораблях смотрите ниже). Здесь не касаемся вопроса ритуала пищи – очищения света через процедуру поедания пищи священнослужителем. Однако следует сказать о формальной стороне акта вознесения Святых даров к небу. Этот фактор диалога с высшим божеством нашел прояснение в новейших исследованиях американских ученых Z. Gulacsi и D. BeDuhn. Главные нормы богослужения – «освобождение души», «тайна света и спасение души» отражены в визуальных реконструкциях специфической иконографии «небесной пары» (Святые дары) в перевернутом виде. (Gulacsi Z., 2005, S. 144; BeDuhn D., 2000, s. 141). Иконография турфанской миниатюры МК III 4974 наглядно показывает связь между небесным и земным мирами, которая ассоциируется символически в обмене жеста *mydra*, пожертвования хлеба *нэн* в виде диска, обрамленного полумесяцем – «пища души» (формализованный аналог небесной пары) – «принимаемое–отвечаемое» место души в перевернутом виде (круг солнца-луны под полумесяцем рожками вниз). Обозначенное действие левой руки (жест *mydra*) интерпретирует сигнал руки как отправку Света наверх к Божеству. Здесь же исследовательница сообщает факт передачи Девой Света «спасительного света к небесам» тем же характерным жестом *mydra* и дополнительно – способом иконографического присутствия уменьшающейся луны (полумесяц) над левой рукой (миниатюра МК III 5251: Gulacsi Z., 2001, s. 122) – важный фактор к нашему толкованию. Иконографическая форма «солнца-луны» в перевернутом виде обнаружена в среде памятников Междуречья Июсов, только в специфическом варианте, в виде хлеба *нэн*, что может являться косвенным фактом связи между Турфанским и Енисейским манихейством, но не более того – эти свидетельства отражают общую традицию Восточной манихейской церкви – о прямых контактах в этом направлении говорить рано (Рыбаков Н.И., 2008б, с. 178).

Манихейская концепция души, как поле внутреннего опыта каждого верующего на пути спасения, предполагает дать ответ её владельцу во плоти после того, как душа покинула тело. В Турфанском трактате, включающем фрагменты парфянской «Проповеди по душе» и персидской «Декламации Живое Я», тексты объясняют, что без «имени души» лицо не будет способно ответить на вопросы: «Откуда ты прибыл, куда ты идешь, чего ты хочешь, зачем ты пришел, куда тебя послали и как *твое имя?*» (BeDuhn D., 2000, s. 84, ссылка на Zunderman W., 1975b, 634). Здесь следует понимать, лицо – владелец во плоти – и

душа его имеют одно имя. Более того Душа живая, которая взошла, освободилась от плоти, становится докладчиком от имени того, кто был не только ее владельцем, а от имени того, кто приносил пожертвования (милость-Святые дары) и молился за того «кто вышел из тела». Коптские тексты (гл. 277) гласят: «кто просит за человека, вышедшего из своего тела ... творит милость и поминание своему брату, или отцу, или матери, или сыну, или родичу ... и не лишил его жизни, но сотворил поминание благое в церкви» (Кефалайя, 1998, 277, 20–27).

Возвращаясь к нашему памятнику с руной, подведем черту. Наконец можно сказать: исполнитель в общей сумме «текста» эпиграфических начертаний не является владельцем имени Тиш, а он тот – «кто просит». Тот, кто просит, проявил милость: богоугодное дело в честь усопшего, но и сам исполнитель получит награду (после смерти). Таким образом, иконография памятника с руной и знака «небесная пара» имеет все признаки эпитафии и мотивирует фактор манихейской традиции ритуала спасения. С учетом енисейских рунических эпитафий, в общем количестве которых умерший заявляет о своей кончине от себя лично, вытекает следующая форма перевода: «Я, Тиш, из рода (тамга) *тарак*, (солнце-луна) *место моей души*». Акт мистической передачи Живое Я выражается иконографической формой знака «небесная пара» и подтверждает факт в пределах бытийного мира отделения души от плоти усопшего по имени Тиш. Манихейский нормативный принцип спасения души служит обоснованием божественного таинства передачи восходящей души к луне и солнцу. Передачу Живое Я «осуществляет» Дева Света. Как следует понимать «место души» и «Дева-душа» – формальная трактовка двух ипостасей образа в одном эпиграфическом обозначении. Душа – «дочь света» (BeDuhn D., 2000, s. 91, ссылка на Ефрема Сирина, *Nupatius* (Mitchell 1912) одноименна дочери Мудрости – Деве Света (СМС 7. 2–5) – образ манихейского воображения и своеобразия гностических импровизаций.

Среди новых памятников солярно-лунарного круга Междуречья Июсов, обнаруженных автором (2004), особое место занимает иконографический **мотив с фигурой на зооморфном существе, «держатель» солнце и луну** – рис. 3.-1 (г. Барстаг в близи плиты с изображением «небесной пары», открытой А.В. Адриановым). По всем признакам грубого воспроизведения все детали иконографической сцены датируются периодом раннего средневековья. Памятник является неожиданной находкой, пока единственной в енисейской иконографии раннего средневековья.

Выше было сказано о культе четырехруких богинь, сидящих на звере с диском Небесных светил справа и слева от головы в памятни-

ках монументальной живописи Пенджикента. Нет сомнения в том, что по всей сумме формальных визуальных данных новый памятник на Июсах «Фигура на существе» является близкородственным среднеазиатским астральным женским божествам, держащим солнце и луну, – фигурам, сидящим на зооморфных пьедесталах (рис.3.-2).

Формальные признаки солярно-лунарных символов, воспроизведенные в петроглифическом мотиве, убедительны и имеют тождество и подобие в группе местных июских петроглифов. Антропоморфная фигура «держит» полумесяц в своей правой руке, а непомерно огромная «солнце-луна» покоится в левой. Возможно, мотив имеет два графических слоя: «небесная пара» воспроизводилась в первом камнеграфическом акте. Но если даже так, то нет сомнения в том, что двухслойный мотив в целом имеет единую смысловую подоплеку и целостную конструктивную основу. «Фигура на звере» имеет ряд фактологических особенностей: зверь непонятной породы, при том неясно, имеет ли он туловище и, якобы, его ноги, возможно, могут принадлежать и антропоморфной фигуре. Голова на длинной шее несет черты двух узнаваемых существ животного мира – льва и лошади. Морда с тяжелыми брылями и короткой спинкой носа может принадлежать льву, а высокие уши и длинная шея явно «лошадиные», но уши слишком лохматые, чтобы можно было их относить, как признак, к типу копытного животного. Антропоморфная фигура сидит или стоит на ногах, но под ней в области туловища животного смутно читаются очертания трапециевидного основания на подобии подстилки или подиума. В целом эти своеобразные формальные признаки иконографического мотива в степени изначального толкования говорят о следующем:

1 – сцена имеет характер культового искусства, и истоки его не местного происхождения. 2 – зверь – помесь льва и лошади, возможно, является результатом воображения художника как бы «по наслышке», «по рассказу очевидца». Явление факта смешения пород и видов зооморфных существ не редко не только в иконографии, а и в древнейших текстах. В китайском источнике о культуре древних сяньбийцев сказано и о зооморфных существах смешанной породы: «по виду лошадь, а ревет по бычьей» (Вэй Шоу, гл. 1, с. 18–19; Зуев Ю.А., 2002, с. 118). Художник никогда не видел подобной иконографии; он же может быть из новообращенных, представителем новой религии, местным кыргызом, для которого лошадь, бесспорно, наиболее понятное существо его бытности. 3 – среднеазиатские богини с дисками небесных светил в руках – прямой иконографический «адресат» нашей «фигуре на звере». Исходя из этого, наблюдаем непонятную формальную ситуацию: «фигура сидит или стоит на своих ногах». Среднеазиатские аналоги, как

правило, подсказывают положение фигуры божества, сидящего на зооморфном троне. Таким образом, наша «фигура» – сидит на звере. Тогда зверь, вроде бы, имеет свои ноги. Львы, на которых покоятся фигуры туркестанских богинь настенной живописи и в геральдике археологических памятников, могут стоять и лежать (рис. 3.-3–4). Лев – защитно-агрессивный символ многих царей древнего Востока... он хранитель рода (Зуев Ю.А., 2002, с. 192). 4 – образ «кыргызской богини» с солнцем и луной несет заимствование иконографических формул туркестанской иконографии подобного круга. «О Могущественный бог Луны, подобный венцу бога Хормузды, подобный короне бога Зурвана, мой отец Мани-Будда» (из тюрко-тохарского гимна: Gabain A., Winter W., 1958, s. 10–11). Речь идет о солярно-лунарном символе вокруг головы в предполагаемом портрете Мани (Кочо). Однако наш памятник в своей камне-графической изобразительной структуре имеет ясновыраженное своеобразие – элементы местной традиции. 5 – и наконец, к вопросу «небесная пара – тамга-не тамга», вполне понятно – знак «солнце-луна» в двуедином сочетании имеет сакрализованное значение и подтверждает подобное в отношении множества знаков и их вариантов в фонде памятников Июсских степей.

Факты продвижения новых идей, форм и заимствований по караванным путям Средней Азии изучены и не могут быть отклонены. Этот регион был культурно-иранизирован, но более через буддизм посредством воздействия Индии. Однако присутствие культурной собственной традиции: (древние схемы, мифы и культы) увеличивает трудности интерпретации символов выражения в иконографических источниках. На сегодняшний день общепризнано, что монументальная живопись Пенджикента является и результатом воздействия манихейского опыта (Беленицкий А.М., 1954, с. 64)

В среднеперсидских, парфянских, согдийских текстах **божество** – **Зурван**, именуемый верховным божеством зурванизма (разновидность зороастризма), породил сам из себя две сущности – светлую и темную – Ормузда (Ахура-Мазда) и Ахримана (Смагина Е.Б., 1998, с. 434). Зурван (индийское соответствие – Праджапати) – высшее андрогинистическое существо, манихейский Отец Величия – «новое начало космоса в бесконечности», он тот «кто был и будет всегда». Из писем Теодора Мопсуеста (340–425) (Widengren G., 1965. s. 284): Зурван «тысячи лет приносил жертвы, чтобы у него появился потомок – светлый сын Ормузд». Пока размышлял Зурван, Ормузд и Ахриман попали в материнское лоно (Зурвана): Ормузд в следствии жертвоприношений, а Ахриман в следствии сомнений... Но, первым «проломив материнское лоно», появился «темен» Ахриман вместо ожидаемого сына Ормузда;

он то, Ахриман и получает временную власть над миром на 9 тыс. лет (период смещения света и тьмы). Однако суверенная власть над космосом дается от Зурвана сыну Ормузду, верховному господину (Widengren G., 1965, s. 288). Согласно индоиранскому мифу, светлая сущность Ормузд в кровосмесительном браке с матерью и сестрой порождает солнце и луну. Но так как солнце и луна – потомки Ормузда, рожденного андрогинном Зурваном, то в системе андрогинных превращений и волшебства женские божества с небесными светилами в руках, возможно, мыслились их создателями (Tucci G., 1963, s. 143).

Таким образом, явление «солнца и луны» в пределах толкования зурванистского мифа сопряжено с периодом смещения света и тьмы, что дублирует и является существенно тождественным дихотомии *santa-ugra* в тибетской *Varayana*. Божество тибетского круга Дхармонисла, как и близкородственные *Avalokitesvara* – *Kuan-yin* и *Miro-Mao*, по косвенным свидетельствам, имеют андрогинную сущность (замена пола), что отражает идеи иранской космогонии и может указывать на символическое действие божества, который действует и реализует себя через эти два светила – понятие *pharro* (Tucci G., 1963, s. 143–144). То же самое положение рассматривается в манихейской концепции «солнца и луны»: светоносные элементы, рассеянные в темноте материального мира, препровождаются к солнцу и луне Живым Духом по путям «разделения стихий – Колесам и Переправам» (Смагина Е.Б., 1992, глосс. с. 400). Здесь солнце и луна – инструмент для выкупа светоносной субстанции. Согласно точке зрения Х. Полоцкого, двойная природа **Кораблей света** (солнце-луна) в сотериологическом процессе освобождения света соответствует двоичности зависимых от них богов (Heuser M., 1998, s. 56). Двоичен образ Третьего посланника, притягивающего как светлые, так и темные элементы смещения, двоичен образ Девы света; она же – «двенадцать святых добродетелей», обитающих на светилах, принимающих и мужской и женский облик, чтобы соблазнить демонов обоюбого пола (Смагина Е. Б., 1998, с. 395; ссылка на Августина – «О ересях», 55–62). Фактор андрогинных превращений божеств, самопроизводящих плод гностической космогонии, имеет некоторую связь с двоичностью солнца и луны – их неразрывным двуединством. (вопрос требует отдельного исследования). Далее подчеркнем два аспекта. Материалы исследований манихейской догматической литературы упоминают о так называемых «кораблях света», но мы не находим сведений об иконографии этого образа. Из приведенного выше ряда эпиграфических источников следует, что зрелищный образ «небесной пары» и есть иконографический «Корабль света», а «Корабль дня» и «Корабль ночи», очевидно, его составляющие в раздель-

ном сочетании. Вместе с тем термин «корабль света» в системе манихейской структуры архетипов (тождества и различия) в коптской книге «псалмов» употребляется как метафора, а в повествовании о начале битвы сил мрака со светлыми силами как вместилище частиц света; в эсхатологии как обозначение «Солнца и Луны» (Смагина Е.Б., 1993, с. 213, ссылка на П.ван Линдт). «Эсхатологическое» обозначение «солнца-луны» весьма существенно для группы памятников Междуречья Июсов (будущее в манихейской литературе трактуется как последняя стадия отделения Света от Тьмы: окончательное упразднение полов). В связи с этим доктринальным положением, внешность Енисейских муже-дев в мантиях просматривается более определенно: они несут образ бесполох «сублимированных» существ будущего (Рыбаков Н.И., 2007в, с. 137–141). Как дополнение «Корабли света» – одна из форм архетипа изначальной космогонии Переднего Востока, реализованная в манихейской эсхатологии. Они же – «корабли» – транспортные средства в структуре искупительного процесса спасения души и вознесения светоносной субстанции души Живое Я. «Корабль света» в системе понятий манихейской литературной терминологии достаточно множественен: «ладья», «врата души», «двери спасения», «душа», «Дева-душа» и т.д. Какие понятия из этого ряда бытовали на языке средневековых кыргызов, мы не знаем, кроме упоминаний «солнце», «луна» в корпусе Енисейский эпитафий.

Временной концепт зурванистского мифа, который наличествует в манихейской доктрине, сводится к следующему: Бог Зурван олицетворяет образ неба, бесконечное время и предрешенную богом судьбу, а в период смещения света и тьмы действует «длительно-господствующее время» или время властвования Ахримана, но все же «ограниченное время», в манихействе – «настоящий период», в пределах которого происходят мировые события (Widengren G., 1965, s. 291–292). Период мировых событий в пространстве земной бытности, «перемешанное со злым и временным и преходящим», символизирует противоположный фактор – «неограниченное и бесконечное и не смешанное добро рая» (ср. перс. ММ II, 297–99: Asmussen J.P., 1975, s. 7). Это время, управляемое солнцем и луной, имеет значение, когда понятия пространства и времени переносятся на божества, которые несут **сотериологическую миссию.**

Как полагает Д. Туччи, солнце и луна в руках богинь подразумевает астрономическое единство представлений времени в бесконечном становлении: «они являются средствами, которыми располагает человек, чтобы установить и измерить временную последовательность». Тибетская Дхармо-нисла «появляется» среди людей, хотя она вне их,

она находится в пределах прошлого и неперошлого, где понятие «не-прошлое» означает все, что находится вне любых дополнительных временных значений». Двойственность ее характера, присутствие вне времени, равно как и в нем, мотивирует другой аспект: ни одно божество не может быть одновременно и трансцендентным и постоянным, пока оно не участвует в сотериологической миссии. Пространство – это мир, *ajig rten*, в котором человек спасается или проклинает себя, время – это жизнь (мира), куда богиня приходит, или где она появляется, воспринимается как царство несчастья, *mya paп*, но она выше всех несчастий. По факту ее двойственной природы: «время – вне времени», «мир – несчастье, вне мира – нет несчастья» – она приходит в мир, чтобы принести пользу другим. Это задача спасителя (Tucci D., 1963, s. 140–141). Благодаря сходству тибетских богинь, держащих «солнце и луну» с образами женских астральных божеств Пенджикента, более вероятно, что те и другие воспринимались по месту и времени, как владычицы времени и света, сошедшие в мир людей, но в контексте астрологической иконографии они несли образ божеств космической эсхатологии. Тибетско-среднеазиатские божества «с солнцем и луной» можно читать не только в иранском контексте, а и в шиваистском и буддийском. Солнце и луна – символы двух из восьми мурти (*murti*) Шивы: они обозначают временной характер Шивы, создающих время. В буддизме солнце и луна имеют длительную связь с Буддой – свет солнца и свет луны выступает в ипостасях двух бодхисатв (*Suryaprabha*, *Candraprabha*), являясь символами двух противоположностей: божественной силы и сотериологической энергии человека (Tucci D., 1963, s. 138).

Заключение. Культурную иконографию Среднеазиатских астральных божеств можно понять, только исходя из истории идеологии всего Востока, ставшего в I тыс.н.э. ареной соперничества и взаимовлияний мировых религий. Религиозно-мифологический субстрат бонмитраистский (дозороастрийский) и зороастрийский зурванистско-манихейский, и языческий (в том числе кочевнический) местных религий древности явился основой синкретического культового искусства Восточного Туркестана.

Солярно-лунарные реминисценции древнесемитского истока, проявленные в корпусе средневековых камне-графических источников Южских степей, являются фактом кыргызско-манихейской соволенности и приобретают значение дополнительного источникового материала в вопросах спасения души. (Кыргызско-манихейская «душа» неисследована). Пока мы не знаем характера и структуры практических обрядов астральных культов манихейской проповеднической деятель-

ности в культурной среде средневекового общества кыргызов. Данное исследование есть опыт первоначального ознакомления.

Совершенство астральной пары (солнце и луна) в пространстве мирского существования предопределило продвижение иконографической формулы в пределы мира тюрков, мира «беспокойства и брэнности». Знак «солнце-луна» в системе образов, символов (в том числе родо-племенной или лично-семейной геральдики) и проистекающих понятий Июсской иконографии в допустимом определении – символ спасения (знак манихейской сотериологической эсхатологии), знак Девы-души. В группе солярно-лунарной эпиграфики Июсских степей знак не несет свойства геральдических обозначений ни родовых, ни семейно-личностных, тому доказательство – выше. Он демонстрирует зурванистскую идею предопределения судьбы и манихейскую волю к искуплению – те духовные инновации, которые принесены миссионерами в культурную среду кыргызов-язычников («Свет, который создавал душу, можно спасти посредством братской любви и веры»: Воус М., 1975, s. 11). Согласно текстам манихейской литературы, Солнце и Луна – космические гаранты дня и ночи исторического периода смешения или – «срединная временная стадия» манихейской драмы (три срока и два периода). Это время прихода богов искупления. Однако проблема изучения меры взаимовлияний божеств искупления манихейской эсхатологии и астральных божеств средне-центральноазиатского пантеона находится в начальном состоянии исследования, хотя эти вопросы изучались не одним поколением ученых.

Образ «кыргызской богини на звере», воспроизведенный в состоянии енисейской петроглифической традиции, – заимствованный образец культового искусства Согда и иконографический факт художественной традиции манихейского гнозиса. Прообразом сидящего на зооморфном троне божества могла быть пенджикентская Нана (Анахита) и древнейшие космогонические ипостаси «матриархальных» богинь, и падших, и порождающих мир. Как было отмечено выше, астральные божества культового искусства Средней Азии «неподвластны времени», они «вне времени», но их спасительную функцию, «приход» в земную бытность, символически подтверждают диски небесных светил в руках. Манихейская проповедь религиозно-идеологической основы пантеона астральных божеств в зоне активного воздействия среднеазиатского и южно-сибирского регионов (северная ветвь манихейской церкви), как становится ясно, отражает эсхатологическую идею – спасение света в пробудившейся душе.

По фактам археологических изысканий, стенные росписи Пенджикента датируются VII –VIII вв. (Беленицкий А.М., Маршак Б.М.,

1976, с. 75). Многочисленные переселения согдийцев в первой половине VIII века (70–80 гг. VIII в. – экспансия арабов) – хроникальный факт засвидетельствованный в исследовательской литературе, но веком раньше отмечено «сильное увеличение роли и значения согдийской культуры (Берштам А.Н., 1940, с. 41–42) и расширение культурных продвижений по торговым путям запад-восток, юг-север. В системе религиозных взаимовлияний эпохи средневековья новый памятник «богиня с солнцем и луной», как и солярно-лунарная эпиграфика Енисейского региона, соответствующая характерным иконографическим элементам этого памятника по всем данным анализа, на начальном этапе исследования приобретает допустимое хронологическое подтверждение – VII – конец VIII в. н.э.

Библиографический список

1. Абдуллаев Е.В. Апостол Фома: генезис одной агиографической традиции среднеазиатских манихеев // «Одиссей». Человек в истории. Трапеза. М., 1999.
2. Беленицкий А.М. Монументальное искусство Пенджикента. Живопись. Скульптура. М., 1973.
3. Беленицкий А.М., Маршак Б.И. Черты мировоззрения согдийцев VII – VIII вв. в искусстве Пенджикента // История и культура народов Средней Азии (древность и средние века). М., 1976.
4. Беленицкий А.М. Вопросы идеологии и культа Согда // Живопись Древнего Пенджикента. М., 1954.
5. Беленицкий А.М. Древний Пенджикент (основные итоги раскопок 1954 – 1957гг.) // СА. 1959. №1.
6. Белозёрова В.Г. Истоки каллиграфической традиции Китая в свете археологических открытий XX столетия // Археология, этнография и антропология Евразии. 1(21). 2005.
7. Берштам А.Н. Согдийская колонизация Семиречья // КСИИМК. Вып. 6. 1940.
8. Борисов А.Я., Луконин В.Г. Сасанидские геммы. Л., 1968.
9. Бутанаев В.Я. Степные законы Хонгорая. Абакан, 2004.
10. Вайнберг Б.И., Новгородова Э.А. Заметки о знаках и тамгах Монголии // История и культура народов Средней Азии (древность и средние века). М., 1976.
11. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. Алма-Ата, 1961. Т.1.
12. Васильев Д.Д. Графический фонд памятников тюркской рунической письменности Азиатского ареала. М., 1983.
13. Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы сыр-дарьинской обл. Юридический быт. Ташкент, 1889. Т.1.
14. Гудкова А.В. Новые материалы по погребальному обряду VII–VIII вв. – в Кердере (Северный Хорезм) // История, археология и этнография Средней Азии (сборник к 60-летию С.П. Толстова). М., 1968.

15. Дитлеф Нильсен. О древнеарабской культуре и религии // ВДИ. №3. М., 1938.
16. Дьяконова Н.В. «Иранские» божества в буддийском пантеоне Центральной Азии // История и культура Центральной Азии. М., 1983.
17. Дьяконова Н.В. Материалы по культовой иконографии Центральной Азии домусульманского периода // Культура и искусство народов Востока. Т.5 (6). ТГЭ. Л., 1961. С. 257–271.
18. Зограф А.Н. Античные монеты // МИА №16. М.-Л., 1951.
19. Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002.
20. Катанов Н.Ф. Отчет о поездке совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 в. в Минусинский окр. Енисейской губернии. Казань, 1897.
21. Кефалайа («главы»). Коптский манихейский трактат. Пер. Смагиной Е.Б. М., 1998. 512 с.
22. Кормушин И.В. Тюркские Енисейские Эпитафии. Тексты и исследования. М., 1997.
23. Кочетова С.М. Божества светил в живописи Хара-Хото // Труды отдела Истории культуры и искусства Востока. Л., 1947. С. 472–532.
24. Кызласов И.Л. Особенности тюркской рунологии // Центральная Азия: источники, история, культура (к 80-летию Е.А. Давидовича, Б.А. Литвинского). М., 2005.
25. Кызласов Л.Р. О древнехакасских личных тамгах // Проблемы истории Хакасии. Абакан, 1979.
26. Кызласов Л.Р., Леонтьев. Н.В. Народные рисунки хакасов. М., 1980.
27. Луконин В.Г. Культура Сасанидского Ирана. Иран в III–V вв. (Материалы и исследования. Очерки по истории культуры). М., 1969.
28. Маршак Б.И., Распопова В.И., Шкода В.Г. Отчет о раскопках городища древнего Пенджикента в 1998 г. СПб., 1999.
29. Массон В.М. Алтындепе // ТЮТАКЭ. Ашхабад, 1981. Т.XVIII.
30. Новгородова Э.А. Аршан-хад древнейший памятник изобразительного искусства Восточной Монголии // История и культура Центральной Азии. М., 1983.
31. Новгородова Э.А. Новые данные о культе Матери – прародительницы в Центральной Азии // Центральная Азия. Новые памятники письменности и искусства. М., 1987.
32. Потапов Л.П. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957.
33. Пэрлээ Х.А. Изучение этногенеза монгольских народностей по родовым знакам. Институт истории. Улан-Батор, 1975. (на монг. яз.)
34. Рапопорт Ю.А. Из Истории религии Древнего Хорезма (ассуарии). М., 1971.
35. Рапопорт Ю.А. Некоторые итоги изучения дворца на городище Топрак-Кала // Культура и искусство древнего Хорезма. М., 1981.
36. Рапопорт Ю.А. Об изображении на Бартымском блюде, найденном в 1951 г. // СА. 1962. №2.

37. Рыбаков Н.И. Око Зурвана Мани-Будды // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007а. Вып. 5. С. 121–134.
38. Рыбаков Н.И. Манихейский праздник Бема на Июсах. Барбаковы горы // Культура и народы Северной Азии и сопредельных территорий в контексте междисциплинарного изучения: Сборник Музея археологии и этнографии Сибири им. В.М. Флоринского. Томск, 2007б. Вып.2.
39. Рыбаков Н.И. Енисейские муже-девы в мантиях: кто они? // Алтае-Саянская горная страна и история освоения её кочевниками. Барнаул, 2007в. С. 137–141.
40. Рыгдылон Э.Р. О знаках на плитах с руническими надписями // Эпиграфика Востока. Л., 1954. Вып. IX.
41. Смагина Е.Б. «Псалмы Фомы» (I–IV). Перевод с коптского и комментарий Е.Б. Смагиной // Восток №4. Сокровищница мысли Востока. М., 1992.
42. Смагина Е.Б. Studies Presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday. Lovanii, 1991 // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность I. 1993.
43. Ставиский Б.Я. Между Памиром и Каспием. М., 1966.
44. Степи Евразии в эпоху средневековья. Археология СССР. М., 1981.
45. Тревер К.В. Новое «сасанидское» блюдо Эрмитажа (из истории культуры народов Ср. Азии) // Исследования по истории культуры народов Востока. М.-Л., 1960.
46. Трофимова М.К. «Гром. Совершенный ум» (Наг-Хаммади, VI, 2) // Текст – культура – семиотика нарратива. Труды по знаковым системам XXIII. УЗ-ТУ. Вып. 855. Тарту, 1989.
47. Туччи Д. Религии Тибета. пер. с итальянск. О. Б. Альбериль. СПб., 2005.
48. Хлопин И.Н. Юго-западная Туркмения в эпоху поздней бронзы. Л., 1983.
49. Ягодин В.Н., Ходжаев Т. Некрополь Древнего Миздахкана. Ташкент, 1970.
50. Яценко С.А. Знаки-тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья. М., 2001. 190 с.
51. Asmussen J. P. Manichaean Literature. Representative Texts chiefly from Middle Persian and Parthian Writings // Persian Heritage Series № 22 . Delmar – New-York, 1975.
52. BeDuhn J.D. The manichaean body in Discipline and ritual. The Johns Hopkins University Press. Baltimore – London, 2000. 354 s.
53. Boyce M. A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian. Acta Iranica 9. Textes Et memoires. volume II. 1975 Bibliothhe Que Pahlavi Tegeran-Liege. E.J. Brill Leiden.
54. Bussagli M. Painting in Central-Asia. Gent, 1963. S. 61–68.
55. Gabain A., Winter W. Ein Hymnusden Vater Mani auf «tocharish» B mit alt-turkescher Ubersetzung // Turkshe Turfantexte 9. Berlin, 1958.
56. Golan Ariel Prehistoric religion: Mythology. Symbolism/ A. Jerusalem, 2003.
57. Gulacsi Z. Mediaeval Manichaean Book Art // Nag Hammadi and Manichaean
58. Gulacsi Z. Reconstructing manichaean book painting through the technique of their makers: the case of the work of the religion scene on MİK III 4974 recta //

The light and the Darkness. Edited by P. Mirecki and J. BeDuhn. Leiden-Boston-Koln, 2001.

59. Heuser M. The Manichaean Myth According to the Coptic Sources // Studies in Manichaean Literature and art / by Manfred Heuser and Hans-Joachim Klimkeit. Leiden; Boston; Koln: Brill. 1998.
60. Klimkeit H.-J., Heuser M. Studies in manichaean literature and art. Leiden: 1998.
61. Schaeder H.H. Iranica. Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Cottingen, 1934.
62. Studies. Leiden-Boston. Brill. 2005.
63. Tucci G. The Tibetan «white-cun – moon» and cognate deities // East and West. Rom – New Series. Vol.14. Nos. 3–4. 1963.
64. Widengren G. Die Religionen Irans. 1965 W. Kohlhammer verlag. Stuttgart, 1965.

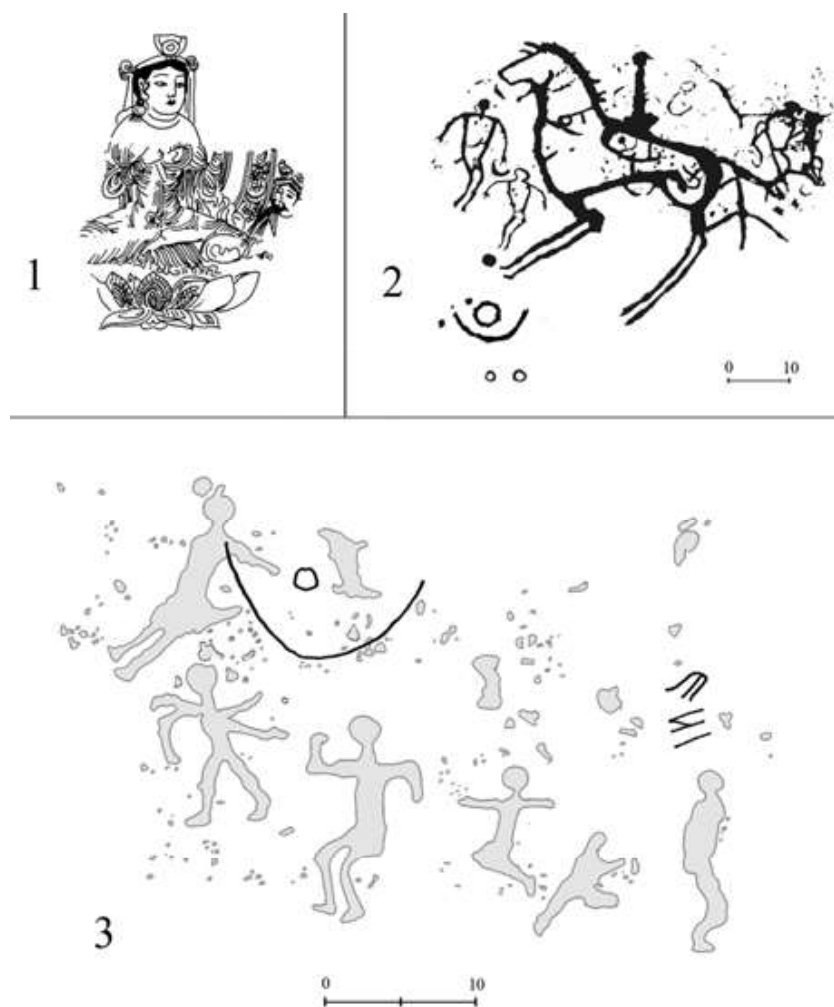


Рис.1.

1 – Турфан. Дева Света. Роспись на ткани (по: Зуев Ю.А., 2002, рис. 5).

2 – г. Барстаг. Знак «солнце-луна» - открытие А.В. Адрианова (ТГУ, дн-к №79), копия – Н.Р.

3 – р. Кизилка (левый берег). «Небесная пара» и руна.

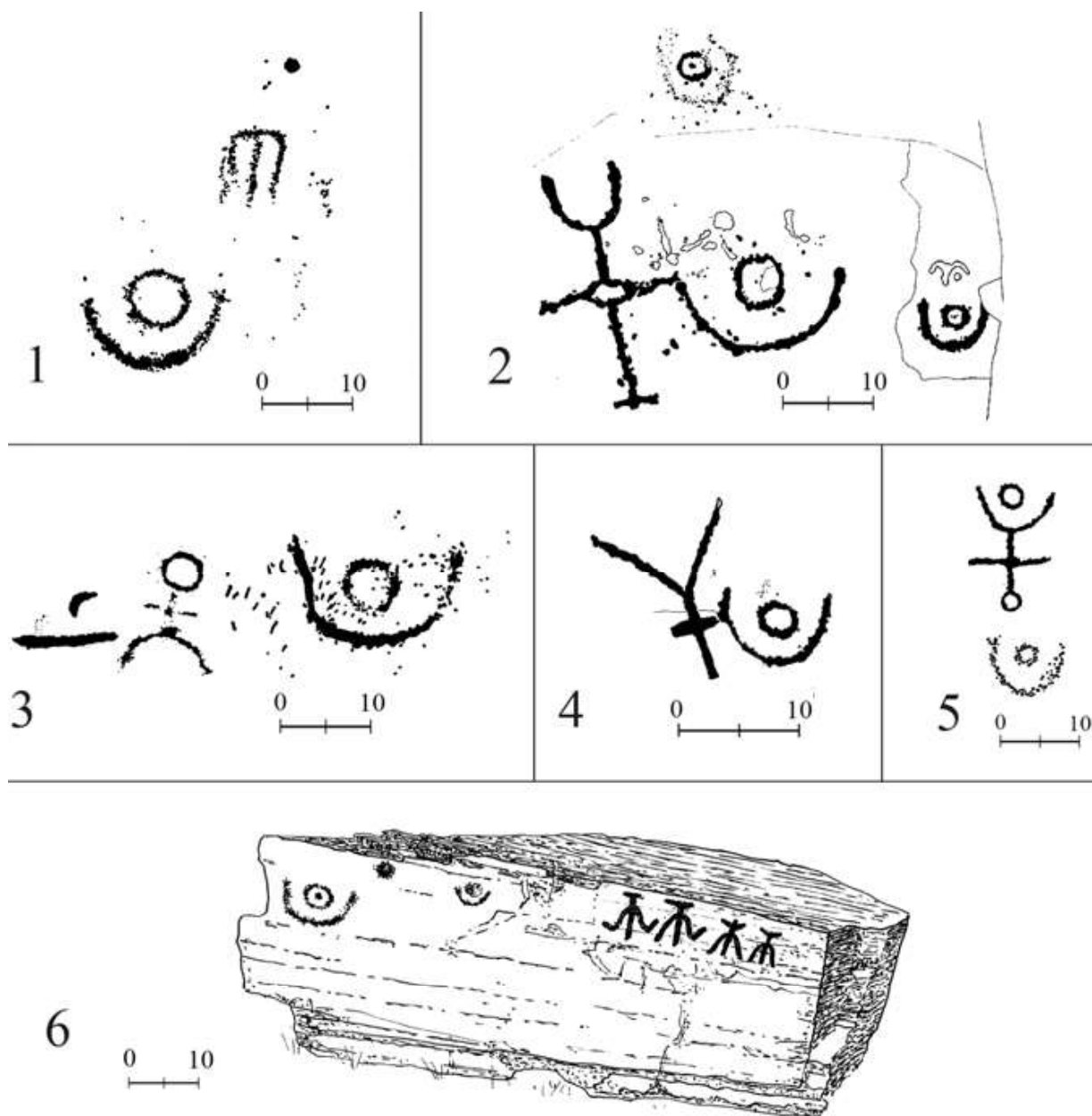


Рис.2.

«Небесная пара» и тамги. Июсские степи (материалы – Н.Р.):

1 – г. Лысая. «Небесная пара» и тамга тарак.

2 – г. Барстаг. «Небесная пара» (триада)
и тамга «дуга на крестовине» (вилы).

3 – г. Ключинская. «Небесная пара» и две тамги.

4 – г. Барстаг. «Небесная пара» и тамга «рогатина на крестовине».

5 – Бадмаевские поля. «Небесная пара» под формообразованной новой
тамгой «солнце-луна на крестовине».

6 – г. Барстаг. Солярно-лунарная триада и четыре тамги.

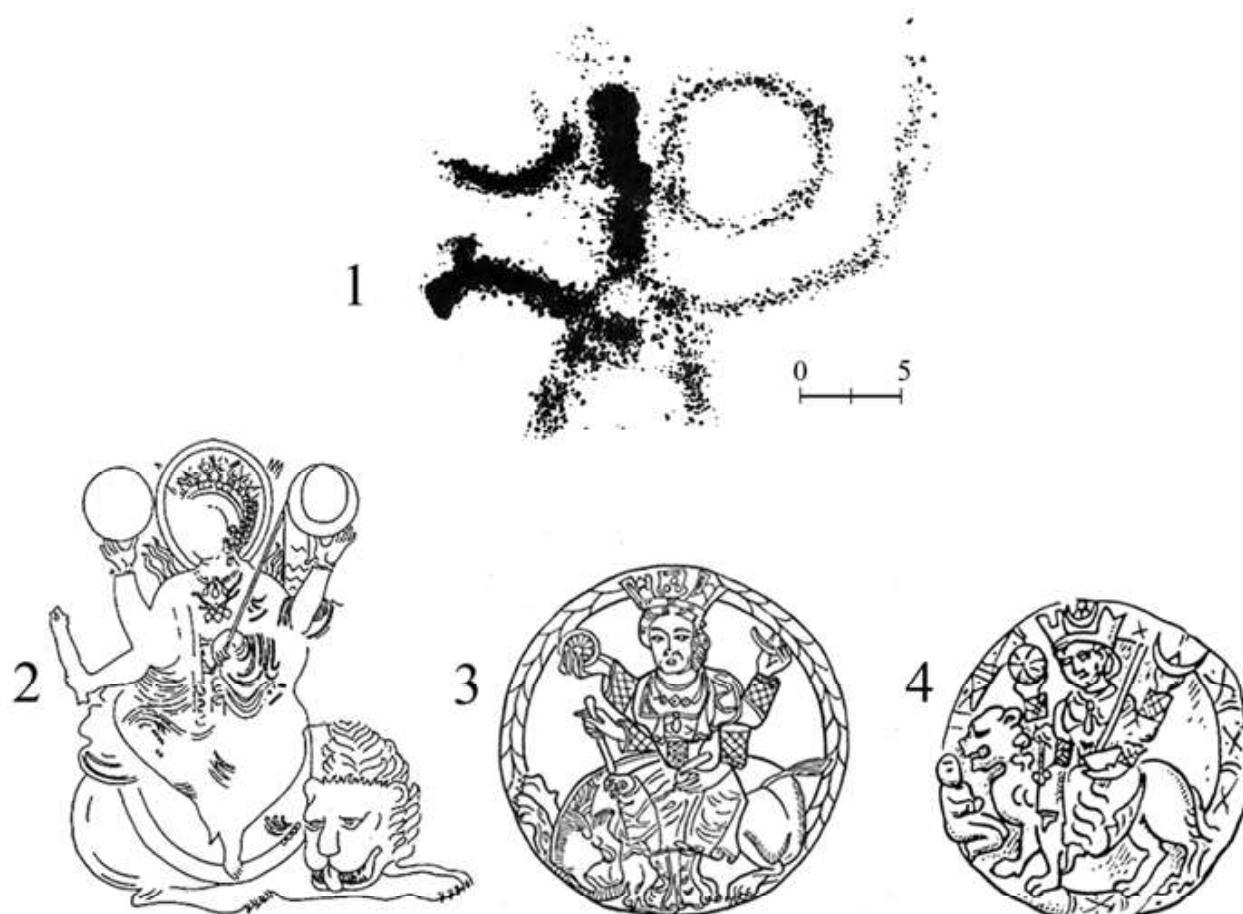


Рис.3.

1 – г. Барстаг. «Фигура с солнцем и луной на звере»
и ее среднеаз-е аналоги:

2 – Пенджикент. Культовая сцена на синем фоне.
Фрагмент реконструкции (по: Маршак Б.И. и другие. 1999, рис. 70).

3 – Хорезм. Деталь серебряной чаши
(по: Дьяконов М.Н., 1954, рис.11).

4 – «Хорезмийская Анахита». Деталь чаши
(по: Дьяконова Н.В., Смирнова О.И., 1967, рис.4).