

УДК 903.7(571.1)

Л.В. ПанкратоваТомский государственный педагогический университет
ул. Киевская, 60, Томск, 634061, Россия
E-mail: tsru_kae@mail.ru**ЗАПЕЧАТЛЕННЫЕ В БРОНЗЕ
ОБРАЗЫ САРОВСКОГО КУЛЬТОВОГО КОМПЛЕКСА:
РЕКОНСТРУКЦИЯ СЕМАНТИКИ***

В статье реконструируются семантика образов металлопластики с культового места и обряды, совершавшиеся кулайцами II–I вв. до н.э. на Саровском комплексе археологических памятников. Одновременное преднамеренное захоронение предметов на культовом месте позволяет рассматривать эту коллекцию бронз как текст и сопоставлять его с мифологическими и фольклорными текстами селькупов, предками которых, как показывают исследования томских археологов, по-видимому, являлись кулайцы. Аналогичные саровским образам персонажи в селькупской мифологии системно и непротиворечиво объединены фигурой небесного божества Кока. Вероятно, культовый комплекс был местом поклонения древнему прототипу селькупского бога, обряды почитания которого были приурочены к празднованию Нового года. Видимо, составной частью ритуальной практики являлись обряды заключения брака между представителями разных родов.

Ключевые слова: Западная Сибирь, ранний железный век, кулайская культура, бронзовое культовое литье (металлопластика), культовое место, семиотика, семантика, мировоззрение, реконструкции.

Введение

Комплекс археологических памятников Саровское городище и Саровское культовое место находится в восточной части д. Саровки Колпашевского р-на Томской обл., на правой террасе в приустьевой части р. Большой Саровки – правого притока р. Оби. Городище расположено на мысу, культовое место – в 180–190 м к северу за оборонительной системой, на возвышенности, граничащей с болотом. Городище исследовалось в 1971–1974, 1976 гг. Л.А. Чиндиной, раскопавшей 350 м² площади памятника. Раскопки на культовом месте в 1996 г. провел Я.А. Яковлев, вскрыв 800 м². Установлено, что городище относится к саровскому (второму) этапу эволюции кулайской культуры, возведено на месте, освоенном людьми в эпоху ранней бронзы и васюганского (первого) этапа развития куль-

туры. Культовое место существовало в начальный период функционирования городища во II–I вв. до н.э. [Чиндина, 1978; Яковлев, 2001].

Саровское культовое место обнаружено в результате раскопки жителями д. Саровки площади древнего памятника под огородами. Первое бронзовое изделие, по сообщениям местных жителей, было найдено еще в середине 1970-х гг., но в руки археологов не попало. Расширение площади огородов в начале 1990-х гг. привело к окончательному разрушению культового места. В результате сельскохозяйственных работ предметы переместились в пахотный слой, часть из них была найдена хозяевами огородов и передана в Колпашевский краеведческий музей, после чего Я.А. Яковлев предпринял аварийно-спасательные раскопки [Яковлев, 2001]. Всего на культовом месте обнаружено 69 предметов: 2 из них найдены местными жителями, но впоследствии утрачены; 2 – переданы в Колпашевский краеведческий музей; 65 находок поступило в Томский областной краеведческий музей. В ходе стационарного исследова-

*Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 07-01-00103а.

дования памятника выявлены два объекта, содержавшие кулайское культовое литье. На культовом месте найдены 62 бронзовых изображения, выполненные в технике плоского и объемного полого литья, 3 бронзовых и 2 костяных наконечника стрел [Там же, с. 18, 25–30, 158]. Синтаксический анализ образов металлопластики с культового места дан в монографии Я.А. Яковлева [2001]. Таким образом, культурный слой, характеристика объектов, а также состав находок свидетельствуют о культовом характере памятника.

Не вызывает сомнения, что и Саровское городище использовалось не только как укрепленное поселение, но и как сакральный центр. На эту функцию памятника указывают массовые скопления керамики и костей животных в мощных очагах жилищ; видовой состав животных; инвентарь, представленный значительным количеством оружия, ложками-лопаточками, гребнями, традиционно использовавшимися коренными народами Западной Сибири как ритуальные предметы. Погребение подростка в постройке 6 и женский череп в постройке 7 также указывают на культовое назначение объектов городища [Чиндина, 1978, с. 64–68]. Культовый характер и синхронность существования (по крайней мере, на начальном этапе функционирования городища) памятников позволяют рассматривать их как единый комплекс.

Постановка проблемы и методика исследования

Целью работы является реконструкция семантики образов металлопластики с культового места и обрядов, совершавшихся на Саровском комплексе археологических памятников. В обрядовой практике язык вещей использовался для «выражения тех идей, понятий, ценностей, которые не могли быть выражены столь же адекватно на других языках, в том числе и с помощью слов» [Байбурин, 1989, с. 83]. Поэтому расшифровка символического значения задействованных в обрядах вещей является одним из путей к пониманию смысла и цели священнодействия.

Металлопластика кулайцев – явление древнего традиционного искусства и вместе с тем искусство каноническое. Особенность текстов последнего заключается в автоматизации, фиксированности области содержания при отсутствии ее в области выражения [Лотман, 1973, с. 17]. Это означает, что язык таких произведений может передавать только определенное содержание. А поскольку каноническое искусство обусловлено бытованием в той или иной культуре (при отсутствии письменности) относительно небольшой, целостной и более или менее известной всем информации, стабильность этого содержания зависела от размеров коллектива и его однородности [Антоно-

ва, 1981, с. 6–7]. Иначе говоря, коллектив, совершавший обрядовые действия на Саровском комплексе археологических памятников, был консолидированным объединением, имевшим общую систему представлений о мире, прежде всего мифологических.

В первобытном обществе мифологическое восприятие являлось универсальным средством структурирования мироздания. Обращение к одним и тем же моделям при осмыслении различных сторон реальности было продиктовано однообразной и ограниченной общественной практикой. Моделируемые части мироздания изоморфны друг другу и образуют «семантические ряды», где в качестве одного из равноправных выступает мир вещей. Поскольку структурирование мира базировалось на мифе, рассмотрение мира вещей в неразрывной связи с мифом оказывается методически обоснованным [Антонова, Раевский, 2002, с. 14]. Понять значение первобытного канонического и синкретического искусства можно, «только соотнеся его произведения с мифами, ритуалами» [Антонова, 1981, с. 7]. Это, в свою очередь, означает, что значительную роль в реконструкции семантики изобразительных образов древних культур играют данные этнографии, фольклора, лингвистики.

Основные этногенетические процессы, в результате которых сформировались современные западно-сибирские этносы, приходится на эпоху раннего железа [Чернецов, 1971; Чиндина, 1984, 1991; История..., 1995]. Особенностью культурно-исторического развития Среднеобского региона является длительное сохранение традиций, что дает возможность связать ранний железный век с палеоэтнографией, которая ярко демонстрирует кулайские традиции и в релкинской, и в позднесредневековой культуре Среднего Приобья, характеризующих историю селькупов [Чиндина, 1991, с. 122]. Непрерывность историко-культурных процессов позволяет привлекать для реконструкции семантики изобразительных памятников региона данные этнографии, прежде всего селькупов. Хотя, безусловно, любая семантическая интерпретация должна рассматриваться лишь как один из возможных вариантов.

Источники и реконструкции

Независимо от техники литья, сюжета и количества образов персонификация полных и реконструированных изображений с Саровского культового места ограничена: антропид, лось, птица, змея, рыба (?) и т.н. хтонические животные, биологическую видовую принадлежность которых не удастся установить однозначно. Исследование мифологических представлений селькупов о перечисленных персонажах показывает, что подбор образов металлопластики не случаен и может быть непротиворечиво интерпретирован. Реконструкцию се-

мантики бронзовых изделий с культового места существенно дополняют материалы Саровского городища.

Анализ орнаментики керамического комплекса позволил сформулировать гипотезу о том, что на Саровском городище совершался обряд в форме потлача, о чем свидетельствует распределение фрагментов битой посуды по разным постройкам памятника. Учитывая специфику потлача как обряда, призванного установить связи между представителями разных объединений [Мосс, 1996], Л.В. Панкратова высказала предположение об использовании городища членами экзогамных групп, составляющих эндогамное объединение [2008а]. По данным этнографии, подобные встречи были приурочены к новогодним торжествам, которые многие народы Западной Сибири, имеющие солнечно-лунное времяисчисление, устраивают дважды в течение астрономического года [Васильев, Головнёв, 1980; Соколова, 1990; Симченко и др., 1993; Головнёв, 1995].

Автохтонные жители рассматриваемой зоны Приобья – селькупы – отмечали Новый год весной и осенью. Весенний праздновали, когда зеленеет трава и деревья, а комаров еще нет [Селькупская мифология, 1998, с. 47], в день весеннего солнцестояния 17–21 марта [Ким, 1997, с. 161]; осенний – в августе, в день последнего полнолуния, по другим данным – новолуния [Там же, с. 15]. Считается также, что новогодние праздники были приурочены к прилету или отлету уток [Головнёв, 1995, с. 329]. Если сравнить элементы праздничной обрядности, можно заметить, что во многом новогодние торжества оказываются зеркально-симметричными (схожими и различными одновременно). Для организации праздников съезжались селькупы всех родов, живущих на определенной территории. Перед началом детьми (мальчиком осенью и девочкой весной) разжигались костры. Обязательным элементом праздников были спортивные состязания: весной – стрельба из лука по фигуркам медведя, закрепленным на вершине деревьев, осенью – гонки на обласках и соревнования по плаванию [Селькупская мифология, 1998, с. 47; Ким и др., 1996, с. 210; Ким, 1997, с. 161]. К числу весенних обрядовых действий относятся мужские прыжковые танцы. Во время осеннего новогоднего торжества мужчины, парни и мальчики прыгали через костер [Селькупская мифология, 1998, с. 47; Ким, 1997, с. 161].

В мифологической версии селькупов новогодние праздники были связаны с образом небесного божества Нума (Нома, Нопа). Известно, что весной и осенью жертвы этому божеству приносили и другие самодийские народы Сибири [Хомич, 1977, с. 5–6]. Представления о нем у самодийцев, как неоднократно указывали исследователи, размыты. Отсутствует характеристика божества. Нум не имеет облика – это небо [Прокофьева, 1976; Хомич, 1977; Селькупская мифология, 1998; Ким, 1997]. Иконография божества у селькупов огра-

ничивается тремя зарубками, нанесенными на стволе дерева (пня или столба) и обозначающими глаза и рот. Верховного бога селькупы часто именуют Париде-нумом (Пари-Нумом). В то же время Пардом («великим зверем») они называли Поллака-нума – лесного бога, которого почитали в образе медведя [Селькупская мифология, 1998, с. 38, 70, 75]. Таким образом, можно предположить, что небесное божество имело несколько ипостасей, проявляя себя в разных сферах мироздания в определенных обликах. А слово *нум/ном* обозначало обобщающее понятие «бог», поскольку в материалах Г.И. Пелих упоминаются также Квейд-ном, Кор-нум, Мосьга-нум, Нго-нум [1972, с. 42, 49, 67, 70]. О том, что «бог не один, несколько их там на небе», сообщила этнографу одна из жительниц д. Напас [Там же, с. 339]. Считалось, что Нум в образе медведя являлся покровителем года-лета.

В период зимней спячки медведя самым большим и сильным в лесу остается лось. Он является одним из главных символов осеннего новогоднего праздника. Для диалектической группы обских селькупов (шёшкупов), на территории расселения которой расположен Саровский культовый комплекс, Лось служит маркером в годовом календарном цикле. Селькупы говорят: «Лось зиму начинает, лето кончает» [Мифология селькупов, 2004, с. 239]. Осенним праздником Лося отмечали переселение Нопа на «другое небо» [Ким, 1997, с. 159]. Но это не означает, что данное божество было центральной фигурой праздника, хотя лось считался духом именно небесного Нопа [Там же, с. 160; Мифология селькупов, 2004, с. 239]. Целый комплекс представлений в религии селькупов указывает на связь лося с другим обитателем неба. Поскольку на осеннем новогоднем празднике почитались также вода и луна (месяц), а местом проведения обрядов был «берег реки, у жилища духа воды (*üt kok*)» [Ким и др., 1996, с. 205; Ким, 1997, с. 159–160], вероятно, именно божественный *Қок* ~ *Кон* ~ *Кâн* олицетворял год-зиму. Одним из его воплощений являлся олень/лось [Прокофьева, 1976, с. 109, 110].

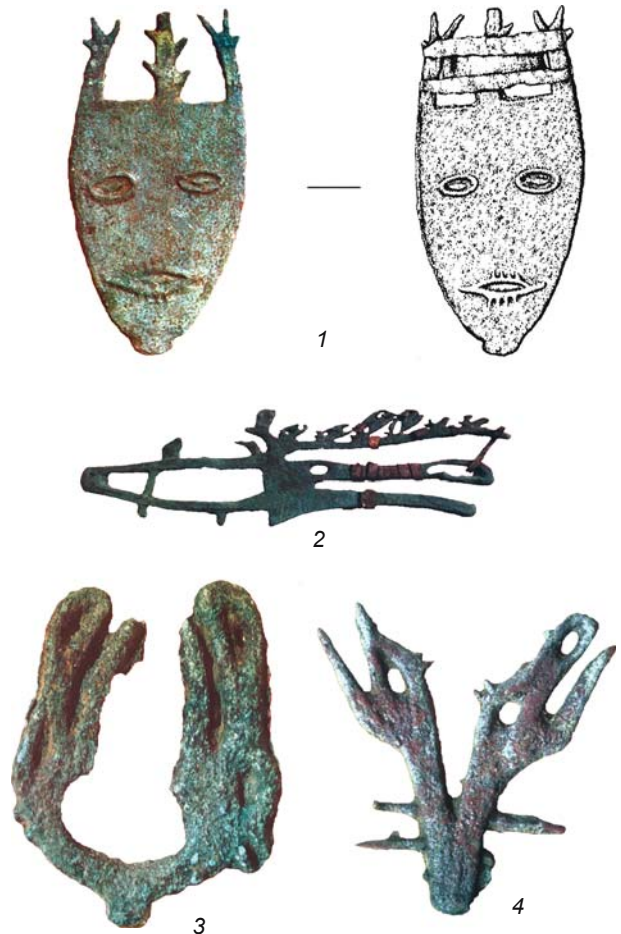
Е.Д. Прокофьева отмечала, что производные от имени *Қок* определения бытовали «как равнозначные с термином *нум*» [Там же, с. 109]. Однако, хотя прилагательные *нуль* и *коль* переводятся одинаково, синонимами они не являются, т.к. слова с определением *нуль* относятся к существам и предметам, посвященным богу, а с определением *коль* – к находящимся на небе [Прокофьева, 1949, с. 336]. Вероятно, *Қок*, обитающий на первом небе, не менее значимый персонаж селькупского пантеона, чем Нум. Е.Д. Прокофьева также усматривала связь между именем небесного божества селькупов и социальными терминами «господин, князь» камасинцев, койбалов и маторов – *gon, kond, kok, kâk, kâk, gan*, – предполагая, что имя можно перевести как «господин неба, князь неба» [1976, с. 110]. Вероятно,

термин не только передает социальный статус персонажа, но и позволяет определить его пол.

Очевидна фонетическая ассоциация при сопоставлении имени небесного Кока ~ Кона ~ Кåна с именем Канда-нума – повелителя подземной вечной мерзлоты. Канда-нум (или Кандальдук) в прошлом был одним из особо почитаемых селькупами богов [Пелих, 1980, с. 8]. Семантику имени божества Г.И. Пелих связывала со словом *кандэ/канде* – «корень» и имя переводила как «корневой старик» или «старик-мороз, повелитель холода, ледяной старик» [Там же, с. 10–12]. Поскольку корнями небесного дерева, по представлениям селькупов, являются звезды, то иногда *кандаль/кандыль* переводят не только как «корневой», но и как «звездный». В таком переводе Канда-нум предстает «Звездным Небом» [Головнёв, 1995, с. 514, 515]. Реконструированный Г.И. Пелих мифологический образ Кандальдука находит очевидные параллели в мифологии ненцев (Нумгымбой) [Головнёв, 2004, с. 313], что может быть свидетельством существования такого персонажа в мифологии предков современных самодийцев.

И Кок, и Кандальдук имеют звериную ипостась в образе оленя, которая проявляется в его антропоморфном облике. Изображая Кандальдука, селькупы рисовали личину с широко расставленными миндалевидными глазами, широким звериным носом и бородой [Пелих, 1980, с. 9]. Подобное изображение обнаружено в объекте 1 Саровского культового места [Яковлев, 2001, № 46] (см. рисунок, 1). Черты лица антропоида переданы предельно лаконично. Обозначены овальные глаза со зрачками и рот с вертикальными валиками-штрихами над верхней и под нижней губой. Последняя деталь, возможно, передает волосяной покров на лице мужского персонажа. Еще одним символом, позволяющим увидеть в рассматриваемой личине Кандальдука, является изображение дерева, растущего из головы антропоида, поскольку селькупы считают, что если вместе с оленем, человеком или даже птицей изображен символический знак дерева, то перед нами – изображение этого божества [Пелих, 1980, с. 11].

Важно и то, что с моментом выхода Кандальдука из воды отождествляли начало нового года [Там же, с. 10]. Вероятно, на Саровском культовом комплексе проводились обряды, связанные с осенним новогодним праздником. Тем более что в коллекции бронз, образ лося повторяется неоднократно [Яковлев, 2001, № 1–3, 32]. Несмотря на то, что одно изображение (см. рисунок, 2) дополнено головами лосей, хтонических животных и антропоида, художественно передающими раскидистые рога животного, вся фигурка образно воспринимается не как сюжетная композиция, а как портрет. Да и все эти персонажи, как будет показано ниже, не случайные, комплементарные рассматриваемому образу-символу. Среди одиночных изображений лося представлены животные с рогами (2 ед.) и



Бронзовые изделия с Саровского культового места
(по: [Яковлев, 2001, № 26, 29, 32, 46]).

без них (2 ед.). Очевидно, древние мастера изобразили самок и самцов. Последние имеют рога в период гона, сроки которого приходятся как раз на конец лета – начало осени, что совпадает со временем проведения селькупам праздника Лося.

Другие символы осеннего новогоднего праздника – месяц, вода, гром. Образ небожителя неразрывно связан с представлениями селькупов о месяце. Личину, изображающую Кандальдука, называли *лоз Тылас*, что означает «месяц» [Пелих, 1980, с. 8]. Одной из отличительных черт этого божества является большой живот. Селькупы считают, что Кандальдук гоняется за небесным солнцем и, настигнув, проглатывает его. Это происходит каждый день. В результате живот божества раздувается, лопается и часть его тела отпадает. Небесная супруга Кандальдука укладывает его в волшебную колыбель и укачивает, как новорожденного. Постепенно отпавшая часть тела вырастает, и месяц вновь становится полной луной. Так селькупы объясняли фазы Луны [Селькупская мифология, 1998, с. 42]. В другой версии мифа два солнца – небесное

и подземное – являются женами Кандальдука и предстают в виде лосих Верхнего и Нижнего миров (*пенге-порыт* и *пенге-касе*) [Пелих, 1980, с. 14]. Данная метафора проясняет, зачем месяц преследует солнце, а мотив проглатывания, типичный для солярных мифов [Юнг, 1998, с. 352, 357], подтверждает намек на осенний гон лосей.

Еще одно подставное имя Канда-нума – Ира («Старик») – созвучно понятию *ирет* («месяц») [Головнёв, 1995, с. 515]. В этом имени актуализируется другое измерение времени – месяц, и Кандальдук-Ирет открывает путь к прочтению селькупского календаря. Таким образом, божество, которому посвящались осенние обряды годового цикла, воплощало понятия ночного времени суток (ночное/звездное небо), месяца (отрезка календарного года) и года-зимы (зимнее/холодное небо).

Олицетворением года-зимы и месяца у селькупов является также большая мифическая птица-человек Шор (Сор, Сэр) [Пелих, 1980, с. 17]. Во внешнем облике Кандальдука и Шора отмечаются общие черты. На их изображениях подчеркивается деформация соответственно левой руки и левого крыла-руки [Там же, с. 13, 17]. Так же как Кандальдука, Шора называют «ледяным стариком» или «чертом, делающим мороз» [Пелих, 1980, с. 18]. Несмотря на отмеченное сходство, Г.И. Пелих полагала, что рассматриваемые персонажи не могут быть ипостасями одного божества. По ее мнению, Сэр-ло – это могущественный дух холода, антипод небесного Нома, обитающий в северных широтах. Кандальдук также противопоставлен небесному Нопу [Селькупская мифология, 1998, с. 70] и, судя по селькупским сказаниям, является повелителем вечной мерзлоты, подземным духом, однако ему присущи черты народного трикстера [Пелих, 1980, с. 18–19]. С учетом того, что горизонтальная и вертикальная модели мира в представлениях селькупов сосуществуют и взаимно дополняют друг друга, указанные различия в дислокации мифологических существ не представляются непреодолимыми. Персонажи, в которых воплощаются черты бога Нижнего мира и «культурного героя» (нередко предстающего в облике трикстера), отмечены в мифологиях народов Старого Света и племен Америки [Голан, 1994, с. 44]. Характерные черты образов Кандальдука и Шора, а также функции существ оказываются подобными. Интересно, что имя мифической птицы Шор (Сэр) вызывает ассоциацию с ненецким божеством Сэр-но Ирико («Ледяного (Белого) острова старик») [Головнёв, 2004, с. 321] и, возможно, оно заимствовано селькупам.

И Кандальдук, и Шор в селькупской мифологии связаны со свадебной обрядностью. Селькупы использовали вместо слова «сватать» иносказательное «заморозить девуку» [Пелих, 1980, с. 12, 18]. Не исключено, что сватовство и свадьбы были приурочены к

празднованию начала года-зимы. Связь свадебной обрядности с осенним («мертвым») сезоном отмечается во многих традиционных культурах [Геннеп, 1999, с. 128]. Идея брака у селькупов очень ярко выражена при помощи языка вещей. Так, сват шел к дому невесты, держа котел с подарками для ее семьи в левой руке, а посох с привязанным к верхнему концу красным платком – в правой. При согласии на брак котел оставляли в своем чуме или пустой выставляли наружу. Иначе говоря, он был одним из символов свадебных обрядов селькупов, «знаком брачного предложения» [Головнёв, 1995, с. 257]. У ненцев заключение брачного соглашения сопровождалось обменом котлами, которому придавалось значение установления союза между двумя «очагами» [Головнёв, 2004, с. 43]. Материалы Саровского городища указывают на то, что посуда в качестве символа обмена между «очагами» в брачной церемонии использовалась коренными обитателями Приобья издревле [Панкратова, 2008а].

Поскольку браки заключались между представителями экзогамных групп, могла возникать некоторая напряженность между брачующимися сторонами. Реальная или ритуальная враждебность между родственниками жениха и невесты отмечается в брачных церемониях самых разных культур. Рассказами о военных конфликтах, возникавших из-за желания героев овладеть «чужими» женщинами, изобилует фольклор коренных народов Приобья. Могущество и социальный статус мужчины часто оказывались напрямую связанными с количеством жен и их этнической принадлежностью. Женщины иного племени были социально более престижными женами, поскольку такие браки позволяли устанавливать дипломатические отношения с соседями [Головнёв, 2004, с. 44]. Показательно, что у обских угров эпитеты «безголовая» и «безвозвратная» применялись по отношению и к свадьбе, и к войне. Метафора «потерять голову» означала замужество и переход девушки в семью супруга. Брак разлучал женщину с «головой» родительского дома, которую символизировали черпак, чаще всего украшенный резной головкой животного, гребень и полог [Головнёв, 1995, с. 287]. Таким образом, брак и война оказываются связанными социальными явлениями.

Намек на военную тематику угадывается и в саровском антропоиде. Предположив, что в металлопластике передан образ духа, называемого современными селькупам Кандальдуком, остановимся на одной детали его изображения. Верхняя часть изделия с наружной стороны была закрыта накладкой из медной пластины и двумя узкими медными лентами. Я.А. Яковлев считает, что полоски меди символизировали диадему [2001, с. 124]. Однако не исключена и другая интерпретация, тем более что реальная, а не символическая бронзовая диадема была обнаружена непосредственно на голове антропоида, а еще

одна – рядом [Там же, с. 26, 27]. Понять назначение металлических лент позволяет фольклорное описание ненецкого аналога селькупского Кандальдука – «бога звездного неба» Нумгымбоа. Он живет в чуме (избушке), верхушка (крыша) которого снесена стрелой. Следовательно, божественный обитатель чума принимал участие в военных действиях. Сам персонаж предстает больным, с головой, обмотанной железным бинтом [Хомич, 1976, с. 22; Головнёв, 2004, с. 313]. Возможно, медные накладки на голове саровского антропода были неотъемлемой деталью иконографии образа. Вероятно, идол является изображением воина, к тому же в комплексе с ним обнаружен кулайский бронзовый наконечник стрелы. А медные ленты могут означать металлическую повязку на голове божества. Не исключено, что предложенная интерпретация является поздним толкованием, видимо, канонизированной детали внешнего облика персонажа.

По данным этнографии западно-сибирских народов, металлический венец – атрибут богов, элемент костюма шамана, участников обрядовых действий, покойников. Иначе говоря, он символизировал включение человека в особый ритуальный пространственно-временной континуум, выход из обыденной реальности. Поражает и количество металлических венцов-диадем (13 экз.), обнаруженных на Саровском культовом месте. Видимо, не случайно в коллекции металлопластики преобладают изображения голов животных и человека. Селькупы верили, что в голове (в черепе) находится душа *кэдо*, которая после смерти человека превращается в паука. Кардинальным образом от головы обычного человека отличалась голова шамана. В ней вместо души *кэдо*, которую съедали *лозы* («черти») в момент обряда посвящения, поселялся *кава-лоз* – дух-предок, охранявший своего хозяина от злых духов [Пелих, 1972, с. 117; Селькупская мифология, 1998, с. 30–31]. После смерти шамана освободить *кава-лоза* можно было, только отделив голову от тела. При этом ее варили в котле над костром или сжигали и лишь потом закапывали в землю. Интересно, что аналогичным образом селькупы поступали с черепом медведя еще в начале XX в. [Пелих, 1972, с. 117]. Учитывая значение образа медведя в сибирской мифологии, можно предположить, что в его голове мог обитать *кава-лоз*. Вероятно, подобным типом погребального обряда маркировали медиаторов, связанных одновременно с реальным и потусторонним мирами.

Коронами в виде городских башен в разных культурах часто увенчаны изображения богини-матери, ведь укрепленные стенами города являются одним из символов архетипа матери. Города, охраняющие, словно мать, своих обитателей, часто сравниваются с неприступными девственницами. А овладение городом воспринимается как овладение женщиной, символизирует брак, совокупление [Юнг, 1998, с. 314–315].

Выделенность пространства укрепленных поселений, создание вокруг них реальных и символических границ, форма пространства, его структура – все эти признаки создают отношения подобия между городищами и т.н. дисками-пряслами и металлическими зеркалами-дисками (или секторами бронзовых дисков) кулайцев [Панкратова, 2008б]. Вообще переданное на ритуальной вещи пространство со всеми его атрибутами – это пространство особого рода, в котором фигурируют элементы реального пространства, продиктованные ритуально-мифологическим контекстом [Антонова, 1991, с. 20]. Подобие раскрывается и на символическом уровне их функционирования. Использование дисковидных предметов в качестве маховичков или наверший лучкового сверла для добывания священного огня еще раз актуализирует эротический аспект, связанный с символикой и городища, и дисков [Панкратова, 2008б].

Связь дисковидных предметов одновременно сolarной символикой и символикой огня не вызывает недоумения. Уже упоминавшиеся жены Кандальдука – солнца небесного и подземного миров – являются дочерьми небесной старухи, у которой «лицо-огонь» [Пелих, 1980, с. 14]. Г.Н. Грачёва отмечала, что и в представлениях нганасан *койка** *огня* смешивается с *койка солнца*. *Солнце-койка* (иначе – *день/свет-койка*) воплощалось в виде круглой металлической подвески или металлического зеркала. *Койка огня* мог представлять медный (металлический) кружок с орнаментом, расположенным концентрическими кругами, а также любая металлическая подвеска (предпочтительнее медная или бронзовая) или пуговица, нашитая на лицевую сторону мешочка с золой или угольками из кострища чума. Мешочек мог быть украшен орнаментом из концентрических кругов, расшитых бисером. На его ремешок подвешивали бусины, металлические украшения. Старые нганасанки рассказывали, что прежде такой мешочек с угольком или золой родового очага носили все [Грачёва, 1977, с. 223–224]. Возможно, «линия жизни», которую часто можно увидеть на кулайских изображениях людей и животных, является обозначением такого металлического символа солнца-огня или символизирующего огонь-очаг расшитого мешочка.

В материалах Саровского комплекса археологических памятников символика совокупления передается на языке вещей многократно [Панкратова, 2008б]. Символические пары представлены и в металлопластике Саровского культового места. Метафора рождения передана в композиции, состоящей из голов двух лосей и лосенка между ними [Яковлев, 2001, № 28].

*Словом *койка* нганасаны называли «всякий видимый человеку, осязаемый предмет, наделяемый способностью к самостоятельным действиям» [Грачёва, 1977, с. 218].

В виде парных изображений представлены образы лосей, птиц, змей [Там же, № 25–27]. Животные в паре, с одной стороны, противопоставлены друг другу, с другой – повернуты друг к другу мордами. Подобным образом в древности принято было изображать супружескую пару [Антонова, 1991, с. 21]. Возможно, этим и объясняются различия в иконографии голов лосей. На одном изображении [Яковлев, 2001, № 26] голова животного, расположенного справа, более массивная, с четко обозначенным ухом и плотно закрытой пастью (см. рисунок, 3). На другом изделии [Там же, № 28] у обоих лосей показаны уши и открытые пасти. Различия прослеживаются в форме глаз: на обеих поделках у животных, расположенных слева, они миндалевидные, у лосей справа – округлые. Известно, что в представлениях коренных народов Западной Сибири противопоставление правого и левого означает в то же время оппозицию мужского и женского. Кроме того, противопоставление правой и левой сторон может рассматриваться как антагонизм солнечной стороны и темной [Прокофьева, 1951, с. 144]. Вероятно, в таком прочтении можно трактовать парную композицию, состоящую из голов хтонического животного и лося [Яковлев, 2001, № 29] (см. рисунок, 4). Оппозиция левого темного хтонического существа и правого светлого подчеркнута и положением голов, отвернутых мордами друг от друга.

Подобные композиции, имеющие форму развилки, зафиксированы этнографами у энцев, ненцев и селькупов. Последние считают, что из березовой развилки произошел человек. Развилка является значимой деталью шаманского бубна. При помощи развилки наконечника стрелы шаман возвращает душу больному человеку [Прокофьева, 1976, с. 114, 121]. Двухголовое антропоморфное изображение духов-покровителей огня чума – «огня-отца» и «огня-матери» – вырезала на разветвлении дерева энецкая шаманка для защиты обитателей жилища от свирепствующей эпидемии оспы [Прокофьева, 1951, с. 150]. Создание изображений в виде развилки было приурочено к особым ситуациям, когда происходило нарушение равновесия между мирами людей и духов. Поскольку это нарушение рассматривается как следствие действия деструктивных сил сферы «чужого», восстановить баланс возможно в результате контакта «своего» и «чужого» в ритуале [Байбурун, 1989, с. 83]. Универсальной формой ритуального восстановления равновесия, установления порядка в мироздании является новогодний праздник, в ходе которого с помощью вещей, символизирующих «свое» и «чужое», соединяются и блокируются разные миры [Там же, с. 85–86].

В развилке рек – на мысу в устье Большой Саровки, впадающей в Обь, – кулайцы выбрали место для культового комплекса. И это не случайно, ведь именно речная развилка (место впадения в реку притока)

считалась обителью духа воды. Известно, что в таких местах приносили дары духу реки, здесь же стояли священные амбарчики [Прокофьева, 1977, с. 68]. И устье, и исток реки были особыми местами, открывающими проход между мирами [Мифология селькупов, 2004, с. 102]. Согласно представлениям селькупов, у истоков рек или у озер, из которых вытекают реки, обитает Кандальдук. Здесь для него строили «земляной чум» и из «живого» растущего дерева вырезали образ духа. Однако не только верховье реки могло быть местом обитания Кандальдука. Есть сведения о том, что подняться вверх по течению дух был вынужден, когда «на реку пришли враги» [Пелих, 1980, с. 8, 9, 11]. Возможно, прежде место его обитания располагалось ниже по течению реки. Во всяком случае, подарки хозяину лесной речки бросали в воду с мыса в ее устье [Селькупская мифология, 1998, с. 39].

Замечено, что нередко приклады на культовых местах помещали в бронзовые котлы. В связи с реконструируемым комплексом образов интересна подмеченная Л.А. Чиндиной особенность в передаче формы головы антропидов и мотивов-развилки в кулайском художественном литье, напоминающих абрис бронзового котла [2003, с. 111–112].

В месте обитания Кандальдука – у «дыры», соединяющей реальный и потусторонний миры, – растет священное дерево. В его корнях обитают семь змей, оберегающих дорогу в Нижний мир от злых духов и карающих души неродившихся людей [Прокофьева, 1961, с. 58, 62; Пелих, 1980, с. 11]. Змеи, обитающие в центре мироздания, делятся на красных и черных. Они выполняют разные функции, но и те, и другие на рисунках селькупских шаманов изображены крылатыми, летящими с неба на землю [Прокофьева, 1961, с. 58, 62, 68]. Змеи небесного князя Кока – это темные крылатые существа *қат шү*. На шаманских бубнах их рисовали как изображение древнего духа. Считается, что они охраняют небо, солнце, а с наступлением ночи стерегут землю и солнце от посланников злого духа Нижнего мира *таққыль лоза* [Там же, с. 68].

Однако есть еще одна змея. Е.Д. Прокофьева обратила внимание, что когда селькупы говорят «идти по дороге», они используют выражение со словом *шү* («змея»). Дословно это выражение переводится «по дороге змеи». Летнюю тропу и дорогу, ведущую на землю из Нижнего мира от священного дерева, называют *сарпы*, что в переводе с санскрита тоже означает «змея» [Прокофьева, 1949, с. 369; 1961, с. 59]. Иначе говоря, змеи символизируют дороги, пространство, движение. Известно, что особенностью архаического мировосприятия пространства и времени является их неразделимость, образующая единство – хронотоп. Видимо, поэтому символы пространства и времени – лось и змея – объединены образом Кандальдука, олицетворяющего время и пространство космоса. Еще

нагляднее представления о пространстве-времени года-зимы и года-лета выражены потомками кулайцев – релкинцами (например, бронзовые зооморфные подделки с Обь-Енисейского канала, из могильника Рёлка, Васюганского клада, с Шутовского и Собакинского местонахождений). Вероятно, символом года-зимы в релкинской металлопластике являются изображения оленя/лося/коня, скачущего по змее (могильник Рёлка, Васюганский клад), а года-лета – изображения медведя, шагающего по животному (могильники Тимирязевский I и Рёлка, Васюганский клад и др.). Причем в представлениях о годе-зиме отмечается эволюция, которая выразилась в появлении нового образа – коня. Селькупы считают, что от небесного коня рождаются шаманские олени. Образ небесного коня сопровождают все те же символы – гром, который вызывается его бегом, огонь и молнии, полыхающие из его ноздрей. Примечательно, что обитает он на туче, т.е. там же, где и небесные змеи [Прокофьева, 1961, с. 56]. Иногда признак коня (длинный хвост) можно обнаружить и у лося (могильник Рёлка). В металлопластике появляется изображение всадника верхом на коне, лосе-коне (могильник Рёлка, Шутовское местонахождение).

Темных змей небесного Кока иначе именуют *лэ-бира*. Именем *либбэ* энцы называли орла [Прокофьева, 1951, с. 133; 1961, с. 68], поэтому *лэ-бира* (*лэб-ира*) можно перевести и «орел-старик» или «орел-месяц» [Пелих, 1992, с. 79]. Селькупы говорят, что лось может уйти от охотника, обернувшись орлом или осетром [Мифология селькупов, 2004, с. 24]. Признаки змеи, рыбы и птицы сочетаются в шаманских фетишах, называемых иносказательно «золотая рыбка». Эти изображения связаны с образом летучей змеи-рыбы Мунга, о которой селькупы говорили, что она «все равно как наши боги». Змей летает как огненная стрела или молния, живет в подземных водах или земных (озерах) и небесных (тучах), может принимать человеческий облик. И в то же время это главный змей *Ло*, дракон, пожирающий солнце [Пелих, 1980, с. 24–25]. Мотив охоты, преследования и проглатывания солнца объединяет образ крылатой змеи-рыбы с месяцем-Кандальдуком. В связи с этим важно, что «золотая рыбка» неоднократно сочетается в комплексах шаманских предметов с изображением оленя. По мнению Г.И. Пелих, такой подбор фетишей не случаен. Фетиши, аналогичные «золотой рыбке», сопутствуют фигурке оленя и в энецком шаманском костюме [Там же, с. 35–36]. Интересно, что селькупы р. Кети использовали в качестве названия оленя слово *кавья*, которое в разговорной речи имеет значение «линь», а у александровских хантов за именем *камя-олень* скрывается «таежная рыба» [Там же, с. 37]. Изображения рыбы, выполненные в технике полого объемного литья, обнаружены на Саровском культовом месте [Яковлев, 2001, № 59, 60, 62]. Согласно мифологии селькупов, в мифическую щуку

камя-эта на склоне лет превращается лось [Селькупская мифология, 1998, с. 37–38]. Название этого чудовища часто переводят на русский язык словом «мамонт». О нем рассказывают как о зубастом, иногда рогатом животном. У мамонта – могущественного духа Нижнего мира – был дух-помощник выдра. Возможно, в металлопластике Саровского культового места образ мифологического оленя-щуки – мамонта – передают изображения т.н. хтонических животных. А полое объемное изделие [Яковлев, 2001, № 61] может интерпретироваться как изображение выдры.

Выводы

Поскольку коллекция бронзовых изделий с Саровского культового места в археологическом контексте представляет одновременное захоронение предметов на ограниченном пространстве [Яковлев, 2001, с. 244], очевидно, набор мифологических образов был сформирован кулайцами сознательно и целенаправленно, а это означает, что он может рассматриваться как текст [Антонова, Раевский, 2002, с. 16]. Существа, изображения которых выявлены на памятнике, – антропоид, лось, змея, рыба, хтоническое животное и хищник – являются персонажами селькупской мифологии, причем они системно и непротиворечиво объединены образом Кока (Кандальдука). Сопоставление фольклорно-мифологических текстов селькупов с текстом, выраженным на языке вещей саровской коллекции, позволяет предположить, что представления о небесном Коке, его воплощениях и духах-помощниках уходят корнями в эпоху раннего железа. Вероятно, Саровский комплекс археологических памятников был культовым местом прототипа селькупского Кока. Возможно, Кок, Кандальдук, Шор являются тремя ипостасями одного мифологического персонажа, проявления которого в разных сферах мироздания имеют специфические воплощения и характеристики. Представляется, что принятое деление мифологических персонажей на духов Верхнего и Нижнего миров, как выражающее оппозицию священный/чистый – грешный/поганный, не вполне корректно.

По мнению Е.Д. Прокофьевой, селькупы не имели «богатого, четко выраженного пантеона богов» [1949, с. 336]. Однако исследования Г.И. Пелих и А.А. Ким показывают, что в их системе религиозных представлений существовала иерархия, уровни которой фиксируются фольклорными и этнографическими данными. Верхний уровень представляет Нум, его аналоги и антиподы. Следующую ступень иерархии занимают духи-хозяева природных объектов (рек, озер, лесов и т.п.). Еще ниже в мифологической стратификации расположены духи, подчиненные божествам, и шаманские духи-помощники. Последнюю ступень иерархии зани-

мают домашние духи-идолы [Ким, 1997, с. 126]. Персонажи самого высокого уровня пантеона имеют собственные имена (Илынтыль Кота, Нум, Кок, Ый, Кызы). Обычно их называют божествами. К представителям иных ступеней иерархии применяют термин *лос*, который на русский язык обычно переводится как «хозяин», «дух», «черт». Он используется для обозначения и существ, негативно настроенных по отношению к людям, и доброжелательных представителей иного мира. Оценочный характер термин приобретает, видимо, в связи с семантикой русского слова «черт». Возможно, он использовался и для обозначения персонажей самого высокого ранга. Во всяком случае, один из селькупских духов Нижнего мира, занимающий высшее место в иерархии злых существ, антипод небесного Нума, именуется *Л̄б* [Мифология селькупов, 2004, с. 186]. Не исключено, что слово *лос* селькупы использовали как подставное при общении с представителями иных этносов, а подлинное название обитателей мифологического пространства скрывали или, что менее вероятно, забыли. На эту мысль наводят два обстоятельства. Во-первых, по словам Г.И. Пелих, один из информаторов проговорился, что «кава-лосы – это по-русски», а «как по-остячки он забыл» или, по ее мнению, не хотел (боялся) произнести [1980, с. 64]. Термин *лос* использовался, вероятно, постольку, поскольку был хорошо известен русским. Во-вторых, А.А. Ким считает, что происхождение слова следует искать в Китае, откуда оно через тюркское посредничество попало к селькупам. В пользу данного предположения свидетельствует отсутствие этимологической связи с другими самодийскими языками [Ким, 1997, с. 127, 129]. Не исключено, что слово было заимствовано для замены табуированного наименования при общении с тюркоязычным населением, а позднее стало известно и русским. Таким образом, в эпоху раннего железа, вероятнее всего, кулайцы использовали для обозначения мифологических персонажей иные названия.

Есть основания предполагать, что у представителей высшего ранга мифологической иерархии была собственная система соподчинения. Об этом свидетельствуют имена ряда персонажей. Например, небесному божеству Коку (Кану) в Среднем мире соответствует божественный Кандальдук (Канд-ильджа, Кандель-Ира) – «корневой старик», обитающий у истока мифологической реки. В то же время у каждой конкретной реки в тайге имеется собственный хозяин – Каналь-лос (Конджиль ира). По-видимому, к данной системе иерархии относится и разновидность селькупского шаманства – кандельок (шаманы, проводившие камлания преимущественно ночью). Возможно, в металлопластике с Саровского культового места представлены мифологические персонажи, составляющие иерархическую «свиту» небесного духа (божества?), дошедшего до этнографической современности под именем Кока

(Кана). Каждый из них актуализирует определенные функции этого духа в той или иной сфере мироздания, вместе с тем являясь частью сущности небожителя.

На связь саровской металлопластики с шаманизмом указывают металлические кольца, пластины, прикрепленные к изделиям. Таких поделок 11 [Яковлев, 2001, № 1, 12, 20, 22, 28, 31, 32, 34, 46, 59]. Одно изделие [Там же, № 26] было также обнаружено с металлической лентой, но обмотка была утрачена женщиной, нашедшей его в пашне огорода [Там же, с. 215]. Я.А. Яковлев предполагает, что количество таких находок могло быть больше, поскольку при раскопках были выявлены фрагменты подобных металлических лент-колец [Там же]. Металлическое кольцо (*лак*) прикрепляли к изображениям шаманских духов-помощников. Это означало, что дух «окольцован», т.е., приручен, подчинен воле шамана [Пелих, 1980, с. 27]. Учитывая, что подобные кольца обнаружены не на всех изображениях, можно, вероятно, среди однотипных выделить наиболее «значимые». Символически выделенными оказались все персонажи, выявленные на культовом месте: лосы (4 ед.) [Яковлев, 2001, № 1, 26, 28, 32], птицы (2 ед.) [Там же, № 20, 31], антропоиды (2 ед.) [Там же, № 34, 46], змея [Там же, № 22], рыба (или хищник?) [Там же, № 59] и хтоническое животное [Там же, № 12].

Исходя из функций и характеристик мифологических образов, можно предположить, что на Саровском культовом комплексе памятников кулайцы совершали обряды, сопряженные с новогодним праздником, знаменующим окончание года-лета и начало года-зимы. Это важное событие в жизни древнего населения Среднего Приобья было связано с представлениями о мифологическом персонаже, оказывающем влияние на разные сферы и жизненные циклы мироздания. Можно предположить, что обряды празднования Нового года включали и брачные церемонии, сопровождавшиеся ритуальным обменом керамической посудой (или ее фрагментами). Возможно, частью обрядовой деятельности являлось изготовление бронзовых фигур мифологических существ, образующих иерархию божества/духа, которому был посвящен праздник. Вероятнее всего, функции жреца выполнял шаман, поскольку значение образов раскрывается через шаманские представления о мире. Завершались церемонии у дерева, символизировавшего мировое древо. Топография памятника также соответствует мифологической концепции расположения мирового древа на горе у водоема.

Список литературы

Антонова Е.В. Орнаменты на сосудах и «знаки» на статуэтках анауской культуры (к проблеме значений) // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (история и культура). – М.: Наука, 1981. – С. 5–21.

- Антонова Е.В.** Вещь в контексте обряда: ваза из Урука // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. – М.: Наука, 1991. – С. 11–22.
- Антонова Е.В., Раевский Д.С.** Археология и семиотика // Структурно-семиотические исследования в археологии. – Донецк: Донецк. гос. ун-т, 2002. – Т. 1. – С. 11–26.
- Байбури А.К.** Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л.: Наука, 1989. – С. 63–88.
- Васильев В.И., Головнёв А.В.** Народный календарь как источник исследования хозяйственного уклада народов Северо-Западной Сибири // Духовная культура народов Сибири. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1980. – С. 33–41.
- Геннеп А., ван.** Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов: пер. с фр. – М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1999. – 198 с.
- Голан А.** Миф и символ. – 2-е изд. – М.: Русслит, 1994. – 375 с.
- Головнёв А.В.** Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – 607 с.
- Головнёв А.В.** Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – 344 с.
- Грачёва Г.Н.** Традиционные культы нганасан // Сб. МАЭ. – Л.: Наука, 1977. – Т. 33: Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). – С. 217–228.
- История и культура хантов / В.И. Молодин, Н.В. Лукина, В.М. Кулемзин, Е.П. Мартынова, Е. Шмидт, Н.Н. Фёдорова; под ред. Н.В. Лукиной.** – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1995. – 162 с.
- Ким А.А.** Очерки по селькупской культовой лексике. – Томск: Том. гос. пед. ун-т, 1997. – 219 с.
- Ким А.А., Кудряшова Т.К., Кудряшова Д.А.** Селькупский праздник в Пиль эд и культ лося // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1996. – С. 205–212.
- Лотман Ю. М.** Каноническое искусство как информационный парадокс // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. – М.: Наука, 1973. – С. 16–22.
- Мифология селькупов / Н.А. Тучкова, А.И. Кузнецова, О.А. Казакевич, А.А. Ким-Малони, С.В. Глушков, А.В. Байдак; науч. ред. В.В. Напольских.** – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 2004. – 382 с.
- Мосс М.** Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность. – М: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1996. – С. 83–222.
- Панкратова Л.В.** Обменные отношения в кулайском обществе (по материалам керамического комплекса Саровского городища) // Время и культура в археолого-этнографических исследованиях древних и современных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: проблемы интерпретации и реконструкции. – Томск: Аграф-Пресс, 2008а. – С. 293–297.
- Панкратова Л.В.** Реконструкция кулайских обрядов (по материалам Саровского комплекса археологических памятников) // Тр. II (XVIII) Всерос. археол. съезда в Суздале. – М.: ИА РАН, 2008б. – Т. 2. – С. 265–267.
- Пелих Г.И.** Происхождение селькупов. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1972. – 424 с.
- Пелих Г.И.** Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. – Новосибирск: Наука, 1980. – С. 5–70.
- Пелих Г.И.** Шелаб – крылатый дьявол: (Из истории селькупской мифологии) // Вопросы этнокультурной истории народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1992. – С. 77–91.
- Прокофьева Е.Д.** Костюм селькупского (остяко-самодского) шамана // Сб. МАЭ. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – Т. 11. – С. 335–375.
- Прокофьева Е.Д.** Энецкий шаманский костюм // Сб. МАЭ. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – Т. 13. – С. 125–152.
- Прокофьева Е.Д.** Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сб. МАЭ. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – Т. 20. – С. 54–74.
- Прокофьева Е.Д.** Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). – Л.: Наука, 1976. – С. 106–129.
- Прокофьева Е.Д.** Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Сб. МАЭ. – Л.: Наука, 1977. – Т. 33: Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). – С. 66–79.
- Селькупская мифология / сост. Г.И. Пелих.** – Томск: Науч.-техн. лит., 1998. – 80 с.
- Симченко Ю.Б., Смоляк А.В., Соколова З.П.** Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. – М.: Наука, 1993. – С. 201–253.
- Соколова З.П.** Времяисчисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. – М.: ИЭА РАН, 1990. – С. 74–103.
- Хомич Л.В.** Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. – Л.: Наука, 1976. – 188 с.
- Хомич Л.В.** Религиозные культы у ненцев // Сб. МАЭ. – Л.: Наука, 1977. – Т. 33: Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). – С. 5–28.
- Чернецов В.Н.** Наскальные изображения Урала. – М.: Наука, 1971. – 119 с. – (САИ; [вып.] В4–12(2)).
- Чиндина Л.А.** Саровское городище // Вопросы археологии и этнографии Сибири. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1978. – С. 51–80.
- Чиндина Л.А.** Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1984. – 255 с.
- Чиндина Л.А.** История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья (релкинская культура). – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1991. – 184 с.
- Чиндина Л.А.** Новые данные о сакральной первооснове и функциональной специфике кулайского святилища // Археолого-этнографические исследования в южно-таежной зоне Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 2003. – С. 106–112.
- Юнг К.Г.** Символы матери и возрождения // Между Эдипом и Озирисом: становление психоаналитической концепции мифа: пер. с нем. – Львов: Совершенство, 1998. – С. 313–378.
- Яковлев Я.А.** Иллюстрации к ненаписанным книгам: Саровское культовое место. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 2001. – 274 с.