

УДК 902«637»(571.1)

И.В. Ковтун

Институт экологии человека Федерального исследовательского центра угля и углехимии СО РАН, Кемерово, Россия

ЛУНА В МИФОЛОГИИ КУЛЬТУР ЭПОХИ БРОНЗЫ СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ АЗИИ (III – нач. II тыс. до н.э.)

В статье выделена серия разнокультурных изображений периода развитой бронзы юга Западной Сибири, связанных общим смысловым значением. Обосновывается лунарная семантика окуневских, крохалевских и самусьских антропоморфных персонажей, передающих идею значимых лунных циклов, главным образом, новолуния, первой четверти и полнолуния. Реконструируются мировоззренческие представления населения данных культур, исследуются вероятные истоки лунарного культа и особенности подобных воззрений у каждого сообщества. Выявлены специфические иконографические способы передачи схожих идейных стереотипов, различными изобразительными средствами, присущими культурным группам Верхнего Приобья, Нижнего Притомья и Среднего Енисея во 2-й половине III – начале II тыс. до н.э. Рассмотрена серия луновидных подвесок, обнаруженных в памятниках культур сейминско-турбинской эпохи, и предложена их семантическая интерпретация. Представлены сведения об абсолютной хронологии крохалевских и самусьских комплексов по ¹⁴C и их корреляция с радиоуглеродными датировками окуневских древностей.

Ключевые слова: лунарные образы, юг Западной Сибири, окуневская культура, крохалевская культура, самусьская культура, мировоззрение, изобразительное искусство, орнаментальная графика.

DOI: 10.14258/tpai(2019)3(27).-06

Введение

В 2017 г. в центральной части г. Новосибирска на правом берегу Оби, недалеко от устья р. Ини, на поселении Турист-2 был открыт и исследован грунтовый могильник периода развитой бронзы. В ряде захоронений этого уникального памятника найдена керамика крохалевского и кротовского облика. Там же обнаружили произведения изобразительного искусства [Басова и др., 2017, с. 509–512; Басова, 2018, с. 209–213; Заика, Басова, Постнов, 2019, с. 123–130], значение которых для мировоззренческой и культурно-исторической интерпретации ряда западносибирских изобразительных комплексов эпохи бронзы – раннего железного века трудно переоценить.

В настоящее время опубликованы только два предмета изобразительного искусства из числа обнаруженных в захоронениях Туриста-2. Но и эти находки позволяют провести ряд значимых параллелей с изображениями синстадиальных культур Горного Алтая, Нижнего Притомья и Среднего Енисея.

Пояс и шаман

Обнаруженная в погребении №1 Туриста-2 накладка из полимерных материалов, как называют ее авторы публикации, находилась над левой тазовой костью погребенного, поверх еще одной пока не опубликованной накладки. На этом изделии запечатлена полифигурная композиция, включающая трех антропоморфных персонажей, изображенных в полный рост, и две щучьи головы [Заика, Басова, Постнов, 2019, с. 124, рис.] (табл. 1). Верхняя часть левой фигурки утрачена, но посредством компьютерного «слепок» с сохранившегося симметричного образа удалось реконструировать облик всей композиции целиком (табл. 2).



Табл. 1. Полифигурная композиция. Погребение №1, Турист-2. Фото автора

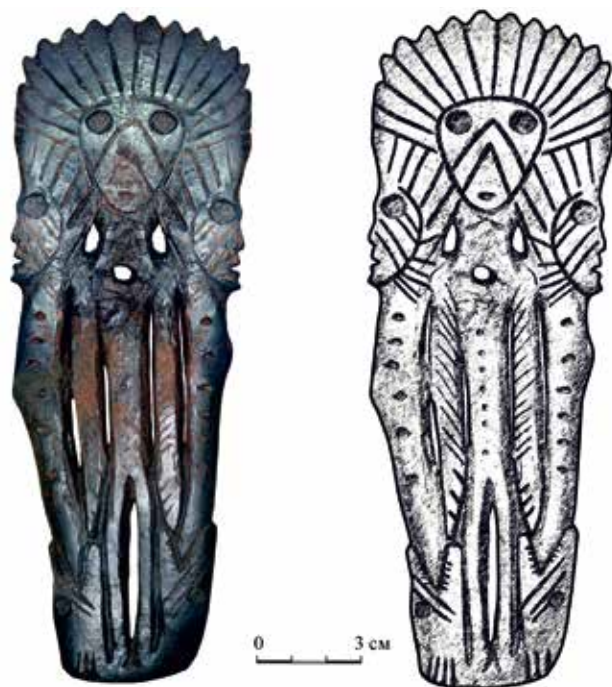


Табл. 2. Полифигурная композиция. Погребение №1, Турист-2. Реконструкция

Место обнаружения двух так называемых накладок с изображениями, лежавших над левой тазовой костью, удостоверяет их нахождение на поясе погребенного из могилы-1 Туриста-2. Такое сочетание напоминает функциональность пояса сибирского шамана, который наряду с бубном, колотушкой и головным убором являлся одним из важнейших аксессуаров кама. На поясе могли находиться изображения духов-помощников, другие атрибуты и инструментарий обрядовых действий. Поэтому находки из могилы-1 Туриста-2 допускают причастность похороненного там человека к магическим практикам и ритуальным церемониям в качестве «протошамана» крохалева периода. Наконец, вряд ли космографическая композиция, отражающая фундаментальные принципы мироустройства и календарных циклов, оказалась бы в захоронении рядового погребенного.

При этом сам факт наличия пояса удостоверяет социальную значимость и особенный статус опоясанного им человека. Это подтверждается необыкновенными свойствами поясов богов сибирских аборигенов. В мифологической картине мира манси демиург Корс-Торум уронил свой пояс на землю, и из него образовался Уральский хребет [Гондатти, 1888, с. 47]. По другой версии, это сделал его сын Нуми-Торум, опоясавший середину земли своим тяжелым поясом – Уральским хребтом. Вследствие этого земля перестала вертеться и стала неподвижной, обретя стабильность [Источники по этнографии..., 1987, с. 153; Мифы, предания..., 1990, с. 297–298; Головнев, 1995, с. 540–541]. У индоариев пояс Индры также представляется метафорой невероятных габаритов и необычных качеств высшего божества [Ригведа, I. 173. 6; II. 17. 2].

Иной тип мифического пояса – «Пояс Силы». Он является одним из важнейших атрибутов Тора: «И другим бесценным сокровищем владеет Тор – Поясом Силы. Лишь только он им опоясается, вдвое прибудет божественной силы» [Младшая Эдда, 1994, с. 41–42]. В мифологии хантов также присутствует «пояс силы». Герой побеждает противника после опоясывания, а в смертельном состязании сила его пояса решает исход борьбы с лешими. По представлениям манси, покидая свой дворец, Нуми-Торум опоясывается, что помогает ему в охоте:

В лесу и горах приносящий счастье
Счастливый пояс свой
Отец надевает...
В охоте на красного зверя,
В охоте на черного зверя
Счастье дающим поясом
Мой отец подпоясался.

После опоясывания разорванным платком пояс добавляет силу и превращает в мужчину храбрую старуху-манси [Мифы, предания..., 1990, с. 301, 302, 322; Головнев, 1995, с. 285, 286].

У ненцев пояс считался знаком достоинства и силы человека [Головнев, 1995, с. 201], а пояс ненецкого Мандо-мянга – Нума служит ему приспособлением для буксировочного зацепа вожака зверей, за которым он едет на лыжах [Головнев, 1995, с. 389].

Значения поясов некоторых ведийских персонажей сочетают функциональность «пояса силы» с обозначением статуса его обладателя. Мотив подвластного Варуне «опоясывающего» человека прегрешения представлен в Ригведе:

Ослабь грех на мне, словно пояс!
Пусть будет нам удача (в том, чтобы достигнуть) источника
твоего закона, о Варуна!

[Ригведа, II. 28. 5].

В Шатапатха-Брахмане женский пояс уже непосредственно отождествляется с петлей Варуны [Эрман, 1980, с. 147]. Аналогичная петля или аркан, как известно, – это еще и один из атрибутов Ямы, служащий ему для связывания и увода умерших. Его совпадение с подобным атрибутом Варуны считается одним из признаков частичного совмещения функций этих божеств [Невелева, 1975, с. 80, 83; см. также: Macdonell, 1897, p. 172]. В свою очередь, петле-аркану Ямы, вероятно, уподобляется и магический пояс, которым он забирает умершего (?) человека:

Бог, который завязал этот пояс,
Который стянул (его) и который соединил его для нас,
Бог, по чьему приказу мы движемся, –
Пусть ищет он другой берег и освобождает нас!

Ты пожертвован, принят как жертва.
Ты – оружие риши.
Первым приобщаясь к обету,
Будь убийцей героев, о пояс!

Раз я ученик Смерти,
Добивающийся от бытия человека для Ямы,
Этим поясом я его обвязываю
С заклинанием, пылом, (жертвенным) усилием.

[Атхарваведа (Шаунака), VI. 133. 1, 2, 3].

К ведийской эпохе восходит и инициационный обряд, венчавший окончание ученичества, считавшегося вторым рождением и отмечавшегося повязыванием особого пояса и (или) священного тройного шнура. Его название – яджнопавита, т.е. «жертвенный шнур», – объясняет первоначальную природу данного атрибута, поскольку ученичество рассматривалось как длительное жертвоприношение [Пандей, 1990, с. 113, 115–116, 126–128].

Схожее смысловое значение у пояса и в другом ведийском инициационном ритуале. На время жертвоприношения в обряде дикша жертвователю завязывал жертвенный пояс и снимал его по окончании церемонии [Мосс, 2000, с. 58]. В ведийской традиции дикша – это индивидуальное посвящение жертвователя, способствующее достижению им «нового рождения» и в архаичной версии предполагавшее мотив его «временной смерти» [Васильков, 1996а, с. 178]. Согласно различным ведийским источникам по обряду дикша, «проходя посвящение, он (жертвующий) умирает во второй раз», «жертвователю на деле приносит в жертву самого себя», а «прошедший посвящение – это жертва, которую предлагают богам» [Элиаде, 2009, с. 275].

Олицетворением рубежа обретаемого инобытия представляется пояс библейского Иова, которым он опоясывается по велению Бога: «Препояшь ныне чресла твои, как муж: Я буду спрашивать тебя, и ты объясняй Мне» [Ветхий Завет. Иов. 38.3]. Вы-

державший все страдания, насланные Сатаной, Иов доказал свою искреннюю преданность Богу, получив кратно больше утраченного, а также новую долгую и счастливую жизнь. Этот ветхозаветный сюжет в инвариантном остатке сохраняет отголоски превратностей шаманской болезни мучимого духами молодого кама. С окончанием испытания начинающий шаман обретал новый личностно-социальный статус, символизируемый особыми принадлежностями, включая шаманский пояс.

Подобное смысловое содержание процедуры ведийского обряда и ветхозаветные реминисценции сопоставимы с шаманскими перерождениями неопита у многих народов Сибири [Ковтун, 2012, с. 67–70]. Поэтому наличие специального пояса у погребенного из могилы-1 Туриста-2 с закрепленной на нем ритуально-магической атрибутикой позволяет идентифицировать его как слугителя культа.

Полнолуние и Новый год

Центральный образ композиции из могилы-1 Туриста-2 передан анфас и увенчан головным убором из 15 символических лучей. Боковые персонажи запечатлены в профиль и видимая часть их головного убора состоит из шести лучей у каждой фланкирующей фигурки (табл. 2; 3.-1). Символизацией этих числовых значений подразумевались содержательные планы, связанные с полнолунием и другими значимыми фазами Луны. Число «15» соответствует середине лунного месяца по количеству суток, прошедших от новолуния до полнолуния. Такое число суток знаменует окончание первой половины лунного, синодического месяца, составляющего около 29,5 суток. Поскольку во время новолуния Луна не видна около 1,5 суток, продолжительность ее видимости составляет 28 суток, или четыре недели, соответствующие первой четверти, полнолунию, последней четверти и новолунию [Селешников, 1970, с. 166; Климишин, 1985, с. 34, 40]. При этом в различных мировоззренческих традициях индоевропейских и сибирских народов фаза полнолуния связывалась с 14-м, 15-м и гораздо реже с 16-м днями месяца.

Многие народы придавали полнолунию особенное значение [Элиаде, 1999, с. 162–163; Ковтун, 2014, с. 92–94]. Деификация фазы полнолуния восходит к архаичным мифокалендарным представлениям, сравнимым только с масштабами поклонения солнцу. Например, кеты считали: «Родившийся месяц начинал свой путь низко над землей, и каждый вечер поднимался все выше. За первые семь дней он достигал второго круга (мыса) неба, а на четырнадцатый оказывался на месте своего жительства – четвертом круге... На втором круге он выглядел уже в виде полукруга, а четвертого достигал круглым» [Алексеев, 1976, с. 83]. По представлениям манси: «В подземном мире луна бывает лишь вполнолуние, полнолуния там не бывает» [Источники по этнографии..., 1987, с. 152]. Связь растущей луны с плодородием зафиксирована в представлениях и индоевропейских, и неиндоевропейских народов [Элиаде, 1999, с. 162–163]. Согласно сведениям К.Ф. Карьялайнена, в вогульских песнях верховная богиня-мать Калтась (Калтащ-эква) изображается молодой красивой женщиной с косами: «они развеваются, как семикратная Обь вместе с устьем, как семикратное море вместе с устьем, из кос расходится дневной свет, и в них возникает лунный свет» (цит. по: [Кашлатова, 2017, с. 75]). В этом описании нетрудно заметить числовую метафору двух лунных фаз: «семикратная Обь» и «семикратное море». Они олицетворяют время полнолуния и ассоциируются с источающими солнечный и лунный свет косами дающего жизнь женского божества.

Поэтому с полнолунием ассоциировался апогей жизненного начала, противопоставляемого миру мертвых. Отсюда представление о жертве, приуроченной к указанному календарному периоду лунного цикла и призванной обеспечить изобилие и благополучие. Мансийские жертвенные покрывала – ялпын, с изображением Мир-сусне-хума (реже – его матери Калтащ-эквы или Калтась-ими у хантов, а также «невесты»), одновременно олицетворявшие «седло бога» и его «коня», начинали делать, «когда полмесяца», а заканчивали – «когда полная луна» [Гемуев, 1990, с. 35–37]. Такое соотношение времени изготовления жертвенных атрибутов с фазой полнолуния не случайно. В культурных традициях манси выявлены заимствованные индоарийские элементы [Ковтун, 2013, с. 59; и др.], а ночь полнолуния у ведийских ариев именовалась «первой достойной жертв» [Атхарваведа (Шаунака), VII. 85. 1, 2, 4]. Образ «полной луны» фигурирует в обряде конского жертвоприношения у алтайцев [Элиаде, 2000, с. 188].

Неявная отсылка к фазе полнолуния фигурирует в одном из сюжетов хантыйской мифологии, приводимом К.Ф. Карьялайненом и повествующем о начале времен. По представлениям хантов бассейна р. Демьянка, еще до появления людей населявшие землю духи делили ее на совете, длившемся полмесяца (цит. по: [Мифы, предания..., 1990, с. 42]). Таким образом, установление ареалов и распределение сфер влияния каждого из духов изначально приурочивалось ко времени полнолуния.

Фигуральный образ полнолуния в композиции из Туриста-2 соотносится и с представлениями хронологически синхронных сейминско-турбинских группировок. Идея новогоднего полнолуния и совершаемого в это время конского жертвоприношения олицетворяется ажурной решеткой сейминского ножа, правосторонним ракурсом омского ножа, увенчанного конской парой, орнаментацией ростовкинского кельта-лопатки с изображением козла и, вероятно, 12-частной псевдообмоткой шемонаихского кинжала [Ковтун, 2013, с. 143, 145–147, 218–219, 319–320, 343–344], орнаментальной композицией клинка омского кинжала с кольцевым навершием, выступами на рукоятках кинжалов из Второго Каракольского клада, из уезда Тяньшуй провинции Ганьсу, из с. Чарышского и из погребения №425 Сопки-2/4Б [Ковтун, 2017, с. 111–113].

Помимо центральной фигуры, олицетворявшей полнолуние, в композиции из Туриста-2 присутствуют два профильных боковых персонажа. Характерной чертой этих изображений представляются зеркальная симметрия и профильная передача образов. В данной композиции профильная проекция – это ровно половина целого, символизируемого центральным персонажем. Следовательно, если центральный образ анфас олицетворяет полнолуние, то боковые профильные изображения символизируют «половину луны», т.е. полумесяц. Такая «половинчатость», переданная профильной проекцией боковых изображений, соответствует характерным признакам двух лунных фаз: первой и последней четверти. В Северном полушарии видимая часть растущей и убывающей луны визуальнo прирастает и убывает справа налево. Поэтому первую лунную четверть означала правая, сохранившаяся фигурка, а последнюю – вероятно, утраченная, но гипотетически реконструированная левая (табл. 2).

Характерным признаком головы этих образов представляются профильные головные аксессуары из шести лучей (табл. 3.-1). Интерпретация их смыслового значения связана с месячным и годовым календарными циклами. В первом случае, возможно, это количественная символизация лунных фаз и времени до наступления полнолуния, означаемого центральным персонажем. Следовательно, правая фигурка символизиро-

вала первую четверть, наступавшую за шесть суток до полнолуния, а левая – последнюю четверть, наступавшую через шесть суток после него. Полная луна сохраняет такой вид приблизительно с 15-х по 18-е лунные сутки, включая период невидимой Луны. Отсюда возможные расхождения в подсчетах суток с хорошо видимым лимбом и без него. Соответственно отсчет лунных суток от момента неомении исключает не менее двух суток невидимой Луны. Даже на трети сутки видимость лимба весьма незначительна. Поэтому периоды видимых лунных фаз отличаются от астрономических. Очевидно, для бесписьменных культур Северо-Западной Азии эпохи бронзы ориентиром служили визуальные наблюдения, и время невидимой Луны могло учитываться только в календарных исчислениях.

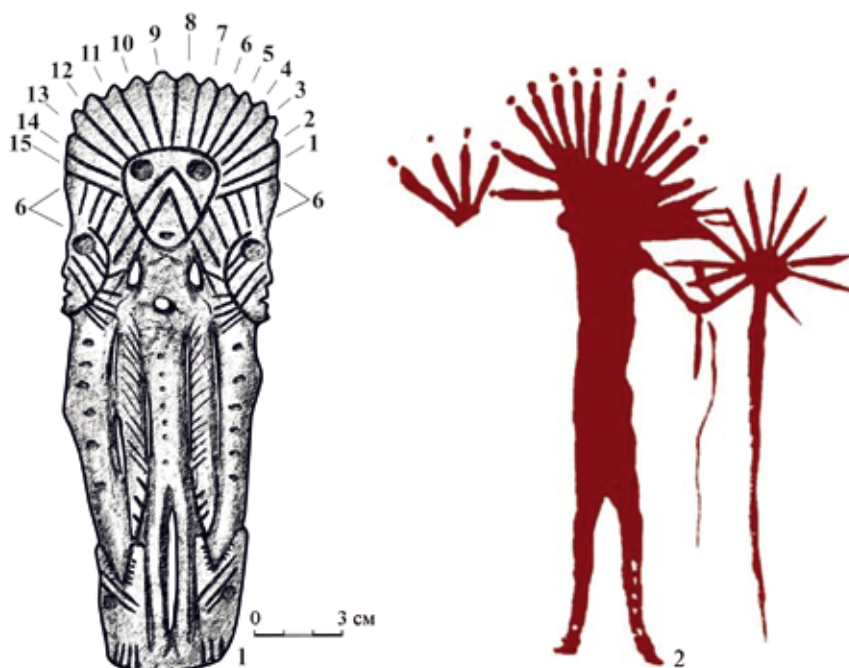


Табл. 3. Числовые символизации: 1 – полифигурная композиция. Погребение №1, Турист-2. Реконструкция; 2 – Каракол, плита 6, могила-5

Диагностирующим признаком фланкирующих образов представляются линии, отходящие от их левой и соответственно от правой «щеки», условно названные «бакенбардами». Местоположение, иная направленность и иконографические параллели данных элементов удостоверяют, что это не продолжение лучевидной «короны», а нечто иное (табл. 2). Аналогичные аксессуары фигурируют на ряде окуневских изображений, выполненных на стелах, керамике, а также из числа наскальных рисунков (табл. 4). В стилизованном, но узнаваемом виде типологически аналогичные элементы сопровождают и серию самусьских антропоморфов (табл. 7–9). Согласно нижеприведенной аргументации «бакенбарды» представляются исключительным атрибутом окуневских и самусьских лунных персонажей. Это удостоверяет реконструированный содержательный план двух боковых фигурок композиции из Туриста-2, означавших растущий и убывающий полумесяц, до и после полнолуния.

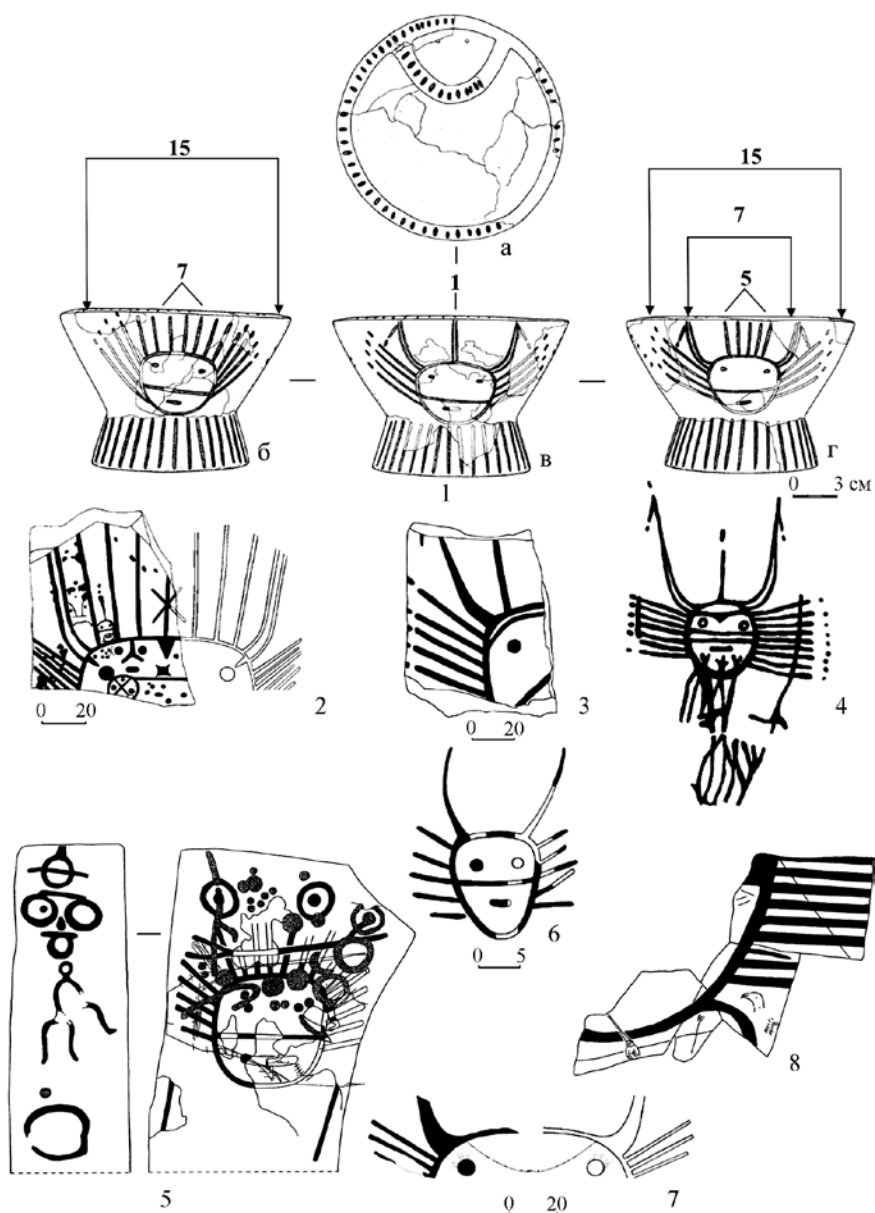


Табл. 4. Окуневские изображения и фрагменты с изображениями лунных персонажей: 1 – Итколь-II, курган №12, могила-3; 2 – Ширинский район Хакасии; 3 – Итколь-II, курган №12, могила-10; 4 – Шалаболинская писаница; 5 – стела кургана р. Табат; 6 – Большое кольцо, могила-3-К; 7 – Тас-Хазаа; 8 – фрагмент стелы из кургана Тас-Хазаа

Вероятные смысловые значения профильных фигурок композиции не исчерпываются циклами лунного месяца. При мыслимой проекции в анфас число лучей у боковых персонажей пропорционально удвоится и составит 12. Именно так выполнена одна из каракольских композиций, структурно напоминающая рассматриваемую. При этом у бокового

каракольского персонажа именно 12 лучей (табл. 3.-2). Но создатели композиции из Туриста-2 не развернули боковые фигурки анфас. Следовательно, их символизация 12-месячного календарного года была обусловлена иными содержательными коннотациями. Такая трактовка удостоверяется сопутствующей числовой символикой в виде шести углублений на туловище правого и, вероятно, симметрично левого персонажа (табл. 2).

Пара шестичастных головных уборов и предполагаемая двусторонняя орнаментация фигурок шестью углублениями, по-видимому, олицетворяют еще и деление календарного года на два полугодия: год-зиму и год-лето. Такую двухсезонную календарную традицию сохранили и некоторые сибирские аборигены: эвенки, народы Нижнего Амура и Сахалина [Лушникова, 2004, с. 11; 2005, с. 12], ненцы, селькупы, северные и кондинские манси [Головнев, 1995, с. 297, 301, 329, 349; Лушникова, 2004, с. 11]. Структурное соответствие подобным календарным системам отражено в Ригведе и Атхарваведе, где 12 месяцев года уподобляются «шестерым близнецам» [Ригведа, I. 164. 15; Атхарваведа (Шаунака), X. 8. 5].

Согласно календарным традициям многих коренных сибирских и ряда индоиранских народов, ранневесенний стык зимнего и летнего полугодий, а равно начало Нового года, приходились на период весеннего равноденствия. При этом в архаичных солнечно-лунных системах времячисления наступление Нового года или нового календарного цикла нередко приурочивалось к фазе полнолуния. Например, индоарийское конское жертвоприношение ашвамедха проводилось в полнолуние месяца Чайтра [Махабхарата. XIV. Ашвамедхикапарва, или Книга о жертвоприношении коня. 71. 1–2, 3–6; 82. 16–32; 83. 24–32; и др.], соответствующего марту – апрелю [Невелева, 2003, с. 200; Лушникова, 2004, с. 142, табл. 1], т.е. в новогоднее время весеннего равноденствия.

Как точка отсчета ключевых календарных вех фаза полнолуния в сочетании с новогодним периодом весеннего равноденствия фигурирует даже в современных ритуальных практиках. Так, православная Пасха празднуется в первое воскресенье после первого полнолуния от дня весеннего равноденствия.

Таким образом, в триединой композиции из Туриста-2 запечатлен солнечно-лунный мифокалендарный образ новогоднего полнолуния в период весеннего равноденствия.

Щука и полнолуние

Образ полнолуния в композиции из Туриста-2 представляется центральным сюжетным мотивом многогранного космографического плана. В этом изобразительном повествовании раскрываются представления предполагаемых «крохалевцев» о структуре и движущих началах мироздания. Состав и месторасположение действующих персонажей напоминают композиционно-знаковую формулу этиологического мифа, лежащего в основании мировоззренческой доктрины крохалевского социума.

Примечательны симметричные изображения голов двух щук (или «змеещук»), схвативших или изрыгающих фланкирующих персонажей (табл. 2). Связь щуки с Нижним миром удостоверяется не только многочисленными этнографическими свидетельствами, но и самой композицией, в которой щукам отведен крайний нижний ярус. Щука представлялась хозяином водоемов или же хозяин воды и водоемов представал в облике щуки. Зачастую в щуку обращались и иные, чаще отрицательные, мифологические фигуры [Грысык, 1992, с. 57–59]. Например, в ненецком эпосе в облике Рогатой щуки ходит дух воды Ид Ерв, железная щука Есядавы Пыри [Харючи, 2008, с. 284], а на священном лабазе лесных ненцев на р. Пусым-то находился

сундучок с фигуркой Щучьего бога [Сподина, 2001, с. 83]. Негативное представление о щуке зафиксировано у селькупов. Ритуальная очистка шаманских вещей дымокурор осуществлялась сжиганием на сковороде шерсти дикого оленя с жиром «белой» рыбы, т.е. пеляди и сига. Недопустимым считалось употребление для этого жира щуки, так как «черная рыба духам не годится» [Пелих, 1980, с. 24].

Небезынтересно, что в обско-угорских этнических наименованиях, связанных с представлениями о тотемном предке-прародителе, выявлены два «щучьих» этнонима: «щука»-сойнах (хант.) – «щука (народ предка щуки)», сортын-ях (хант.) – «щучьи люди» [Кручинина, 2004, с. 14]. Род Щуки известен и у лесных ненцев [Сподина, 2001, с. 8]. При этом в космогонии многих народов, включая волго-уральские и сибирские этносы, рыбы представлялись фундаментальным основанием, на котором покоится мироздание. Согласно обновляющейся классификации Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина подобные представления были распространены у удмуртов, мордвы, чувашей, татар, башкир, шорцев, сибирских татар, ненцев, хантов, манси, северных селькупов, бурят, эвенков и др. Так, по воззрениям северных селькупов землю подпирают мамонты и «землю держащая на весу рыба», а самого мамонта представляли в образе огромной щуки с головой, поросшей зеленым мхом. Эвенки полагали, что за крайней землей Нижнего мира находится вода, в которой плавают два окуня и две щуки, и на их спины опирается вселенная – буга и т.д. [Березкин, Дувакин, 2018, <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>].

У эвенков щука выступала еще и в качестве психопомпа, вслед за птицей переноса по реке душу умершего в Нижний мир. Но опубликованный Г.М. Василевич текст обращения к духам о перевозке души умершего указывает на еще одно немаловажное обстоятельство:

В полночную сторону провожая душу
Ночная птица на границе переноса,
В полночную сторону провожая в длинную ночь,
Душу в самой середине (главной шаманской) реки во рту пронесите!
В волнах реки сбрасывайте рога, быки!
Потом дальше пусть *щука* понесет!
Дорогу его сузьте!
Потом дальше через *отверстие ночи* кочуйте!
На обратном пути как-нибудь проголодаетесь!
Все дороги на обратном пути
Две семерки (четырнацатью) крестами все закройте!

[Сборник материалов..., 1936, с. 140].

Примечательно, что уносимая щукой душа умершего направляется именно в Нижний мир. Препровождение души покойного в Верхний мир выглядело иначе, и в этом действии щука не фигурирует (см. по: [Сборник материалов..., 1936, с. 139]). Очевидно и внятное указание на символическую границу между мирами мертвых и живых, закрываемую «двумя семерками» или «четырнацатью крестами». Вероятно, такая числовая аллегория олицетворяла две лунные четверти и образ полнолуния как место входа в инобытие, а иногда и выхода в обратную сторону. Поэтому симптоматичен и инвариантный остаток сюжетной связи психопомпа-щуки (и птицы) с местонахождением перехода в Нижний мир. Осмысление полнолуния в качестве портала, открывающего доступ в иное пространственно-временное измерение, присуще

многим культурным традициям, деифицирующим данное явление. Это удостоверяется приуроченностью к фазе полной луны важных литургических действий и главных жертвоприношений, основных календарных празднеств и ключевых ритуальных практик определенных обрядов перехода.

Хтонические и рептилообразные фантастические персонажи нередко изображались стремящимися к поглощению солнца и луны. Этот архаичный и транскультурный мифологический мотив распространен по всему миру. Например, в древнеиндийской мифологии таким персонажем является драконоподобный демон Раху. Он выпил амриту, и его бессмертная голова вознеслась на небо, периодически заглатывая луну и солнце [Гринцер, 1994, с. 372; Темкин, Эрман, 2000, с. 115]. В композиции из Туриста-2 также фигурируют не щуки, а только щучьи головы. Разумеется, это не свидетельствует об ассоциации с древнеиндийским мифом, но указывает на функциональную и сюжетную обусловленность парциальных персонажей. Изображение только головы и пасти акцентирует способность щуки хватать, разрывать и поглощать свою добычу и означает именно эти действия.

Исходя из вышеизложенного, думается, что в композиции из Туриста-2 органично сочетаются не менее трех архаичных календарно-космогонических мотивов. Поддерживающая мироздание Щука Нижнего мира композиционно причастна к двум лунным фазам и к означаящим данные фазы боковым персонажам. Симметричные щучьи головы соприкасаются с профильными фигурками открытой пастью и потому непосредственно связаны с ними фабулой сюжета. Но содержание этих внешне схожих субкомпозиций различно. Фигурку несохранившегося левого (от наблюдателя), профильного воплощения последней лунной четверти щука поглощает, что соответствует скорому исчезновению видимой Луны. Изображение же правого персонажа, означавшего первую четверть и растущую луну, щука изрыгает. Этот смысловой план символизирует начало лунного месяца и демонстрирует возвращение видимости лимба спустя двое суток после новолуния (табл. 2).

Другое возможное развитие подобной сюжетной линии связано с традиционным представлением западно-сибирских аборигенов о разрыве месяца на две части. У хантов происхождение лунных фаз объясняется тем, что жена-солнце и преследовательница ее мужа-месяца вырывают его друг у друга и разрывают пополам [Мифы, предания..., 1990, с. 41, 65–66]. В селькупском мифе это сделали два солнца – две дочери «огненной», или «небесной», старухи. Они живут на разных берегах реки или одна из них солнце, а другая – дьявол нижнего мира. Месяц сватается к ним, и они разрывают его на две части. С тех пор солнце пытается вырастить месяц в полную луну, но это не удается, и он периодически умирает и возрождается вновь [Пелих, 1980, с. 14–15]. В схожем варианте этого селькупского мифа месяц разрывается пополам солнцем, решившим взять его в мужья, и старухой Нижнего мира Ылэнтэй-котой. В кетском мифе вредоносное женское божество Хоседем в борьбе с солнцем также разрывает месяц пополам [Иванов, 1994, с. 79].

Данная параллель особо примечательна – с учетом четырехпалости обеих кистей рук центральной фигурки композиции из Туриста-2 (табл. 1; 2). Аналогичное число пальцев отличает двух отрицательных женских персонажей кетской мифологии: Калбесэм и Хоседем. Сама же четырехпалость, по мнению В.Н. Топорова [2014, с. 16], свидетельствует о принадлежности к нечеловеческому миру злых, обычно женских,

существ. По селькупским поверьям главное отличие медведя от человека заключалось в отсутствии большого пальца, т.е. в четырехпалости. Считалось, что человек, потерявший большой палец, обращается в зверя. И именно в селькупской мифологии зафиксирована связь между луной (месяцем), человеческими душами и человеческими пальцами [Пелих, 1980, с. 18, 31–33].

Приведенные соответствия между обско-угорскими и кето-самодийскими лунными мотивами дополняются вариантом сюжета известной ссоры Нуми-Торума со своей супругой Калтащ-эквой, изменившей мужу с Месяцем и низвергнутой им за это на землю (см. напр.: [Головнев, 1995, с. 550; и др.]). Аналогичным образом жена верховного кетского божества Еся Хоседем ушла от него, став супругой Месяца, за что вместе со своими слугами была низринута Есем на землю [Анучин, 1914, с. 3]. Сходство дополняется одинаковым количеством сыновей, которых и у Хоседем, и у Калтащ-эквы насчитывается по семь.

Судя по остаткам инвариантных сочетаний перечисленных персонажей, рекомбинированных признаков и сюжетных мотивов, архаичные фрагменты вышеприведенного комплекса обско-угорских и кето-самодийских представлений восходят ко 2-й половине III тыс. до н.э.

Вероятно, с образом половины луны, соответствующим фазе первой четверти, этиологические мифы увязывали перечисленные драматические коллизии разделения месяца на две части, обусловившие динамику внешнего вида ночного светила. Поэтому в мифологии крохалевцев, персонаж(-и) олицетворяемый(-е) щукой (щуками), мог представляться ответственным за видимый ущерб месяца.

Таким образом, вся композиция из Туриста-2 передает календарный цикл лунного месяца и «читается» справа налево. Такие направление и последовательность повторяют реальное направление видимого увеличения растущей, а затем и уменьшения убывающей луны. Правая профильная фигурка и щука означали начало месяца и рост луны до фазы полумесяца – первой лунной четверти. Далее следует главный персонаж композиции, с полным контуром лица анфас и «пятнадцатилучевым» ореолом. Эта фигура занимала центральную позицию и олицетворяла полнолуние. Наконец, левый, реконструированный образ убывающей луны, пожираемой Щукой Нижнего мира, символизировал полумесяц в фазе третьей четверти, его последующее нисхождение и исчезновение до нового цикла.

Лунные фазы и лунарные ипостаси

Адекватная содержательная параллель «троице» из Туриста-2 найдена в могиле-3 кургана №12 окуневского могильника Итколь-II. Это курильница с изображениями трех личин в различных вариациях головных аксессуаров (табл. 4.-1). Личины полностью схожи в передаче лицевого контура, а также в его заполнении знаками двух глаз, рта и разделяющей их горизонтальной полосы. Одинаково оформлены и боковые атрибуты всех личин – в виде диагонально приподнятых восьми линий с точками, по четыре с каждой стороны. Типологически значимо, что эти «бакенбарды» отходят не от верхней головной части личин, а с двух боков, от правой и левой «щеки» (табл. 4.-1).

Авторы публикации интерпретируют личину с рогами быка и наименьшим количеством «лучей» как «центральный образ трехчастной композиции с асимметричными боковыми образами», отводя данному изображению связующую роль [Поляков, Есин, 2017, с. 343, рис. 4]. Личина с двумя бычьими рогами и одним «лучом» между ними действительно расположена на диаметрально противоположной стороне от отсека с двумя

отверстиями для привязывания (табл. 4.-1а, в). Но это делает данный образ не центром, а началом изобразительного повествования. Сюжетная линия развивается по кругу, по мере увеличения количества «лучей» в верхней части двух последующих личин.

Итак, в условно-исходной точке композиции первая личина имеет два бычьих рога и один «луч» (табл. 4.-1в). Оборот курильницы справа налево открывает с правой стороны новый ракурс изображенного персонажа, представляющего все так же с двумя рогами, но уже с пятью «лучами» (табл. 4.-1г). Дальнейший поворот курильницы в этом направлении приводит к появлению справа следующего образа, качественно отличного от двух предыдущих. Третья личина утратила бычьи рога, но наделена семью лучами, композиционно слитыми с «бакенбардами» в единый ореол (табл. 4.-1б). Суммарное количество «лучей» и «бакенбардов» третьей личины дает число «15», как количественную символизацию образа полнолуния. Это подтверждается и отсутствием у данной личины бычьих рогов, символизирующих полумесяц, который при полнолунии исчезает (табл. 4.-1б).

Ассоциативная связь бычьих рогов и полумесяца зафиксирована в мифологических традициях Передней Азии. Например, в шумеро-аккадской мифологии известно божество звездной ночи лунный бог Син, или Нанна/Наннар, плывущий в своей барке ночью по небу. С этим божеством ассоциировался бык, рога которого образуют полумесяц, и этот полумесяц являлся знаком бога Сина/Наннара [Афанасьева, 1994, с. 198]. В других случаях полумесяц Сина сравнивался с рогами «игривого небесного теленка» [Якобсен, 1995, с. 146].

Именно поэтому бычьи рога фигурируют на изображениях двух предыдущих личин, олицетворяющих лунные фазы с видимыми «рогами» полумесяца. Суммирование пяти лучей второй личины с двумя ее рогами дает значение «семь», соответствующее фазе первой лунной четверти – медиане между новолунием и полнолунием, когда Луна видима ровно наполовину (табл. 4.-1г). Наконец, исходная личина с двумя рогами и одним «лучом» отвечает символическим признакам фазы новолуния (табл. 4.-1в). Но поскольку Луна в новолуние не видна, эта личина символизирует первые сутки видимого полумесяца. Отсюда и один «луч» между рогами исходной личины – как образ первых суток нового календарного цикла и начала лунного месяца.

Принцип знакового изображения новолуния не совпадает со способом количественной символизации первой четверти и оба они отличаются от передачи ключевого числового признака полнолуния. Новолуние олицетворяют бычьи рога как аллегория молодого полумесяца и один луч, означающий первые видимые сутки растущей луны (табл. 4.-1в). Числовое значение первой четверти складывается суммированием пяти лучей и двух бычьих рогов, которые и символизировали сам образ полумесяца (табл. 4.-1г). В полнолуние «рогатость» полумесяца исчезает, сменяясь обликом полной луны. Поэтому и бычьи рога на этой личине исчезают вовсе, а «лучи», слившиеся с «бакенбардами» в единый ореол, означали 15-е сутки и середину лунного месяца (табл. 4.-1б).

Именно «бакенбарды», фигурирующие на трех иткольских личинах, и олицетворяли лунарность как общее качество всех изображений курильницы. Поэтому включенность «бакенбардов» в числовую символизацию периода лунного месяца связана только с его кульминационной фазой – полнолунием. Иконографически эта идея изящно передана слиянием восьми «бакенбардов» и семи «лучей» в общий округлый ореол, подобный облику полной луны (табл. 4.-1б).

Следовательно, на иткольской курильнице запечатлен единый лунарный образ, но в трех разных каденциях, олицетворяющих Луну в фазах новолуния, первой четверти и полнолуния. Хотя изображения, подобные полнолунной личине, а равно персонажу из Туриста-2, сейчас принято считать «солнцеголовыми». Но приведенные доводы обосновывают в определенном смысле диаметрально противоположную трактовку таких образов.

Показательно и аллегорическое увеличение видимой части полумесяца от новолуния до полной луны, образно переданное «триптихом» иткольской курильницы. При вращении курильницы справа налево с правой стороны последовательно возникает сначала символизация первой четверти, а следом за ней образ фазы полнолуния. Именно так, справа налево, в Северном полушарии визуально прирастает видимая часть растущей луны, и изображения на иткольской курильнице в точности воспроизводят эту закономерность.

Только эти фазы зафиксированы в различных именах шумеро-аккадского лунного бога Сина: «Нанна» – «Полная луна», «Зу-эн» – «Полумесяц» и «Аш-им-бавбар» – «Новый свет», т.е. молодой серп луны. В соответствии с лунными фазами «всехрамовые»/«общие» празднества устраивались на первый, седьмой и 15-й дни месяца при третьей династии Ура (конец XXII – финал XXI в. до н.э.), а в «день возлежания», т.е. в день невидимой («мертвой») луны, совершались особые приношения. В этот день новолуния лунный бог опускался в подземное царство вершить суд и принимать другие решения [Яacobсен, 1995, с. 143–144].

Особое отношение ко дню отсутствия видимой луны присуще и традиции индоарийских жертвоприношений: «В тот же день, когда он (луна) не должен быть виден ни на востоке, ни на западе, да поторопится он (жертвователю. – И.К.), ибо именно тогда он (луна) приходит в этот мир, и именно в тот (день) он ожидает здесь (на жертвенной земле)» [Satapatha-Brahmana, XI. 1. 1. 4]. В этот день адресатом жертвоприношения становился и творец всего сущего Праджапати: «Поистине, Праджапати, Жертва, есть Год: новолунная ночь есть врата его, а сама луна есть засов этих врат» [Satapatha-Brahmana, XI. 1. 1. 1]. Это время первой жертвы, совпадающее с периодом невидимой перед новолунием луны, когда жертвователю «сможет войти в твердьню через врата, когда врата открыты, и так он достигнет небес, если сложит костры в новолуние» (см. по: [Satapatha-Brahmana, XI. 1. 1. 2]).

Через 14 дней наступало время жертвоприношения в особо чтимую ночь полнолуния:

Ночь полнолуния была первой достойной жертв
Из дней и ночей во время (обрядов), что длиннее ночи.
Кто тебя услаждает жертвами, о достойная жертв,
Те творцы благих деяний отправились на твой небосвод.

[Атхарваведа (Шаунака), VII. 85. 3, 4].

Таким образом, усматриваются компаративно-семантические соответствия между иткольским «триптихом» и мифопоэтическим содержанием архаичных пластов переднеазиатских и ведийских литературных памятников. Локализация и хронология указанных источников удостоверяют юго-западные истоки и частичную преемственность окуневской мифологии от переднеазиатских мировоззренческих влияний. При этом не исключается и опосредованное влияние уже окуневского культурного массива на формирование протомифопоэтической традиции ранних индоариев сейминско-турбинской эпохи, спустя более чем тысячелетие воплотившейся в цитируемых ведийских текстах.

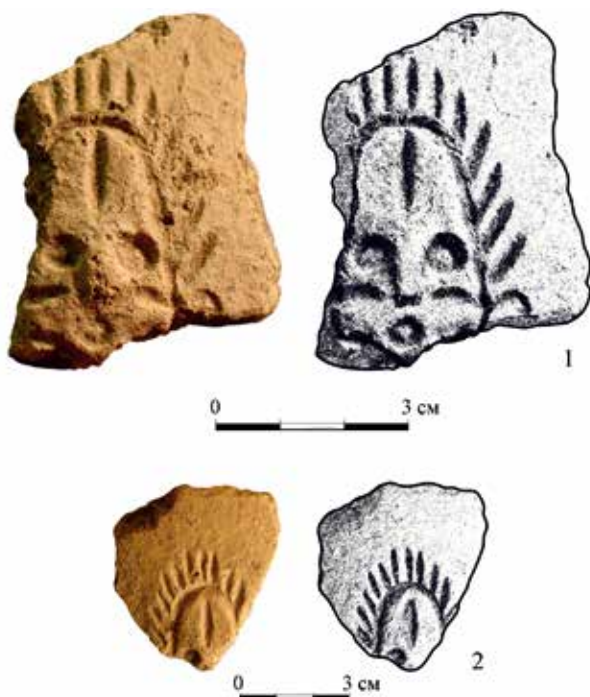


Табл. 5. Лунные личины: 1, 2 – Самусь-IV. Фото автора

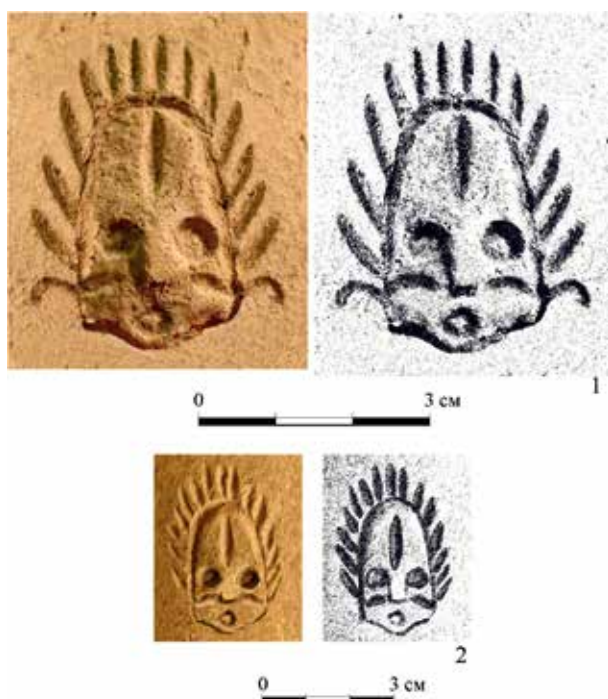


Табл. 6. Лунные личины: 1, 2 – Самусь-IV. Реконструкция

Образ мироздания и новогоднее жертвоприношение

На двух фрагментах самусьской керамики запечатлены монофигурные образы с предполагаемым лунарным смысловым значением (табл. 5). Реконструкция полнообъемных ракурсов этих изображений свидетельствует о вероятной количественной символизации ими идеи полнолуния. Число графически восстановленных «лучей» каждой личины составляет 15 (табл. 6), что и указывает именно на эту лунную фазу. Но поскольку данные образы уникальны и не имеют адекватных параллелей в синстадиальных культурах, об их природе и генерации судить сложно. При этом известны другие самусьские изображения, характерные детали которых напоминают аналогичные у лунарных персонажей окуневской культуры и из Туриста-2.

К пяти из шести параллелей, приведенных авторами находки иткольской курильницы из числа окуневских древностей [Поляков, Есин, 2017, с. 343, рис. 4], следует добавить еще две аналогии (табл. 4). Но перечень таких соответствий не ограничивается кругом однокультурных окуневских изображений. Среди идеограмм, представленных на самусьской керамике, выделяется серия антропоморфных образов с «бакенбардами» (табл. 7–9). В отличие от окуневских, а также от профильной фигурки из могилы-1 Туриста-2, самусьские

«бакенбарды» орнаментально стилизованы и заметно короче. Тем не менее, типологически это одни и те же аксессуары, приданные боковым частям лицевого контура изображений.

Подобно окуневским личинам с такими деталями и персонажу из Туриста-2, самусьские «бакенбарды» представляются аксессуаром, присущим исключительно

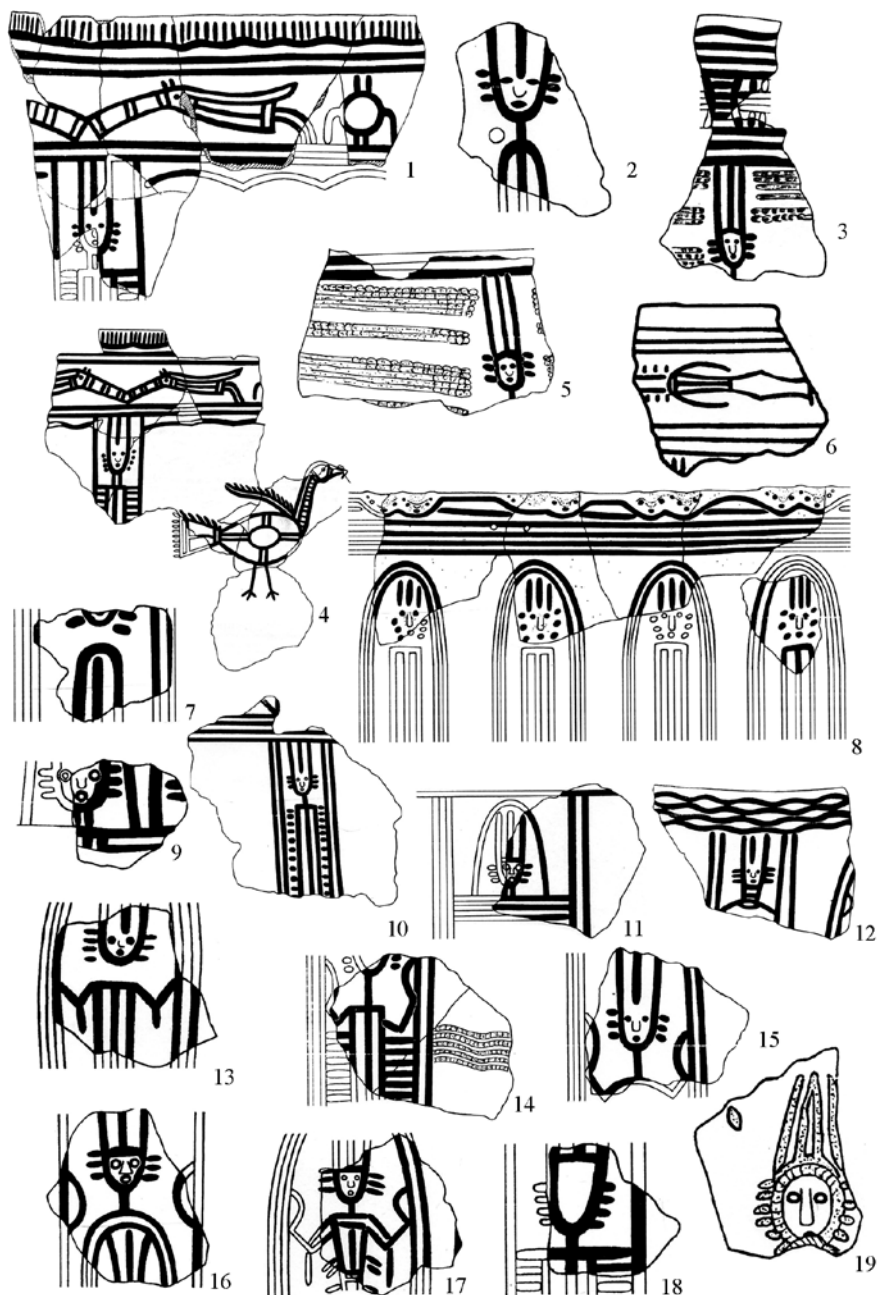


Табл. 7. Фрагменты с изображениями лунарных персонажей:
1–19 – Самусь-IV. Рисунки Ю.Н. Есина

лунарным образом. Это удостоверяется их сочетанием со стилизованным «полумесяцем», венчающим «корону» ряда самусьских антропоморфов с «бакенбардами» (табл. 9.-6–14). В более или менее стилизованном виде подобные «полумесяцы» встречаются в самой верхней точке окуневских изображений, относящихся к различным этапам культуры (табл. 9.-1-5). При этом очевидна постепенная стилизация окуневских «полумесяцев» до уровня самусьской орнаментальной графики (табл. 9.-5).

Аналогично, с лунным серпом над головой, а иногда и на полумесяце, изображался и упоминавшийся шумеро-аккадский лунный бог Син [Тураев, 1990, с. 54; Церен, 1976, с. 26].

Календарно-космогоническая семантика самусьских антропоморфно-лунарных персонажей с «бакенбардами» подтверждается их включенностью в иерархически

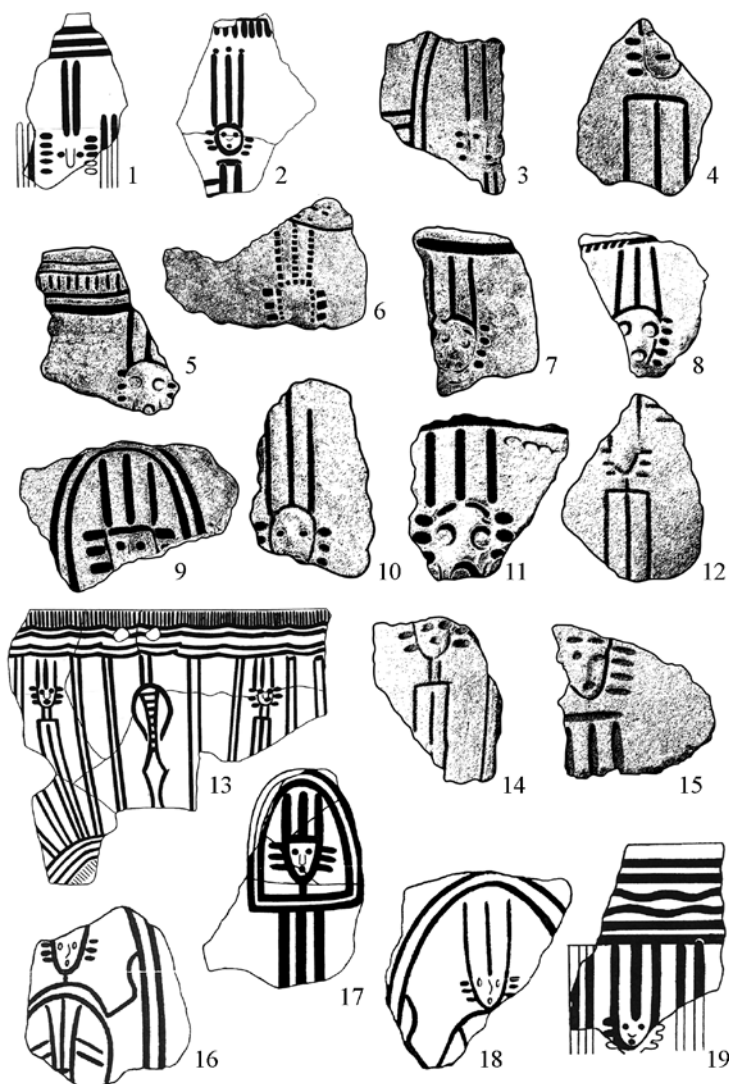


Табл. 8. Фрагменты с изображениями лунарных персонажей:
1–19 – Самусь-IV (1, 2, 13, 16–19 – рис. Ю.Н. Есина)

структурированные композиции. Детальная реконструкция смыслового значения этой мировоззренчески доктринальной самусьской идеограммы изложена ранее [Ковтун, 2013, с. 285–295] (табл. 7.-I, 4).

В композиционном центре антропоморфный персонаж с «бакенбардами», представляющийся про-/праобразом ведийского изначального божества, демиурга, «господина творения», поддерживающего небо и землю, «единственного бога над богами» Праджapati [Ригведа, X. 121], или олицетворяющего вселенную первочеловека Пуру-

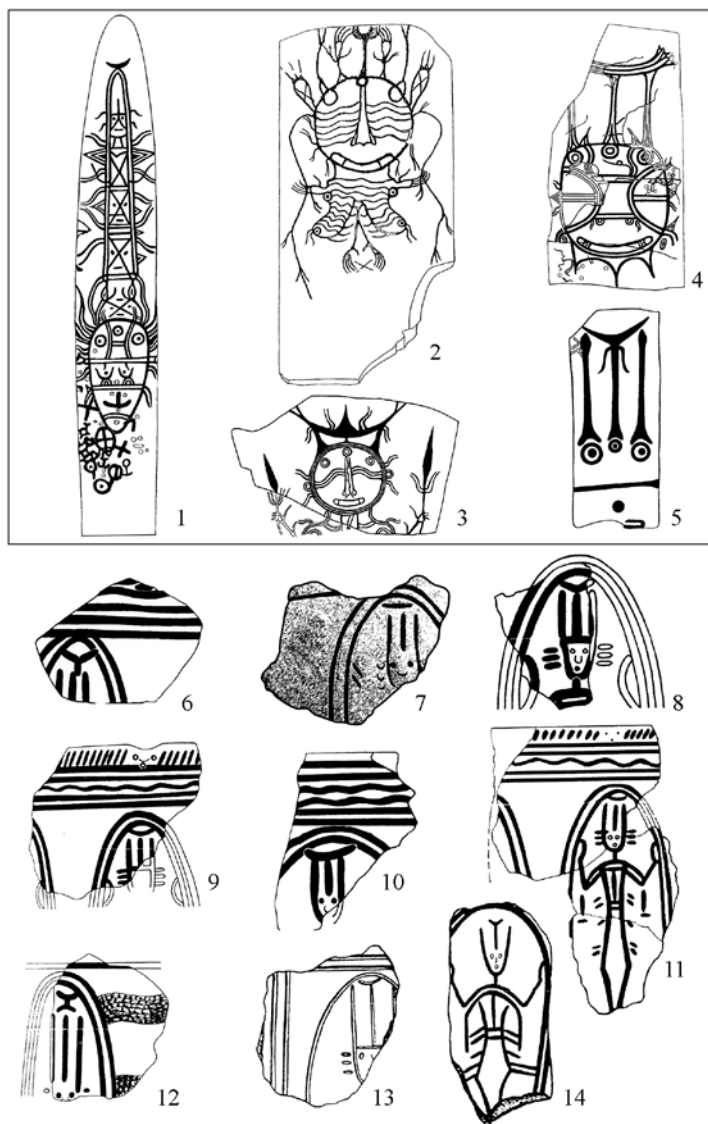


Табл. 9. Изображения и фрагменты с изображениями лунных персонажей с «полумесяцем»: 1 – изваяние «Киме тас» с оз. Черного; 2 – Разлив-Х; 3, 5 – Черновая-VIII; 4 – стела, оз. Черное; 6–14 – Самусь-IV (1–5 – по Н.В. Леонтьеву и В.Ф. Капелько; 6, 8–14 – рис. Ю.Н. Есина)

ши, уподобляющегося Мировому дереву [Огибенин, 1968, с. 62; Иванов, 1974, с. 77–78]. «Головной убор» этого антропоморфного образа Мирового дерева – жертвенного столба венчают примыкающие пары конских протом. Каждая из двух смыкающихся конских морд украшена шестью поперечными полосами (табл. 7.-1, 4). Двенадцать полос на мордах двух коней означают идею жертвоприношения коня, уподоблявшегося году: «год – это тело жертвенного коня... Поистине, ашвамедха – это то, что излучает тепло; его тело – год» [Брихадараньяка Упанишада, I. 1. 1; I. 2. 7]. По шесть полос на соприкасающихся мордах конской пары символизировали время «соприкосновения» двух шестимесячных полугодий – «года-зимы» и «года-лета» (см. выше), т.е. новогодний ранневесенний период, к которому и приурочивалось праздничное конское жертвоприношение.

Эти поперечные полосы на мордах коней представляются не только календарной символикой, но и изобразительным отголоском деталей ритуального умерщвления животного. По описанию В.И. Вербицкого [2011, с. 85], алтайцы ставят жертвенного коня головой к востоку и «завязывают рыло веревкой». Сойоты при жертвоприношении перевязывали морду коня петлей и перерезали горло [Яковлев, 1900, с. 111]. Поэтому поперечные полосы на мордах не только на самусьских, но и на некоторых окуневских изображениях коней (даже с упряжью) [см.: Ковтун, 2013, табл. 100, 101] могут представлять подобную веревку или петлю, свидетельствуя о жертвенном статусе животного.

На верхнем фризе самусьского сосуда конные пары чередуются с разделяющей и связующей их схематичной личиной с косами (табл. 7.-1). На рассматриваемых сосудах личина двукосая, но на самусьской керамике большинство таких образов имеют четыре косы. В Ригведе описан персонаж, восходящий к сюжету, означаемому композициями с подобным самусьскими личинами:

Юная жена с четырьмя косами, замечательно украшенная,
С ликом, натертым жиром, облачается в установленные формы.
На нее уселись два мужественных орла
(Там,) где боги получили наделение долей.

[Ригведа, X. 114. 3. Пер. Т.Я. Елизаренковой].

Ф.Б.Я. Кёйпер полагает, что здесь подразумевается алтарь, символизирующий вершину горы – изначального холма, с которого стекают четыре реки – косы девицы. На образ Мирового (ведийского космического) дерева указывает и пара птиц [Кёйпер, 1986, с. 157–158, 185–186], соотнесенных с луной и солнцем [Огибенин, 1968, с. 86]. Но по археологическим данным Ближнего Востока и бассейна Эгейского моря В.В. Иванов [1974, с. 76] связывает их с «эквивалентностью символов птиц как наверхней колонн... и близнецов-диоскуров, изображаемых с двух сторон Богини-Матери». Диоскуров сопровождает мать или сестра. Ашвины же всегда изображались вместе с богиней зари Ушас либо с дочерью солнца Сурьей [Элиаде, 1999, с. 102]. Такое сочетание персонажа в облике юной женщины с причастными к лошадям близнецами Диоскурами и Ашвинами [Иванов, 1974, с. 131, 136] соответствует самусьской композиции, напоминающей упомянутую архитектурную конструкцию. Антропоморфную колонну венчают две конские протомы, соединяемые в непрерывный ряд личинами с косами. Это напоминает капитель, т.е. элемент между верхом колонны и перекрытием. В ближневосточной архитектуре роль капителей часто играли протомы животных [Власов, 2001, с. 502], и самусьская композиция структурно аналогична подобному построению (табл. 7.-1, 4).

Символически важные косы юницы находят параллели в автохтонном этнографическом материале. У мансийской Калташ-эквы, представляющей красивую молодую женщиной и ассоциирующей с сакральным верхом и утренней зарей, золотые косы спускаются с неба до земли, из них расходится дневной свет, в них возникает лунный свет и т.д. [Полосьмак, Шумакова, 1991, с. 36; Сагалаев, 1991, с. 97; 2001, с. 70]. Перечисленные символизации соотносятся с ведийскими солярными женскими божествами на колеснице Ашвинов и с рассматриваемой самусьской мизансценой верхнего фриза (табл. 7.-1, 4).

Верхний фриз композиции «подпирается» горизонтальным рядом столпообразных антропоморфов с «бакенбардами». Они чередуются с орнитоморфными изображениями, напоминающими гусей или дроф, переосмысленными в ведийское время как гуси: «Словно гуси, выстроившиеся рядами, Прибыли к нам столбы, одетые в светлое» [Ригведа, I, 163. 10]. Эта инвариантная мифопоэтическая формула, уподобляющая ряд гусей/дроф, ряду жертвенных столбов, передается их чередованием на самусьском сосуде (табл. 7.-1, 4).

Туловище самусьских птиц имеет форму яйца и заключенное внутри него изображение – еще одного яйца в самой птице. Самусьское уподобление антропоморфных столбов птицам с яйцом соответствует мировоззренческой универсалии, когда «в мифах о мировом яйце или в связи с ними так или иначе возникает образ мирового дерева или его ближайшего аллоэлемента – столпа» [Топоров, 2010, с. 225]. Однако Мировое яйцо причастно не только к Мировому дереву, но и к божественным конно-близнечным парам Ашвинов и Диоскуров: «...те и другие связываются с мировым яйцом, которое (подобно мировому дереву) заключает в себе одновременно полярно противоположные ряды двоичных символических отношений. Дерево (и яйцо) как средоточие всех мировых противоположностей естественно связывается с близнецами» [Иванов, 1974, с. 136–37]. По одной из версий Диоскуры родились из яйца, снесенного Ледой после посещения ее Зевсом-лебедом. Ашвины же являются сыновьями Мартанды – «из мертвого яйца (происходящий)» [Топоров, 2010а, с. 390–391]. Поэтому парные конские протомы имеют смысловую причастность к яйцу внутри гусей/дроф на тулове самусьского сосуда.

Подобно жертвенному коню ашвамедхи образ гуся у ряда сибирских народов разделялся чертами календарного маркера переломных вех года. Такие смысловые значения «гуся» у «самусьцев» и сибирских народов сводятся к мотиву новогодней птицы, причастной к обыгрываемой в новогодних празднествах идее Творения мироздания [Ковтун, 2013, с. 293–294].

Эта параллель подтверждается символикой 12-месячного года, запечатленной в самусьской композиции на мордах конских протом. По Шатапатха-Брахмане именно год пребывает в первозданных водах Мировое яйцо: «Это золотое яйцо плавало столько времени, сколько длится год» [Топоров, 2010а, с. 398], или: «Хотя года тогда не существовало, это золотое яйцо парило по воздуху в течение года» [Satapatha-Brahmana, XI. 1. 6. 1]. Шатапатха-Брахмана связывает мотив года и с золотым яйцом, и с творцом существа Праджапати, а Брихадараньяка Упанишада – еще и с жертвенным конем ашвамедхи. Все эти образы и представлены на самусьском сосуде (табл. 7.-1, 4).

Равнозначный самому акту Творения Праджапати уподобляется году и из золотого яйца он появляется также спустя год: «Через год человек, этот Праджапати, появился оттуда (из золотого яйца. – И.К.); а затем женщина, корова или кобыла, рождаются

в течение года; поскольку Праджапати был рожден через год. Он разбил это золотое яйцо. Тогда, конечно, не было пристанища: лишь это золотое яйцо, несущее его, парило по воздуху в течение года» [Satapatha-Brahmana, XI. 1. 6. 2].

Продолжая такую линию смысловых соответствий Мирового яйца, В.Н. Топоров [2010а, с. 226] отметил, что «Мировое дерево также равно году, т.е. полному обороту вокруг своей оси или прохождению в горизонтальной плоскости через восток, юг, запад и север и соответственно через четыре времени года». Это соответствует четырехчастной разбивке туловища-яйца самусьской птицы (табл. 7.-4). Следовательно, и конские, и птичьи персонажи самусьской композиции, включая образ находящегося внутри птицы яйца, означают идею рождения мироздания, олицетворяемого Пуруши-Праджапати, воплощенную в обрядовых практиках встречи Нового года.

Таким образом, в столпообразном антропоморфе с «бакенбардами» угадывается персонаж, содержательно созвучный образу/образам Пуруши-Праджапати: «В конце (первого) года Праджапати поднялся на ноги, чтобы стоять на этих мирах, произведенных таким образом, как ребенок пытается встать к концу первого года жизни, так в конце года Праджапати встал» [Satapatha-Brahmana, XI. 1. 6. 5]. Участвовавший в ашвамедхе жертвенный конь, символизировавший год, считался олицетворением Праджапати, предлагающего себя в жертву [Элиаде, 2009, с. 272]: «Он (Праджапати. – И.К.) пожелал: „Пусть это [тело] будет пригодно мне для жертвы и пусть я воплощусь с его помощью“. Тогда [оно] стало конем; возросши, оно сделалось пригодным для жертвы, поэтому жертвоприношение коня зовется *ашвамедха*» [Брихадараньяка Упанишада, I. 2. 7]. Подобно жертвенному коню, олицетворяющему Праджапати, он, как и конь, уподоблялся календарному году: «Праджапати размышлял: „Поистине, я создал своего двойника, а именно, год“; поэтому они говорят: „Праджапати – это год“; так как он создал его как своего двойника» [Satapatha-Brahmana, XI. 1. 6. 13], или: «Праджапати – это и в самом деле год, и суставы его таковы: два промежутка между днем и ночью, дни новой и полной луны и начала времен года» [Шатапатха-Брахмана, I. 6. 3. 35]. Именно в такой парно-симметричной конфигурации и переданы два вертикальных ряда «суставов» этого самусьского персонажа (табл. 7.-1, 4).

Итак, в смысловом центре самусьской календарно-космогонической композиции представлено изначальное божество, типологически напоминающее ведийского Пуруши-Праджапати. Образ данного самусьского бога статуарен и символизирует Мировое дерево, т.е. центр мироздания. Это божество, давшее начало всему сущему, включая календарное время, рождено из яйца, находящегося в птице, близкой гусю или дрофе. Изначальный бог воплощает в себе календарный год и законы круговорота календарного цикла. Поэтому верхний фриз композиции увенчан конями, примыкающими к столпообразному божеству как к жертвенному столбу и олицетворяющими новогоднее жертвоприношение в «день рождения» мироздания. Одновременно эти парно-симметричные конские протомы символизировали близнецных божеств, функционально близких Ашвинам/Диоскурам. Расположение коней в верхнем фризе сосуда подобно месту Ашвинов у алтаря при вкушении жертвенного дара [Ригведа, IV, 45. 7]. Это подтверждается их композиционной связкой с кульминационным образом юницы с косами – женским солярным божеством, родственным конным воплощениям самусьских «Ашвинов». Она эквивалентна дочери солнца Суры или богине утренней зари Ушас, следующей на колеснице конских близнецов Ашвинов или вместе с ней [Ригведа, I. 118. 5; VIII. 9. 18].

Все изобразительное повествование отсылает к календарной дате рождения мира, состоявшегося благодаря космогоническому жертвоприношению Пуруши-Праджapati самого себя в конской ипостаси. При жертвоприношении конь воспроизводит акт Творения, олицетворяя Праджapati [Элиаде, 1999, с. 100–101; 2000, с. 191; 2009, с. 272; Маламуд, 2005, с. 119], совершающего ашвамедху и принесенного в жертву самому себе [Семенцов, 1981, с. 58]. Индоарийское конское жертвоприношение ашвамедху проводилось в полнолуние месяца Чайтра [Махабхарата. XIV. Ашвамедхикапарва, или Книга о жертвоприношении коня. 71. 1–2, 3–6; 82. 16–32; 83. 24–32], соответствующего марту – апрелю [Невелева, 2003, с. 200; Лушникова, 2004, с. 142, табл. 1], т.е. в новогоднее время весеннего равноденствия.

Поэтому облик самусьского прото«Пуруши-Праджapati» и обрамлен «бакенбардами», символизирующими лунарную природу этого изначального божества. Другим важным признаком лунарности самусьского персонажа представляется «полумесяц», венчающий его «головной убор». Такие персонажи присутствуют в самусьской орнаментальной графике (табл. 9.-7–9, 11–13). Поэтому в данном случае усматриваются иконографические символизации двух лунных фаз, на которые могли приходиться ритуальные практики «самусьцев». Антропоморф с «бакенбардами» и «полумесяцем», вероятнее всего, олицетворяет начало жертвоприношений при наступлении новолуния. Мифологически последующий контекст композиции, включающий коней у фигурального жертвенного столба, указывает на фазу полнолуния, к которой приурочивалось подобное заклятие. Аналогичная последовательность зафиксирована и в цитированных ведийских источниках.

Таким образом, фабула сюжета отражает космогонические и мифокалендарные представления самусьского населения, допуская приуроченность главных жертвоприношений к новогодним празднествам в новолуние и полнолуние периода весеннего равноденствия.

Луновидные подвески и культ Луны

Проявлением эпохальных лунарных представлений, включая культ полнолуния, представляются и каменные луновидные подвески из одиновских, кротовских, самусьских и окуневских памятников. Решающий вклад в обобщение и интерпретацию этих изделий в качестве атрибутов лунарного культа внесен В.И. Молодиным, а также Е.П. Маточкиным и Ю.Н. Есиным. Совсем недавно В.И. Молодиным обнаружены и наиболее ранние образцы подобных изделий в захоронениях одиновской культуры [Молодин, Кобелева, Райнхольд и др., 2018, с. 297; Молодин, Хансен, Мыльникова и др., 2018, с. 313]. Этот культурный комплекс представляет открытый В.И. Молодиным [2013, с. 322 и др.] древнейший этап генерации сейминско-турбинского феномена.

Луновидные подвески обнаружены в Китае, в позднеглазковском погребении могильника Сараминский Мыс в Прибайкалье, в окуневских и кротовских захоронениях, на поселении Самусь-IV, в погребениях на Татарском увале у д. Окунево и в погребении №677 Сопки-2/3А, вместе с орнаментированной костью (жезлом? – И.К.) и антропоморфной личиной из кости с отверстиями для подвешивания или пришивания [Молодин, 1985, с. 43–44; 2001, с. 59, рис. 37.-1–3; 103; Горюнова, 2002, с. 28, 78, рис. 27.-10; Есин, 2009, с. 123–133, 470–473, табл. 6; Молодин, 2013, с. 138–151], а также в одиновских захоронениях [Молодин, Кобелева, Райнхольд и др., 2018, с. 297; Молодин, Хансен, Мыльникова и др., 2018, с. 313].

Погребение №677 Сопки-2/3А отнесено к усть-тартасской культуре эпохи раннего металла и датировано IV – 1-й половиной III тыс. до н.э. Аналогичным образом,

т.е. IV–III тыс. до н.э., датированы и погребения на Татарском увале [Молодин, 2001, с. 117–118]. В.И. Молодин [2001, с. 103] обоснованно усматривает в усть-тартасской находке свидетельство раннего появления подобных изделий, справедливо считая другие ритуальные предметы из данного захоронения доказательством использования луновидных подвесок в культовой практике.

В четырех случаях каменные луновидные подвески обнаружены В.И. Молодиным в могилах кротовской культуры. В могильнике Сопка-2/4Б луновидные подвески обнаружены в кротовских захоронениях №65 (к. 6, п. 13) и №160 (к. 22, п. 13), а в могильнике Тартас-1 – в кротовских погребениях №381 и 409 [Молодин, 1985, с. 43–44; 2013, с. 143–149; Молодин, Гришин, 2016, с. 298–299]. В могиле-65 Сопки-2/4Б найдены четыре подвески на голове (2), груди и в районе тазовых костей погребенной девушки 15–16 лет. В погребении №160 Сопки-2/4Б зафиксирована одна подвеска на груди погребенного взрослого мужчины. В погребении №381 могильника Тартас-1 луновидная подвеска найдена в области таза взрослого индивида, а в погребении №409 фрагменты двух подвесок находились у правой кисти погребенного. Одна из них была специально разломлена на семь частей [Молодин, 2013, с. 139–149].

В.И. Молодин и А.Е. Гришин [2016, с. 299] констатируют приуроченность луновидных подвесок к голове, одежде и к поясу кротовских и окуневских погребенных. Действительно, далеко не все луновидные подвески зафиксированы только на голове или у головы умерших. Так, «каменный полудиск» из могильника на Татарском увале у д. Окунево находился «в области таза» погребенного [Матющенко, Полеводов, 1994, с. 22, 136, рис. 14.-3]. Почти аналогично на «тазовых костях скелета» располагался «лунообразный большой каменный предмет», происходящий из могилы-21 Черновой-VIII [Максименков, 1980, с. 10, 114, табл. XXIII.-3]. Помимо него в этом погребении найдены череп птицы, роговой жезл с головой хищного зверя, пожирающего другого зверя, роговой «ритон», а точнее навершие жезла или посоха, с резной композицией, красный камень, каменная пластина и каменный топор [Максименков, 1980, с. 10, 114, табл. XXIII].

Еще две луновидные подвески из окуневского захоронения №1 в ограде 5 памятника Усть-Бюрь, включенные в сводки Е.П. Маточкина и В.И. Молодина, были зафиксированы на костях правой ноги умершего мужчины 30–40 лет и рядом. Последняя подвеска находилась среди восьми подъязычных костей быков (две с просверленными отверстиями на концах) и медвежьего клыка, представлявших «детали какого-то (взаимосвязанного) снаряда или ... жреческого снаряжения» [Кызласов, 1986, с. 274; Маточкин, 2006, с. 109; Молодин, 2013, с. 150–151].

Находки луновидных подвесок сделаны и в двух погребениях одиновской культуры могильника Усть-Тартас-2. Сообщается, что в одиновском захоронении №29 обнаружены «набор крупных каменных луновидных подвесок и литые бронзовые бляхи, украшавшие головной убор человека» [Молодин, Хансен, Мыльникова и др., 2018, с. 313].

В могиле-38 того же могильника В.И. Молодиным обнаружено еще одно уникальное захоронение с луновидной подвеской: «На дне могилы №38, *in situ*, располагался скелет взрослого мужчины, лежащего на спине в вытянутом положении, головой на север–северо-запад. Верхняя часть туловища была приподнята, благодаря тому, что опиралась на стенку могильной ямы ... Между левой рукой погребенного и стенкой могильной ямы зафиксирован предмет, выполненный из костей и клювов крупных птиц (цапель или журавлей?), возможно, нагрудник или своеобразный головной убор. Рядом обнару-

жен небольшой по размерам глиняный плоскодонный горшочек, орнаментированный по всей поверхности, включая дно. Отсутствие горизонтальных ямочных наколов, характерных для посуды одиновской культуры, делает его более похожим на керамику крохалевской культуры. У восточной стенки захоронения найдена небольшая подвеска из низкопробного мрамора, напоминающая луновидную. На правой тазовой кости в районе пояса выявлено скопление зубов и костей животного, вероятно, остатки украшения, нашиваемого на одежду. В области тазовых костей и ног зафиксированы четыре створки раковин с отверстиями. У плечевой кости правой руки найден фрагмент проколки.

После снятия черепа в верхней части скелета под лопатками обнаружено два скопления клювов цапель или журавлей (?), являющихся частью костюма или головного убора» [Молодин, Кобелева, Райнхольд и др., 2018, с. 297].

В большинстве случаев контекст находок указывает на неординарность погребенных, олицетворяемую наборами своеобразных предметов, включая луновидные подвески. Это неоднократно отмечали авторы исследований, предполагавшие культовое предназначение лунниц и шаманские, жреческие, и т.п. прерогативы индивидов, захороненных с подобными изделиями. По мнению Э.Б. Вадецкой [1996, с. 48], «лунообразные подвески на груди нескольких «шаманов» в окуневских могилах» весьма «схожи с металлическими нашивками на древних костюмах нганасан и кетов».

В ряде случаев симптоматично и количество луновидных подвесок. Одинарные находки могли символизировать собственно Луну или полумесяц как объект поклонения. Наборы же подвесок на головных уборах либо одеяниях протошаманов напоминают числовые символизации лунных циклов. Две подвески или два полумесяца могли олицетворять две лунных четверти и наступающее по их истечении время полнолуния. Четыре луновидных подвески, или четыре лунных четверти, вероятно, соотносятся с календарным циклом полного лунного месяца. На мой взгляд, это подтверждается отсутствием случаев нечетного количества лунниц (кроме одинарных) в кротовских и окуневских погребениях. Возможно, прямая количественная символика луновидной подвески в определенных ритуальных контекстах соответствовала семи суткам лунной четверти. Это удостоверяется преднамеренным разломом на семь частей подвески из погребения №409 могильника Таргас-1 (см. по: [Молодин, 2013, с. 149]). Поэтому лунная четверть соотносилась с семидневкой, бинарные наборы луновидных подвесок – скорее всего, с полнолунием, а набором из четырех лунниц мог символизироваться календарный месячный цикл.

Е.П. Маточкин и В.И. Молодин провели параллель между рассматриваемыми лунницами и атрибутами, приданными антропоморфам Зеленого озера [Маточкин, 2004а, с. 14; 2005, с. 172; 2006, с. 109; Молодин, 2013, с. 151–152] (табл. 10). Эта анало-



Табл. 10. Петроглифы Зеленого озера (по Е.П. Маточкину)

гия несомненна, и примечательно, что на руках одиночного персонажа присутствуют две лунницы (табл. 10.-2), а в «хороводе» из четырех фигур количество луновидных подвесок составляет 15 (табл. 10.-1). Следовательно, обе композиции могут по-разному передавать идею полнолуния. В первом случае – количеством олицетворяемых лунницами лунных фаз, а во втором – числом символизируемых подвесками лунных суток.

Полагаю, что аналогичное соответствие усматривается между каменными луновидными подвесками и «полумесяцами», запечатленными в «коронах» самусьских (табл. 9.-6–14) и окуневских (табл. 9.-1–5) божественных образов. Из восьми изображений самусьских антропоморфов с определенным «полумесяцем» шесть экземпляров (табл. 9.-7–9, 11–13) сочетают этот аксессуар с «бакенбардами». Следовательно, подавляющему большинству подобных рисунков присущи сразу оба атрибута лунарных персонажей. Это дополнительно удостоверяет лунарный символизм самусьских, крохалевских и окуневских «бакенбардов», а равно лунарную семантику отмеченных ими образов.

Небезынтересен и оригинальный «лунный диск» с поселения Самусь-IV. У него четыре окружности, что соответствует четырем фазам Луны (табл. 11.-1). Количество реконструированных «лучей» диска составляет 15 (табл. 11.-1), что может указывать на число суток, необходимых для появления полной луны, т.е. наступления

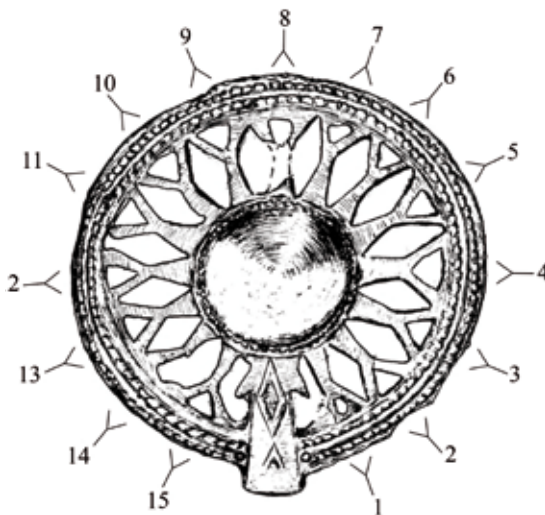
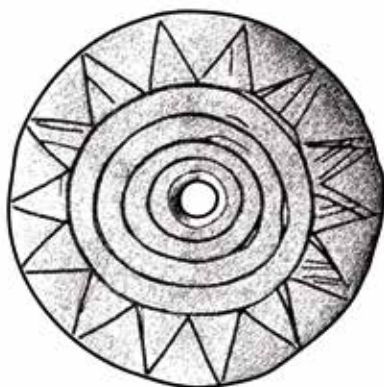


Табл. 11. Самусь-IV.
Фото и реконструкция И.В. Ковтуна

Табл. 12. Погребение №140 могильника
Бестамак (по А.В. Логвину, И.В. Шевниной)

фазы полнолуния. Неожиданная содержательная параллель этому изделию обнаружена в могильнике аркаимо-синташтинского времени Бестамак. Бронзовая «бляшка» с 15 раздваивающимися на концах лучами символизирует и полнолуние, и полный лунный месяц одновременно (табл. 12.-3). В нижней части этого изделия усматриваются абстрактные черты антропоморфного образа: «руки», ромбовидное «туловище» и диагональные линии «ног». Возможно, это очень стилизованные, почти утраченные антропоморфные признаки луноголового божества. Зато содержательно и оригинально передан ключевой календарный символ данного персонажа в образе 15-дневной полной луны и 30-суточного лунного месяца. Примечательно, что авторы раскопок отмечают нетривиальный инвентарь захоронения (№140), давшего это изделие, предполагая в погребенном индивиде вождя [Логвин, Шевнина, 2008, с. 190–197].

Хронология и синхронизация

Хронологические рамки окуневских комплексов убедительно обоснованы сериями AMS-датировок, удостоверяющих формирование окуневской культуры в XXVI в. до н.э. Группировки дат окуневских древностей разделили этот культурный массив на три хронологических этапа: уйбатский – XXVI–XXIII вв. до н.э.; черновский – XXII–XX вв. до н.э.; разливский – начиная с XIX–XVIII вв. до н.э. Верхняя граница дат окуневской культуры связывается с периодом XVII–XV вв. до н.э., без конкретизации точного финального рубежа [Поляков, 2017, с. 65].

Иткольская могила с курильницей, украшенной «троицей» лунарных персонажей, согласно радиоуглеродной дате, полученной по остаткам деревянного перекрытия, с вероятностью 95,4% отнесена к 2573–2291 гг. до н.э. Следовательно, курильница и представленные на ней образы относятся к середине XXVI – началу XXIII в. до н.э., т.е. к раннему уйбатскому этапу окуневской культуры [Поляков, Есин, 2017, с. 341].

Абсолютная датировка погребений могильника Турист-2, включая захоронения с «ложнотекстильной» керамикой, пока не опубликована. Но абсолютная хронология крохалевских комплексов по ¹⁴C установлена в Нижнем Притомье. Радиоуглеродная дата нагара на крохалевском сосуде с Долгой-1, где была найдена литейная матрица кельта-лопатки, определена 2145–1637 гг. до н.э. (94,5%). Крохалевская керамика поселения Ивановка-1, на котором был обнаружен сердечник для отливки кельта, датирована 2058–1504 гг. до н.э. (92,8%), а поселения Ивановка-2 – 2296–1638 гг. до н.э. (95,4%). Таким образом, датировки образцов, так или иначе связанных непосредственно с крохалевской «ложнотекстильной» керамикой, в калиброванных значениях не выходят за пределы XXIII–XVI вв. до н.э. Более молодые даты получены в ИМКЭС СО РАН в 2017 г. по древесному углю из объектов поселения Ивановка-1: (ИМКЭС-14C1204) 3151±78 BP, или 1620–1210 гг. до н.э. (95%), (ИМКЭС14C1211) 3118±64 BP, или 1530–1210 гг. до н.э. (95%), (ИМКЭС-14C1210) 3247±65 BP, или 1690–1400 гг. до н.э. (95%). Хронология этой серии ограничена XVII–XIII вв. до н.э. Диапазоны калиброванных значений для дат по керамике и углю частично совпадают, но тенденция к «омоложению» последних очевидна. Во всех случаях уголь отобран из объектов, планиграфически и стратиграфически связанных с крохалевской посудой, и ощутимая разница их радиоуглеродного возраста требует корректного объяснения, в том числе на основе новых дат по ¹⁴C. Думается, коллизия, предопределившая разницу двух серий дат, полученных по керамике и углю, не связана с реальным хронологическим разрывом, а обусловлена особенностями датируемого материала. До разрешения этой проблемы предельную верхнюю границу крохалевских поселений Верхнего Приобья целесообразно ограни-

чить 2-й третью II тыс. до н.э. [Ковтун, Марочкин, Герман, 2017, с. 270]. Таким образом, хронология крохалевских древностей по разным данным ограничена XXIII–XVI вв. до н.э., а без крайних значений – XXII–XVII вв. до н.э. (по керамике). На основе приведенных показателей нижняя дата крохалевской культуры укладывается в последнюю четверть III тыс. до н.э. Верхний вероятностный хронологический предел предварительно ограничен 2-й третью II тыс. до н.э. Но его значение подлежит уточнению в связи с разницей дат, полученных по нагару с керамики и углю [Ковтун, Марочкин, Герман, 2017, с. 270].

В 2016 г. по костям ребенка из захоронения с сосудом самусьского облика на оз. Утинка в Ачинско-Мариинской лесостепи была получена первая радиоуглеродная дата для самусьского комплекса (ИМКЭС-14С983) – 3930 ± 92 ВР, или 2678–2139 гг. до н.э. (94,1%) [Ковтун, Марочкин, Герман, 2017, с. 273].

В 2017 г. эти данные были существенно уточнены пока не опубликованными результатами, полученными С.В. Святко в лаборатории $^{14}\text{ХРОНО}$ Центра по изучению климата, окружающей среды и хронологии (Университет королевы, Белфаст). Помощью AMS-метода была не только скорректирована дата для костей ребенка, но и получены более достоверные датировки по одному из бараньих альчиков, найденных в этом захоронении. Уточненный возраст костей человека составил 3896 ± 41 ВР, или 2464–2340 гг. до н.э. (68,2%), а при вероятности 95,4%: 2477–2278 гг. до н.э. (91,7%), 2251–2229 гг. до н.э. (2,7%), 2221–2211 гг. до н.э. (1%).

Для костей животного из Утинкинского захоронения исследованием С.В. Святко установлен более «молодой» возраст: 3753 ± 37 ВР. Калиброванные даты составили с вероятностью 68,2%: 2272–2258 гг. до н.э. (5,4%), 2207–2131 гг. до н.э. (50,7%), 2085–2056 гг. до н.э. (12,1%); с вероятностью 95,4%: 2287–2113 гг. до н.э. (74,5%), 2101–2037 гг. до н.э. (20,9%), наконец, с вероятностью 99,7%: 2346–2014 гг. до н.э. (99,5%), 1999–1979 гг. до н.э. (0,2%).

Если обобщить приведенные результаты, при отсечении крайних значений время бытования самусьской культуры на своей отдаленной восточной периферии охватывает XXIII–XXI вв. до н.э.

Еще одна дата самусьской культуры получена по костям человека из погребения 2 или 3 самусьского могильника Крохалевка-7а: (ИМКЭС-14С1310) 3779 ± 314 ВР. Плохая сохранность костного образца с крайне незначительным содержанием коллагена и не самый передовой метод радиоуглеродной датировки обусловили высокую величину хронологической погрешности. Как следствие, весьма широким оказался и хронологический диапазон, составивший 2623–1771 гг. до н.э. (68,2%). При калибровке в программе Calib Rev 7.0.4 были получены более узкие значения: 2578–1873 гг. до н.э. (95,2982%), или середина XXVI – начало XIX вв. до н.э.

Неоднократные попытки датировать самусьскую керамику, происходящую непосредственно из поселения Самусь-IV, не дали ожидаемого результата. Результаты датирования, полученные в лабораториях Томска и Санкт-Петербурга, оказались неадекватными и чрезмерно удревненными, в пределах VI тыс. до н.э. и еще древнее. Вероятно, это обусловлено особенностями формовочного теста сосудов Самусь-IV, сырье для которых включало компоненты, искажающие реальную дату. Поэтому для датировки была использована бесспорно самусьская керамика нижнетомской стоянки Долгая-I. Образец датирован в Лаборатории изотопных исследований ЦКП «Геоэкология» Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (г. Санкт-Петербург). Датировка самусьского фрагмента керамики из Долгой-I (SPb-2580) дала результат 3580 ± 100 ВР. В калиброванных значениях при вероятно-

сти 68,2% это составило: 2117–2098 гг. до н.э. (3,6%), 2039–1861 гг. до н.э. (47,3%), 1853–1772 гг. до н.э. (17,3%); при 95,4% вероятности: 2204–1681 гг. до н.э. (95,0%), 1676–1665 гг. до н.э. (0,4%). При перечисленных данных самусьское время в Нижнем Притомье, скорее всего, определяется в пределах XXI–XIX (XVIII?) вв. до н.э.

Полученные результаты свидетельствуют о бытовании крохалевского населения, по крайней мере, в Нижнем Притомье, в XXII–XVII вв. до н.э., а возможно и еще позднее. Самусьское время, вероятно, охватывает значительную часть 2-й половины III тыс. до н.э. – первые века II тыс. до н.э. Но пока хронологические рамки самусьского периода наиболее обоснованно удостоверяются лишь с XXIII по XIX в. до н.э.

Таким образом, по имеющимся данным самусьская культура хронологически синхронна финалу уйбатского этапа (XXIII в. до н.э.), всему черновскому этапу (XXII–XX вв. до н.э.) и как минимум началу разлижского этапа (с XIX в. до н.э.) окуневской культуры. Возможно, сравнительно продолжительный хронологический период охватывает более молодая в целом крохалевская культура. Время существования крохалевского населения, судя по датировке керамики, и без отсечения крайних значений укладывается между XXIII и XVI вв. до н.э. Поэтому крохалевцы оставались современниками окуневцев начиная с исхода уйбатского этапа (XXIII в. до н.э.) и вплоть до финала окуневской культуры в XVII–XV вв. до н.э.

Заключение

В рассматриваемой свите культур наиболее ранние проявления лунарного культа, вероятно, связаны с одиновскими древностями. При этом вероятен и хронологический приоритет окуневских собственно лунарных персонажей. Это подтверждается иконографическими особенностями окуневских, крохалевских и самусьских изображений. Но «постокуневская» иконография крохалевских и самусьских образов развивалась в диаметрально противоположных направлениях. Предполагаемо крохалевский «триптих» из Туриста-2 сочетает трехмерность и глубину композиции с символизацией календарных циклов и ключевого момента года. Такой синтез пространства как формы и времени как содержания олицетворяет смысловое значение и одновременно определяет художественный стиль. Не случайно стилистические дериваты «триптиха» из Туриста-2 усматриваются в кулайском литье, архаичной праформой которого это произведение и является. Такая трактовка органично связана с причастностью крохалевского населения Нижнего Притомья к созданию одного из ранних пластов наскального искусства западных предгорий северо-западного Саяно-Алтая. Именно на нижнетомских писаницах представлен еще один характерный мотив, позднее ставший одним из иконографических маркеров кулайского искусства. Туловища серии наскальных изображений лосей на р. Томи переданы с орнаментальной символизацией аорты и пищевода. Спустя более тысячелетия это проявилось в кулайской металлопластике, а также в лосиных фигурах на сосудах с поселения Кижирово.

Иные формы изобразительного выражения мифологических представлений воплощены в самусьском искусстве. Создатели самусьских идеограмм отдавали предпочтение орнаментальной стилизации и унификации образов. Но и в этих абстракциях встречаются рафинированные изобразительные повествования со сложной композиционной структурой и аккумулярованным объемным содержанием.

Природа иконографических и содержательных сходжений между лунарными персонажами окуневской, крохалевской и самусьской культур обусловлена общим

корневым компонентом в составе данных образований. Поэтому выявленные сходства не относятся к механическим заимствованиям. Они обусловлены генерацией в рамках единой свиты культур, связанных вероятными взаимодействиями, но главное – общим юго-западным культурно-генетическим суперстратом.

Следствием вышеприведенных интерпретаций и обобщений, возможно, станет пересмотр смыслового значения ряда т.н. «солнцеголовых» изображений Центральной и Северо-Западной Азии и констатация лунарной семантики данных образов.

Библиографический список

- Алексеев Е.А. Представления кетов о мире // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера* (вторая половина XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1976. С. 67–105.
- Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков // *Сборник Музея Антропологии и Этнографии при Императорской Академии Наук*. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1914. Т. II. 2. 90 с.
- Атхарваведа (Шаунака): I–VII. М.: Восточная литература, 2005. Т. I. 573 с.
- Атхарваведа (Шаунака): VIII–XII. М.: Восточная литература, 2007. Т. 2. 293 с.
- Афанасьева В.К. Нанна // *Мифы народов мира*. М.: Российская энциклопедия, 1994. 198 с.
- Басова Н.В., Постнов А.В., Нестеркина А.Л., Ахметов В.В., Морозов А.А. Результаты охранно-спасательных раскопок на поселении Турист-2 в городе Новосибирске в 2017 году // *Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий*. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2017. Т. XXIII. С. 509–512.
- Басова Н.В. Керамика из могильника бронзового времени на поселении Турист-2 в Новосибирске // *Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий*. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2018. Т. XXIV. С. 209–213.
- Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. 2018. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.
- Вадецкая Э.Б. Атрибуты служителей культа по древним погребениям Енисея // *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху*. СПб.: Скифо-Сибирика, 1996. С. 46–49.
- Вербицкий В.И. Камлание верховному божеству Ульгено (Из статьи: Вербицкий В.И. Краткие сведения об Алтайской духовной миссии // *Томские епархальные ведомости*, 1882. №2. С. 1–12) // *Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия в 2 т. 2-е изд., испр. и доп.* СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. Т. 2. С. 83–92.
- Власов В.Г. Большой энциклопедический словарь изобразительного искусства. СПб.: ЛИТА, 2001. Т. 3. 848 с.
- Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск: Наука, 1990. 232 с.
- Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 606 с.
- Горюнова О.И. Древние могильники Прибайкалья (неолит – бронзовый век). Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 2002. 83 с.
- Гринцер П.А. Раху. Мифы народов мира. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 372.
- Грыськ Н.Е. Щука в верованиях, обрядах и фольклоре русских. Из культурного наследия народов Восточной Европы // *Сборник Музея антропологии и этнографии*. СПб.: Наука, 1992. Т. XLV. С. 56–61.
- Есин Ю.Н. Древнее искусство Сибири. Самусьская культура // *Труды Музея археологии и этнографии Сибири*. Томск: ТГУ, 2009. Т. II. 526 с.
- Заика А.Л., Басова Н.В., Постнов А.В. Антропоморфная многофигурная композиция из погребения на поселении Турист-2 в Новосибирске // *Изобразительные и технологические традиции ранних форм искусства* (2). М.; Кемерово, 2019. С. 123–130. (Труды САИПИ. XII).
- Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* – конь (жертвоприношение коня и дерево *aśvattha* в древней Индии) // *Проблемы истории языков и культуры народов Индии*. М.: Наука, 1974. С. 75–138.
- Иванов Вяч. Вс. Лунарные мифы // *Мифы народов мира*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 78–80.
- Источники по этнографии Западной Сибири. Томск: ТГУ, 1987. 284 с.

- Кашлатова Л.В. Женский пантеон обских угров. Тюмень : ФОРМАТ, 2017. 158 с.
- Кейпер Ф.Б.Я. Небесная бадня // Труды по ведийской мифологии. М. : Наука, 1986. С. 156–162, 183–188.
- Климишин И.А. Календарь и хронология. М. : Наука, 1985. 320 с.
- Ковтун И.В. Образы и символы конского жертвоприношения на кинжалах сейминско-турбинской эпохи // Труды V (XXI) Всероссийского археологического съезда в Барнауле – Белокурихе. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2017. Т. III. С. 110–116.
- Ковтун И.В., Марочкин А.Г., Герман П.В. Радиоуглеродные даты и относительная хронология сейминско-турбинских, крохалевских и самусьских древностей // Труды V (XXI) Всероссийского археологического съезда в Барнауле – Белокурихе. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2017. Т. I. С. 262–267.
- Ковтун И.В. Шепот духов: Этнолингвокультурные очерки мифологии нижнетомских писаниц. Кемерово : Азия-Принт, 2014. 171 с.
- Ковтун И.В. Предыстория индоарийской мифологии. Кемерово : Азия-Принт, 2013. 702 с.
- Ковтун И.В. Конь и лыжник. Труды Музея археологии и этнографии Сибири ТГУ. Томск : ТГУ, 2012. Т. IV. 128 с.
- Кручинина А.В. Семантическое пространство обско-угорской и самодийской этнонимии : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Тюмень, 2004. 26 с.
- Кызласов Л.Р. Древнейшая Хакасия. М. : Изд-во МГУ, 1986. 295 с.
- Логвин А.В., Шевнина И.В. Элитное погребение синташтино-петровского времени с могильника Бестамак // VII исторические чтения памяти Михаила Петровича Грязнова. Омск : Омск. гос. ун-т, 2008. С. 190–197.
- Лушникова А.В. Модель универсума древних календарей (лингвистическая реконструкция). М. : Сов. писатель, 2004. 258 с.
- Лушникова А.В. Календари Северной Евразии и Сибири как источник для реконструкции древней картины мира // Вопросы языкознания. 2005. №5. С. 11–29.
- Максименков Г.А. Могильник Черновая-VIII – эталонный памятник окуневской культуры // Памятники окуневской культуры. Л. : Наука, 1980. С. 3–26.
- Маточкин Е.П. Лунно-солнечные календари святилища «Зеленое озеро» // Гуманитарные науки в Сибири. 2004а. №3. С. 11–15.
- Маточкин Е.П. Антропоморфные персонажи Зеленого озера // Археология и этнография Алтая. Горно-Алтайск : Институт алтаистики им. С.С. Суразакова, 2004б. Вып. 2. С. 26–37.
- Маточкин Е.П. Древние персонажи святилища Зеленое озеро // Мир наскального искусства : сб. докл. междунар. конф. М. : ИА РАН, 2005. С. 172–176.
- Маточкин Е.П. Петроглифы Зеленого озера – памятник эпохи бронзы Алтая // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006. №2 (26). С. 104–115.
- Матющенко В.И., Полеводов А.В. Комплекс археологических памятников на Татарском увале у деревни Окунево. Новосибирск : Наука, 1994. 223 с.
- Маламуд Ш. Деревня и лес в идеологии брахманистской Индии // Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии. М. : Восточная литература, 2005. С. 119–140.
- Махабхарата. Книга четырнадцатая. Ашвамедхикапарва, или Книга о жертвоприношении коня. СПб. : Наука, 2003. 308 с.
- Мифы, предания, сказки хантов и манси. М. : Наука, 1990. 568 с.
- Молодин В.И. Бараба в эпоху бронзы. Новосибирск : Наука, 1985. 200 с.
- Молодин В.И. Памятник Сопка-2 на реке Оми (культурно-хронологический анализ погребальных комплексов эпохи неолита и раннего металла). Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. Т. I. 128 с.
- Молодин В.И. Каменные «луновидные» подвески в непо потревоженных погребальных комплексах кротовской культуры (Западная Сибирь) // MONUMENTUM GREGORIANUM : сборник научных статей памяти академика Григория Максимовича Бонгард-Левина. М. : Граница, 2013. С. 135–153.
- Молодин В.И. Сейминско-турбинские бронзы в «закрытых» комплексах одиновской культуры (Барабинская лесостепь) // Фундаментальные проблемы археологии, антропологии и этнографии Евразии : к 70-летию академика А.П. Деревянко. Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2013. С. 309–324.

Молодин В.И., Гришин А.Е. Памятник Сопка-2 на реке Оми. Т. 4: Культурно-хронологический анализ погребальных комплексов кротовской культуры. Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2016. 452 с.

Молодин В.И., Кобелева Л.С., Райнхольд С., Ненахова Ю.Н., Ефремова Н.С., Дураков И.А., Мельникова Л.Н., Нестерова М.С. Стратиграфия погребальных комплексов ранней – развитой бронзы на памятнике Усть-Тартас-2 // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2018. Т. XXIV. С. 293–298.

Молодин В.И., Хансен С., Мельникова Л.Н., Райнхольд С., Дураков И.А., Кобелева Л.С., Нестерова М.С., Ненахов Д.А., Ефремова Н.С., Ненахова Ю.Н., Селин Д.В., Демахина М.С. Основные итоги полевых исследований Западно-Сибирского отряда Института археологии и этнографии СО РАН в Барабинской лесостепи в 2018 году // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2018. Т. XXIV. С. 310–314.

Невелова С.Л. Эпическая ашвамедха // Махабхарата. Книга четырнадцатая. Ашвамедхикапарва, или книга о жертвоприношении коня. СПб. : Наука, 2003. С. 196–213.

Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов «Ригведы» (Ведийская космогония). М. : Наука, 1968. 115 с.

Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск : Наука, 1980. С. 5–70.

Полосьмак Н.В., Шумакова Е.В. Очерки семантики кулайского искусства. Новосибирск : Наука, 1991. 92 с.

Поляков А.В. Радиоуглеродные даты окуневской культуры // Записки Института истории материальной культуры РАН. СПб. : ИИМК РАН, 2017. №16. С. 52–74.

Поляков А.В., Есин Ю.Н. Курильница с антропоморфными изображениями из раннеокуневского погребения могильника Итколь-II // Труды V (XXI) Всероссийского археологического съезда в Барнауле – Белокурихе. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2017. Т. I. С. 340–345.

Ригведа. Мандалы I–IV. М. : Наука, 1989. 767 с.

Ригведа. Мандалы IX–X. М. : Наука, 1999. 559 с.

Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск : Наука, 1991. 155 с.
Сагалаев А.М. Калтась-эква // Мифология манси. Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. С. 70–71.

Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / сост. Г.М. Василевич. Л. : Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смиловича, 1936. 290 с.

Селешников С.И. История календаря и хронология. М. : Наука, 1970. 224 с.

Семенов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М. : Наука, 1981. 181 с.

Сподина В.И. Представления о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев Нижневартовского района. Новосибирск : Солярис, 2001. 124 с.

Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы Древней Индии. М. : Астрель, 2000. 560 с.

Топоров В.Н. «Мировое дерево». Опыт семиотической интерпретации // Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2010а. С. 210–262.

Топоров В.Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (по материалам русских сказок) // Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2010б. С. 390–407.

Топоров В.Н. Пальцы // Мифология: Статьи для мифологических энциклопедий. М. : Языки славянской культуры, 2014. Т. 2. С. 7–18.

Тураев Б.А. Син // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб. : Семеновская Типо-литография (И.А. Ефрона), 1990. Т. XXX. 493 с.

Харючи Г.П. Защищающие природу табу // Материалы 2-й международной конференции по самодистике – посвящается 100-летию со дня рождения Натальи Митрофановны Терещенко (16–18 октября 2008 г.). СПб. : Нестор-История, 2008. С. 278–291.

Церен Э. Лунный бог. М. : Наука, 1976. 382 с.

Шапапатха-брахмана: книга I; книга X (фрагмент). М. : Восточная литература, 2009. 383 с.

- Упанишады : в 3-х кн. Брихадараньяка Упанишада. М. : Наука, 1992. 239 с.
- Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. М. : Ладомир, 1999. 488 с.
- Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев : София, 2000. 480 с.
- Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. М. : Академический Проект, 2009. 622 с.
- Якобсен Т. Сокровища тьмы. История месопотамской религии. М. : Восточная литература, 1995. 293 с.
- Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск : Типография В.И. Корнакова, 1900. Вып. IV. Описание Минусинского музея. 221 с.
- The Satapatha-Brāhmana. According to the text of the Mādhyandina school. Part V. Books XI, XII, XIII, and XIV. The sacred books of the east. Vol. XLIV. Oxford, At the clarendon press, 1900. 596 + 8 p.

References

- Alekseenko E.A. Predstavleniya ketov o mire [Representations of the Kets about the World]. Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniyakh narodov Sibiri i Severa (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.) [Nature and Man in the Religious Ideas of the Peoples of Siberia and the North (second half of the 19th – beginning of the 20th Century)]. L. : Nauka, 1976. Pp. 67–105.
- Anuchin V.I. Oчерk shamanstva u enisejskikh ostyakov [Essay on Shamanism in the Yenisei Ostyaks]. Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii pri Imperatorskoj Akademii Nauk [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography at the Imperial Academy of Sciences]. SPb. : Tipografiya Imperatorskoj Akademii Nauk, 1914. Vol. II. 2. 90 p.
- Atharvaveda (Shaunaka): I–VII [Atharvaveda (Saunaka): I – VII]. M. : Vostochnaya literatura, 2005. Vol. I. 573 p.
- Atharvaveda (Shaunaka): VIII–XII [Atharvaveda (Saunaka): VIII–XII]. M. : Vostochnaya literatura, 2007. Vol. 2. 293 p.
- Afanas'eva V.K. Nanna [Nanna]. Mify narodov mira [Myths of the Nations of the World]. M. : Rossijskaya enciklopediya, 1994. 198 p.
- Basova N.V., Postnov A.V., Nesterkina A.L., Ahmetov V.V., Morozov A.A. Rezul'taty ohranno-spatatel'nyh raskopok na poselenii Turist-2 v gorode Novosibirsk v 2017 godu [Results of the Rescue Excavations at the Tourist-2 Settlement in the City of Novosibirsk in 2017]. Problemy arheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nyh territorij [Problems of Archaeology, Ethnography, and Anthropology of Siberia and Adjacent Territories]. Novosibirsk : Izd-vo In-ta arheologii i etnografii SO RAN, 2017. Vol. XXIII. Pp. 509–512.
- Basova N.V. Keramika iz mogil'nika bronzovogo vremeni na poselenii Turist-2 v Novosibirsk [Ceramics from the Burial Site of the Bronze Age at the Settlement Tourist-2 in Novosibirsk]. Problemy arheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nyh territorij [Problems of Archaeology, Ethnography, Anthropology of Siberia and Adjacent Territories]. Novosibirsk : Izd-vo In-ta arheologii i etnografii SO RAN, 2018. Vol. XXIV. Pp. 209–213.
- Berezkin Yu.E., Duvakin E.N. Tematicheskaya klassifikaciya i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam : Analiticheskij catalog [Thematic Classification and Distribution of Folk-Mythological Motifs by Areas: Analytical catalog. 2018. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.
- Vadeckaya E.B. Atributy sluzhitelej kul'ta po drevnim pogrebeniyam Eniseya [Attributes of Ministers of Worship on the Ancient Burials of the Yenisei]. Zhrechestvo i shamanizm v skifskuyu epohu [Priesthood and Shamanism in the Scythian Era]. SPb. : Skifo-Sibirika, 1996. Pp. 46–49.
- Verbickij V.I. Kamlanie verhovnomu bozhestvu Ul'genyu (Iz stat'i: Verbickij V.I. Kratkie svedeniya ob Altajskoj duhovnoj missii. Tomskie eparhal'nye vedomosti, 1882. №2. S. 1–12) [Rule of the Supreme Deity Ul'genyu (From the article: Verbitsky VI. Brief Information about the Altai Spiritual Mission. Tomsk Eparchal Gazette, 1882. No. 2. P. 1–12)]. Shamanizm narodov Sibiri. Etnograficheskie materialy XVIII–XX vv. : hrestomatiya v 2 t. 2-e izd., ispr. i dop [Shamanism of the Peoples of Siberia. Ethnographic Materials of the 18th – 20th Centuries : Anthology in 2 vol. 2 ed., Corr. and add]. SPb. : Filologicheskij fakul'tet SPbGU; Nestor-Istoriya, 2011. Vol. 2. Pp. 83–92.
- Vlasov V.G. Bol'shoj enciklopedicheskij slovar' izobrazitel'nogo iskusstva [Great Encyclopedic Dictionary of Fine Arts]. SPb. : LITA, 2001. Vol. 3. 848 p.

Gemuev I.N. Mirovozzrenie mansi: Dom i Kosmos [Worldview of the Mansis: Home and Space]. Novosibirsk : Nauka, 1990. 232 p.

Golovnev A.V. Govoryashchie kul'tury: tradicii samodijcev i ugrov [Talking Cultures: the Samdits and Ugrian Traditions. Ekaterinburg : UrO RAN, 1995. 606 p.

Goryunova O.I. Drevnie mogil'niki Pribajkal'ya (neolit – bronzovyj vek) [Ancient Cemeteries of the Baikal Region (Neolithic – Bronze Age)]. Irkutsk : Izd-vo Irkut. un-ta, 2002. 83 p.

Grincer P.A. Rahu. Mify narodov mira [Rahu. Myths of the Peoples of the World]. M. : Rossijskaya enciklopediya, 1994. Vol. 2. Pp. 372.

Grysyk N.E. Shchuka v verovaniyah, obryadah i fol'klore russkih. Iz kul'turnogo naslediya narodov Vostochnoj Evropy [Pike in Russian Beliefs, Rites and Folklore. From the Cultural Heritage of the Peoples of Eastern Europe]. Sbornik Muzeya antropologii i etnografii [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. SPb. : Nauka, 1992. Vol. XLV. Pp. 56–61.

Esin YU.N. Drevnee iskusstvo Sibiri: Samus'skaya kul'tura [Ancient Art of Siberia: Samusskaya Culture]. Trudy Muzeya arheologii i etnografii Sibiri [Proceedings of the Museum of Archaeology and Ethnography of Siberia]. Tomsk : TGU, 2009. Vol. II. 526 p.

Zaika A.L., Basova N.V., Postnov A.V. Antropomorfnyaya mnogofigurnaya kompozitsiya iz pogrebeniya na poselenii Turist-2 v Novosibirskie [Anthropomorphic Multi-figure Composition from the Burial at Tourist-2 Settlement in Novosibirsk]. Izobrazitel'nye i tekhnologicheskie tradicii rannih form iskusstva (2) [Visual and Technological Traditions of Early Art Forms (2)]. M. ; Kemerovo, 2019. Pp. 123–130. (Proceedings of SAIPI. XII).

Ivanov Vyach. Vc. Opyt istolkovaniya ritual'nyh i mifologicheskikh terminov, obrazovannyh ot asva – kon' (zhertvoprinoshenie konya i derevo asvattha v drevnej Indii) [Experience of Interpretation of Ritual and Mythological Terms Derived from Aśva – Horse (horse sacrifice and aśvattha tree in ancient India)]. Problemy istorii yazykov i kul'tury narodov Indii [Problems of the History of Languages and Cultures of Indian peoples]. M. : Nauka, 1974. Pp. 75–138.

Ivanov Vyach. Vs. Lunarnye mify [Lunar Myths]. Mify narodov mira [Myths of the Peoples of the World]. M. : Rossijskaya enciklopediya, 1994. Vol. 2. Pp. 78–80.

Istochniki po etnografii Zapadnoj Sibiri [Sources on the Ethnography of Western Siberia]. Tomsk : TGU, 1987. 284 p.

Kashlatova L.V. Zhenskij panteon obskih ugrov [Female Pantheon of the Ob Ugrians]. Tyumen' : FORMAT, 2017. 158 p.

Kyojper F.B.Ya. Nebesnaya bad'ya [Heavenly Tub]. Trudy po vedijskoj mifologii [Works on Vedic Mythology]. M. : Nauka, 1986. Pp. 156–162, 183–188.

Klimishin I.A. Kalendar' i hronologiya [Calendar and Chronology]. M. : Nauka, 1985. 320 p.

Kovtun I.V. Obrazy i simvoly konskogo zhertvoprinosheniya na kinzhalah sejminko-turbinskoj epohi [Images and Symbols of Horse Sacrifice on the Daggers of the Seima-Turbian Era]. Trudy V (XXI) Vserossijskogo arheologicheskogo s"ezda v Barnaule – Belokurikha [Works V (XXI) of the All-Russian Archaeological Congress in Barnaul – Belokurikha]. Barnaul : Izd-vo Alt. un-ta, 2017. Vol. III. Pp. 110–116.

Kovtun I.V., Marochkin A.G., German P.V. Radiouglerodnye daty i otnositel'naya hronologiya sejminko-turbinskih, krohalevskih i samus'skih drevnostej [Radiocarbon Dates and Relative Chronology of Seimino-Turbinsky, Krokhalevsky and Samus Antiquities]. Trudy V (XXI) Vserossijskogo arheologicheskogo s"ezda v Barnaule – Belokurikha [Works V (XXI) of the All-Russian Archaeological Congress in Barnaul-Belokurikha]. Barnaul : Izd-vo Alt. un-ta, 2017. Vol. I. Pp. 262–267.

Kovtun I.V. Shepot duhov: Etnolingvokul'turnye ocherki mifologii nizhnetomskih pisanic [Whisper of Spirits: Ethnolinguistic and Cultural Essays on the Mythology of Nizhny Tomsk Carvings]. Kemerovo : Aziya-Print, 2014. 171 p.

Kovtun I.V. Predystoriya indoarijskoj mifologii [Prehistory of Indo-Aryan Mythology]. Kemerovo : Aziya-Print, 2013. 702 p.

Kovtun I.V. Kon' i lyzhnik [The Horse and the Skier]. Trudy Muzeya arheologii i etnografii Sibiri TGU [Proceedings of the Museum of Archeology and Ethnography of Siberia, TSU]. Tomsk : TGU, 2012. T. IV. 128 p.

Kruchinina A.V. Semanticheskoe prostranstvo obsko-ugorskoj i samodijskoj etnonimii : avtoref. dis. ... kand. filol. nauk. Tyumen' [The Semantic Space of Ob-Ugric and Samoyed Ethnonymy: Synopsis of the Dis. ... Cand. Philological Sciences, 2004. 26 p.

Kyzlasov L.R. Drevnejshaya Hakasiya [The Most Ancient Khakassia]. M. : Izd-vo MGU, 1986. 295 p.

Logvin A.V., Shevnina I.V. Elitnoe pogrebenie sintashtino-petrovskogo vremeni s mogil'nika Bestamak [Elite Burial of the Sintashtino-Petrovsky Time from the Bestamak Burial Ground]. VII istoricheskie chteniya pamyati Mihaila Petrovicha Gryaznova [VII Historical Readings in Memory of Mikhail Petrovich Gryaznov]. Omsk : Omsk. gos. un-t, 2008. Pp. 190–197.

Lushnikova A.V. Model' universuma drevnih kalendarej (lingvisticheskaya rekonstrukciya) [Model of the Universe of Ancient Calendars (linguistic reconstruction)]. M. : Sov. pisatel', 2004. 258 p.

Lushnikova A.V. Kalendari Severnoj Evrazii i Sibiri kak istochnik dlya rekonstrukcii drevnej kartiny mira [Calendars of Northern Eurasia and Siberia as a Source for the Reconstruction of the Ancient Picture of the World]. Voprosy yazykoznanija [Questions of Linguistics]. 2005. №5. Pp. 11–29.

Maksimenkov G.A. Mogil'nik Chernovaya-VIII – etalonnij pamyatnik okunevskoj kul'tury [Burial Ground Chernovaya-VIII – Reference Site of the Okunevskaya Culture]. Pamyatniki okunevskoj kul'tury [The Sites of the Okunevskaya Culture]. L. : Nauka, 1980. Pp. 3–26.

Matochkin E.P. Lunno-solnechnye kalendari svyatilishcha «Zelenoe ozero» [Lunar-solar Calendars of the “Green Lake” Sanctuary]. Gumanitarnye nauki v Sibiri [Humanities in Siberia]. 2004a. №3. Pp. 11–15.

Matochkin E.P. Antropomorfnye personazhi Zelenogo ozera [Anthropomorphic Characters of Green Lake]. Arheologiya i etnografiya Altaya [Archaeology and Ethnography of Altai]. Gorno-Altajsk : Institut altaistiki im. S.S. Surazakova, 2004b. Issue 2. Pp. 26–37.

Matochkin E.P. Drevnye personazhi svyatilishcha Zelenoe ozero [Ancient Characters of the Green Lake Sanctuary]. Mir naskal'nogo iskusstva : sb. dokl. mezhdunar. konf. [The World of Rock Art: Collection of the Report of the International conference]. M. : IA RAN, 2005. Pp. 172–176.

Matochkin E.P. Petroglify Zelenogo ozera – pamyatnik epohi bronzy Altaya [Petroglyphs of the Green Lake – a Site of the Bronze Age of Altai]. Arheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii [Archaeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia]. 2006. №2 (26). Pp. 104–115.

Matyushchenko V.I., Polevodov A.V. Kompleks arheologicheskikh pamyatnikov na Tatarskom uvale u derevni Okunevo [The Complex of Archaeological Sites in the Tatarsky Region near the Village of Okunevo]. Novosibirsk : Nauka, 1994. 223 p.

Malamud Sh. Derevnja i les v ideologii brahmanistskoj Indii [Village and Forest in the Ideology of Brahmanist India]. Ispech' mir: ritual i mysl' v drevnej Indii [Bake the World: Ritual and Thought in Ancient India]. M. : Vostochnaya literatura, 2005. Pp. 119–140.

Mahabharata. Kniga chetyrnadcataya. Ashvamedhikaparva, ili Kniga o zhertvoprinoshenii konya [Book Fourteenth. Ashvamedhikaparva, or the Book of the Horse Sacrifice]. SPb. : Nauka, 2003. 308 p.

Mify, predaniya, skazki hantov i mansi [Myths, Legends, Tales of the Khanty and Mansi]. M. : Nauka. 1990. 568 p.

Molodin V.I. Baraba v epohu bronzy [Baraba in the Bronze Age]. Novosibirsk : Nauka, 1985. 200 p.

Molodin V.I. Pamyatnik Sopka-2 na reke Omi (kul'turno-hronologicheskij analiz pogrebal'nyh kompleksov epohi neolita i rannego metalla) [Sopka-2 Site on the Omi River (cultural and chronological analysis of the burial complexes of the Neolithic and Early Metal)]. Novosibirsk : Izd-vo In-ta arheologii i etnografii SO RAN, 2001. Vol. 1. 128 p.

Molodin V.I. Kamennye «lunovidnye» podveski v nepotrevozhennyh pogrebal'nyh kompleksah krotovskoj kul'tury (Zapadnaya Sibir') [Stone “Moon-Shaped” Pendants in Undisturbed Burial Complexes of the Krotovskaya Culture (Western Siberia)]. MONUMENTUM GREGORIANUM : sbornik nauchnyh statej pamyati akademika Grigoriya Maksimovicha Bongard-Levina [MONUMENTUM GREGORIANUM: a Collection of Scientific Articles in Memory of Academician Gregory Maksimovich Bongard-Levin]. M. : Granica, 2013. Pp. 135–153.

Molodin V.I. Sejmsko-turbinskie bronzy v «zakrytyh» kompleksah odinovskoj kul'tury (Barabinskaya lesostep') [Seminsk-Turbinsky Bronzes in the “Closed” Complexes of the Odintsovskaya Culture (Barabinsk forest-steppe)]. Fundamental'nye problemy arheologii, antropologii i etnografii Evrazii : k 70-letiyu akademika A.P. Derevyanko [Fundamental Problems of Archaeology, Anthropology and Ethnography of Eurasia: the 70th Anniversary of the Academician A.P. Derevyanko]. Novosibirsk : Izd-vo In-ta arheologii i etnografii SO RAN, 2013. Pp. 309–324.

Molodin V.I., Grishin A.E. Pamyatnik Sopka-2 na reke Omi. T. 4: Kul'turno-hronologicheskij analiz pogrebal'nyh kompleksov krotovskoj kul'tury [The Site of Sopka-2 on the Om River. Vol. 4: Cultural and Chronological Analysis of the Burial Complexes of the Krotovskaya Culture]. Novosibirsk : Izd-vo In-ta arheologii i etnografii SO RAN, 2016. 452 p.

Molodin V.I., Kobeleva L.S., Rajnhol'd S., Nenahova Yu.N., Efremova N.S., Durakov I.A., Myl'nikova L.N., Nesterova M.S. Stratigrafiya pogrebal'nyh kompleksov rannej – razvitoy bronzy na pamyatnike Ust'-Tartas-2 [Stratigraphy of the Early-Developed Bronze Burial Complexes on the Ust-Tartas-2 Site]. Problemy arheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nyh territorij [Problems of Archaeology, Ethnography, Anthropology of Siberia and Adjacent Territories]. Novosibirsk : Izd-vo In-ta arheologii i etnografii SO RAN, 2018. Vol. XXIV. Pp. 293–298.

Molodin V.I., Hansen S., Myl'nikova L.N., Rajnhol'd S., Durakov I.A., Kobeleva L.S., Nesterova M.S., Nenahov D.A., Efremova N.S., Nenahova Yu.N., Selin D.V., Demahina M.S. Osnovnye itogi polevyh issledovanij Zapadno-Sibirskogo otryada Instituta arheologii i etnografii SO RAN v Barabinskoj lesostepi v 2018 godu [The Main Results of the Field Research of the West Siberian Detachment of the Institute of Archaeology and Ethnography of the SB RAS in the Barabinsk Forest-Steppe in 2018]. Problemy arheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nyh territorij [Problems of Archaeology, Ethnography, Anthropology of Siberia and Adjacent Territories]. Novosibirsk : Izd-vo In-ta arheologii i etnografii SO RAN, 2018. Vol. XXIV. Pp. 310–314.

Neveleva S.L. Epicheskaya ashvamedha [Epic Ashvamedha]. Mahabharata. Kniga chetyrnadcataya. Ashvamedhikaparva, ili kniga o zhertvoprinoshenii konya [Mahabharata. Book Fourteenth. Ashvamedhikaparva, or a Book about Horse Sacrifice]. SPb. : Nauka, 2003. Pp. 196–213.

Ogibenin B.L. Struktura mifologicheskikh tekstov «Rigvedy» (Vedijskaya kosmogoniya) [The Structure of the Mythological Texts of the Rig Veda (Vedic Cosmogony)]. M. : Nauka, 1968. 115 p.

Pelikh G.I. Materialy po sel'kupskomu shamanstvu [Materials on Selkup Shamanism]. Etnografiya Severnoj Azii [Ethnography of North Asia]. Novosibirsk : Nauka, 1980. Pp. 5–70.

Polos'mak N.V., SHumakova E.V. Ocherki semantiki kulajskogo iskusstva [Essays on the Semantics of Kulai Art]. Novosibirsk : Nauka, 1991. 92 p.

Polyakov A.V. Radiouglerodnye daty okunevskoj kul'tury [Radiocarbon Dates of the Okunevskaya Culture]. Zapiski Instituta istorii material'noj kul'tury RAN [Notes of the Zapiski Institute of the History of Material Culture RAS]. SPb. : IIMK RAN, 2017. №16. Pp. 52–74.

Polyakov A.V., Esin Yu.N. Kuril'nica s antropomorfnyimi izobrazheniyami iz ranneokunevskogo pogrebeniya mogil'nika Itkol'-II [Incense Burner with Anthropomorphic Images from the Early Kuni Burial of the Itkol II Burial Ground]. Trudy V (XXI) Vserossijskogo arheologicheskogo s'ezda v Barnaule – Belokurihe [Proceedings of the V (XXI) All-Russian Archaeological Congress in Barnaul – Belokurikha]. Barnaul : Izd-vo Alt. un-ta, 2017. Vol. I. Pp. 340–345.

Rigveda. Mandaly I–IV [Rig Veda. Mandalas I–IV]. M. : Nauka, 1989. 767 p.

Rigveda. Mandaly IX–X [Rig Veda. Mandalas IX–X]. M. : Nauka, 1999. 559 p.

Sagalaev A.M. Uralo-altajskaya mifologiya: Simvol i arhetip [Ural-Altai Mythology: Symbol and Archetype]. Novosibirsk : Nauka, 1991. 155 p.

Sagalaev A.M. Kaltas'-ekva [Kaltas Equa]. Mifologiya mansi [Mythology Mansi]. Novosibirsk : Izd-vo In-ta arheologii i etnografii SO RAN, 2001. Pp. 70–71.

Sbornik materialov po evenkijskomu (tungusskomu) fol'kloru / sost. G.M. Vasilevich [Collection of the Materials on the Evenk (Tungus) Folklore / comp. G.M. Vasilevich]. L. : Izd-vo In-ta narodov Severa CIK SSSR im. P.G. Smidovicha, 1936. 290 p.

Seleshnikov S.I. Istoriya kalendarya i hronologiya [Calendar History and Chronology]. M. : Nauka, 1970. 224 p.

Semencov V.S. Problemy interpretacii brahmanicheskoy prozy. Ritual'nyj simbolizm [Problems of Interpretation of Brahminical Prose. Ritual Symbolism]. M. : Nauka, 1981. 181 p.

Spodina V.I. Predstavleniya o prostranstve v tradicionnom mirovozzrenii lesnyh nencev Nizhnevarтовского rajona [Views on Space in the Traditional Worldview of the Forest Nenets in the Nizhnevartovsk District]. Novosibirsk : Solyaris, 2001. 124 p.

Temkin E.N., Erman V.G. Mify Drevnej Indii [Myths of Ancient India]. M. : Astrel', 2000. 560 p.

Toporov V.N. «Mirovoe derevo». Opyt semioticheskoy interpretacii [“World Tree”. The Experience of Semiotic Interpretation]. Mirovoe derevo: Universal'nye znakovye komplekсы [World Tree: Universal Signed Complexes]. M. : Rukopisnye pamyatniki Drevnej Rusi, 2010a. Pp. 210–262.

Toporov V.N. K rekonstrukcii mifa o mirovom yajce (po materialam russkikh skazok) [To the Reconstruction of the Myth of the World Egg (based on Russian fairy tales)]. Mirovoe derevo: Universal'nye

znakovye komplekсы [World Tree: Universal Sign Complexes]. М. : Rukopisnye pamyatniki Drevnej Rusi, 2010b. Pp. 390–407.

Toporov V.N. Pal'cy [Fingers]. Mifologiya: Stat'i dlya mifologicheskikh enciklopedij. T. 2 [Mythology: Articles for Mythological Encyclopedias]. М. : Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2014. Vol. 2. Pp. 7–18.

Turaev B.A. Sin [Shin]. Enciklopedicheskij slovar' Brokgauza i Efrona [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary]. SPb. : Semenovskaya Tipolitografiya (I.A. Efrona), 1990. T. XXX. 493 p.

Haryuchi G.P. Zashchishchayushchie prirodu tabu [Protecting the Nature of the Taboo]. Materialy 2-j mezhdunarodnoj konferencii po samodistike – posvyashchaetsya 100-letiyu so dnya rozhdeniya Natal'i Mitrofanovny Tereshchenko (16–18 oktyabrya 2008 g.) [Proceedings of the 2nd International Conference on Self-Publishing – dedicated to the 100th Anniversary of the Birth of Natalia Mitrofanovna Tereshchenko (October 16–18, 2008)]. SPb. : Nestor-Istoriya, 2008. Pp. 278–291.

Ceren E. Lunnyj bog [Moon God]. М. : Nauka, 1976. 382 p.

Shatapatha-brahmana: kniga I; kniga X (fragment) [Shatapatha Brahmin: Book I; Book X (fragment)]. М. : Vostochnaya literatura, 2009. 383 p.

Upanishady : v 3-h kn. Brihadaran'yaka Upanishada [Upanishads: in 3 kn. Brihadaranyaka Upanishad]. М. : Nauka, 1992. 239 p.

Eliade M. Izbrannye sochineniya. Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya [Selected Works. Essays on Comparative Religion]. М. : Ladimir, 1999. 488 p.

Eliade M. Shamanizm: arhaicheskie tekhniki ekstaza [Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy]. Kiev : Sofiya, 2000. 480 p.

Eliade M. Istoriya very i religioznych idej: Ot kamennogo veka do elevsinskih misterij [The History of Faith and Religious Ideas: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries]. М. : Akademicheskij Proekt, 2009. 622 p.

Yakobsen T. Sokrovishcha t'my. Istoriya mesopotamskoj religii [Treasure of Darkness. History of the Mesopotamian Religion]. М. : Vostochnaya literatura, 1995. 293 p.

Yakovlev E.K. Etnograficheskij obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i ob'yasnitel'nyj katalog etnograficheskogo otdela muzeya [Ethnographic Review of the Non-Native Population of the Southern Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Museum's Ethnographic Department. Minusinsk : Tipografiya V.I. Kornakova, 1900. Vyp. IV. Opisanie Minusinskago muzeya. 221 p.

The Satapatha-Brāhmana. According to the text of the Mādhyandina school. Part V. Books XI, XII, XIII, and XIV. The Sacred Books of the East. Vol. XLIV. Oxford, At the Clarendon Press, 1900. 596 + 8 p.

I.V. Kovtun

*Institute of Human Ecology of the Federal Research Center
for Coal and Coal Chemistry, SB RAS, Kemerovo, Russia*

THE MOON IN THE MYTHOLOGY OF CULTURES OF THE EPOCHE OF BRONZE IN NORTH-WESTERN ASIA (the 3rd – beginning of the 2nd)

The article highlights a series of multi-cultural images of the era of developed Bronze in the south of Western Siberia, connected by a common meaning. The lunar semantics of Okunev, Krokhalevsky and Samusky anthropomorphic characters, transmitting the idea of significant lunar cycles, mainly of the new moon, the first quarter and the full moon, is substantiated. The worldviews of the population of these cultures are reconstructed, probable sources of the lunar cult and features of similar views in each community are investigated. Special consideration is given to the specific iconographic methods of transferring similar ideological stereotypes, various graphic means inherent in the cultural groups of the Upper Priobye, Lower Pritomye and the Middle Yenisei in the 2nd half of the 3rd – beginning of the 2nd millennium BC. A series of moon-shaped pendants found in the sites of the cultures of the Seminsk-Turbin epoch is considered, and their semantic interpretation is proposed. The article presents the information on the absolute chronology of the 14-C Krokhalev and Samus complexes and their correlation with radiocarbon dating of Okunev antiquities.

Key words: lunar themes, south of Western Siberia, Okunevskaya culture, Krokhalevskaya culture, Samus culture, world view, representative art, ornamental graphic art.