

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ
ЛАБОРАТОРИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ
И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ГОУ ВПО «ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
МУЗЕЙ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ СИБИРИ

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

Сборник научных трудов

ВЫПУСК III

Барнаул 2009

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

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

Редакционная коллегия:
доктор исторических наук *Л.Н. Ермоленко*;
доктор культурологии *Л.С. Марсадолов*;
доктор исторических наук *Т.Д. Скрынникова*;
доктор исторических наук *А.А. Тишкин*;
доктор исторических наук *А.В. Харинский*;
доктор исторических наук *С.А. Яценко*;
кандидат исторических наук *Ю.И. Ожередов*

М64 **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник научных трудов / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Азбука, 2009. – Вып. III. – 332 с.

ISBN 978-5-93957-363-4

В сборнике представлены результаты изучения мировоззрения народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в разные исторические периоды. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов традиционных обществ, а также религиозно-правовым проблемам. Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

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

ISBN 978-5-93957-363-4

Сборник подготовлен и издан при частичной финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №08-01-92004а/Г, тема «Этносоциальные процессы и формирование синкретичных мировоззренческих систем у кочевников Алтая и Северо-Западной Монголии»)

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

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	6
I. Религиозные верования и обряды древних и средневековых народов Центральной Азии и сопредельных территорий	
<i>Д.С. Байгунаков</i> Некоторые античные авторы о религиозных представлениях народов Центральной Азии.....	8
<i>М.В. Головизнин</i> «Православно-буддистский диалог» и его культурно-исторические последствия в Южной Сибири XVII–XVIII вв.	19
<i>П.К. Дашковский, Н.Н. Серегин</i> Погребальный обряд тюркской культуры Алтая и некоторые особенности религиозной системы кочевников	36
<i>М.В. Егорочкин</i> Военная идеология древних тюрков (по материалам орхонских и енисейских письменных памятников).....	64
<i>А.В. Запорожченко, К.В. Луговой</i> Индоиранские инициационные ритуалы и их отражение в осетинском нартовском эпосе	77
<i>В.Е. Ларичев</i> Панно изображений богов и «записей» времени: «прочтение» знаково-образных «текстов» святилища Хачурт (реконструкция однолетних и многолетних систем счисления лунно-солнечных циклов в культуре палеометалла Центральной Азии)	87
<i>О.К. Михельсон</i> Феноменология религии и исследование ранних форм культуры.....	105
<i>Ю.И. Ожередов</i> Новая находка Г.Н. Потанина на «Монгольской тропе».....	112
<i>К. Петросян</i> Анимистические представления в верованиях сюнну (по китайским источникам)	122
<i>К.А. Руденко</i> Конь в погребальном ритуале населения Предуралья в VI–IX вв.: восток или запад?	125

Н.И. Рыбаков
«Процессия» – памятник согдийско-енисейских культурно-исторических взаимосвязей..... 137

Ю.Б. Сериков
Шайтанское озеро – «святое» озеро древности 161

II. Современные этноконфессиональные процессы и традиционные верования народов Южной Сибири и Центральной Азии

В.А. Бурнаков
Медведь и Эрлик-хан как существа высшего порядка в традиционном мировоззрении хакасов 177

Г.Н. Варавина
Погребальная одежда эвенов Якутии (конец XIX – начало XX в.) 182

Б.А. Досова
Новые (нетрадиционные) религии: миссия на территории Казахстана..... 187

Э.В. Енчинов
Имянаречение – первичная социализация ребенка в алтайской культуре 194

В.М. Мендешева
Образ Бай-Ульгения и Аба-Эрлика в традиционном мировоззрении алтайцев..... 200

А.С. Мишукова
Экологический аспект религиозного мировоззрения в культуре тувинцев 207

В.В. Николаев
Христианизация коренного населения предгорий Северного Алтая.... 213

Д.А. Николаева
Архетипы женского культа в традиционной культуре бурят Предбайкалья..... 223

Н.А. Тадина
Обрядовая символика бурханистов 229

И.Н. Трошкина
Трансформация семьи в Хакасии (аксиологический аспект)..... 239

М.С. Уланов
Буддизм в современной России: традиция или модернизация 248

<i>В.В. Ушницкий</i> Воинские ритуалы и обряды якутов: илбис Түгэри (обряд вселения духа кровожадности в война).....	252
<i>Н.И. Шутова</i> Типы и разновидности деревенских святынь Камско-Вятского региона в XVII–XX вв.....	260
<i>Т.С. Ябыштаев</i> Об этнических маркерах алтайцев в свете реконструкции мировоззренческой системы	272
III. Религия и политика в государствах Центральной Азии	
<i>А.С. Жанбосинова</i> Эволюция законодательно-правовой политики государства в отношении религиозного культа в 20-е гг. XX в.	279
<i>Р.В. Новожеев</i> Атрибуты власти в кочевых социумах средневековья.....	291
<i>Р.Ш. Нуриден</i> Конфессиональная политика Казахстана	296
<i>Р.Ю. Почекаев</i> Особенности формирования правовых воззрений кочевников Центральной Азии.....	301
<i>Э.Г. Торушев</i> Новая политика по отношению к религии в Горном Алтае (20–30-е гг. XX в.)	312
<i>М.Ш. Шарифов</i> Восточная идеократическая государственность.....	317
Список сокращений	324
Сведения об авторах	325

Сарианиди В.И. Лошадь в Центральной Азии у земледельцев эпохи бронзы: новые находки на Гонур-депе (Туркменистан) / В.И. Сарианиди, Н.А. Дубова // Этноистория и археология Северной Евразии: теория, методология и практика исследования. Иркутск, 2007. С. 224–233.

Станчев С.Р. Новый памятник ранней болгарской культуры (к вопросу о праболгарах) // Советская археология. 1957. №XXVII. С. 107–132.

Сташенков Д.А. Оседлое население Самарского лесостепного Поволжья в I–V вв. н.э. // Раннеславянский мир. Археология славян и их соседей. М., 2005. Вып. 7. 150 с.

Степанов П.Д. Андреевский курган. К истории мордовских племен на рубеже нашей эры. Саранск, 1980. 108 с.

Сунгатов Ф.А. Бронзовая фигурка всадника с Южного Урала / Ф.А. Сунгатов, Р.М. Юсупов // Южный Урал и сопредельные территории в скифо-сарматское время. Уфа, 2006. С. 246–256.

Флерова В.Е. Подкурганые погребения Восточноевропейских степей и пути сложения культуры Хазарии // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 2: Хазарское время. Донецк, 2001. С. 163–190.

Халиков А.Х. Об этнокультурной ситуации в Среднем Поволжье и Приуралье в I тыс. н.э. // Культуры Восточной Европы I тысячелетия. Куйбышев, 1986. С. 73–89.

Халикова Е.А. Погребальный обряд Танкеевского могильника и его венгерские параллели // Проблемы археологии и древней истории угров. М., 1972. С. 145–160.

Худяков Ю.С. Древние тюрки на Енисее. Новосибирск, 2004. 152 с.

Цыбин М.В. Погребения средневековых кочевников X–XIV вв. в Среднем Подонье // СА. 1986. №3. С. 257–266.

Шелепова Е.В. Некоторые аспекты изучения тюркских ритуальных комплексов Алтая // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии. Барнаул, 2008. С. 111–115.

Н.И. Рыбаков

Петровская академия наук и искусств, г. Красноярск

«ПРОЦЕССИЯ» – ПАМЯТНИК СОГДИЙСКО-ЕНИСЕЙСКИХ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ

Осмысление прихода представителей чужеземной религиозности на Енисей в эпоху средневековья, как и сам факт этого явления, на сегодняшний день не имеет продвижения или поддержки в научном сообществе (первый опыт второй половины XX в. см.: Кызласов Л.Р., 2001, с. 83–90; Maenchen-Helfen O., 1951, с. 326). Мы не знаем никаких убедительных свидетельств средневековых хроник или каких-либо упоминаний по этому вопросу, кроме фрагментарных археологических материалов конца XX в. и противоречивой иконографии (Подкамень-Ошколь, 1931, р. 58, abb. 304–

308). Однако наряду с традиционными шаманистскими верованиями, мировоззрение кочевников в разные периоды истории испытывало влияние иранской религиозной традиции (маздаизм, митраизм, зороастризм), буддизма и несторианства (Дашковский П.К., 2007, с. 140). Существование западной кыргызской дороги, связывающей Древне-Хакасское государство с Западом и Югом, подтверждается фактами историографии (Супруненко Г.П., 1974, с. 237; Кузнецов Н.А., 2007, с. 100–101). Но идеологические потоки, сопряженные с направлением Согд–Семиречье–Енисей, не изучены. Тупиковая ветвь Северного торгового пути, по арабским средневековым сообщениям, не имеет точных ориентиров, кроме туманных упоминаний местонахождения кыргызского кагана и его ставки у стен так называемого белого городка (Потапов В.Л., 1957, с. 15–16).

Памятники новооткрытой Июсской иконографии свидетельствуют о чужеродном импорте некой западной религиозной традиции (материалы. – *Н.Р.*). Представляемый здесь памятник обнаружен автором и задокументирован в сезон 2003 г.

Краткое описание и пояснения. Многофигурный мотив (рис. 1.-1), воспроизведенный на плоскости породы красно-бурого песчаника (40x50 см), обращенной к северо-востоку в нижней части скального навеса каменной надтерассы обнажений под грядой хребта Арга, находится за пределами (2,5 км, север) бывшего улуса Малый Ключик (место раскопок Л.Р. Кызласова, 1975, «Чульский чаатас»). Писаница удовлетворительной сохранности, представляет гравированное изображение сцены из десяти фигур, шествующих справа налево, фрагментарного мотива галопирующих коней и антропоморфных фигур, в целом – 2–3-слойный палимпсест. Избранный метод распознавания способом послойного разложения графического воспроизведения позволяет вести более устойчивое изучение памятника.

Изначальный слой – стремительно летящие кони с распущенными хвостами по направлению справа налево и множество деталей абрисов ног и лошадиных круп. В левой части плоскости – ряд человеческих фигур, изображенных в реалистической манере, одна из них более читаемая – с широко расставленными ногами, с колчаном на поясе, с двумя вертикальными отростками на голове и раскинутыми, но согнутыми в локтях (луновидными) руками, в которых косо скрещены две стрелы. В центре что-то наподобие прямоугольного сооружения. Эта фоновая сцена, как следует понимать, в основе информативной структуры визуального языка, несет явные признаки магического обряда военизированного характера (раннее средневековье). Галопирующие кони – факт кыргызско-сасанидских культурных взаимосвязей. Комментарий идеологии войны и героический фактор, читаемый в визуальной структуре писаницы, не вызывают сомнений. Схема камнеграфического «сасанидского» подслоя неоднократно прослеживается в графических писаницах Междуреченск Июсов (см.: Рыба-

ков Н.И., 2008, с. 171–182). Этот подслои палимпсеста, как маркер почитаемого камня, вовлек в свою среду поверхностный слой изображения, для нас наиболее важный.

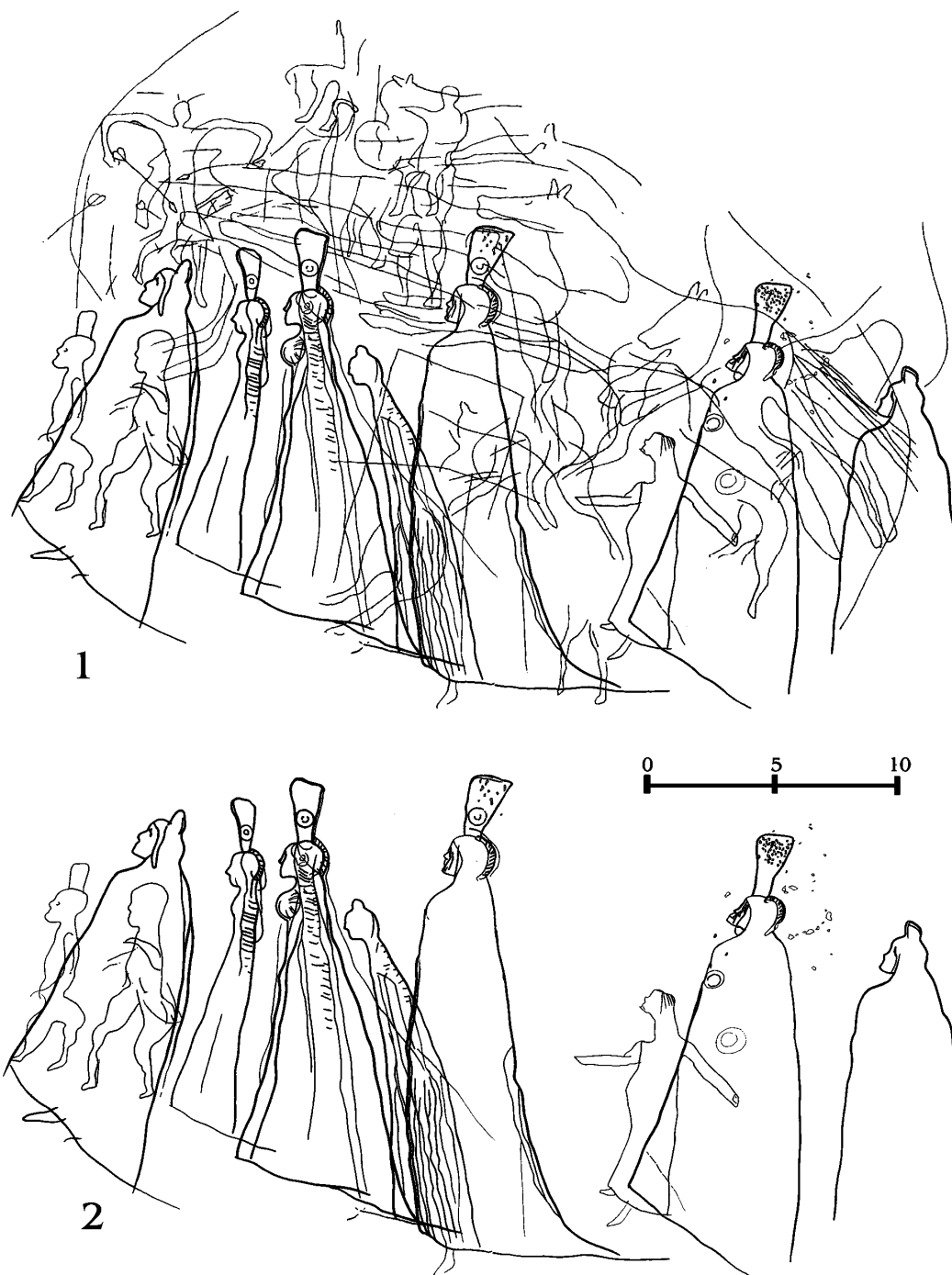


Рис. 1. 1 – «Процессия», общее состояние. Чульская писаница, г. Арга, Междуречье Июсов (материалы. – Н.Р.); 2 – Процессия из десяти фигур. Чульская писаница (поверхностный слой, фрагмент)

Итак (рис. 1.-2), шествующие фигуры числом десять, первый план: ведущий и замыкающий, оба в длиннополых мантиях, на голове шапочки с ушками, на темени головные уборы в виде фригийских колпаков (шапочки с ушками – непосредственно нижний головной убор – характерный при-

знак костюма всего объема фигур в мантиях Июсской иконографии). В центре пять фигур в долгополых нарядах, четыре из которых в высоких тиарах, напоминающих перевернутые конусы. Три первые фигуры явно женские (рис. 2.-6). Каждый из них в деталях костюма наделен эмблемами и другими вещественными символами, в зависимости от религиозного и социального статуса. Первая женская фигура напоминает молодую особу с фигурой тонких очертаний. На тиаре – эмблема в виде диска с малым кругом в центре, от основания тиары по затылку возложена скрученная коса. Читаются свисающие с головы ленты или однотипные украшения. Вторая женская фигура в таком же наряде, но более выразительна по внешности, с ясно выраженными атрибутами наряда, подчеркивающими ее женственность: высокая грудь украшена радиально расходящимися складками или лучами (орнаментом?); из-под тиары свисают ленты до земли, что-то типа гирлянд, или крупные пряди волос, заплетенные в косу, в области уха круглый диск, формально тождественный эмблеме на ее тиаре. Третья женская фигура с признаками пожилого возраста, без тиары с коконом на голове, следует в согбенном положении, платье ее в мелкую складку. Четвертая фигура рослого мужа в тиаре и дугообразно уложенной скрученной косой на затылке (скрученные косы на затылке у всех персонажей в тиарах однотипны). Пятый персонаж (рис. 2.-3) имеет отличительные признаки наряда: два знака «круга в круге» на мантии в области груди и пояса. Диск на тиаре не читается. Дополнительный камне-графический фактор: по тиарам двух мужей пробиты мелкой дробью точки (этот элемент некой тайнописи здесь не рассматриваем).

Второй план представляют три фигуры: две напротив ведущего или направляющего персонажа. Они оригинальной внешности – малые уродцы (карлики), первый из них в колпаке. Второй карлик с явными чертами физической деградации (рис. 2.-1). Детали одежды почти не читаются. Третья фигура (рис. 2.-2) следует в числе последних шествующих с широко раскинутыми руками, гротескной внешности, с лысеющей головой. С темени свисают несколько прядей волос. Характерная черта – подчеркнуто вздернутый курносый нос. Черты профилей всех персонажей арийские.

Для ясности осмысления сцены шествующих, в гипотетическом контуре, дадим каждому определения, учитывая опыт описания не менее сложного памятника, включающего мотив из нескольких шествующих фигур в однотипных длиннополых мантиях, по месту близлежащих территорий – Барбаковы горы («Приношение святых даров» – Рыбаков Н.И., 2008, с. 171–182). Вместе с тем привлечем глубоко информативный опыт историографии XX в. в отношении состава дипломатических посольств и других культурных контактов в рамках соответствующей традиционной терминологии эпохи средневековья из исторической среды стран Центральной Азии. По мере того опыта, которым располагаем на сегодняшний день, касаясь Июсской иконографии, мы можем интерпретировать импорт

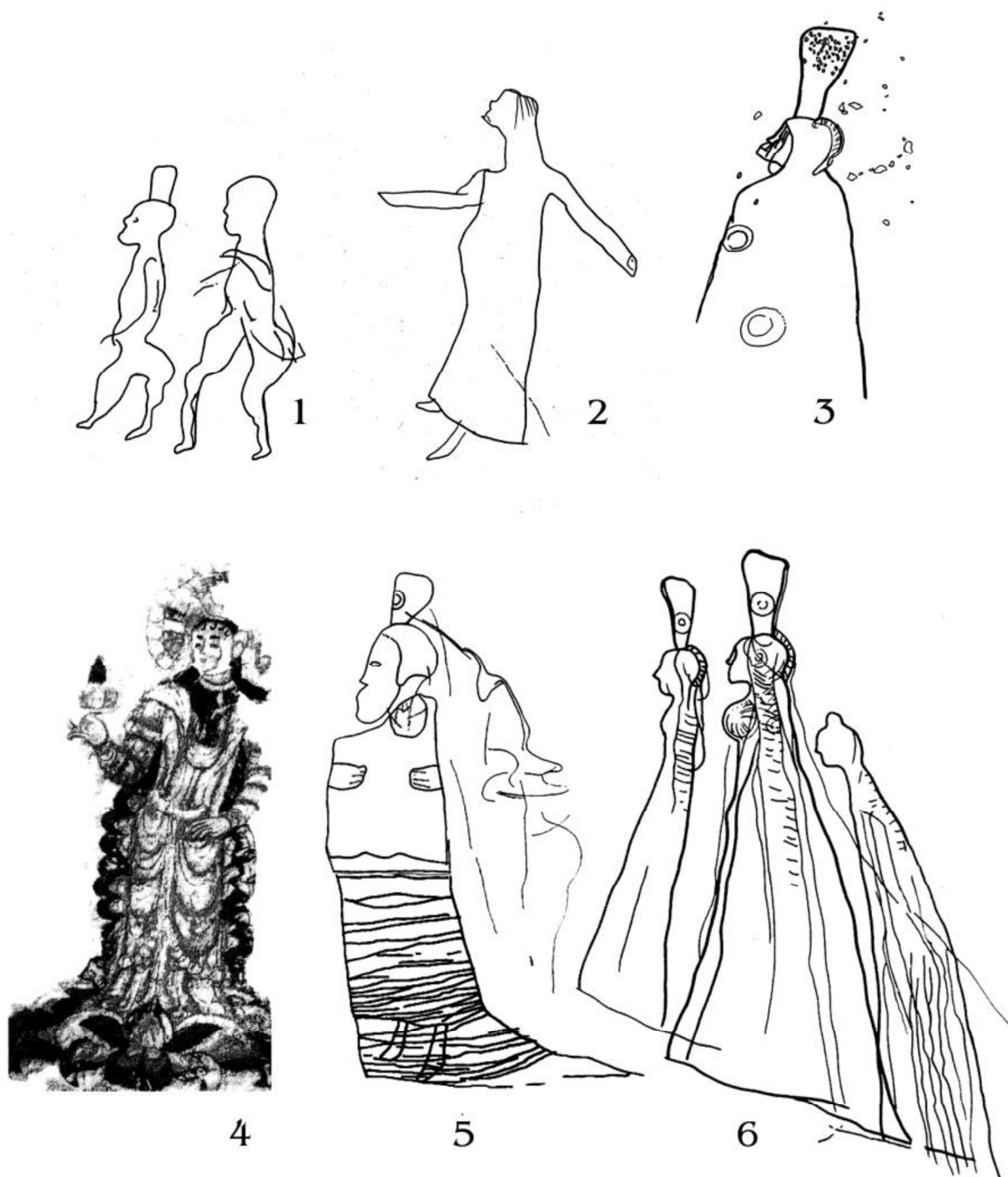


Рис. 2. 1 – два карлика. Чульская писаница (фрагмент); 2 – фигура Шута (фрагмент); 3 – фигура Астролога (фрагмент); 4 – Дева Света по: Gulacsi Z., 2001, p. 123, Fig. 11; 5 – фигура праведника (Подкамень, фрагмент, материалы. – Н.Р.); 6 – девица, принцесса, прислуга. Чульская писаница (фрагмент)

чужеродной традиции как модель религиозного культурно-исторического явления. Даем определение в том же порядке, соответственно, в первом плане мотива: фигуры ведущего и замыкающего – представители стражи (фактически та же схема продвижения шествующих фигур наблюдается в упомянутом выше памятнике). В чередке женских фигур главенствует осо-

ба с ярко выраженными чертами женственности – принцесса или знатная дама. Перед ней, в таком же социально-религиозном статусе, – молодая девица. Позади них – прислуга. Далее два мужа – священнослужители, второй из них – астролог (?). Во втором плане, соответственно, два карлика. И, наконец, декламирующий персонаж получил наименование – шут.

Социально-религиозная структура процессии. Репертуар фигуративного мотива выявляет две социальные структуры: религиозную и светскую.

1. Манихейская религиозная миссия: направляющий, замыкающий и четверо в одном чине (две женщины и двое мужчин – священнослужители) – шесть персон и прислуга.

2. Комедийно-игровое сопровождение в лице трех актеров: два карлика и шут.

Сценический порядок процессии кодируется по местоположению участников миссии в общей чередности шествующих. Первый – направляющий и последний замыкающий; по опыту анализа вышеупомянутого памятника «Приношение святых даров», они несут свое высокое предназначение служить в качестве **стражи** от нападения сил тьмы (материи). Прообразом их могли послужить демонические герои из апокрифической литературы *декархи стражи* или зороастрийские *эргрегоры*. Те и другие связаны по происхождению, соответственно: с иудейско-эссейским кругом представлений и месопотамской мистической космологией (Зундерман В., 1979, с. 95–133; Reeves J.C., 1992, с. 21).

Развитый в сирийской традиции мифологический мотив о невозможности возвращения ангельской «природы» небесных стражей после осквернения плотью во время незаконного смешения с земными женщинами, дочерьми Каина, как трактует апокрифическая литература, послужил идеей для создания «Книги Гигантов» Мани (Reeves J.C., 1992, с. 68). Однако Адамант (Адамас, *средн. перс.*) – царь Стражи манихейской доктрины – имеет явные положительные черты. Он третий из пяти сыновей Духа живого. В его власти – воздух, звездная сфера и земля «от тверди до низа», весь видимый мир, но главное – он определяется как *смиряющий Материю* (силы Тьмы), «тот, что одолел Материю», где она наиболее агрессивна. Его эпитет – «четырёхликий страж» земли, обращенный на все стороны света, «*виспед*», титул персидской социальной иерархии – «сельский староста» (Смагина Е.Б., 1992, с. 365; Sundermann, 1979, с. 95–133).

Материя в своем специфическом значении – персонифицированная сила Мрака, побуждающая мрак-тьму-смерть к войне со Светом. Главным же предметом ее борьбы является человек, волю которого она пытается парализовать. Земной человек всецело (кроме души) состоит из материальной греховной плоти, к созданию которой, согласно манихейскому мифу, сопричастна мать дьявола Жадность. Она (Жадность) сделала «одно тело мужской формы»,... другое – женской «с костями, сухожилиями,

плотью, венами, кожей» (Адама и Еву) – прародителей людей (Средн. перс., ММ 1:191–97; с. 133: Asmyssen J.P., 1975, с. 129). Всякое живое плотское создание и весь видимый мир – деревья, растения, твари и воды – окружены со всех сторон силами Тьмы [*Az* – Жадность и *Ahrmen* – зороастрийский демон зла (Средн. перс., ММ 1:191–97, с. 121–128)]. Продуманная Мани космогоническая система его доктрины предопределила образ стража Адамаса не только небесной тверди, но и земной. Манихейская космогония выявляет арену исконного сражения в попытке решать человеческую судьбу: человеческое тело – и орудие дьявола, и место хранения света. Как следует понимать, санкционированные полномочия спасения человека и его судьбы получили представители манихейской практики, священнослужители, в божественной форме, но в реалиях земного «человеческого» мира их проповедническая миссия должна быть охраняема. Из сказанного следует, что Адамас – страж манихейского мифа – явился прообразом представителей стражи в земной символической ипостаси (направляющий и замыкающий Чульской писаницы). Но кто они в его наследственном семействе: его дети или персонажи другой модели гностических стражей?

Почему стража состоит из двух фигур, а не из четырех? Гипотетически можно дать следующий ответ на последний вопрос. Согласно дуалистической системе учения, число два – важнейшая понятийная пара нормативных нумерологических конфигураций манихейского гнозиса и поведенческой жизни общины (о понятии «два» см.: Neuser M., 1998, с. 103; Kerh., 1992, 17,4; 102,15; 164,15). Парные фигуры стражей отмечены отечественными учеными в росписях Варахши и Пенджикента: солнечное и лунное божество (Фундикистан) и стражи [(Пенджикент, П.Д и П.Е) (Дьяконов М.М., 1954, с. 149)]. Близнечные пары в манихейской литературе упоминаются начиная с периода детства исторического Мани и его близнеца («небесного голоса») (Абдуллаев Е.В., 1999, с. 194), и фактически формируют некоторые дихотономические элементы в глубине его системы. Заметим, дуадический принцип построения священнодействия в сцене «Приношение святых даров», упомянутый выше, повторяется в структуре шествующей миссии настоящего памятника: два стража, два карлика, две дамы в определенном чине, два мужа в том же религиозном статусе. Не укладываются в этот перечень шут и прислуга.

Женский вопрос. Присутствие в свите шествующих фигур в полном облачении священнослужителей двух дам представляет значительный интерес. Однозначно, они в чине *Electi*. По нормам манихейского кодекса, тиара на четырех центральных фигурах с эмблемой «круг в круге» характеризует членов манихейского сообщества, получивших религиозный чин так называемых Избранных (*Electi*). Тексты из манихейской литературы гласят: «Мы действительно почитаем сияющую диадему, что Вы (Апостол) надели на нашу голову» (М. 801. парф. и ср. пер.: ВВВ v. 310–67,

390–475: Asmyssen J.P., 1975, с. 66). Или: «И я (Мани) установил на вашу голову диадему владычества» (Boyse M., 1971, с. 165). По Турфанским материалам известно, что избранные *Electi* носили белые одежды и белые головные уборы (Culacsi Z., 1997, с. 194).

Известно из манихейских источников и исследовательской литературы XX в., что манихейские сообщества включали и женщин-священнослужительниц, «непреклонных молодых женщин». В одном из текстов Избранные названы «чистой правдой»: «Мы поклоняемся чистой правде (т.е. Избранным). Мы поклоняемся святым девственницам» (т.е. Избранным женам) (Asmyssen J.P., 1975, с. 66). Там же: «Благословенны Сестры (т.е. слушательницы), да будут они одарены полным совершенством, Святые девы, невесты Светлого Жениха» (Иисуса) (М 36 средн. перс.: ММ II стр. 323–316). (Сестры-слушательницы – самый низший ранг манихейского сообщества, Святые девы – избранные. – *Н.Р.*) Манихейская церковь допускала разделение женщин в составе сообщества на слушательниц и святых *Electi* (Coyle J.K, 2001, с. 81), но нет каких-либо убедительных свидетельств повышения церковного чина выше *Electi* – избранных. Трехъярусная манихейская иерархия пресвитеров, епископов и апостолов не допускала женщин в свои ряды. В своде Июсской иконографии мы находим только персонажей в полном облачении избранных, кроме одной фигуры мальчика с пером на голове, отроческого возраста, не принявшего сан (Рыбаков Н.И., 2007, с. 101–106). Кроме того, среди этих персонажей не наблюдается женских образов (справедливое замечание С. Панковой (2002, с. 138)), все фигуры июсского окружения – мужского пола. Только наш памятник «Процессия» представляет реалии женского прихода в количестве двух лиц в чине *Electi*.

Интерпретационное начало памятника могло бы нести ожидаемые предпосылки, если бы не одно обстоятельство из среды изобразительных реалий источника. Выше было сказано, что в группе женщин знатная особа имеет признаки сугубо светского характера: ее наряд, включая атрибуты и детали украшений, определяют сопутствующие характеристики подчеркнутой женственности. Выражение специфических деталей костюма и не прикрытая свобода в движении фигуры и в позе символизируют побуждения и последовательность светским принципам поведения (заметим, гипотетически мы выражаем оценочный взгляд с позиции современной ментальности способом рационалистического обретения прошлого; насколько он соотносим к интерпретируемому материалу реликтового источника средневековой эпохи, оставляет вопрос). Если критерии современного взгляда верны, то здесь скрывается проблема, которая вступает в противоречие с нормами манихейской аскезы. В свете известных материалов об экстремальном аскетизме манихейского сообщества и ограничении доступа женщин в члены сообщества, тем более в высшие чины иерархии, «фактор женственности» чрезвычайно затрудняет однозначный критерий

реконструируемого материала. Если мы примем версию, касаясь камнеписного иллюстрированного события как неопровержимого факта прихода «дипломатических невест» на Июсы в составе манихейской группы, то тем самым перечеркиваем накопленные знания и доказательства по символическим моделям внешности манихейских священнослужителей в исследовательской литературе XX в. («дипломатические невесты» – терминология И.Л. Кызласова (2001, с. 156)). Второй допустимый вариант прихода невест, одетых по формам средневековой центральноазиатской моды, в частности, в тиарах типа бокки (монг.), не находит подтверждения: эмблема «круг в круге», убедительно читаемая как на головных уборах двух дам, так и на тождественных тиарах всего свода фигур в мантиях июсского окружения, не имеет места в материалах по иконографии бокки (Доде З.В., 2008, с. 52–63).

Тупиковая ситуация разрешима только в глубоком привлечении свидетельств, но, как видно из последующего изложения по «женскому вопросу», в манихейской литературе и историографии их чрезвычайно мало. Знания об общественной жизни манихеев скудны и не убедительны. Как известно, устав манихейского канона и специфические поведенческие нормы были сформулированы против рождаемости. Запрет на вождение констатирует одну из так называемых печатей «груди», или, по другим источникам, печать «лона» (BeDuhn J., 1998, с. 33). Избранники непременно соблюдали чистоту девственности, безбрачие (Смагина Е.Б., 1998, с. 34). Членам низшего ранга сообщества, слушателям, разрешалось вступать в брак – таким образом, число избранных пополнялось из среды новообращенных *Hearers*, но прошедших путь ритуальных деяний и благочестивого образа жизни.

Женоненавистничество Св. Августина никогда не может быть аннулировано как воспринятый спекулятивный барьер и не может быть изъято из среды раннехристианского аскетизма и гностической стадии Поздней Античности (Coyle J.K., 2001, с. 79–80). «Женская проблема» и дифференцирование полов не находят убедительного продвижения в манихейской космогонии и моральном кодексе: недооценивание женщин подразумевает и символ, и действительность. Такой вывод кратко резюмировал в отношении теории создания манихейства Генри Чадвик: «Различие по полу – особо дьявольское изобретение» (Coyle J.K., 2001, с. 80 (согласно: Chadwick H., 1989, 213n. 71)). Дж.К. Койл приводит в своей статье некоторые предварительные соображения по женскому вопросу в манихействе, см. ниже 9 пунктов (Coyle J.K., 2001, с. 79–92).

1. Источники поддерживают факты, что женщины в качестве миссионеров наряду с мужчинами (III–IV в. н.э.) шли по дорогам Сирии небольшими группами от города к городу, и те «женщины осуществляли специальные должности типа чтеца, писца или регента» (согласно турф. фрагм. М 801: Boyse M., *A Reader 158*).

2. Идеал раннехристианского сообщества и места женщины в нем отражен в текстовой формуле: «Гностический символ женщины имеет необходимость стать мужчиной, чтобы достичь совершенства» (согласно *Evangelion Logion*).

3. Известно, что женщины не фигурируют в биографии основателя учения Мани (см. «Кёльнский кодекс»).

4. Отсутствие определенной «*mysogynistic*» литературы фактически говорит о том, что манихеи были не более настроены против женщин, чем любая другая религиозная группа их времени, и, возможно, меньше, чем некоторые. Нет никаких ясных признаков «женского» авторства в своде манихейской литературы и в женском лице независимых миссионеров.

5. В отличие от гностических спекуляций женской фигуры Пистис Софии, манихейская Дева Света никогда не трактовалась падшим божеством (хотя образ Девы Света предполагает признаки хтонического происхождения. – *Н.Р.*). Заметим, символ Девы Света, по документам Турфанских источников, имеет форму круга в полумесяце («небесная пара»). (Этот знак в значительном количестве и вариантах сопутствует «фигурам в мантиях» из свода Июсской иконографии.)

6. (Согласно *D.M. Parrott*), автор приводит интересное «средство» исследования, ссылаясь на то, что падение гностической Софии явилось причиной осуждения женщин и сходилось в манихействе с их основным отношением «падения» души в плоть земного человека. «Они, якобы, поэтому использовали историю женщины, чтобы сказать о душе...»

7. Возможно, гностицизм привлекал женщин отчасти «мифологией, где женские персонажи играли столь важную роль» (ссылка на *M. Scopello*). Темой, нуждающейся в исследовании, должно быть, несомненно, значение женских сущностей в манихейской космогонии: «Мать живых», «Дева Света» и мать всех демонов, двуполое существо «Az» (греч. – аналог *Hylef*). Демоница Az – антитеза мужскому и женскому олицетворению или фигуре бога Нарисаха. (К образу Девы Света мы вернемся ниже. – *Н.Р.*)

8. Сообщение о молодой женщине Ю.: «Девственницы типа ее, как говорят, связываются с разнообразной ересью, они в союзе с мерзким Мани, их нужно принимать не девственницами, а проститутками» [*Jerom, Epist. 2238 (CSEL 54, 204. 17 – PL 22, с. 422)*]. Приблизительно двадцатью годами раньше Ефрем был едва ли более добр. Его Пятая Проповедь к *Nuratus* сравнивает партию Справедливых женщин с теми «тщетными женщинами траура», которые сожалели о (языческом. – *Н.Р.*) боге Таммузе (ст *Ezek. 8:14*, согласно *S. Ephraim's 128, 3–6*).

9. Аскетические движения во время правления Константина и методы аскетической жизни (IV в.) под знаком «автономия через целомудрие» объясняют некоторое послабление женского вопроса в христианских общинах, и важно, что это обстоятельство является перспективным аргумен-

том, чтобы понять успех манихейства и объяснить притяжение женщин в состав манихейских сект (Coyle J.K., 2001, с. 79–92).

Эти краткие сообщения по женской проблеме не подвигают наше интерпретационное начало в степень положительного осмысления, только предполагают гипотетически некоторое окружение вопроса. Косвенные сведения иконографического плана и свидетельства культурно-исторических фактов по «женскому вопросу» может дать изучение Согдиско-Туркестанского фона. Визуальные компоненты фигуративных внешних форм божественной идентичности подтверждают общепринятое положение современной учености в том, что одеяние и в целом облик божеств Средне-Центрально-Азиатской иконографии являются отражением по месту и времени универсальных форм человеческой внешности. Вместе с тем такое явление, как мода, хотя и временный преходящий элемент светского характера, моделировало воображаемые формы зримого облика богов. И наоборот, формы божественной иконографии пополняют вещественный ресурс «человеческих» культовых атрибутов, например, мантия Будды явилась реликтовой составляющей манихейского наряда (Рыбаков Н.И., 2009).

Религиозно-культовая иконография памятников Кочо, Безеклик, Кызыл, Фундукистана и Согдийского окружения представляет женские божества, в частности Деву Света, женских святых, четвероруких женских божеств и других с неопределенным полом в пышных длиннополых нарядах, украшенных гирляндами, лентами, подвесками, ожерельями. Вокруг их головы, как правило, изображен нимб (см. рис. 2.-4), вокруг лица красиво уложены завитки волос, пышное одеяние украшают набор бантов или гирлянд. (Дева Света продвигает освободившийся свет к небесам и провожает души умерших на Луну и Солнце.) Женские, или неопределенного пола, но в женских нарядах, божества мы наблюдаем в верхнем ярусе росписи «пещеры Майя» в Кызыле: их полуфигуры украшены ожерельями, подвесками с медальонами, на голове помещены диадемы-диски, с затылков свисают волосы и ленты; головы на фоне округлых нимбов. Нимбы, диадемы и ленты – характерные детали манихейских высоких божеств (Gulacsi Z., 2001, с. 114, рис. 6. 116, рис. 8). На серебряной чаше из среды памятников Бухарского оазиса изображено женское четверорукое божество в тиаре, с солнцем и полумесяцем в руках, сидящее на звере (Дьяконов М.М., 1954, с. 140, рис. 11). Ее (Нанайи?) наряд соответствует иконографической традиции раннего средневековья.

Женские божества в длиннополых одеждах с набором украшений с настенных росписей Пенджикента, держащие в руках солнце и луну, имеют определенную связь с манихейским культом (Беленицкий А.М., 1954, с. 44–48). Примечательно, что зороастрийское божество Арта Вахишта наделяет тех, кто почитает ее, кроме прочих благ, еще и драгоценными камнями, металлами и украшениями (Ард-яшт 10, 14), что могло быть ис-

толковано денавариями (манихеями) в символическом смысле дарения (вознаграждения) (Абдуллаев Е.В., 1999, с. 204).

Специфические свидетельства сововлеченных подобий зафиксированы в источниках доступной иконографии. А.В. Габайн, рассматривает некоторые черты взаимных вещественных атрибутов облика буддийских божеств, знатных лиц и мирян, касаясь настенной живописи Восточного Туркестана. Он говорит, что тип внешности Будды и буддийских монахов почти идентичен, и даже «брови светских дам и богинь изображаются однотипно одной тонкой линией». Костюм донаторов на фресках Кочо и Уйгурских памятников Турфанского оазиса формирует детали одеяния божеств (Gabain V.A., 1987, с. 16–17). Другие детали костюма, такие как ленты, свисают порой до пят от головных уборов и божеств, и знатных лиц, и священнослужителей *Electi*. Декоративные гирлянды, ленты или вуаль происходят из иранской живописи. В росписях Дуньхуана и Турфана они спускаются от корон божеств, богинь, бодхисатв (*Apsara, Ksa-tria*) и даже от головы телохранителя Будды (*Vajrapani*) и имеют непомерную длину. Знак *urna* между бровями изображен не только на лице Будды бодхисатв, а иногда и на лицах представителей элиты. Далее исследовательница замечает, что князья и брахманы изображались иногда с нимбами над головой, как божества (Gabain V.A., 1987, с. 20–24).

Достаточно примеров, чтобы выяснить идентичность между внешностью божества и человека в пределах иконографии изучаемого региона. Человеческий род в божественной форме и семейство богов в «очеловеченном» одеянии – взаимозависимое явление синкретической реконструкции «человеческой» мифологии и средневекового опыта постмифологических воззрений. Примеры согдийско-туркестанского фона сближения светского и божественного дают некоторое продвижение дальнейшему пониманию шествующей процессии. Ритуализированный образ жизни манихейских диаспор в соответствии с нормативными моделями религиозной практики повлиял на религиозный символ внешности, угодной божеству.

Вновь вернемся к памятнику. Божественная идентичность в формах одеяния двух принцесс становится объяснимой. Тиара с диадемой, ленты, длиннополая мантия, набор украшений находят соответствие согдийско-туркестанской моде и в не меньшей мере специфической традиции облика женских божеств пантеона Средней и Центральной Азии.

Рисунок (2.-5) представляет один из персонажей Июсской иконографии – «Праведник» (фрагмент, материалы. – *Н.Р.*), одетый в наряд полубожества, полусвятого, по тем меркам иконографических вариаций, которые рассмотрены выше. Тиара с диадемой, развевающиеся ленты (гирлянды), длиннополая мантия, платок в косую клетку (?) на шее – эти признаки внешности праведника неопределенного пола (муже-женского), по сути, однотипны наряду двух наших принцесс. С учетом того, что прообразом манихейского облика явился Третий Посланник (двуполое существо

(Jackson A.V.W., 1932, с. 11)), а мужские фигуры в череде шествующих, как следует понимать, несут образ «божественной идентичности», полученный от этого божества, то мы вправе допустить, что наряд девиц и мужей в целом принадлежит одной форме манихейского костюма. Таким образом, четверо священнослужителей, в том числе и девы, в одном сани *Electi*.

Но парадокс в следующем: ничего подобного, а именно – подчеркнутых достоинств женской красоты соблазнительного свойства, мы не наблюдаем в иконографии женских божеств Согдийско-Турфанского пантеона и изобразительных примеров светского фигуративного корпуса. Более того, все без исключения божества обладают скрытой женственностью, а светские образы несут черты благочестия, все детали внешности исключают свободу нравов (по нашим современным представлениям).

Таким образом, свидетельства предельно подчеркнутой женственности в облике принцессы в ходе размышления создают неразрешимую проблему. Дополнительные сомнения вызывает третья женская фигура, названная нами – прислуга. Возможно, она из нижнего ряда манихейской иерархии – слушательница, но этот ранг скорее оказывает содействие тому, чтобы быть прислугой, согласно известным мотивам внутренней организации манихейских общин. Здесь следует привести сообщение А. Грюнведеля о том, что торжественные шествия церемоний, изображенные на фресках Турфана, включали уйгурских ханов с женами и детьми, с чиновниками, солдатами, жрецами, монахами и тому подобными людьми (Грюнведель А., 1908, с. 70). Как следствие, образ прислуги и ее место в иерархическом составе характеризует светский характер процессии.

Не углубляясь в противоречия, автором предлагаются две версии.

Версия первая. Два самоисключающих образа в одном женском персонаже: предельно светский облик с соблазнительными чертами внешности знатной дамы и ее же облик, как члена манихейского сообщества во всем облачении ритуализированной внешности благочестивого избранного представляет явление исключительно противоречивое. Этот факт не находит никаких откликов и подтверждений в круге исторических свидетельств манихейской церкви и в своде известных памятников иконографии и того ряда примеров, приведенных выше по «женскому вопросу».

Мы можем объяснить этот феномен как приход невест в составе проповеднической миссии манихеев на Июсы в ставку кыргызского кагана, с учетом сведений из китайских хроник о невестах, дворцовых девицах и танцовщицах. Летопись «Гайму» (в правление Цзин-лун, 708 г.) сообщает: «Указано послать (ко Двору) хана, десять родов Ашина... четырех девиц» (Бичурин Н.Я., 1950, т. 1, с. 297). В 821 г. Прибыло посольство (ко Двору), кроме всего прочего – «2000 женщин» (там же, с. 332). «В начале правления Кхань-юань, в 713 г. (династия Тан) прислали ко Двору... тюркистанских танцовщиц» (Бичурин Н.Я., 1950, т. 2, с. 309). Известие следующего характера: «Туркестанский Дом выдавал своих дочерей за их старейшин»

(Бичурин Н.Я., 1950, т. 1, с. 353), или: «Супруга Выня (владельца) есть дочь тукюевского хана» (Бичурин Н.Я., 1950, т. 2, с. 270). Тюркский каган Мочжо (692–716) выдал дочь за Кана кыргызов Барс-бега (Мелиоранский П.И., 1899, с. 70). Как представляется, состав процессии смешанный, точнее светско-религиозный, по преднамеренно вынужденным обстоятельствам. Противоречивые документированные свидетельства памятника «Процессия» представляют неизвестное явление историко-культурной трансформации генезиса локальной религиозной истории манихейского сообщества в рамках согдийско-енисейских взаимосвязей. Возможно, мы наблюдаем факт прихода на Июсы некой манихейской секты с потерянными связями ранней экстремальной манихейской аскезы и вырожденческой позицией затухающей собственной истории, где женщина в ранге избранного могла иметь допустимую свободу воли, а точнее – вступать в брачные отношения.

Версия вторая. В манихейском мифе задача действующих богов-спасителей (Первочеловека, Духа живого, Адамаса, Первого Посланца, Девы Света) прямо или косвенно сводится к освобождению света от «уз» смещения. Силы тьмы окружают контингент людей со всех сторон с периода смещения света и тьмы. Освобождение света – одно из важнейших положений доктрины – свет начало благое, совершенное (Смагина Е.Б., 1998, с. 449). Только праведники попадают в страну света, оставляя страну мрака (земное существование). Все явления ритуализированной жизни посвященных рассчитаны на то, чтобы подготовить очищенные души к высшему блаженному пребыванию. Среди перворожденных богов света и место Девы Света (по другой версии – «12 добродетелей») в окружении Отца Величия; как и «12 божеств», она имеет схожий с ним облик (об этом см. выше), другими словами, они составляют его высокую свиту (Flügel, 1862, с. 202–203). «Манихеи думают, что души людей... имеют сущность Бога и фактически части Бога (BeDuhn J., 1998, с. 77, согласно словам св. Августина).

Участие женских божеств, божеств андрогинов, прообраз которых нашел отражение в формах «доспеха» земных воителей и воительниц, в космической драме освобождения света давал право участия избранным в ключевой роли сценария освобождения в числе главных исполнителей. Один из текстов Псалтыри гласит: «Я выбрал Святого, и я показал путь к высоте тем, кто взошел, согласно этой истине» (СМС 67,7–11). Гипотетически можно предположить, что земные женские исполнители *Electi* представляли персонажи космического сценария конкретной попыткой кое-что сделать в себе и в мире специфическим методом ритуала, приравненного к спасению дополнительно посредством своей женской природы.

Не допускали ли манихеи, изолируясь в полемических рассуждениях о спасении света, послабление женщине в чине избранного, ориентированное на единение с божествами Света, вовлекая ее природную антрополо-

гию через способ соблазнения сил тьмы (демонов) и в конечной цели – освобождения света, согласно действию их женских (муже-женских) божественных прототипов. Эту мысль, кажется, поддерживает изречение Ефрема: «очищенная душа, которая, как они говорят, является Дочерью Света, надевает на себя темноту в своих поступках и... в своем поведении» [(BeDuhn J., 1998, с. 91; ссылаясь на Ефрема (Митчелл, 1912, IXXI)]. Очевидно, здесь есть намек на хтоническое происхождение Девы Света и ее сверхъестественные возможности, свойственные и земной женщине. Здесь же можно привести гностическое соответствие – загрязнение Адама (двуполого) земной плотью. Эта версия может показаться не убедительной, однако мы не знаем, насколько женская «стратегия» имела место в частных руководствах согдийской (среднеазиатской) манихейской традиции. Мы можем допустить, что женская природа *Electi* могла мистифицировать модернизацию социальных манихейских кодексов и явиться формой ритуального орудия и как следствие – одним из методов спасения.

Если «Процессия» с участием женщин демонстрирует новые правила вероисповедальной практики – «соединение с божеством и очищение света через соблазнение сил тьмы», тогда мы можем понимать, что формально произошло отступление от дисциплинарных условий, известных нам по формуле, предполагаемой полный запрет на вожделение: «В стране радости нет ни мужчин, ни женщин и нет половых органов» (А-Бируни, 1963, с. 79). Но если мы вновь посмотрим на гностическую модель захвата семени у архонтов соблазнением женских и муже-женских божеств, то эта формула гипотетически аннулируется. Таким образом, ключ к пониманию «женского вопроса» лежит в природе самой женщины, силой манихейской проповеди и мифологии, или «автономии через целомудрие» (см. выше), вовлеченной в манихейское общество и миссионерское движение.

Эти две версии авторского понимания сути «женского вопроса» не предполагают окончательного решения. Объединение или разъединение этих частных форм осмысления, или их окончательное отстранение – предмет дальнейших исследований.

Астролог. Хараанско-Вавилонская традиция звездопоклонников не могла не повлиять на учение Мани. Астрологические воззрения в доктрине занимают большое место. В Персии, как и в «Согдиане, всякое волшебство приводимо в движение» (Widengren G., 1965, с. 327). В легенде персидского царя *Ardavans* астролог давал ответ царю о его судьбе и «относительно его сыновей и его людей» (Widengren G., 1965, с. 312). Ссылаясь на буддийские и манихейские тексты, Г. Виденгрэн (1965, с. 328) говорит, что «между священником и волшебством стоит как предсказатель, так и астролог *vorassager*». Из новейших исследований, касательно волшебства, известно, что приверженцы Мани в свое время увлекались популярным ритуалом волшебства, таким как «Закливание на невидимость» (Mirecki P., 2001, с. 174).

Б. Беннет свидетельствует относительно Мани: «Мани также отчетливо написал предупредительную записку, где он заявил, что ... человек — самое маленькое существо во вселенной. Естественно, как люди, мы должны сконцентрироваться на нашей роли спасения вселенной. Тем не менее вселенная самоупорядочивается, стихии и элементы сами вырабатывают свое спасение». Подобную же позицию можно найти в тексте Гальсидия (комментарии по Тимею), где средневековый платонист Нумений рассматривает рассуждение стоиков об астрологическом фанатизме (Bennett B., 2002, с. 57). Дж. Будун сообщает: «Связь тех или иных частей макромира с теми или иными частями человеческого микромира не была ограничена в манихейском мышлении формой и внешностью, но также включала функцию и взаимодействие. Мани включил науку мелотезию, т.е. влияние на части тела астрологических знаков, в свое усвоение древних астрологических понятий. Зодиак — середина между небесами и землей, и силы зла связаны в нем. Очищенный свет проходит через Зодиак на восхождение и т.д.» (BeDuhn D., 2001, с. 13). К тем же фактам — в дворцовых службах персидских царей среди палат, по китайским сводкам, кроме всего прочего, указано и Общество астрономическое (Бичурин Н.Я., 1950, т. 2, с. 63). Нет сомнения в том, что наука волшебства и астрологическая полемика, объясняющие явления мира и космоса, находили обаяние и привлекательность на миссионерских путях в среде аудитории того времени. Манихейские астрологические волшебные тексты являются тому неопровержимым фактом (M. 781. ср. перс.; M 1202. парф: Asmussen J.P., 1975, с. 44–45).

Вернемся к памятнику. Названный нами астролог с солярно-лунарными эмблемами на мантии не может быть случайной фигурой в составе процессии. Манихейские источники констатируют факты продвижения миссионеров на восток, в группах которых были художники, переписчики книг, музыканты и астрологи. Тождественность солярно-лунарных знаков на мантии астролога и диадема «круг в круге» на тиарах *Electi* не только на персонажах этого памятника, а и в некоторых иконографических источниках удовлетворительной сохранности по Июсам демонстрирует критерий идентичности единой системе специфических воззрений.

Комедийно–игровое сопровождение. В раннем средневековье (IV–IX вв.) искусство театра и зрелищных развлечений получило широкое развитие в историко-культурных областях Средней и Центральной Азии. Письменные источники сообщают о высоком искусстве музыкантов и танцоров из Бухары, Самарканда и Чача. Не меньшей популярностью пользовались выступления акробатов и фокусников. В танском Китае, особенно в VIII в., славились актеры из Бухары, флейтисты из Самарканда, габоисты из Хотана, танцоры из Ташкента. Много иноземных исполнителей попадали в Китай в качестве подарков, торговых сделок, были и вольные актеры. Театрализованные представления людей с масками и животными изображены на стенных росписях Пенджикента. Письменные источники сооб-

щают о бухарских музыкантах и декламаторах, исполнявших «плачи магов» о жизни и смерти Сиявуша (Наршахи М., 1897, с. 25, 33; Байпаков К.М., 1990, с. 169–170).

По фактам средневековых источников известно, что в состав дипломатических посольств входили религиозные миссии и группы других светских лиц и всякие местные «произведения». С торговыми караванами, возможно, в качестве купцов следовали миссионеры согдийцы. На путях Трансоксании в течение какого-то периода слова «купец» и «манихеец» были практически синонимами (Menchen-Helfen O., 1951, с. 10–13). Где проходили караваны купцов, там же шли праповедники-трибуны: манихеи-миссионеры и манихеи-купцы могли быть в одном лице (Menchen-Helfen O., 1951, с. 14).

Китайские хроники периода династии Чжоу, Суй, Тан свидетельствуют о дипломатических, торговых и смешанных посольствах; при этом даются сведения о музыкантах, танцовщицах, в том числе и карликах. «В начале правления Кхай-юань в 713 г. прислали (из Кана-Согда) Двору кольцо, кубок из восточного хрусталя, агатовый кувшин, яйца верблюда-птицы, юениского карлика и тюркистанских танцовщиц» [Юени – ташкентский оазис: (Бичурин Н.Я., 1950, т. 1, с. 309 (237))].

Мифологические карлики – тератологические существа, как и великаны, представляли собой целый народ, но в фольклоре могут «действовать» по одиночке. Великаны близки к природе, карлики – к культуре. Последним свойственна функция «хозяев», они часто безобидные существа, помогающие людям. В европейской традиции карлики имеют ряд явно хтонических признаков: они связаны с горами, кузнечным ремеслом, золотом, металлами, хранят сокровища (сокровища богов). В пантеоне божеств религии Бон четыре карлика-хранителей сторон света: железный карлик охраняет юг, медный – запад, бирюзовый – север, карлик из раковин – восток. Эти четыре ипостаси – оружие богинь-Великанш (Огнева Е.Д., 1982, с. 509–510). Карлик в числе пяти духов-помощников фигурирует для разных поручений у духоведца гольда (Штернберг Л.Я., 1936, с. 146).

Предание об одном из прошлых поколений людей (карликов), погребенных в курганах чуди, имеет отношение к устной традиции, распространенной среди русского населения Сибири (Левинтон Г.А., 1980, с. 623–624). В индуизме карлик – воплощение Вишну: во время сделки с царем демонов он принимает космический гигантский вид. Он помог богам подчинить три царства земли: подземелье, мир людей и небесный мир – тремя своими маленькими шашками он объявил все эти три царства (Бауэр В. и др., 1995, с. 73–74). Мы можем допустить, что карлик-божество имеет тот же статус героя из литературных вариантов тюркского эпоса, где он показан как Мальчик с пальчик, или мальчик-трехлетка, обладающий богатырской силой, готовый к поражению демонов (сил зла) (Владимирцов Б.Я., 1923, с. 204; Неклюдов С.Ю., 1974, с. 129–140).

Карлики индоевропейской мифологии и великаны, известные из апокрифической литературы, мифологические герои иудейско-христианских религиозных воззрений, «дети-гиганты падших ангелов», находят реминисценции в традициях Центральной и Средней Азии [книга Еноха (Смагина Е.Б., 1998, с. 36; Reeves J.C., 1992, с. 21)].

Географическим местом исхода представителей комическо-игрового театра в изображениях Чульской писаницы однозначно является регион средневекового Согда и территорий Семиречья, культура которых вовлекла обширные заимствования Передней Азии, Византии и Имперского Рима. Широкое подражание образам искусства Византии отмечено в материалах археологических находок в Таразе и Чуйской долине. Вместе с тем единая политическая система западно-тюркского каганата (VI–VIII вв.) повлияла на синкретическое искусство Согда, Ферганы и Синцзяна, последнее было осложнено искусством кочевников Алтая и Енисея (Берштам А.Н., 1952, с. 147–150).

Итак, в камнеграфической среде Чульской писаницы мы наблюдаем двух шествующих карликов: первый в колпаке, другой с непокрытой головой, но с подчеркнута гипертрофированной фигурой. Части тела первого гармоничны в той допустимой мере соотношения с «карликовой природой». Заметим, изображение первого представляет высокое мастерство рисования художника. Исходя из этого замечания кажется, что силуэт второго карлика намеренно огрублен. Как физическая, так и символическая разница этих малых фигур находит объяснение в демонстрации, во-первых, мотива близечности, во-вторых, свидетельства одной из форм моделей последовательного дуализма доктрины (мнение автора). Короче говоря, первый карлик – светел, второй – темен. Первый несет вещественный знак высокого достоинства – тиару (?), наподобие манихейской. В плане множества вариаций взаимодействия светлых божеств, божеств-искупителей и сил Тьмы в манихейском мифе и экстраполирования мифических событий в живую среду манихейского ритуала и поведенческих норм мы можем наблюдать еще один практический факт демонстрации одного из существенных понятий манихейской системы – «два принципа» (две природы: Свет и Тьма).

Практический гнозис, согласно манихейской и исследовательской литературе, глубоко идеологизирован самим Мани и его последователями, а в отношении дихотономических текстовых построений «смещение света и тьмы», «борьба света и тьмы» (спасение света), «отделение света от тьмы» приспособлен к формам манихейской проповеди. Контакт с миром означает контакт с элементами как добра, так и зла. Эти противоположные силы идут всюду вместе (BeDuhn J., 2001, с. 11). Фундаментальное значение этих двух природ (два принципа) описано в манихейской литературе как образ дня и ночи, древо доброе и злое, жизнь и смерть. В Псалтыре мы находим: «Свет я отделил от Темноты, жизнь от смерти» (Ps В 56, 23 f).

Начальная идентификация источника с двумя карликами и шутом в составе свиты под покровительством манихейской проповеднической миссии может найти относительно верные очертания, если мы поймем предназначение комедийного явления. Первое, что мы можем уяснить, это то, что «светлый» и «темный» карлики не являются абстрактными объектами света и тьмы, они лишь символические индикаторы светлых и темных стихий в предполагаемой демонстрации комедийно-игрового характера по месту конечного прихода.

Шут фактически формирует третьего члена развлекательной труппы шествующих. Какова его роль? Но более важен ответ на вопрос, говоря простым языком, какова здесь, собственно, выгода проповеднической миссии от сближения с актерами странствующего балагана? Из свода манихейской литературы нам неизвестна какая-либо традиция зрелищных (подчеркиваем!) комических представлений, которая проявила бы себя в глубине жизни и культа манихейских сообществ, тем более невозможен манихейский фарс. Пассивный аскетизм манихеев, как и «утвержденная» самим Мани «тоска по спасению», не должен бы констатировать какие-либо предпосылки смеха и комического. Литературная конфирмация окружения восточных манихейских общин не сигнализирует, насколько известно, связей с народным средневековым театром и другими зрелищными искусствами. Мы располагаем только скудными сведениями, ограниченными ритуальной практической схемой, касающейся регламентированной обрядовой стороны жизни манихеев: чтение молитв и псалмопение под музыкальное сопровождение (Абдуллаев Е.В., 1999, с. 210), проведение «Алтарной части» праздника Бема и, что касается изобразительных искусств, – известно художественное дарование самого Мани. Китайский посол Вань-иень-тэ, посетивший уйгурское княжество (X в.), говорит, что «уйгуры были весьма музыкальны» (Якубовский А.Ю., 1974, с. 436). В религиозной иконографии буддийских памятников Дунь-хуана наблюдаются божества с музыкальными инструментами (Дьяконова Н.В., 1947, с. 458) (о небесных музыкантах в иконографии Турфана см.: (Gabain A.V., 1987, с. 14)). Использование этих сообщений все же не дает продвижения в осмыслении наших гротескных героев. Попробуем в глубине манихейского пессимизма найти информацию, хотя бы в малой мере объясняющую это явление. Прежде всего рассмотрим категории «страха» и «зла», заложенные в структуре учения. Среда мира человека, по манихейской концепции, изначально насыщена элементами тьмы. Природа тьмы формирует зло и предполагает элементарные ответные человеческие эмоции – страх, трепет, усугубление мирского порядка, гнет и нерегулируемые помыслы судьбы. Корнем зла, как говорит священное писание, является похоть. Из высказываний Августина: «...создателем тел через похоть является дьявол, скрывающийся в своей ловушке, в похоти женщин, где дьявол ждет не души, а тела» (Harrison G., BeDuhn J., 2001, с. 133). Согласно Платону, мир получил все хорошее от щедрости бога Отца, зло прилепилось к

нему через злобность матери, ее матери (Az) (Bennet B., 2001, с. 57). Текст священного писания гласит: «...плоть настроена против духа, так как это – дочь похоти, и дух идет к плоти, так как он – сын души» (к *Галатам* 5:17; Harrison G., BeDuhn J., с.133). Дух – сын души от щедрости бога Отца. Но свободная подвижность духа предполагает смех. Смех – прерогатива человека, так трактует Аристотель (Depart. an. III. 10, 673a, 8: Мальчукова Т.Г., 1972, с. 154). Страх противопоставлен смеху, своего рода интеллектуальной активности, осознание которой услаждает и самого шутника, и понявших его шутку присутствующих (Depart. an. III. 10, 673a, 8: Мальчукова Т.Г., 1972, с. 155). Смех как противоположность страха рассматривает Сенека: «Многое, устрашающее нас ночью, день обращает в смех» (Epist. mor., 104, 24; Depart. an. III. 10, 673a, 8: Мальчукова Т.Г., 1972, с. 155). В трактате «De elocutione» 159 как частная причина смеха упоминается прекращенный страх. Собственно, отсутствие страха предполагает определение Аристотелем предмета комического, не причиняющего вреда и не пагубного (Arst, Poet., V, 1449a, 35 Depart. an. III. 10, 673a, 8: Мальчукова Т.Г., 1972, с. 155). Комическое в мире зрелищ античной эпохи утверждает прежде всего важность его духовной стороны: в римской истории игры, народные празднества и представления тесно связаны с сакрально-ритуальной средой.

Из сказанного вытекает следующее: смех над страхом предполагает чувство превосходства над злом (изобличение или посрамление сил тьмы). Смех имел определенно религиозное, ритуальное значение (Пропп В.Я., 1999, с. 93–94). Не здесь ли ответ на вопрос к распознаванию непонятной комедийной иконографии?

Казалось бы, сомнительные и непонятные реалии источника в какой-то мере все же доступны распознаванию, согласно сообщениям нового времени по фактам зрелищных искусств Средней Азии. Шуты, маскарабозы, мимы, этологи, пробуждающие смех своим действительным или бутафорским безобразиями, карикатурным воспроизведением характера глупцов, хвастунов, уродцев, составляли труппы народного театра в Хиве, Ургенче, Хорезме и Самарканде. Известны театры марионеток, теневые театры *кабарчук*, индийский теневой театр *Карагёз*, театр *Маскарабоз-ойуну*. Маскарабозы (насмешники, комедианты, шуты) были универсальными исполнителями не только театральных представлений, но и декламаций, акробатических номеров, танцев, различных фокусов и жонглерного искусства (Баскаков Н.А., 1984, с. 10, 15, 28). Комедийное выявляет в человеке его физическое и духовное безобразие, телесные недостатки и моральные пороки. Насмешник порицает пороки души и тела.

Смех античности, ниспровергающий гнев, злобу и страх в формах предполагаемого комедийно-игрового театра, как факт культурно-исторического явления находит подтверждение в специфической сцене гротескных участников миссионерского шествия. Противоположение светлого и темного, лучшего и худшего в образе двух карликов и фактическое парт-

нерство маскарабоза в балахоне демонстрируют комический эффект и, как следствие, укрепляют процессию в чувстве превосходства над злом. Ведущий карлик в колпаке («тиаре») – полубожество, получеловек, обладающий «божественной» санкцией, фактически свидетельствует по месту действия дополнительный вариант манихейского ритуализированного события. Но особо отметим: комедийное «отторжение» зла (тьмы) в формах религиозного культа смеха, как и другие конфирмации обрядового смеха в обозримом пространстве манихейской литературы, нам не известные, – явление исключительно новое. Кроме того, мы никогда не узнаем, какие представления разыгрывал шут, и никогда не сможем реконструировать модель репертуара зрелищных представлений в целом группы из трех актеров.

Заключение. Никакие критерии, подтверждающие авторскую интерпретацию, не известны академическому кругу: не проявлены или не найдены на сегодняшний день идентифицированные источники подобного вида, или они находятся вне досягаемости этого исследования. Уникальность источников Июсской иконографии в том, что они несут свидетельства «реликвии или следа» и существуют в настоящий период, хотя и в хрупком состоянии. Мистический опыт и нравственная норма манихеев не поддаются проверке: манихейство – ушедшая религия. Подлинники Июсской иконографии и вторичные воспроизведения в степени доступного профессионального перевода имеют значение достоверного факта. Другое дело, действительно ли верны оценочные характеристики, согласно нашим сегодняшним стандартам? Поэтому изначальное осмысление памятника лежит в стадии предположений.

1. Согласно меткому замечанию S. Lieu, «манихеи изменчивы, как хамелеон, настолько же и приспособляемы»; гибкость и восприимчивость к местным традициям оказывали содействие их выживаемости. Способность к процессу конвергенции западного манихейства и христианства, инкорпорации восточного манихейства в буддизм, влияние манихеев на мадакитское движение (V в.), сововлеченность с шаманизмом, астрологией и волшебством и, по новым фактам Июсской иконографии, привлечение в свою культовую среду элементов средневекового странствующего театра являются формой множественности манихейского синкретизма.

2. Мотивы светских и религиозных различий, сформированные в единой структуре процессии, а именно: комедийно-игровое сопровождение, космо-герметическое явление в лице астролога, группа членов манихейской иерархии – пара мужчин, пара женщин и другие лица демонстрируют часть космического сценария, который как доминирующее событие приравнивается к ритуализированным деяниям предполагаемой связи с космосом и божеством. Сочленение всех частей «реального и воображаемого» символически имеет прямую связь с манихейской традицией спасения (ключевой роли спасения света).

3. Зрелищный эффект продвижения манихейской миссии в пространстве места и времени – явление средневековой магико-герметической традиции и, однозначно, символ радикальных ориентаций на моду согдийско-семиреченской культуры. Какое-либо территориально более близкое место исхода представителей чужеродной религии нам неизвестно.

4. Двойная авторская версия, касательно участия женщин в составе проповеднической миссии, не находит на сегодняшний день более-менее однозначного решения (ответ на вопрос – в недостижимости настоящего исследования). Однако мы можем допустить, что женщина Eiecti в глубине согдийско-манихейского сообщества имела свои отдельные связи через ее природу единения с божеством, неизвестные нам. Это предположение констатирует нарушение доктринальной модели в рамках местного генезиса согдийской культуры, декларирует изменчивость историко-религиозной трансформации вырожденческого принципа затухающего периода манихейства. В этой связи следует отметить исторический факт прибытия манихейского пресвитера из Кого в Самарканд (X в., период позднего существования манихейского сообщества в Согде). Предполагаемое датирование памятника по всем показателям внутренней структуры иконографии, с учетом этого исторического факта – конец IX – начало X в.

5. Шествие – стадия начальная до состояния прихода, приема, проповеднической деятельности и начала представлений (каким образом прибыла миссия – предмет отдельного исследования). Шествие пешком – регламентированный способ передвижения манихеев и верисповедательной практики. Как следует понимать, географическое место прихода – ставка кыргызской администрации под патронажем кагана, территориально размещенная на Июсах.

Библиографический список

Абдуллаев Е.В. Апостол Фома: генезис одной агиографической традиции среднеазиатских манихеев // Одиссей. Человек в истории. Трапеза. М., 1999. С. 192–213.

Байпаков К.М. По следам древних городов Казахстана. Алма-Ата, 1990.

Баскаков Н.А. Народный театр Хорезма. Ташкент, 1984.

Бауэр В. Энциклопедия символов: Пер. с нем. Г.И. Гаева / В. Бауэр, И. Дюмотц, С. Головин. М., 1995.

Беленицкий А.М. Вопросы идеологии и культов Согда // Живопись Древнего Пенджикента. М., 1954. С. 25–83.

Берштам А.Н. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая // МИА. М.; Л., 1952. №26. 346 с.

Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1–2.

Владимирцов Б.Я. Монголо-Ойратский героический эпос. М.; СПб., 1923. 255 с.

Грюнведель А. Краткие заметки о буддийском искусстве в Турфане // ЗВОРАО. М., 1908. №18, вып. 4.

Дашковский П.К. Итоги и перспективы изучения культуры Енисейских кыргызов на Алтае и сопредельных территориях // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007. Вып. 5. С. 135–144.

Доде З.В. К вопросу о боктаг // Российская археология. М., 2008. №4. С. 52–63.

Дьяконов М.М. Росписи Пянджикента и живопись Средней Азии // Живопись Древнего Пенджикента. М., 1954. С. 83–159.

Дьяконова Н.В. Буддийские памятники Дунь-хуана // Труды отд. истории культуры и искусства Востока / Гос. Эрмитаж. Л., 1947. Т. IV.

Кефалайя («Главы») Коптский манихейский трактат: Пер., коммент. Е.Б. Смагиной. М., 1998. 512 с.

Кузнецов Н.А. Торговые и политические связи Семиречья и Северного Алтая в I тыс.н.э. // Алтае-Саянская горная страна и история освоения ее кочевниками. Барнаул, 2007. С. 100–101.

Кызласов И.Л. О свадебном наряде средневековых хакасов // Культура евразийских степей второй половины I тыс.н.э. (из истории костюма). Самара, 2001. С. 152–168. Т. 1.

Кызласов Л.Р. Сибирское манихейство // ЭО. М., 2001. №5. С. 83–90.

Левинтон Г.А. Карлики // МНМ. М., 1982. Т. 1. С. 623–624.

Ляпустина Е.В. Римские зрелища, или кое-что о самосознании личности и общества. Одиссей. Человек в истории. М., 1999. С. 8–25.

Мальчукова Т.Г. К проблеме комического в античности // Античность и современность. К 80-летию Ф.А. Петровского. М., 1972. С. 153–163.

Мелиоранский П.И. Памятник в честь Кюль-Тегина // ЗВОРАО. СПб., 1899. Т. XII.

Наршахи Мухаммед. История Бухары: Пер. Н. Лыкошина. Ташкент, 1897.

Неклюдов С.Ю. «Героическое детство» в эпосах Востока и Запада // Историко-филологические исследования: Сб. ст. памяти академика Н.И. Конрада. М., 1974. С. 129–140.

Огнева Е.Д. Тибетская мифология // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 509–510.

Панкова С.В. К интерпретации загадочных фигур из Хакасии // История и культура Востока Азии / СО РАН. Новосибирск, 2002. Т. 2. С. 135–140.

Потапов В.Л. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957.

Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре. М., 1999.

Рыбаков Н.И. Иконографические свидетельства манихейства в памятниках Южских степей // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007. Вып. 6. С. 101–106.

Рыбаков Н.И. Манихейский праздник Бема на Юссах. Барбаковы горы // Культуры и народы Северной Азии и сопредельных территорий в контексте междисциплинарного изучения: Сб. Музея археологии и этнографии Сибири им. В.М. Флоринского. Томск, 2008. Вып. 2. С. 171–182.

Супруненко Г.П. Некоторые ситочки о древней истории кыргызов // История и культура Китая: Сб. памяти академика В.П. Васильева. М., 1974.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

Appelgren-Kivalo. Alt-Altäische Kunstdenkmäler. Helsingfors, 1931.

Assmussen J.P. Manichaean Literature // Representative Texts Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings. Delmar; New-York, 1975.

BeDuhn J. The manichaean body in Discipline and ritual. The Johns Hopkins University Press. Baltimore; London, 2000.

BeDuhn J. The Metabolism of Salvation: Manichaean Concepts of Human Physiology // The light and the Darkness: studies in Manichaeism and its world / edired by P. Mirecki and J. BeDuhn. Brill. Leiden; Boston; Köln, 2001. С. 5–37.

Bennet B. Didymus the Blind's Knowledge of Manichaeism // The light and the Darkness: studies in Manichaeism and its world / edired by P. Mirecki and J. BeDuhn. Brill. Leiden; Boston; Köln, 2001. С. 38–67.

Boyce Mary. A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian: Texts with Notes. Acta Iranica 9. Leiden: E. J. Brill and Teheran-Liege: Bibliothque Pahlavi. P. 7.

Gabain A.V. Die Formensprache der uigurischen Malerei // Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica; Bd. 22, Wiesbaden: Harrassowitz, 1987.

Jackson A.V.W. Researches in Manichaeism. Columbia University Press, 1932.

Harrison G. The Authentcity and Doktrine of (Ps?) Mani's *Letter to Menoch ...* / G. Harrison, J. BeDuhn // The light and the Darkness: studies in Manichaeism and its world / edired by P. Mirecki and J. BeDuhn. Brill. Leiden-Boston-Köln, 2001, С. 128–172

Heuser M. Studier in Manichaean, Literature and Art / M. Heuser, H.J. Klimkeit. Brill. Leiden; Boston; Koln, 1998.

Flügel. Mani seine Zchre und sciene Schrift. Leipzig, 1862. С. 202–203.

Coyle J.K. Prolegomena to a Study of Women in Manichaeism // The light and the Darkness: studies in Manichaeism and its world / edired by P. Mirecki and J. BeDuhn. Brill. Leiden; Boston; Köln, 2001. С. 79–92.

Maenchen-Helfen O. Manichaens in Siberia // Semitig and Oriental Studies. Berkeley; Los Angeles, 1951.

Mirecki Paul. Manichaean Allusions to Ritual and Magic: Spells for Invisibility in the Coptic Kephalaia // The light and the Darkness: studies in Mani-

chaeism and its world / edited by P. Mirecki and J. BeDuhn. Brill. Leiden; Boston; Köln, 2001. С. 173–180.

Reeves J.C. Jewish Lore in Manichaean cosmogony: studies in the Book of Giants tradition. Hebrew Union College Press Cincinnati, 1992.

Sundermann W. Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos. – *Alto-orientalische Forschungen*, VI. B. 1979. С. 95–133.

Gulacsi Z. Identifying the Corpus of Manichaean Art among the Turfan Remains // *Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources*, edited by P. Mirecki and J. Beduhn, Leiden: E.J. Brill, 1997. С. 177–215.

Widengren G. *Die Religionen Irans*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart, 1965.

Ю.Б. Сериков

*Нижнетагильская государственная социально-педагогическая академия,
г. Нижний Тагил*

ШАЙТАНСКОЕ ОЗЕРО – «СВЯТОЕ» ОЗЕРО ДРЕВНОСТИ

Шайтанское озеро расположено в 4 км к востоку от пос. Нейво-Рудянка Кировградского района Свердловской области. В плане имеет чечевицеобразную форму. Озеро окружено невысокими горами, на которых присутствуют выходы гранитных скал. Берега озера заболочены, свободный подход к воде сохранился только у скалистых, выступающих в озеро, мысов. Таких мысов на озере шесть. Еще два мыса западного берега выхода к воде, в настоящее время подходы к ним заболочены. Выступающие мысы чередуются с заболоченными низинами, кое-где берега заторфованы. С юга в озеро впадают две небольшие речки Кедровки, а с севера вытекает р. Исток, которая через один километр сливается с Нейвой. Западный и восточный берега Шайтанского озера не смыкаются, так как западный является берегом громадного острова площадью около 20 кв. км, с запада и севера которого по заторфовой долине протекает Нейва. Южный берег острова упирается в торфяное болото Светлое, а на востоке его омывает Шайтанское озеро. Шайтанское озеро на 2,4 км вытянуто в меридиональном направлении, его максимальная ширина – около 1 км (рис. 1А). Дно у западного берега понижается постепенно. Озеро не очень глубокое – 1,5–2 м, максимальная его глубина не превышает 4 м. Берега озера покрыты лесом, на суходолах растет сосна, заболоченные низинные участки поросли березняком (Сериков Ю.Б., 2004, с. 101).

Исследования на озере ведутся с 1996 г. За это время на нем открыто 12 памятников. Девять из них располагаются на современных берегах озера (в границах остаточного водоема) (рис. 1А.-7–15), а три памятника