

Рыбаков Н.И.
(г. Красноярск, Россия)

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ СВЕДЕНИЯ ОБ ЕНИСЕЙСКИХ КЕРЕИТАХ

В отчетных грамотах Томских воевод и правительственных актах XVII в. несколько раз упоминается племя керетцев, керельцев, корельцев (kereiti), обитавших между устьями Упсы и Ои, а в томе IV «Русской исторической библиотеки» они указаны по месту нахождения близ устья Абакана и на Белом Июсе с кыргызами. На карте при «Сибирской истории» керейты обозначены на правом берегу Енисея – между Енисеем и рекой Тубою (Аристов Н.А., 1897, с.98; Бахрушин С.В., 1955, с. 177; Фишер, 1774, с.500, 518; «Русск. ист.библ.», Т. IV, с.318.). После нескольких притеснений отрядами служилых людей русского царя и отступления на Тубу краткая история енисейских керейтов заканчивается во второй половине XVII в. Вместе с тубинцами и есерами керейты ушли за Саяны – после войны с «Алтын-ханом» к джунгарскому контайше» (Потапов Л.П., 1957, с.33).

Этот род керейтов фигурировал в исторической среде кыргызов в таком же отношении, как и тубинский, т.е. считался близким и равноправным. Н.А. Аристов сообщает, что до издания 3-го выпуска «Сибирских древностей», где В.В. Радлов приводит керейтские тамги, гравированные на серпах, найденных на берегу р.Сиды и вблизи села Бейского, формально тождественные керейским тамгам, «можно было бы предполагать, что керейты суть частица киреев, нашедших приют у кыргызов на Енисее после разгрома киреев Ван-хана при Чингизхане». Однако автор допускает возможное существование частицы киреев (керейтов) на Енисее в гораздо более раннее время, еще во времена династии Тан, задолго до эпохи чингизитов. Рассматривая упомянутые памятники, он говорит, что первая тамга тождественна наиболее распространенной керейской тамге в виде креста, вторая же представляет производную от второго типа киреевских тамг (фигура в виде спаренных прямоугольников узкими сторонами). Но к последней принадлежит в качестве производной тамга сары-усуней Большой Орды. В этой связи исследователь указывает на сходство остяжских знамен типа четырехугольника с керейскими и сары-усуньскими, которые предполагают возможность их динлинского происхождения (Аристов Н.А., 1897, с.98).

В именах родов керейтов у Рашид-адина значится сахыят, близкое к кругу наименований родов сагайцев на Енисее и якутов (саха). Как попал к керейтам близкий енисейским кыргызам род сагай и каким образом в XVII в. оказался на Енисее между кыргызами род керейтов? Н.А. Аристов полагает, что между керейтами и кыргызами существовало родство, по происхождению. Н.Ф. Катанов свидетельствует в экспедиционном отчете к карагасам о двух гидронимах – реках Кирей, правых притоков реки Уды, берущих начало в хребте Ергик-Таргак тайга. Г.Н. Потанин указывает, что по преданию сары-усуни являлись предками ойратских киреев (Потанин Г.Н., 1881, с.3). [О разнице в названиях этнонимов «кирей» и «керейт» см.: Валиханов Ч.Ч., 1958; Аристов Н.А., 1897, с.80-82, 97-99. Например, историческое лицо Ван-Хан являлся керейтом (керейтом у И. Березина), а его брат Джаханьбо – кирей. Таким образом, разница этнонимов, кажется, только по обозначению новых родов, а потому глубоких различий по родословной не имеет (Березин И. 1868, с.106-107)]. Мы будем следовать порядку определений: ойратские керейты – кирей, енисейские – керейты.

Позднесредневековая история и история нового времени киреев и керейтов связана с их расселением на юго-запад и запад из пределов Монгольских степей и Юга Сибири и их контактами с найманами, кыпчаками, башкирами, казахами так называемыми кочующими этнонимами, «не имеющими постоянного места» в составе Средней и Большой орды (Потанин Г.Н., 1881, с.2, 3, 6; Аристов Н.А., 1897, с.80-81; Зуев Ю.А., 1962, с.115; Кононов А.Н., 1958, с.45-50). Не будем касаться вопросов новой истории этих племен.

Как было замечено выше исторические материалы дают сведения о двух районах местопребывания енисейских керейтов: первый – «тубинская земля», среди киргизов, тубинцев и алтырцев до погрома алтын-ханом Лоджаном в середине XVII в., точнее – 1663

г., второй – на «Белом Июсе с киргизами» (Бахрушин С.В., 1955, с.207). Такова краткая справка исторических фактов, касающихся ойратских киреев и енисейских кереитов.

В 2003 году автором был открыт ряд писаниц с кереитскими крестами по правобережью Черного Июса (падь Албан), по левобережью Белого Июса (р.Кизилка) и вариант кирейской тамги «второго типа» в районе с.Подкамень. Местонахождение всех памятников – в локальном окружении Июских степей. Крест как таковой, по результатам изучения, принадлежит к кирейскому типу тамг Меньшей орды (Левшин А., 1832, с.134), или в перевернутом виде, также – кирейскому типу тамг (Пэрлээ Х., 1975, с.192). Он представляет двухчастное сочленение равноконечного креста и нижней графемы в виде горизонтального отрезка, лежащего под крестом, но не примыкающего к нему, другими словами «крест над поперечиной» (далее – знак КНП). Второй вариант – одиночный крест без перекладины – определяется как кирейский знак-тамга Средней Орды. Здесь следует оговориться: А. Левшин и Н.А. Аристов приводят тамги-кресты киреев–кереитов нового времени. Например, крест над поперечиной относится к киреям Малой орды киргиз-казаков, которая кочевала в районе Мангышлака (XVIII-XIX вв.) (сведения: Жирмутский В.М., 1960, с.331). Однако определенная группа тамг несет устойчивую семантическую характеристику, датирующую ее концом VIII – нач. IX вв. В этой связи множество вариантов знаков-тамг в пределах Июских степей говорит о том, что енисейские исторические кереиты XVII в. до их ухода за «Камень» периодически посещались своими родственниками из монгольских степей и других родоплеменных объединений, орд (жузов) Юга и Запада.

Кирейский-кераитский знак КНП в нескольких вариантах по реке Кизилке, как видно из нижеследующих материалов, хронологически старше знаков-тамг перечисленных жузов, а его родоплеменное происхождение гипотетически может иметь прямое отношение к тюркско-самодийской (тюркско-динлинской) метисации по месту и времени, т.е. первоначального обитания киреев-кереитов в Саянах. Часть мотивов кереитских крестов (р.Кизилка) сопряжены с солярно-лунарными знаками типа «небесная пара», которые требуют отдельного пояснения (см. ниже).

Итак, рис.1 – 1-2, падь Албан, р. Черный Июс. На плите ограды тагарского кургана грубо выбитое изображение двух тамг: слева – кереитская тамга КНП, справа – кыргызский крест-тамга.

Рис.1 – 3, Подкамень. На плите треугольных очертаний, вершиной вверх смутнообозначенного погребения тагарского периода грубо выбитое изображение кирейской тамги «второго типа» в виде сомкнутых прямоугольников узкими сторонами с дополнительным элементом – лучком со стрелой, повернутой вправо. Вверх и вправо изображены фигуры козла и круглые двухполовинные тамги. Этот тип кирейских тамг с дополнительной графемой в виде лучка неизвестен в корпусе подобных знаков средневековья, что ставит определенный ряд вопросов.

Рис.1 – 4, р. Кизилка, Кандеевский лог. На торце полуразрушенной надкурганной плиты – изображение кирейской тамги «крест под поперечиной» (поперечина сдвинута вправо).

Рис.1 – 5-6, р. Кизилка. На скальном выступе породы темно-коричневого девонского песчаника воспроизведены две фигуры: слева – знак КНП, справа – солярно-лунарный символ «небесная пара». Изображения единовременны.

Рис.1 – 7, р. Кизилка. В этой же группе изображений на соседней плоскости выбиты мелкоточечными ударами три знака КНП.

Рис.1 – 8-9, р. Кизилка. Здесь же в череде подобных изображений воспроизведен мотив из пяти фигур: справа два знака КНП, слева знак «небесная пара» в трех вариантах – триада. Круг неправильной формы между группами знаков не учитываем (мнение автора – брак художника исполнителя).

Рис.1 – 10-11, р. Кизилка. Солярно-лунарная триада и кереитский крест без поперечены. Весь ряд визуальных источников несет стилистическую и иконографическую целостность реликтового свойства. Их графические элементы единовременны, хотя, похоже, кресты и другие знаки выбивались двумя-тремя адептами, без каких-либо дополнительных наслоений. Хронологически памятники вышеприведенной группы петроглифов ориентированы на период конца VIII – нач. IX вв.

Опыт осмысления. Солярно-лунарные знаки на территории стрелки Междуречья Июсов входят в корпус культового искусства енисейского манихейства. Они

сопровождают так называемые «загадочные фигуры в мантиях», открытые финской экспедицией под руководством И. Аспелина в 1887 г. Знак «небесная пара» и ее варианты – диады, триады, тетрады – не несут обозначение тамг, ни фамильных личностных, ни родоплеменных. Знак декларирует мистический акт спасения души (знак Девы Света – «место души»: Рыбаков Н.И., 2009, с.355-366). Природа и происхождение знака лежит в пределах гностической космогонии сиро-вавилонской традиции. Древнейшие варианты знака «небесная пара» имеют происхождение в культурах раннеземледельческого периода (исходные варианты: древнесемитский, египетский, месопотамский, мало-азиатский, а также поздне-ассироахименидский). Как дополнение, знак сопровождает иконографические элементы буддийского гнозиса, отмечен в культуре сасанидского Ирана, в нумизматике средневекового Согда и, очевидно, является тамгой в корпусе центрально-азиатской эпиграфики. Особо отметим: знак «небесная пара» семантически характеризует тюркско-манихейское божество Kun-Ai-Tengri («Священная книга двух основ»: Le Coq, 1912, p.24), известное по уйгурско-манихейским текстам, которое имеет прямое сходство с женскими божествами, «сидящими на звере, держащими солнце и луну» в памятниках Восточного Туркестана и Средней Азии (VI – VIII вв.). Родственное этому божеству, выраженное в формах енисейской петроглифики кыргызско-манихейское (Енисейское) божество Kun-Ai-Tengri (г. Барстаг), на сегодняшний день – самый убедительный пример «продвижения» согдийско-манихейской традиции на Енисей (Рыбаков Н.И., 2008, с.60-82). «Тюркский бог света (Kun-Ai-Tengri) полностью интегрировался в манихейской теологии. Это божество играет ключевую роль в соединении манихейской религии с языческой религией тюрков (J. BeDuhn – личные контакты).

Манихейская эсхатология допускает заимствования и обратную связь языческих божеств с гностическим принципом сознательного дуализма, разделяя свет и тьму, жизнь и смерть (две основы). «Известно, что манихейство охотно включало в свой пантеон «обратившиеся» местные божества, воспринимая вместе с тем и связанные с ними представления (Кляшторный С.Г., 1981, с.131). Что касается солярно-лунарных триад и их реминисценций, которые визуальнo демонстрируют манихейское волшебство поклонения луне и солнцу, авторская версия такова: «небесная пара», воспроизведенная в трехактовом мотиве, гипотетически представляет религиозно-мифологическую структуру божественной нумерологии «отец-мать-сын» иудео-христианской традиции в манихействе, и дополнительно – астрально-календарные визуальнo-схематические мотивы (утро-полдень-вечер) в системе традиционных представлений о времени носителей керейтских крестов. Солярно-лунарная символика, по сути, моделировала манихейский космос и явилась важным компонентом визуального языка манихейской проповеди. Солнце и луна «не только светочи, но и движущиеся обитатели божеств». Они – «корабли» света, роль этих светил в спасении праведных душ (Смагина Е.Б., 1998, с.416). Солярно-лунарные вариации особенно характерны для Восточно-манихейской церкви, что подтверждают уйгурско-манихейские тексты и примеры турфанской иконографии.

Июсская астральная космография не изучена, но, по предварительному заключению автора, имеет прямые символические сходства с уйгурским шаманистско-буддийским манихейским и согдийским манихейским (гностицистским) религиозными каналами. Фактор сближения двух-трех идеологий концептуально отражен в вышеприведенных памятниках. Рис.1 – 1-2 – знак «Небесная пара» и тамга КНП воспроизведены в едином графическом ключе. Мотив декларирует критерии дружбы, единства, или родства, или форму сходства идеологий, что неоднократно отмечено в историографии, касательно енисейских керейтов и кыргызов средневекового периода (XVII в.).

Как правило, тамга в контексте рунической эпиграфики Енисея является графическим знаком подтверждения родоплеменной и личностной принадлежности, своеобразным автографом исполнителя. В том же аспекте – (рис.1 – 8-9) триада и два керейтских креста представляют мотив, в котором каждой фигуре отведено свое место в формате изобразительного поля. Триадная структура небесной пары, слева- направо: круг, и две «небесных пары», меньшая и большая информируют о чужеродном культе солнца и луны, но их сопоставление с крестами свидетельствует о сближении идеологий религиозного характера – западной и местной, языческой. Рис.1 – 10-11 дифференцированная структура триады и крест (без перекладины) над кругом

дополнительно декламируют иконологический аспект предпочтения трем прототипам «небесной иерархии»: луне, полумесяцу, солнцу-луне как универсальным объектам, обладающим божественной санкцией в вопросах спасения души. Манихейская космогония вовлекла в круг астрономических объектов только солнце и луну, обожествив их. Другие планеты и созвездия – порождение Материи (тьмы), властители демонов мрака (Смагина Е.Б., 1998, с. 371). На первый взгляд крест определяется как элемент посетительской эпиграфии, а солярно-лунарная комбинация – космологическая структура божественного акта дарения наряду с молитвой и словом обращенных к божеству, выраженная визуальным языком. Воображаемые связи с божеством через посредство солнца и луны выражают тенденции, характерные для Восточной манихейской церкви. Изобразительные мотивы и компоненты этого культа имеют место в материалах книжных миниатюр Турфанских памятников (Gulacsi.Z., 2001, p.105-127). Этот предварительный эскиз манихейского практического богослужения не решает сути вопроса, он лишь намечает канву будущих исследований.

Осмысление культовой июсской иконографии астрального характера ставит ряд трудно разрешимых проблем:

1. Вопросы кыргызско-манихейской души не изучены, они входят в разряд предполагаемых исследований. Литературные источники и восстановленные объекты Турфанской книжной графики по результатам новейших исследований бесспорно окажут содействие в распознавании манихейского енисейского искусства.

2. Астрально-календарные мотивы в средневековых календарных системах племен Центральной Азии и Саяно-Алтая недостаточно реконструированы, кроме традиционных свидетельств подобного круга новой истории.

3. Нет сомнения, что июсские источники пополняют кыргызско-манихейский репертуар божественной космографии, но ожидаемые предпосылки их идентификации сопряжены с изучением иудео-христианской, буддийской, зороастрийско-зерванисткой знаковых систем, импортированных с Запада, и элементов тюркского духоведческого культового искусства. Более того, в свете манихейского синкретизма, камне-графический материал фигуративных сцен (Подкамень, Барстаг, Ошколь) однозначно адаптировал и вовлек в структуру изобразительной среды ранний пласт дописьменного периода тюркского эпоса. Есть основание считать, что космология и космогония дошаманистских и шаманистских культов раннесредневекового периода народов Центральной Азии, с астральными объектами солнцем и луной в центре, повлияли на манихейский изобразительный комплекс. Без широкого охвата этих религиозно-мифологических и знаковых систем Запада и Востока невозможен семантический анализ универсальных образцов июсской космографии.

4. Дополнительно значительную сложность представляет, в частности, такой солярно-лунарный элемент, как круг и другие специфические детали иконографии. Круг (луна и солнце) взаимозаменяемы во всех памятниках петрографии Саяно-Алтая, начиная с глубокой древности до нового времени, что усложняет распознавание реликтовых источников.

Кереитский крест. Понимание структуры знака окажет содействие в доступном распознавании семиотических моделей двухактных построений креста и «небесной пары». Крест как таковой – универсальный символ высших сакральных ценностей. Как ритуальный знак занимает важное место в религиозно-мифологических системах Евразии. В структуре компонентов мифологических знаков крест подчеркивает идею центра, линии связей и зависимостей, идею алтаря, космическую ориентацию двух направлений, идею восхождения духа, устремление к богу, к вечности. Возможны предполагаемые эмблемы креста в эпоху неолита: мотивы деревянного огнива, позднее – воловьей упряжки. В древнеиндийских культах ведийской и индуистской мифологии крест сближается с ваджрой, символизируя прочность, неуничтожимость и скипетр плодородия (фаллос быка); вертикаль – мужское начало, путь; горизонталь – женское начало, плод, мудрость (пассивность), сакрализованный элемент духовных ценностей – «колесо закона», «колесо времени» (Дхармачакра) – колесо движения солнца в его небесной повозке. Разумеется, здесь крест как таковой не имеет никакого отношения к кресту иудео-христианскому, если только не затрагивать крест как архетип добиблейского периода. Одной из версий структуры креста может послужить схема «иерогамической пары», муже-женского

соединения: вертикаль *босоо хайрлага* (монгл) на сексуально-эротическом языке – фаллос, элемент вариантов тамг канглов и кипчаков, горизонталь – поперечина статичная устойчивая графема, гарантирующая status quo, символизирующая женское начало. Небезинтересное в этом круге функциональное тождество *brahman – barhis* (крест), подтверждающееся рядом отрывков из Вед, Упанишад, как место для богов, для героев; нахождение на нем ведет к богатству и благополучию. Вместе с тем концептуальное значение этих понятий более глубокое: если *barhis* характеризуется возрастанием в горизонтальной плоскости, то *brahman* – возрастанием по вертикали. Брахман нередко описывается в Ригведе как опора вселенной – «опора есть то, что *brahman*», или о том, что жилище *brahman'a* на небе и на земле, или о пути *brahman'a* с земли на небо и т.п. Однако, в связи с космологическим пространством, *brahman* может моделировать как и мировое дерево (верх-низ), так и отождествлять антропоморфное существо. (RV. X, 61,7: Топоров В.Н., 1968, с.129-133).

Пространственная четверичность креста и центра перекрестья подчеркнута в центральноазиатских традиционных представлениях. Достаточно информативное значение кереитский знак приобретает в символическом комплексе образов супонно-гужевого транспорта кочевнической среды. Из обширной исторической литературы известно, что необходимым средством передвижения любой, даже самой мобильной верховой группировки, являлась и кочевая кибитка, в которой в периферийном обозе перевозился скарб, старики, женщины, дети. По каталогу монгольских тамг Х.Пэрлээ (1975, с.192,209,224) керейский знак «крест над поперечиной» и керейский крест без поперечины соотносятся с понятием **чека-застежка**, и, судя по приведенным данным, подтверждается не только керейской тамгой, а и ногайской. Приведем фрагмент этногенетического сказания каракалпаков о создании телеги-канглы, где чека занимает показательное место: «Конграт нашел одну оглоблю, Мангыт нашел другую оглоблю... тогда Канглы стал мастерить, стуча, прикрепляя, он сделал арбу, а Шуйыт чеку *шуй* вложил» (Зуев Ю.А., 2002, с.138).

О распространении знаков тамг «по родству» Г.И. Карпов уточняет, что тамги казахских племен – агрын, кирей, канглы, кипчак, ногай – имеют сходство с основными туркменскими тамгами племен теке, салыров, иомутов и сарыков и соотносятся по начертанию с крестом *атанак*, прямой вертикальной в большинстве чертой *элип, таяк*. По новейшим исследованиям, тамги племен (родов) кипчаков, кереитов и конрат Среднего жуза, территория расселения которых начиная с XI в., включала Южный Казахстан, имели структурный характер вертикаль-горизонталь-крест *кос-алып, атанак*, формообразование которых относится к раннесредневековому периоду тамговых комплексов (VI – VII вв.) «тюркской этнической основы» (Байпаков К.М., Подушкин А.Н., 1980, с.150). Археологическая сводка Х. Пэрлээ (1975, с.205) указывает бытование косоугольного креста над поперечиной в более древнее время.

Итак, чека-застежка, деталь кочевнической повозки есть запорная шайба, предназначенная для крепления колеса на оси, по археологическим источникам, существовала у хунов (нач. I тыс. н.э.: Руденко С.И., 1962, с.51). (Бытование колесных повозок зафиксировано с конца II тыс. до н.э.: Румянцев Е.А., 1961, с.136). Исследователь уточняет, что чека запирала съемное колесо на двуколках и одноколках хуннского колесного транспорта. Однако древнейшие повозки с несъемными колесами, насаженными на ось, в которых ось и колесо вращались одновременно, могли функционально иметь запорную чеку (шайба-штырь).

Из сказанного вытекает, что керейский-кереитский крест-чека *чагтан* декламирует и сближает «по родству» варианты знаков тамг: *хос тамга* (ногайск.), *куп-хувь* (найманск.), *загалмай* (кара-калп), *куйискан* (черно-ногайск) (Пэрлээ Х., 1975, с.194, 195), распространенных в тюркско-монгольском мире. А «крест над поперечиной» *чагтан* – *хондолтой онгин* семантически тождественен ногайской тамге *хос тамга*, которая именуется – транспортная «парная перевозочная тамга» (Монголо-русс. сл. 1957, с.560). В словаре понятие *хос* – составная часть группы синонимов: хосог-транспорт, хосор-земля, почва, хос-пара, дополняющих представление об образе наземных колесных экипажей кочевников, опосредованно сововлеченных с понятием «земля».

Нижней графемой двухчастного знака *хондолтэй онгин* (КНП) является **поперечина**. По исследованиям нового времени, этот символ лежит в глубине мифологем и

автохтонных представлений кочевых этносов Центральной Азии однозначно связанный с магической границей между двумя мирами: средним-нижним либо средним-верхним. Количество знаков-тамг с поперечиной (верх-низ) достаточно велико, чтобы в какой-то мере понять глубину распространения поперечины, как сакрально-специфического разделителя двух миров. Следуем материалам Х.Пэрлээ: *кул (хувь)* (кипчак) «х»-образная тамга с поперечиной наверху (с.194), *хондолтэй саран* полумесяц над поперечиной (с.208), *хондолтэй наран* круг солнца под поперечиной (с.209), *хондолтэй чойндон* треугольник над поперечиной – тренога (с.225), *хондолтэй буйл* буйл – рогатка с поперечиной в центре (с.225) и т.д.

Синонимичный ряд значений поперечины в современном монгольском языке (Монгл.-русск. сл. 1957, с.552) выражается в следующих терминах: перекладина, поперечина (разрезать поперек, пересекать, пересекать дорогу, путь, наперерез, поперечный-горизонтальный), а в словаре И.А. Подгорбунского (1909, с.206) – перекладина, балка. Вместе с тем знак-тамга (по Х. Пэрлээ) в виде одиночной черты имеют определения: наклонная черта – косолюбимый путь (вар. любимый кнут), вертикальная черта – любимый, стоячий (фаллич.), горизонтальная черта – счастливая поперечина (*хендлен хайрлага*). В этих определениях тип тамг в виде прямой черты (вар. прямой, косолюбимый) бытовал в нескольких хронологических периодах, начиная с эпохи Чингисхана у племен Малой орды: канглов, кипчаков, киреев, найманов (Аристов Н.А., 1895, с.27). Дополнительно поперечина-перекладина именуется переправой, порогом, матицей (русск.) и является составляющей двухчастных знаков-тамг в своде геральдических символов ирано-язычных народов (Яценко С.А., 2001, с.185.) Из всего сказанного следует, что поперечина – чрезвычайно емкое понятие, ориентированное на синкретический образ глубокой религиозно-мифологической традиции в среде этнокультурных комплексов евразийского макромира. Она комментирует иконографические сходства в языческом духоведческом культурном пласте, и древнекитайском добуддийском (шаманистском), и буддийском центрально-азиатском и индоиранском мире. Ограничимся краткой характеристикой и перечислением ее значений в рамках ритуально-профанической терминологии выше указанных этнокультурных центров: 1 – перекладина-порог, поперечина, перекрытие (матка-балка, стропило-болозно, русск.); 2 – перекладина-переправа, мост; 3 – перекладина – праформа, подстилка, подушка, место, несущее на себе богов; 4 – перекладина – элемент мирового дерева.

Параллели мотива перекладкины имеют место в сопоставлениях (верх – низ) строительных конструкций: кочевнической юрты, дома, строения, храма и т.д. Порог, как архитектурный элемент, разграничивает «внешнее и внутреннее» мирского окружения. Перекладина – переправа, или мост, находит концептуально-символическое подтверждение в обширных примерах фольклорно-поэтических формул средневекового кочевнического мира, чаще всего в случаях преодоления героем реки, моря: «Сары Тымаш, великий шаман через реку ходил по суше, осушая воду». Мост в сказке «Алтын-Чобе» сотворен посредством брошенного героем своего коня через море, или – герой, опускаясь в царство Эрлика, проходит в подземное море по волосу (Потанин Г.Н., 1883, с. 328, 567, 65). Или «связались водоросли и всплыли черепахи» и сын небесного государя Чхумо-ван переправился через реку (Троцкевич А.Ф., 1968, с.125). «Теленгитский кам Кайракан ходил через реку посуху: высушит переправу, а как пройдет, после него опять вода потечет» (Потанин Г.Н., 1893, с. 61-62). Переправа через реку или место пересечения большой дороги украшалась калмыками-буддистами «с целью отвращения несчастья от проезжающих» («Алтан-тобчи». 1858, с.25).

Естественно-природные реалии ландшафтных преград во все времена становились проблемой передвижения для кочевнического гужевого транспорта и верховой езды. В этой связи переправа элемент глубокой религиозно-мифологической традиции, фактор неотделимых представлений о локальных божествах местности, уважение родовых традиций земельных угодий, их духов гор, земель и вод.

Дорога-путь в религиозно-магических представлениях тюрков опосредованно связана с понятием земля, что объясняет почитание тайной сакральной силы земли. Из рунических текстов (КТ.м,4) известно о племени западных тюрков байарку, почитавших «Бога земли Байар», или из других орхонских текстов – бога «Священной Земли-Воды» Йер-Суб, относящихся к божествам универсальной религии «тенгризма». Так,

Феофилакт Симокатта пишет, что тюрки «поют гимны земле». С государственным культом тюрков связан образ Йол – тенгри («бог путей») и два божества второго плана: «бог путей на пегом коне» и «бог путей на вороном коне» («Книга гаданий» – «Ырк битиг»). И.В. Стеблева связывает «бога судеб (путей) на пегом коне» с аллегорией быстротечного времени, а «черного бога путей» трактует как божество наделенное спасительной и созидательной функцией. Они – спасители и благодетели человека, включенные в смысловую доминанту текстов – вселенские противопоставления добра и зла с вектором движения от плохого к хорошему (Стеблева И.В., 2007, с.82-83). Йол-тенгри (тибетский «Каталог княжеств») – младший родич Тенгри, который выполняет волю последнего, постоянно находясь в пути, он связывает верхний и средний миры (Зуев Ю.А., 2002, с.258; Кляшторный С.Г., Султанов Г.И., 2000, с.158-159).

Вместе с описанием макрокосмоса в орхонских надписях существует иная горизонтальная картина мира, излагающая ситуационные (маршрутные) описания ландшафта с его орографией, без указания границ ойкумены. В пределах ландшафтной схемы йер суб воспринимается как плоскость, обязательно атрибутируемая вертикалью (Кляшторный С.Г., 2003, с.324). В традиционных представлениях земля имеет слои, как и небесная твердь. Дневной слой земли алтайцы называют «действительная земля». Под этой землей лежит другая земля, где царствует вечный мрак (Анохин А.В., 1994, с.17). Земная поверхность (действительная земля) характеризует структуру «земное тварное – преисподнее» и декларирует вечно конфликтующие стороны в космическом и земном сознании человека, и создает контрастирующие понятия открытого и закрытого, непреодолимого пути. Мигрирующее понятие пути проходимого/непроходимого в следующих примерах: в Авесте говорится: «Можно пройти путем, на котором стоит войско на колесницах. Один только путь непроходим – безжалостного Vaju» (бог ветра и неотвратимой смерти: Зуев Ю.А., 2002, с. 180). Древнеиндийская формула *varivodha* («создавать свободный путь»: RV, VII, 62, 6) напротив, включает преднамеренность открытого пути.

Поверхность земли в свете гностических моделей структуры космоса отражена в манихействе как «граница», которая неразрывно связана с ориентацией верха и низа. В коптских текстах Свет и Мрак ориентированы вертикально по отношению друг к другу: Свет – вверху, а Мрак – внизу. Верх таким образом соответствует понятию страна Света, а низ или бездна – понятию страна Мрака. Восхождение – это всегда возвращение светлой субстанции к своим мирам, нисхождение – возвращение темного элемента во мрак. Между Светом и Тьмой существует граница. Наличие границы и пограничного укрепления – основное отличие конечного состояния вселенной (апокастасиса). Таким образом, граница представляется плоскостью бесконечно протяженной и горизонтально рассекающей вселенную (у мусульманских авторов граница – линия между светом и тенью: Смагина. Е.Б., 1998, с.380, 391). Ниже земной поверхности «границы» лежат в бесконечности нижние бездны и геенна. Хтонический мир под поверхностью земли – место, куда попадают души отступников-грешников. Это место, где нет покаяния. В Турфанских текстах Материя называется Az – имя демона алчности муже-женской природы зороастрийской традиции. Материя синоним слова Мрак (коптск.) «помысла смерти». Материя – Мрак вступает в борьбу со Светом. От Материи произошло морское чудовище, но и ею же сотворены Адам и Ева, первые люди (Смагина Е.Б., 1998, с.380, 391).

По ряду исследований мы знаем, что манихеями заимствовались автохтонные божества и связанные с ними представления. В этой связи вернемся к тюркской стандартной модели нижнего яруса космоустройства: духи и божества во главе с владыкой мира мертвых Эрликом населяют Нижний мир в трехуровневой вселенной. Эрлик различает людей, посылает вестников смерти в мир живых людей. Именно Он, отрывая жизнь, забирает души (Кляшторный С.Г., 2003, с.332-333; Анохин А.В., 1994, с.3). Эрлен-хан (Эрлик) изначально имел небесное происхождение и был братом Ульгеню. В тереутских и алтайских мифах и преданиях сохранились объяснения низвержения Эрлика с небес на землю, а затем в подземный мир (Хангалов М.Н., 1958, с.317; Потапов Л.П., 1991, с.256).

Есть основание полагать, что у древних тюрков в прошлом существовало представление об Эрлике, как небесном божестве, ибо в притче «Ырк битиг», говорится о

греховности называть Эрлика небесным богом, считать небо местом его пребывания (Кляшторный С.Г., 2003, с.329). Вместе с тем в формах экстраполярных космогонических представлений о силах тьмы допустимо сближение (но не тождественность) образа Эрлика (Эрлик-каган, монгл.; Эрклиг, древне-тюркск.; Эрлен-хан=Jama, др. уйгурск.) и манихейского божества Тьмы Az = Материя, наряду с зороастрийскими («злой помысел» – Аку Манна, пославший на битву Ахримана и его силы). Те и другие констатируют представление о несовершенстве и падении младшего божества в корпусе мифологем гностических космогоний и в центральноазиатских мифах. Особо подчеркнем, главным предметом борьбы этих демонических стихий, сил зла является человек, воля которого парализуется, вытесняется за пределы «действительной земли». Место их власти (после падения) в пределах среднего и нижнего миров, над границей и под границей дневной поверхности земли. Вполне очевидно, эта пограничная зона отмечена особым статусом сакрализации. Согласно текстам Ригведы, под землей – царство мертвых. «Когда копаешь землю, нельзя идти глубже, чем корни травы, ибо дальше живут Отцы (RV, X, 57, 494). Мир под земной поверхностью – самая пространная метафора, закономерно связанная с элементом нестабильности.

Становится понятным, почему в сводах родоплеменных и фамильных геральдических обозначений графема в виде горизонтальной черты названа «счастливой поперечиной»: она является сакрализованным маркером, преднамеренным разделителем (*открытого/закрытого*) между счастливым, светлым, легким и темным, нестабильным, потусторонним, земным миром и преисподней. Как следствие – пожелание легкого пути через преграды во времени и пространстве один из основополагающих принципов выживания (преодоления) пути-дороги в опыте кочевника. Картина «движения-преодоления пути» замыкается на бытовом уровне архитектурными реалиями кочевнической кибитки и ее функциональными свойствами. Вращающаяся ее часть колесо-чека несет глубокое символическое значение, о чем было сказано выше. Таким образом, керейтский знак КНП («парная перевозочная тамга») аргументирует два архитектурных звена совокупно обращенных в едином образе повозки: колесо-чеку модель акта «преодоление пути» и взаимозависимую, связанную с ней поперечину – структурный классифицирующий символ (граница) магико-культового характера, размежевывающий «вход/выход» между мирами.

Контаминация (возникновение-соприкосновение) знака КНП из двухчастной формы, по сути, несет признаки универсального образа мирового дерева, со всеми вытекающими из его структуры элементами.

Вернемся к памятникам иконографии. Сопоставление солярно-лунарных комбинаций и знака КНП представляет наиболее сложную задачу (осмысление триад - дело предстоящих исследований). Однако доступные интерпретационные варианты опираются на уже известные результаты исследований новейшего времени. Касательно «божеств путей» из «Книги гаданий»: И.В. Стеблева видит в них спасителей и благодетелей человека, опираясь на антитезу светлый-черный, хороший-плохой. Согласно дуалистической концепции извечной борьбы добра и зла, света и тьмы, утверждается победа в человеке, который также имеет двойственную природу сил света и сил тьмы – победа духа над телом (материей) (Стеблева И.В., 2007, с.85).

С учетом накопленных знаний о манихейских астральных божествах Солнце и Луне, которые вовлечены в искупительный процесс человека, как правило, центральным звеном этой практической драмы представляется душа. Манихейский космос справедливо устроен: солнце и луна, корабли света, принимают спасенный свет, на солнце и луне пребывают светлые божества, Живое Я (Мировая душа) воскресает к свету с действием молитвы и псалмов как набожные пожертвования (святые дары). Дева Света, а ее эмблема солнце-луна, является праведнику и препровождает (его душу) в высь при кончине. Текст из Псалтыря гласит: «Вас, Святые дары, наверху ждут корабли, чтобы поднять вас и взять вас к Свету». (ПС 163.14-28: BeDuhn J., 2000, p.174). В коптских главах о солнце (корабле) сказано: «Оно – врата жизни и мирная переправа (для души) к тому великому зону (Света)... но так как Сатана знает, что оно – врата исхода душ, он положил строгое ограничение в своем законе, чтобы никто не почитал его (Солнце) (Кефалайя, 1998, 158, 31-32; 159, 1-3).

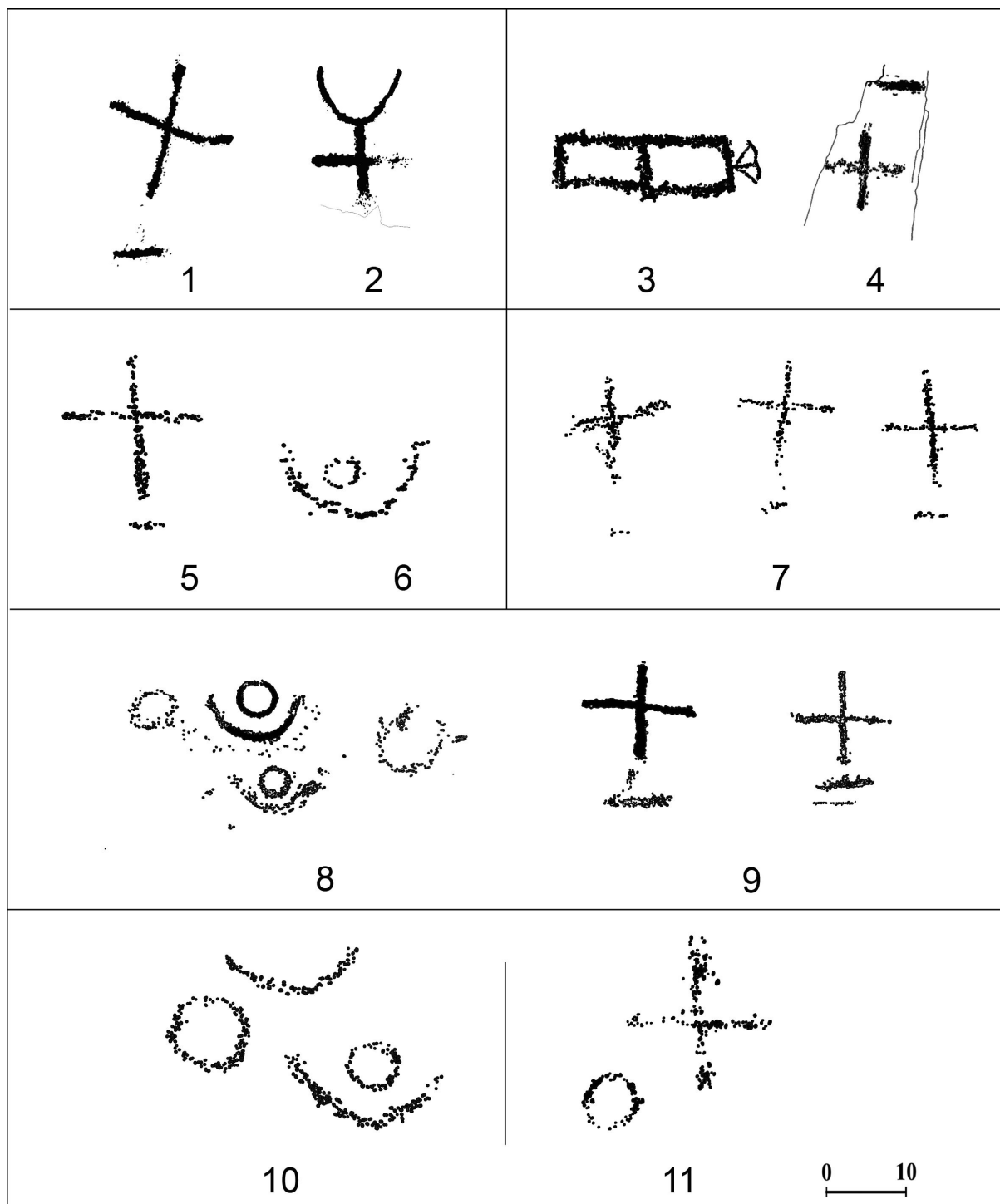


Рис.1

Кереитские тамги и солярно-лунарные символы (материалы-Н.Р.).

1-2 – кереитский крест над поперечиной и кыргызская тамга-крест (падь Албан, р.Черный Июс); 3 – кирейская тамга «второго типа» (Подкамень); 4 – кирейский крест под переключиной (р.Кизилка, Кандеевский лог, по Пэрлээ Х., 1975, с.192); 5-6 – кереитский крест над поперечиной и манихейский знак «небесная пара» (р.Кизилка); 7 – три кереитских креста над поперечиной (р.Кизилка); 8-9 – два кереитских креста над поперечиной (справа) и солярно лунарная триада (слева) (р.Кизилка); 10-11 – солярно-лунарная триада и кереитский крест без поперечены (р.Кизилка).

Заклучение

В сложной доктрине манихейской души солярно-лунарные элементы, в нашем материале – «небесная пара» и её составляющие, трактуются и приемниками света (Корабли света), и медиаторами между нижним миром и небесным, и в формах визуальной наглядности – набожными пожертвованиями (Святые дары).

Двухактовая структура вселенной с «демоническим низом» и «светлым верхом» трактуется в манихействе и, в случае с кереитским крестом, в близких понятиях, которые утверждают местоположение человека в пределах макроскопической системы отношений, другими словами – то и другое отвечает трансцендентным свойствам спасения. Дарственные жертвования в виде группы трех знаков (солнце-луна), воспроизведенных в формах камне-графического искусства, не противоречат известной художественно-изобразительной традиции принятой в манихействе, тождественны функции спасения души в акте возвращения в «небесный дом» - «место души» (рис.1 – 8, левая часть). Кереитский крест над поперечиной концептуально несет свойства пожелания легкого, светлого пути, «парализуя» тьму поперечиной, формально адекватной границе запирающей бездну, место-пребывания стихийных демонических сил (рис.1 – 9, правая часть). О пути – дороге в высоту свидетельствуют манихейские тексты: «Мы выйдем (из земли) грешников к земле благотворных» (M, 219, средн.перс. MMII: Asmussen J.P., 1975, p.13). Из апокалиптических фрагментов парфянских гимнов: «Я спасу Вас от всех волн моря. И от его глубины, в которую потопаы бросали Вас. Я буду делать Ваше место новым в пределах высокого Царства... И буду делать Ваш путь гладким, освобожденным от ужаса и досады (PS VI. 45; VI.65-66: KLimkeit H.J., 1993, p. 113-114).

Манихейские тексты переполнены формулами: «путь истины», «двери спасения», «дорога к свету»; «Это дорога, это тайна, это – большая заповедь и врата освобождения» (M.39: BeDuhn J., 2000, p.231). Эти примеры богословия подтверждают манихейские практические формы освобождения света (души) и в символическом аспекте утверждают идентичность «пути-дороги», выраженной в кереитской геральдике.

Мани был уверен, что его мудрость включает мудрость всех народов. Ключевой факт понимания своей системы он видел в привлечении божеств из религиозно-мифологических комплексов этносов по месту проповеднической деятельности его посланников. Заполнение места между богом и миром потребовало воспроизведения на языке «видимых начертаний»: знаков-схем, символов, числовых и харизматических обозначений, что документально подтверждается материалами уйгурско-турфанской иконографии. Кереитско-манихейская космография отвечает этим положениям.

Не исключено, что разъединение частей в знаке КНП, креста от поперечины является структурной новацией, связанной с концепцией двойственности (дуализм) манихейского учения, и имеет отождествление с эсхотологическим периодом окончательного разделения Света от Тьмы манихейского апокастасиса. Кереитский крест, по сути, символизирует акт отделения света (крест) от тьмы (поперечина, в аспекте *хондолдох* «преграждать путь»). Изучение ранней космографии древних кереитов на основе их контактов и родстве с сары-усунями и динлинами прояснит это иконографическое явление.

Исторический эффект манихейской проповеди (Северная ветвь Восточной манихейской церкви) локально произошел в пределах монгольских и енисейских степей, которую предложила тюркская языческая духоведческая традиция. Действительность, которую вовлекли манихеи, была той, в которой божество имело шаманистскую и дошаманистскую родословную, поэтому средства спасения включали символы автохтонного окружения. Среди многих следствий взаимозависимости языческих божеств светлого и теневого подразделений на уровне кочевнической культуры кереитская тамга просматривается как знак рода. Знак рода – след памяти рода. В свое время Н.А. Аристов высказал предположение, что тамга может иметь соотношение с именем духа-покровителя (Аристов Н.А., 1895, с.23), в иконографическом варианте представленная как тотем, столб, крест, дерево и т.д. Вместе с тем дух-покровитель, как правило – предок ... первый умерший человек. Универсальная структура кереитского креста мотивирует признаки жертвенного столпа-дерева и может рассматриваться как воплощение души первого умершего. Восшествие к богам или осуществление связи с низом (культ предков) - это отношение взаимодополнения, характерное для древне-тюркских шаманистских

культов. (Вопросы культа мертвых и кыргызско-манихейской души требуют отдельного исследования). В этой связи кереитский крест имеет обозначение эмблемы божества, но никаких свидетельств на этот счет мы пока не имеем.

Что касается киреев-кереитов, то их история засвидетельствована только на рубеже XII-XIII вв., в связи с дружбой и враждой Ван-хана и Чингисхана. Почему локализация манихеев и кереитов, задокументированная в материалах иконографических памятников, связана с территорией Июсских степей, на сегодняшний день не находит четких определений - не ясен хронологический фактор и нет археологических подтверждений. Вполне понятно то, что пребывание чужеземцев внутри государства кыргызов могло быть позволительно только с высокой санкции администрации и лично самого кагана. Известно, что период с 840 г. до начала X в., время отсутствия кагана на Енисее. Тогда вполне допустимо, что интерес к новой вере и инновационным контактам с Согдом, могли иметь культурно-историческую определенность вовремя наивысшего расцвета государства кыргызов, а именно в конце VIII – серед. IX вв.

Форма манихейского поведенческого кодекса «непрерывно бродить в мире» нашла взаимопонимание с мифотворческой идеологией кереитов. Мы допускаем, что род (племя) енисейских кереитов, кочующий от Июсов до Тубы, принял манихейство. Тогда как известно, их ойратские соплеменники в IX в. были вовлечены в христианскую веру несторианского толка. По словам Марко-Поло, ойратские киреи приняли христианство «отцов несториан и матерей кераиток» после 845 г., когда несториане были изгнаны из Китая императорским указом этого же года (Аристов Н.А., 1897, с.91). Вместе с тем известно, что на 83 года раньше (761-762) манихейские проповедники проникли в пределы Уйгурского государства при Бегю-кагане (759-779), где манихейство утвердилось как государственная религия (Klimkeit H. J., 1993, p.271). Одной из версий начала манихейской проповеди на Енисее являются последствия кыргызской экспансии 840 г. в монгольские степи, т.е. – принудительный привод проповедников на Июсы в качестве военнопленных. Однако Л.Р. Кызласов полагает, что первый приход манихейских проповедников на Енисей сопряжен с военным походом уйгурского правителя Элтамиш Бильге-кагана (747-759) ранее на семь десятков лет, в 759 г., в результате которого древне-хакасскому правителю пришлось признать свою вассальную зависимость и принять особый принижающий его достоинство титул: Бильге (Тун)-Иркин. Следующая историческая веха предполагаемого продвижения манихеев в енисейские степи возможна после антиманихейского переворота в Ордубалыке в 779г., когда манихейская вера была запрещена, а восстановлена только через 16 лет в 795 г. новой династией во главе с Алп Кутлугом (795-805).

Библиографический список

1. Алтан-тобчи. Монгольская летопись // Труды ВОИАО.– СПб., 1858. – Ч.VI.
2. Анохин, А.В. Материалы по шаманству у алтайцев / А.В. Анохин. – Горно-Алтайск, 1994.
3. Аристов, Н.А. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой орды и каракиргизов / Н.А. Аристов. – СПб., 1895.
4. Аристов, Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности / Н.А. Аристов // Отт. «Живая старина», 1896. – СПб., 1897. – В.III и IV.
5. Байпаков К.М., Подушкин А.Н. Памятники земледельческо-скотоводческой культуры Южного Казахстана / К.М. Байпаков, А.Н. Подушкин. – Алма-Ата, 1989.
6. Бахрушин, С.В. Избранные труды по истории Сибири XVII – XVIII вв. / С.В. Бахрушин. – М.: Наука, 1955. – Т.III. – Ч.2.
7. Березин, И.Н. Сборник летописей. История монголов. Сочинений Е. Рашид-Эддина пер. пред. И.Н. Березина / И.Н. Березин // Труды ВОИАО. – СПб., 1868. – Ч.XIII.
8. Валиханов, Ч.Ч. Избранные произведения. Под ред. Маргулана А.Х. / Ч.Ч. Валиханов. – Алма-Ата, 1958.
9. Дюмезиль, Ж. Осетинский эпос и мифология / Ж. Дюмезиль. – М., 1976.

10. Жирмунский, В.М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка / В.М. Жирмунский. – М.: Наука, 1960.
11. Зуев, Ю.А. Из древнетюркской этнонимии по китайским источникам (бума, гуй, эньмо) / Ю.А. Зуев // Труды ИИАЭ им. Ч.Ч. Валиханова. – Алма-Ата, 1962. – т.15.
12. Зуев, Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии / Ю.А. Зуев. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002.
13. Карпов, Г.И. Родовые тамги у туркмен / Г.И. Карпов // ИАН Турм. СССР. – Ашхабат, 1945. – №3-4.
14. Кефалайя («главы») Коптский манихейский трактат. Пер.ком.глосс. Е.Б. Смагиной. – М., 1998.
15. Кляшторный, С.Г. Мифологические сюжеты в древне-тюркских памятниках / С.Г. Кляшторный // ТС. – 1977. – М., 1981.
16. Кляшторный, С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма / С.Г. Кляшторный. – СПб.: СПбГУ, 2005.
17. Кляшторный, С.Г. Государство и народы Евразийских степей. Древности и средневековье / С.Г. Кляшторный, Г.И. Султанов. – СПб., 2000.
18. Кононов, А.Н. Родословная туркмен / А.Н. Кононов. – М.-Л., 1958.
19. Кызласов, Л.Р. Сибирское манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии / Л.Р. Кызласов // Хакасия: История и современность. – Новосибирск: Наука, 2000.
20. Левшин, А. Описание киргиз-казачьих орд и степей / А. Левшин. – СПб., 1832. – Ч.3.
21. Монгольско-русский словарь. Под общ. ред. А. Лавсандэндэва. – М., 1957.
22. Подгорбунский, И.А. Русско-монгольско-бурятский словарь / И.А. Подгорбунский. – Иркутск, 1909.
23. Потапов, Л.П. Происхождение и формирование хакасской народности / Л.П. Потапов. – Абакан: ХНИИЯЛИ, 1957.
24. Потапов, Л.П. Алтайский шаманизм / Л.П. Потапов. – Л., 1991.
25. Потанин, Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии / Г.Н. Потанин. – СПб., 1881. – В.2.
26. Потанин, Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Материалы этнографические / Г.Н. Потанин. – СПб., 1883. – В.4.
27. Пэрлээ, Х. Изучение этногенеза монгольских народностей по родовым знакам / Х. Пэрлээ. – Улан-Удэ, 1975.
28. Радлов, В.В. Сибирские древности / В.В. Радлов. – СПб., 1894. – Т.1. – В.3
29. Руденко, С.И. Культура хуннов и Ноинулинские курганы / С.И. Руденко. – М.-Л.: Наука, 1962.
30. Румянцева, Е.А. Реставрация и консервация древних деревянных повозок из Закавказья и Алтая / Е.А. Румянцева // СА. – 1961. – №1.
31. Рыбаков, Н.И. «Солнце-луна» в петроглифах Южских степей / Н.И. Рыбаков // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе: сб.ст. – Барнаул: Азбука, 2008. – Вып.2.
32. Рыбаков, Н.И. Материалы чужеродной религиозной традиции в иконографии Южских степей / Н.И. Рыбаков // «Ното Eurasicus» у врат искусства: сб.научн.тр. – СПб.: Астерион, 2009.
33. Смагина, Е.Б. Глоссарий, пер.ком.Кефалайя («главы») Коптский манихейский трактат / Е.Б. Смагина. – М., 1998.
34. Стеблева, И.В. Жизнь и литература доисламских тюрков / И.В. Стеблева. – М.: Ин-т вост. РАН, 2007.
35. Топоров, В.Н. К предыстории двух архаических концепций / В.Н. Топоров // III летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы. – Тарту: Тарт. Гос.у-т., 1968.
36. Топоров, В.Н. Исследования по этимологии и семантике / В.Н. Топоров. – М.: Языки славянской культуры. – 2005. – Т.1.
37. Троцкевич, А.Ф. Корейские легенды о предках-основателях государств Тонмёне и Чумоне / А.Ф. Троцкевич // НААН№2. – М., 1968.
38. Хангалов, М.Н. Собрание сочинений / М.Н. Хангалов. – Улан-Удэ, 1958. – Т.1.
39. Яценко, С.А. Знаки-тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья / С.А. Яценко. – М.: Вост. лит-ра РАН, 2001.
40. Asmussen, J.P. Manichaean Literature / J.P. Asmussen. – Delmar, New York. 1975.

41. BeDuhn, J. The Manichaean body. In *Disciplin and ritual*. The Johns Hopkins University Press / J. BeDuhn. – Baltimore – London, 2000.
42. Gulacsi, Z. *Reconstructing Manichaean Book Paintings through the technigue of Their Makers...* / Z. Gulacsi // *The LIGHT AND The DARKNESS*, Egited by P.Mirecki and J.BeDuhn. – Brill-Leiden-Boston-Koln, 2001.
43. Klimkeit, H.J. *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Parables, Hymns and Prayers from Central Asia* / H.J. Klimkeit. – San Francisco: Harper Collins, 1993.
44. Le Cog A. *Von Turkishe Manichaica aus Chotsco* / A. Le Cog. – Berlin, 1912. – Bd. 1.