

УДК 903.2

И.В. Ковтун

Институт экологии человека СО РАН
 Ленинградский пр., 10, Кемерово, 650065, Россия
 E-mail: ivkovtun@mail.ru

«КОННОГОЛОВЫЕ» ЖЕЗЛЫ И КУЛЬТ КОНСКОЙ ГОЛОВЫ В СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ АЗИИ ВО II ТЫС. ДО Н.Э.

Статья посвящена семантике жезлов со скульптурным изображением головы коня. Они найдены в степном и лесостепном Обь-Иртышье и датируются началом – первой половиной II тыс. до н.э. Выделяются стилистически ранние и поздние изделия. Проводятся параллели с сибирскими этнографическими материалами и мифологическими сюжетами индоевропейских народов. Для интерпретации жезлов привлекаются индоарийские смысловые планы ведийской мифологической традиции. Предполагается причастность семантического ряда «конноголовых» каменных жезлов и бронзового сейминско-турбинского навершия к мировоззренческой доктрине носителей индоарийских диалектов.

Ключевые слова: жезл, Обь-Иртышье, индоарии, Ригведа, конноголовый, мифология.

Жезлы и навершия

Каменные жезлы со скульптурным изображением головы лошади найдены на Алтае, в Восточном Казахстане и Омской области (рис. 1, 1–4). Еще один своеобразный экземпляр обнаружен в Челябинской области (рис. 1, 5). За исключением шипуновского комплекса, местонахождения подобных изделий не пересекаются с ареалом жезлов с изображением головы барана-аргали, а также в виде змеи или рыбы [Ковтун, 2009, с. 401–403, 407–408].

Рассматриваемые жезлы связаны с изобразительными традициями степных культур Северо-Западной Азии переходного времени от ранней к развитой бронзе. При аргументации сейминско-турбинской принадлежности некоторых из них отмечалось сходство экстерьера лошади, запечатленной на этих изделиях и на ножах из Сеймы, Ростовки, Елунина I и Усть-Муты. Затем перечень параллелей пополнили северо- и центрально-азиатские петроглифы (рис. 2, 6–13), скульптурка на булавке из Зардча-Халифа и изображение на бактрийском «церемониальном топоре» [Кузьмина, 1994, с. 264] или «секире» [Савинов, 2000, с. 180–181,

рис. 3, 6, 9, 11, 12] (рис. 2, 2). Но по изобразительным параметрам и экстерьеру последнее сопоставимо лишь с изображениями на жезлах из Омской обл. и с р. Бухтармы под г. Усть-Каменогорском (см. рис. 1, 3, 4). Их объединяет нависающая над лбом «челка», отсутствующая на жезлах из Шипунова V и Семипалатинской обл. (см. рис. 1, 1, 2). Стилистически близкое изображение лошади с «челкой» имеется на маргансовой цилиндрической печати, которой орнаментирован суд из Таип-депе-1 [Масимов, 1981, с. 143–147, рис. 12; Сарианиди, 1986, с. 41, 43, рис. 8, 14] (см. рис. 2, 1). И.С. Масимов полагает, что здесь запечатлен лев. Но на этом сосуде есть изображение льва с другой цилиндрической печати, существенно отличающееся от рассматриваемого [Масимов, 1981, с. 144–147, рис. 10–12; Сарианиди, 1986, с. 43, рис. 8, 13, 14]. Поэтому нет оснований считать последнее изображением льва. Аналоги оттискам на сосуде из Таип-депе-1 известны в материалах поселения Телл-Римака (Месопотамия), они датированы среднеассирийским периодом – 1 300–1 000 гг. до н.э. [Масимов, 1981, с. 149]. К близкому времени следует отнести и изображение лошади с нависающей «челкой» на этом сосуде.



Рис. 1. Каменные жезлы с изображением головы коня.

1 – Шипуново V; 2 – Семипалатинская обл. [Самашев, Ермолаева, Кущ, 2008, с. 53]; 3 – р. Бухтарма (под г. Усть-Каменогорском); 4 – Омская обл.; 5 – Кизильский р-н Челябинской обл. [Ченченкова, 2004, с. 283] (1, 4 – фото автора).



Рис. 2. Изображения коня на изделиях и петроглифах эпохи бронзы.

1 – Маргiana [Сарианиди, 1986, с. 43, рис. 14]; 2 – Бактрия [Кузьмина, 1994, с. 264]; 3 – Мыншункур [Ковтун, 2008, с. 96, рис. 1, 1]; 4 – с. Чарышское [Кирюшин, Шульга, Грушин, 2006, с. 51, рис. 1, 2]; 5 – г. Шемонаиха (фото С.П. Грушиной); 6 – Байконур Б [Новоженов, 2002, с. 69, табл. 2, 5.1]; 7 – Сагыр I [Самашев, 1992, с. 21, рис. 11]; 8, 10 – Мойнак [Там же, с. 40, рис. 46; с. 44, 45, рис. 51, 52]; 9 – Читыыхысский чаатас [Миклашевич, 2007, с. 54, рис. 2, 6]; 11 – Саймалы-Таш [Миклашевич, 2010, с. 137, табл. 1, 7]; 12 – Цагаан-Салаа I [Кубарев, Цэвэндорж, Якобсон, 2005, с. 169, рис. 89]; 13 – Цагаан-Гол [Jacobson-Tepfer, Kubarev, Tseveendorj, 2007, р. 103, fig. 1]; 14 – юго-запад Тувы [Чугунов, 1997, рис. 13].

Сравнение изображений лошади с выраженной «челкой» на жезлах с петроглифами и металлопластикой эпохи поздней бронзы (см. рис. 2, 3–13) свидетельствует о хронологической тенденции в стилизации образа. Чем длиннее, объемнее и вычурнее «челка», тем вероятнее более позднее время создания изображения. Это удостоверяют хронологически показательные постсейминские кинжалы из г. Шемонаихи и с. Чарышского со скульптурками лошадок с нависающими над мордами «челками» (см. рис. 2, 4, 5). Финал такой стилизации олицетворяет скульптурная группа на рукояти раннескифского кинжала из

Юго-Западной Тувы (см. рис. 2, 14). «Слившиеся» с ухом удлиненные «челки» обеих лошадок декоративно гипертрофированы. Они демонстрируют вырождение подобной манеры изображения удлиненно-нависающей «челки» лошади. Поэтому жезлы из Омской обл. и с.р. Бухтармы, на которых показана нависающая «челка», стилистически позднее экземпляров из Шипунова V и Семипалатинской обл. без этой детали. Отмечая особенности шипуновского жезла, Ю.Ф. Кирюшин также констатирует, что он «выглядит явно древнее всех остальных» [2002, с. 56, 89].

Между сейминско-турбинской металлопластикой и жезлами с изображением головы лошади существуют неоспоримые иконографические различия. На сейминском и ростовкинском навершиях уши или выступают над гривой, или прижаты к голове и обращены назад. На каменных жезлах они не выступают над гривой и либо перпендикулярны морде (см. рис. 1, 1, 2), либо обращены вперед (см. рис. 1, 3, 4). Последний прием сочетается с нависающей «челкой» и, вероятно, также является индикатором хронологически поздней иконографической манеры. Кроме того, гривы лошадей у скульптурок из Сеймы и Ростовки, а также из Елунина I и Усть-Муты отделаны поперечным рельефом. На жезлах ничего подобного нет, хотя техника их изготовления позволяла это сделать. Очевидно, причина имеющихся иконографических различий в неодинаковости содержания образов.

Происходящее из разрушенного сейминско-турбинского комплекса в окрестностях г. Омска бронзовое навершие в виде головы коня сопоставимо с рассматриваемыми каменными жезлами [Молодин, Нескоров, 2010, с. 68–69, рис. 18, 19] (рис. 3, 1). Но концептуально и конструктивно эти изделия далеко не одно и то же. Их ключевое различие состоит не в форме и не в материале, а в наличие втулки у омского экземпляра. По этому признаку он сравним с функционально и хронологически близким «конноголовым» навершием из Гонур-Депе (рис. 3, 2). Вероят-

но, втульчатые навершия в виде головы коня имеют собственную «генеалогическую» линию, безотносительно к каменным «конноголовым» жезлам и стилистике самих бронзовых изделий. Гораздо позднее ее проявления зафиксированы в составе тагарских древностей (рис. 3, 3).

Компаративистика и мифология

В эпоху бронзы сюжеты с образом коня в Северо-Западной Азии имели исключительно индоевропейские источники. Версия тохарской (или прототохарской) миграции, связываемой с появлением афанасьевской культуры, вероятно, может претендовать на одно из возможных объяснений раннего пласта подобных представлений. Но «конноголовые» жезлы Северо-Западной Азии трудно соотнести как с афанасьевскими древностями, так и с передвижениями тохаров (прототохаров) на восток. Этому препятствует и отсутствие афанасьевских изображений лошади, тяглово-транспортную функцию которой у афанасьевцев, вероятно, выполняли быки. Связать «конноголовые» жезлы из степного и лесостепного Обь-Иртышья с протяженной тохарской миграцией невозможно ввиду сравнительной компактности их ареала.

По мнению Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванова, одновременно с тохарами, но уже на запад по восточному пути (через Среднюю Азию и Поволжье в Ев-

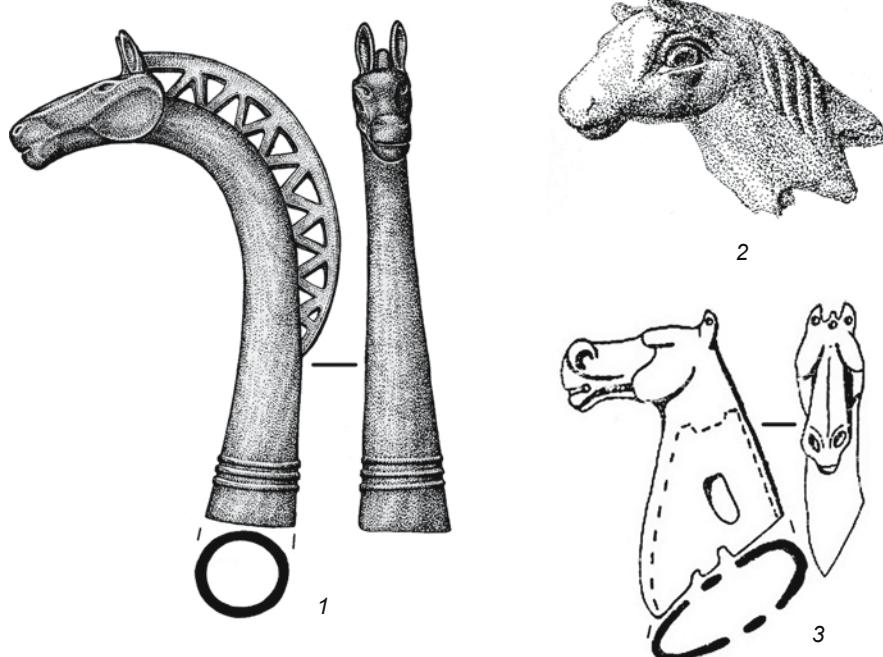


Рис. 3. Втульчатые навершия в виде головы коня.

1 – окрестности г. Омска [Молодин, Нескоров, 2010, с. 69, рис. 19]; 2 – Гонур-Депе [Аванесова, 2011, с. 113, рис. 1, 8]; 3 – Кызыл-куль, кург. 1, раскопки А.В. Адрианова [Членова, 1967, табл. 25, 5, 5а].

ропу) продвигались носители «древнеевропейских» (кельто-италийских, иллирийских, германских, балтийских, славянских) диалектов [1984, с. 938–939]. Из этих диалектов енисейскими языками заимствовано общеенисейское название кобылы, мерина, а «под влиянием индоевропейских культурных традиций у алтайских народов в древности возникает жертво-приношение коня, связываемое с культом бога Неба» [Там же, с. 939]. Е.Е. Кузьмина и Я.А. Шер также указывают, что образ коня и связанные с ним сюжеты в Северо-Западной Азии имеют исключительно индоевропейские истоки [Кузьмина, 1977, с. 36–37; Шер, 1993, с. 17]. Но источником данных заимствований, согласно гипотезе Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванова, могли быть только «древнеевропейские» диалекты. Название лошади в монгольском и тунгусо-маньчжурских языках, по мнению Е.Е. Кузьмины, восходит к той же индоевропейской [Кузьмина, 1977, с. 37], а точнее, «древнеевропейской» основе. При этом исследователями обосновываются лексические связи западной группы индоевропейских языков с алтайскими, из которых первые заимствовали термины типа **morkʰj-* – «конь» [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 939]. О.Н. Трубачёв предлагал иную этимологию: «Кельто-германская изоглосса одного из названий лошади – **markos*, **markā* также лишена приписываемых ей неиндоевропейских ассоциаций (с монгольским, локализуемым в древности в Забайкалье, т.е. в немыслимой дали от индоевропейского, во всяком случае – от индоевропейских языков Европы). Более оправданно видеть и здесь древнюю инновацию европейского очага коневодства... Ср. царское имя *Thia-marcus* у агафирсов, явно включающее упомянутый конский термин, ср., с другим суффиксом, др.-инд. вед. *máryu* – ‘жеребец’» [2003, с. 159].

Появление за Уралом одомашненной лошади и мифологических сюжетов с образом коня могло быть следствием только исторически заметного процесса. Следующий за тохарским масштабный миграционный поток в Северо-Западной Азии связан с носителями индоарийских и древнеиранских диалектов. Но до этого в результате взаимодействия древнеиндоиранского диалекта с ближневосточными языками в них проникла сатемная форма индоиранского названия лошади (др.-инд. *áśva-*, авест. *aspā-*, др.-перс. *asa-*): шум. *si.si*, аккад. *sisū*, угар. *ssw*, др.-евр. *sūs* и др. Данное обстоятельство «свидетельствует об исключительной древности обосновления древнеиндоиранского диалекта из греко-армяно-арийской общности» [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 872–876, 914] и, вероятно, косвенно об индоиранских истоках коневодства в Волго-Уральском регионе и в Северо-Западной Азии. Поэтому, возможно, круг индоевропейских языков, на которых говорили создатели «конноголовых» жезлов, сужается до носителей индоиранских диалектов. Сле-

довательно, при интерпретации смыслового значения этих жезлов обоснованно обращение к источникам, представляющим индоиранский/индоарийский мифологический пласт.

Небезынтересны и вероятные дериваты указанных представлений, сохранившиеся у индоевропейских и сибирских народов. При описании обряда захоронения у аринцев и тубинцев Д.Г. Мессершмидт отметил особенность погребения воина: «Лучшую его лошадь закалывали, сдирали с нее шкуру с головой и помещали на палку, которую устанавливали на могиле». Схожий ритуал описывается и у «барабинцев» (из дневника Д.Г. Мессершмидта от 17 марта и 26 декабря 1721 г. в переводе З.Д. Титовой [2003]). У якутов кангаласский князец Мазары пользовался изображением лошади как знаменем [Бахрушин, 1987, с. 194]. При обращении к верхним злым духам якутские шаманы водружали на установленную лиственницу или кол череп лошади либо изображение мифического крылатого животного с лошадиной головой [Новик, 2004, с. 26]. Некоторые группы сибирских татар выставляли в качестве оберегов конские черепа [Очерки..., 1994, с. 353]. Бурятскими шаманами «‘конь’ – то есть шест с лошадиной головой – используется в экстатических танцах» [Элиаде, 2000, с. 433]. Обряд «оживления» таких тростей имел целью «превратить их в живых коней» [Прокофьева, 1981, с. 52], на которых шаман будет путешествовать в страну духов [Хангалов, 2004, с. 130, 136]. Возможно, этот обряд восходит к традиции изготовления «конноголовых» жезлов со схожей мифоритуальной функцией. П.П. Славнин привел примеры из якутской и шорской этнографии о замене шаманского бубна на палку с изображением головы лошади или ее атрибутами [1949, с. 125].

Перечисленные случаи главным образом связаны не с конем, а с его головой. Соответственно, и парциальность скульптурных изображений предполагает обращение только к тем сюжетам, где фигурирует конская голова в качестве самодостаточного персонажа, а не по принципу уподобления части целому. Рассматривая украинские сказки о «кобылячье голове», Е.М. Мелетинский полагал, что «это чрезвычайно архаичный магический фетиш, скорей всего тотемистического происхождения. Культ коня и конского черепа, в котором якобы воплощен могущественный дух, играл существенную роль в первобытных обрядах различных народов. Сказка о кобылячье голове первоначально, несомненно, изображала “посвящение”, приобретение духа-помощника» [2005, с. 167]. Магические способности «кобылячье головы» описаны в русских сказках и в литовском предании о дыре в болоте, заткнутой большой конской головой. В.Ф. Миллер сопоставил этот сюжет с индийским названием входа в преисподнюю: «*vadavāmukha*» или «*vadavāvahtra*» – «кобылья пасть» [1876, с. 197–198].

В восточно-славянской сказке «кобылячья голова» представляется амбивалентным и пограничным персонажем. Первое требование «кобылячей головы» к героям заключается в открытии двери и пересаживании через порог. Разъединяющий и связующий мотив двери/порога – ключевой в интерпретации образа. Выполнившая просьбу девушка облагодетельствована, а проигнорировавшая – съедена [Народные русские сказки..., 1984, с. 119–120; Мелетинский, 2005, с. 167]. Функциональность «кобылячей головы» связывается с образом хранительницы входа в царство мертвых [Бараг, Новиков, 1984, с. 462], олицетворяющего мотив соединения/разграничения реального и потустороннего миров.

Следы почитания индоевропейскими народами конской головы представлены в архаической римской обрядовой практике и в римских легендах, греческих «трапезах мертвых»; они сохранились у белорусов в Полесье, в аварском погребальном обряде и т.д. [Иванов, 1989, с. 79, 80, 83, 84]. В упомянутых «трапезах мертвых» – древнегреческих поминках – пиршество происходило перед головой лошади, что запечатлено на погребальных барельефах [Штернберг, 1916, с. 183]. На этих античных некропилах умерший представлялся пирующим в окружении семьи и прислуги, тут же присутствовали изображения конской головы и змеи [Фрейденберг, 1997, с. 62]. Е.Е. Кузьмина видит в них представление «о способности коня, особенно его головы, возродить человека» [1977, с. 42], а О.М. Фрейденберг полагает, что уже «давно вскрыта семантика змеи и коня как подземного начала» [1997, с. 62].

В римском обряде *Equus October*, отождествленном Ж. Дюмезилем с ашвамедхой, вокруг головы жертвенного коня разыгрывалось ритуальное состязание между двумя группами, стремившимися завладеть ею и унести либо в *Rēgia* – «дом царя», либо в *Torris Mamilia* – «Мамилиеву башню» [Иванов, 1974, с. 103–104]. Там голову коня украшали венком и прикрепляли к стене [Кузьмина, 1977, с. 38].

Конский череп и ритуал

На могильнике Бике I (долина Катуны) рядом с насыпью афанасьевского кургана в специальных ямах с каменной выкладкой, в костище с фрагментами керамики найдены три конских черепа [Кубарев, 2004, с. 13]. Другое древнейшее свидетельство особого отношения к голове или черепу коня у народов Северо-Западной Азии представлено в позднеэнолитическом святилище Савин на р. Тоболе, где превалируют сосновоостровский и аятский комплексы. Здесь насчитывается 19 случаев нахождения костей черепа и костей жертвенной лошади у ям от столбов во рвах

или канавах [Потёмкина, 1995, с. 146; 2001, с. 175, 220]. Ритуальные и символические захоронения конских голов (черепов) зафиксированы у синташтинцев и в раннеандроновских погребениях Северо-Западной Азии [Генинг В.Ф., Зданович, Генинг В.Б., 1992, с. 235; Кузьмина, 1994, с. 166; Костюков, Епимахов, Нелин, 1995, с. 159, 160, 162, 163, 170; и др.]. Вероятно, одновременна им находка из Гонур-Депе, где недалеко от царского некрополя в помещении 149 (раскоп 9) на высоте 35 см от пола обнаружили череп лошади [Сарианиди, Дубова, 2008, с. 150]. На окуневском могильнике Сыда V конский череп найден в безынвентарном ящике, а обломок еще одного – в ограде кург. 4 [Грязнов, Комарова, 2006, с. 56–58, 72]. Фрагменты челюстей лошади обнаружены в могиле Ростовки [Матющенко, Синицына, 1988, с. 23]. На андроновском могильнике Сухое озеро I в разрисованном квадратами каменном ящике с двумя погребенными также найден обломок конского черепа [Максименков, 1978, с. 30].

В карасукское время культ головы или черепа коня фиксируется в отдельных комплексах Монголии и Кузнецкой котловины. На одном из западно-монгольских жертвенныхников с двумя оленными камнями почти под каждым из сотен мелких каменных курганчиков с общей оградкой имелся «комплект» из черепа и копыт лошади [Новгородова, 1989, с. 202]. На северо-западной оконечности Кузнецкой котловины на ирменских могильниках Титово I, Журавлево-4 и Танай VII с каменными статуарными сооружениями над мужскими могилами зафиксированы манипуляции с конскими головами или черепами. В центре насыпи кург. 1 Титова I на глубине 0,3 м найден череп лошади [Савинов, Бобров, 1978, с. 50]. На могильнике Журавлево-4 под насыпью кург. 10 обнаружены надмогильные каменные обелиски высотой 0,8–1,0 м, а рядом в неглубокой яме – девять конских черепов, ориентированных на юго-запад (пять) и северо-восток (четыре) [Бобров, Чикишева, Михайлов, 1993, с. 37–39]. Полагаю, так олицетворялся восход солнца на северо-востоке во время летнего солнцестояния и его закат на юго-западе в момент зимнего солнцеворота. Подобная мифокалендарная символизация, вероятно, восходит к юго-западной ориентировке коней (могильники Нуртай, Ащису), а позднее и людей в андроновских погребениях. В кург. 7 Таная VII найдены обелиски в трех захоронениях и яма с пятью конскими черепами [Бобров, Горяев, 1998, с. 182, рис. 1, 4; с. 184; Михайлов, 2001, с. 194]. В кург. 14 этого могильника обнаружили яму, примыкавшую к неординарному погребению и содержащую 52 (!) конских черепа с проломленными лобными костями, а также длинные кости двух лошадей [Бобров, Горяев, 1998, с. 183–184]. В восточной части зафиксировано бревно [Бобров, Мыльникова, Горя-

ев, 1997, с. 145], напоминающее жертвенный столб «коновязь». Это уникальный случай, т.к. в культурах эпохи бронзы Северо-Западной Азии неизвестны примеры подобных конских гетакомб. Масштабы танайского акта грандиозного конского жертвоприношения, сопровождавшего погребенного ирменца, сопоставимы с описанным Геродотом поминальным ритуалом скифов, которые через год после захоронения царя умерщвляли на его могиле 50 юношей и 50 коней [Геродот, IV. 72]. Яма, подобно ориентации конских черепов на могильнике Журавлёво-4, вытянута по линии северо-восток – юго-запад. Примечательно, что и жертвенный конь в ашвамедхе идет на северо-восток: «Затем они отпускают его (коня. – И.К.) к северо-востоку… северо-восток – это область как богов, так и человека» [Satapatha-Brahmana, XIII. 4. 2. 15].

Голова коня и индоарийская традиция

В ведийской ашвамедхе передняя часть коня, его голова, «посвящается богу огня Агни, отождествляется с утренней зарей, соотносится с одним из трех видов благополучия (tejas 'духовная энергия'), одной из частей трехчастного космоса и с одной из трех цариц» [Иванов, 1989, с. 81]. Содержание данной аллегории раскрывается и в главной упанишаде: «Ом! Поистине, утренняя заря – это голова жертвенного коня, солнце – его глаз, ветер – его дыхание, его раскрытая пасть – это огонь Вайшванара» [Упанишады, I. 1. 1]. Вайшванара – «вездесущий», «вселенский» – эпитет огня и бога огня Агни, голова же – важнейшая часть тела, подобно тому, как заря – важнейшая часть дня [Сыркин, 1992, с. 162]. Сам Агни нередко принимает облик коня, везущего жертву к богам [Елизаренкова, 1989а, с. 501].

Для смыслового ряда «конноголовых» жезлов симптоматично уподобление Мировому дереву привязанного к жертвенному столбу ведийского коня. Название такого столба – *aśvayūprá*, означающее «конский столп» или «конь-столп» [Иванов, 1974, с. 101]. Олицетворяя жертвенного коня, «ритуальный столб (*aśvayūprá*) функционально отождествляется с 'Мировым деревом': др.-инд. *aśvathá*-, буквально: 'дерево коня'» [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 549], в значении «лошадиная стоянка» [Топоров, 2010, с. 220–221] или «конь-дерево». Это означало идентичность ритуальных образов жертвенного коня и Мирового дерева [Иванов, 1974, с. 95, 115]. Стилизованным изобразительным воплощением подобной мировоззренческой доктрины, как и идеи конского жертвоприношения, мог быть каменный «конноголовый» жезл. Косвенно это подтверждается расположением такого жезла в погребении могильника Шипуново V, где он стоял вертикально навершием вниз

[Кирюшин, Иванов, 2001, с. 43], как жертвенный столб с умерщвленным конем головой книзу.

Фаллический облик «конноголовых» жезлов относится с участницей ритуала царского жертвоприношения. К передней части жертвенного коня, к его голове, причастна главная из трех (четырех) цариц – старшая жена царя, умащающая, украшающая и размечаящая золотой иглой эту часть жертвы [Иванов, 1974, с. 95–96] (иначе ср.: [Шомахмадов, 2007, с. 45]). Именно она ложилась рядом с умерщвленным животным, изображая ритуальные совокупление и брак царицы с конем [Иванов, 1974, с. 98], замещавшим царя, который в результате обряда и включенной в него инаугурации обретал царственность [Васильков, 1988, с. 109; Шомахмадов, 2007, с. 46–47]. Следовательно, фаллическая форма жезла могла символизировать ритуально-ролевую функцию участницы описанного эпизода обряда.

Однако ключевое смысловое значение «конноголовых» жезлов сводится к инсигнии власти и атрибуту инаугурации. Этой версии сопутствует сюжетная семантика изделий. Индоарийский сюжет повествует о легендарном древнем риши или полубоге Дадхьянче Атхарване, которому Индра пригрозил лишением головы в случае передачи божественной «медовой» мудрости. Ашвины заменили Дадхьянчу голову на конскую, и риши передал им эту мудрость. Когда же Индра лишил ослушавшегося его Дадхьянча конской головы, Ашвины вернули ему его собственную голову [Миллер, 1876, с. 195–215; Macdonell, 1897, р. 141–142; Иванов, 1989, с. 81; Елизаренкова, 1989б, с. 591; Сыркин, 1992, с. 184–185].

Известна и поздняя версия ведийского сюжета о Дадхьянче комментатора Саяны (XIV в.). Со смертью риши асуры наводнили землю, и Индра уже не мог с ними справиться. Узнав, что Дадхьянч на небе, Индра стал искать хоть что-нибудь от него на земле. Нашли конский череп, с помощью которого Дадхьянч выдал Ашвинам тайну меда Тваштара, т.е. сомы. Его костями Индра разбил асуров [Елизаренкова, 1989б, с. 592]. В индоарийской/индоиранской мифологии вообще и в ведийской в частности немало сюжетов, затрагивающих конскую тематику. Но, пожалуй, это единственный в Ригведе сюжетно обыгранный мотив ключевой роли конской головы, кардинально влияющей на исход событий. Поэтому симптоматичнее не его позднейшие истолкования, а самый архаичный содержательный план, вобравший древнюю традицию устного повествования. В трех гимнах упоминается об уловке Ашвиных и поступке Дадхьянча:

О два мужа, об этом вашем грозном чуде я оповещаю,
Как гром о дожде, чтобы получить награду:
Вам выдал, что такое мед.

[Ригведа, I. 116. 12]

Дадхъянчу, о Ашвины, сыну Атхарвана,
Вы приделали конскую голову.
Он, благочестивый, выдал вам [тайну про] мед
Тваштара, что был сокрыт от вас, о удивительные.
[Ригведа, I. 117. 22]

А та пчела прошептала вам связанное с медом.
В опьянении сомой сын Ушидчи громко говорит:
«Вы хотите расположить мысль Дадхъянча».
Тогда конская голова вам поведала.

[Ригведа, I. 119. 9]

Аналогичная история содержится и в Брихадараньяке Упанишаде:

Поистине, вот мед, который Дадхъянч Атхарвана передал ашвинам. Видя это, риши сказал:

«О страшном деянии, совершенном ради вашей
выгоды, герои,
Я возвещу, как гром [возвещает] о дожде.
Ведь этот мед Дадхъянч Атхарвана
Передал вам [с помощью] лошадиной головы».

Поистине, вот мед, который Дадхъянч Атхарвана передал ашвинам. Видя это, риши сказал:

«Ашвины, Атхарвану Дадхъянчу
Вы поставили лошадиную голову.
Выполняя обещание, он передал вам мед
Тваштара, чтобы вы, страшные, держали его в тайне».

[Брихадараньяка Упанишада, II. 5. 16, 17]

В другом же ведийском гимне сообщается о победоносном finale истории:

Индра костями Дадхъянча
Беспрепятственно убил
Девяносто девять врагов.

Ища голову коня,
Которая была спрятана в горах,
Он нашел ее у Шарьянавата.

[Ригведа, I. 84. 13, 14]

Ключевой мотив всех отрывков сводится к конской голове, обладающей необыкновенной, сопоставимой с божественной силой, открывающей сокровенное знание и приносящей своему обладателю могущество и благородство. Олицетворением подобных необыкновенных качеств конноголового мифологического персонажа представляются каменные жезлы с изображением головы коня. Небезынтересно и «буквальное» смысловое соответствие бронзового втульчатого навершия из окрестностей г. Омска, как и его аналогов (см. рис. 3), мотиву замены головы: «подобно» голове Дадхъянча это «конноголовое» навершие могло быть снято с древка и заменено на другое, и наоборот.

Схожая интерпретация ваджры содержится и в позднейшей версии мифа об изготовлении оружия Индры, из костей скелета Дадхичи – Дадхъянча [Невелева, 1975, с. 64; Мифы..., 1994, с. 347]. Боги получают кости добровольно пожертвовавшего собой

Дадхичи, из которых Тваштра и делает ваджру для убийства Вритры [Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва), гл. 98]. Очевидно сюжетное соответствие данного мифа и ведийских упоминаний об убийстве Индрой костями Дадхъянча своих врагов, о поисках конской головы мудреца [Ригведа, I. 84. 13, 14]. Это мотив единой субстанции: кости, череп или кости черепа Дадхъянча как инструмент уничтожения противников Индры и как материал для ваджры – орудия творящего универсум и универсального оружия божества. Таким образом, созвучие мифопоэтических значений и изобразительных воплощений идеи «конноголового» вместилища сокровенной мудрости и миросозидающей силы позволяет усматривать в «конноголовых» жезлах прообраз и символический субститут ваджры.

К ранним ведийским мотивам относится и связь Дадхъянча с Дадхикрой – мифическим победоносным боевым конем и конем победителя дасью, царя племени пурु Трасадасью [Мифы..., 1994, с. 347], рожденного в результате конского жертвоприношения Семерым риши – Большой Медведице [Ригведа, IV. 42. 8, 9; Елизаренкова, 1989б, с. 748–749]. Пурु – одно из двух древнейших индоарийских племен, первые мигранты, воспетые и высокочтимые в эпосе [Лелеков, 1982, с. 152]. Ведийские пуру проживали на берегах Сарасвати [Эрман, 1980, с. 45], прообразом которой является Волга (см., напр.: [Редеи, 1997, с. 150, 153; Членова, 1984, с. 96]). Поэтому принадлежащий их царю легендарный конь и связанная с ним необыкновенная конская голова мудреца восходят к архаике индоарийской мифологии. Закономерно и скulptурное воплощение образа чудесного боевого коня царя на атрибуте социального лидера, удостоверяющем его высокий статус и необыкновенную силу. Вероятно, семантический ряд «конноголовых» жезлов включал и символизацию архаичных представлений, восходящих к прототипам и Дадхъянча, и Дадхикры.

В качестве оружия громовержца ваджра часто упоминается молнии [Элиаде, 1999, с. 90], еще в XIX в. сопоставлявшейся с образом Дадхъянча-Дадхичи (см.: [Миллер, 1876, с. 212–215; Macdonell, 1897, p. 141–142; Мифы..., 1994, с. 347; и др.]). Свидетельство подобного олицетворения содержится в Махабхарате:

Огонь, которым проникнуто все, что движется и неподвижно, произошел из воды; гром, сокрушающий данавов, был создан из костей [мудреца] Дадхичи.

[Махабхарата. Адипарва. Книга первая, гл. 127]

Олицетворение Дадхъянчем молнии обусловливается его ролью оружия Индры, а производность имени конноголового риши, как и легендарного коня Дадхикры, от *dádhī* – «кислое молоко» – связывается с поверью о влиянии грозы на свертывание, т.е. скидание, молока [Macdonell, 1897, p. 142; Мифы...,

1994, с. 347]. Данная идея впервые высказана если не А.Э. Макдонеллом, то незадолго до него: «...предположение, что Дадхьянч изначально представлял огонь в виде молнии, не кажется неправдоподобным. Голова коня может означать его скорость, голос, когда он говорит, – гром, его кости – удар молнии... Имя также указывает на эффект свертывания молока от грозы» [Macdonell, 1897, р. 142]. В.Ф. Миллер отрицал уподобление головы Дадхьянча молнии, считая конскую голову тождественной месяцу, а «молочное» имя Дадхьянча указанием на его связь с Млечным Путем [1876, с. 204–213]. Но эта идея не нашла подтверждений и сторонников. Поэтому в приведенном смысловом ряду чудесная конская голова Дадхьянча обоснованно уподобляется молнии – ваджре Индры, прообраз которой усматривается в каменных «конноголовых» жезлах.

Заключение

Перечисленные смысловые значения ваджры предшествовали ее осмыслиению как орудия и оружия верховного божества – топора, палицы или молота, отождествление с которыми скорее связано уже сprotoиранским субстратом индоиранской общности. В.И. Абаев соотносит термин «ваджра» только с protoиранскими заимствованиями в финно-угорских языках: фин. *wasara*, эст. *vasar* – «молот», морд. *usər* – «топор», соответствующие авестийскому *vazra* – «палица» [1981, с. 86]. Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванов также указывают, что данное понятие заимствовано финно-угорскими языками из раннеиранского [1984, с. 928]. К. Редеи относит фин. *vasara* к финно-permским заимствованиям (*waśara* – «топор, молоток») от праиндоиранского или, как и В.И. Абаев, от праиранского *važra*, упоминая и др.-инд. *vájrah* [1997, с. 147, 154] (см. также: [Барроу, 1976, с. 28]).

Инвариантный остаток предшествующего, более архаичного смыслового значения ваджры сохранился в Ригведе. Индоарийское понятие о ваджре восходит к «конноголовой» инсигнии социального и сакрального лидера, уподоблявшейся магическому атрибуту, функционально сравнимому с бубном или с «конной» тростью (у бурят) шамана. Вероятно, на этой стадии и сформировалось представление о причастности конской головы к средоточию сверхъестественного знания и осуществлению божественного промысла. Олицетворением и субститутом подобной принадлежности верховного божества являлась «конноголовая» ваджра в руках персоны с высоким социальным статусом, облеченный не только полномочиями вождя, но и жреческими прерогативами. Б.Л. Огibенин пришел к выводу, что «положение ваджры легко сопоставимо с положением жертвенного столпа; ваджре также при-

носят жертву» [1968, с. 63] (см. также: [Ригведа, VIII. 100. 9]). Подобным отождествлением разворачивается семантический план ваджры как образа Мирового дерева = жертвенного столпа с привязанным = принесенным ему в жертву конем. Изобразительное уподобление перечисленных значений могло воплощаться и в «конноголовых» жезлах, символизировавших космогонический аспект этой идеи и связанный с ней ритуальный сценарий.

Список литературы

Абаев В.И. Доистория индоиранцев в свете арио-уральских контактов // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тыс. до н. э.). – М.: Наука, 1981. – С. 84–89.

Аванесова Н.А. Анималистические находки эпохи бронзы Зеравшанской долины // Археология Южной Сибири. – Кемерово: Кем. гос. ун-т, 2011. – Вып. 25. – С. 111–120.

Бараг Л.Г., Новиков Н.В. Примечания // Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. – М.: Наука, 1984. – Т. 1. – С. 432–505.

Барроу Т. Санскрит. – М.: Прогресс, 1976. – 411 с.

Бахрушин С.В. [Хозяйство и общественный строй якутов в XVII–XVIII вв.] // Бахрушин С.В. Труды по источниковедению, историографии и истории России эпохи феодализма: (Научное наследие). – М.: Наука, 1987. – С. 177–196.

Бобров В.В., Горяев В.С. Лошадь в погребальном обряде ирменской культуры // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: мат-лы VI Годовой итоговой сессии Ин-та археологии и этнографии СО РАН. Декабрь 1998 г. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1998. – Т. 4. – С. 182–186.

Бобров В.В., Мыльникова Л.Н., Горяев В.С. Новые исследования на могильнике Танай-7 // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: мат-лы V Годовой итоговой сессии Ин-та археологии и этнографии СО РАН, посвященные 40-летию Сибирского отделения РАН и 30-летию Института истории, филологии и философии СО РАН. Декабрь 1997 г. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1997. – Т. 3. – С. 144–149.

Бобров В.В., Чикишева Т.А., Михайлов Ю.И. Могильник эпохи поздней бронзы Журавлево-4. – Новосибирск: Наука, 1993. – 157 с.

Васильков Я.В. Древнеиндийский вариант сюжета о «бездорзной невесте» и его ритуальные связи // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Наука, 1988. – С. 83–127.

Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. – Тбилиси: Изд-во Тбил. гос. ун-та, 1984. – 1328 с.

Генинг В.Ф., Зданович Г.Б., Генинг В.В. Синтаксис: Археологические памятники арийских племен Урало-Казахстанских степей. – Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1992. – 408 с.

Геродот. История / пер. Г.А. Стратановского: в 9 кн. – М.: Ладомир; Аст, 1999. – 752 с.

Грязнов М.П., Комарова М.Н. Сыда V – могильник окуневской культуры // Окуневский сборник 2: Культура и ее окружение. – СПб.: Изд-во СПб. гос. ун-та, 2006. – С. 53–72.

Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа: Мандалы I–IV. – М.: Наука, 1989а. – С. 426–543.

Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа: Мандалы I–IV. – М.: Наука, 1989б. – С. 544–757.

Иванов Вяч. В. Опыт истолкования ритуальных и мифологических терминов, образованных от *ásva* – конь (жертвоприношение коня и дерево *ásvattha* в древней Индии) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. – М.: Наука, 1974. – С. 75–138.

Иванов Вяч. В. Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. – М.: Наука, 1989. – С. 79–87.

Кириюшин Ю.Ф. Энеолит и ранняя бронза юга Западной Сибири. – Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2002. – 294 с.

Кириюшин Ю.Ф., Иванов Г.Е. Новый сейминско-турбинский могильник Шипуново V на Алтае // Историко-культурное наследие Северной Азии. – Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2001. – С. 43–52.

Кириюшин Ю.Ф., Шульга П.И., Грушин С.П. Случайные находки бронзовых предметов в северо-западных предгорьях Алтая // Алтай в системе металлургических провинций бронзового века. – Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2006. – С. 45–53.

Ковтун И.В. Нонфигуративность андроновского искусства: идеи, факты, интерпретации // Изв. Алт. гос. ун-та. – 2008. – № 4/4 (61). – С. 95–101.

Ковтун И.В. Каменные жезлы с фигурным зооморфным навершием эпохи бронзы Северо-Западной и Центральной Азии // *Homo Eurasicus* у врат искусства. – СПб.: Астерион, 2009. – С. 401–412.

Костюков В.П., Епимахов А.В., Нелин Д.В. Новый памятник средней бронзы в Южном Зауралье // Древние индо-иранские культуры в Волго-Уралье (II тыс. до н.э.). – Самара: Изд-во Самар. гос. пед. ун-та, 1995. – С. 156–207.

Кубарев В.Д. Лошади и колесницы в петроглифах Монгольского Алтая // Древности Алтая. – Горно-Алтайск, 2004. – № 12. – С. 12–27.

Кубарев В.Д., Цэвэндорж Д., Якобсон Э. Петроглифы Цагаан-Салаа и Бага-Ойгуря (Монгольский Алтай). – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2005. – 640 с.

Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культуры коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и средневековые (история и культура). – М.: Наука, 1977. – С. 28–52.

Кузьмина Е.Е. Откуда пришли индоарии? Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев. – М.: Рос. ин-т культурологии РАН и МК РФ, 1994. – 464 с.

Лелеков Л.А. Термин «арья» в древнеиндийской и древнеиранской традициях // Древняя Индия: Историко-культурные связи. – М.: Наука, 1982. – С. 149–163.

Максименков Г.А. Андроновская культура на Енисее. – Л.: Наука, 1978. – 190 с.

Масимов И.С. Новые находки печатей эпохи бронзы с низовий Мургаба // СА. – 1981. – № 2. – С. 132–150.

Матющенко В.И., Синицына Г.В. Могильник у деревни Ростовка вблизи Омска. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1988. – 136 с.

Махабхарата: Адипарва. Книга первая. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – 738 с.

Махабхарата: Книга третья. Лесная (Араньякапарва). – М.: Наука, 1987. – 799 с.

Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки: Происхождение образа. – М.; СПб.: Академия исследований культуры; Традиция, 2005. – 240 с.

Миклашевич Е.А. Из «истории жизни» одного изваяния // Каменная скульптура и мелкая пластика древних и средневековых народов Евразии. – Барнаул: Азбука, 2007. – С. 51–55.

Миклашевич Е.А. Влияние торевтики на формирование стилей наскального искусства Южной Сибири, Средней и Центральной Азии // Торевтика в древних и средневековых культурах Евразии. – Барнаул: Азбука, 2010. – С. 135–144.

Миллер В. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. – М.: [Тип. Ф.Б. Миллера], 1876. – Т. 1: Асвины-Диоскуры. – 356 с.

Мифы народов мира: энцикл. в 2 т. – 2-е изд. – М.: Рос. энцикл., 1994. – Т. 1. – 671 с.

Михайлов Ю.И. Мировоззрение древних обществ юга Западной Сибири (эпоха бронзы). – Кемерово: Кузбасс-вузиздат, 2001. – 363 с.

Молодин В.И., Нескоров А.В. Коллекция сейминско-турбинских бронз из Прииртышья (трагедия уникального памятника – последствия бугровщества XXI века) // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2010. – № 3. – С. 58–71.

Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. – М.: Наука, 1984. – Т. 1. – 511 с.

Невелева С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). – М.: Наука, 1975. – 118 с.

Новгородова Э.А. Древняя Монголия: Некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории. – М.: Наука, 1989. – 383 с.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Вост. лит., 2004. – 304 с.

Новоженов В.А. Петроглифы Сары-Арки. – Алматы: ИА МОН РК, 2002. – 125 с.

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

Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1994. – Т. 2: Мир реальный и мир потусторонний. – 475 с.

Потёмкина Т.М. О факторах, предшествующих сложению памятников типа Аркаим в урало-западносибирском регионе // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. – Челябинск: Челяб. гос. ун-т, 1995. – Ч. 5, кн. 1. – С. 144–154.

Потёмкина Т.М. Энеолитические круглоплановые святилища Зауралья в системе культур и моделей степной Евразии // Мировоззрение древнего населения Евразии. – М.: ИА РАН, 2001. – С. 166–256.

Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). – Л.: Наука, 1981. – С. 42–68.

Редеи К. Древнейшие индоевропейские заимствования в уральских языках // Балто-славянские исследования 1988–1996 гг. – М.: Индрик, 1997. – С. 141–155.

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

Ригведа: Мандалы V–VIII. – 2-е изд., испр. – М.: Наука, 1999. – 743 с.

Савинов Д.Г. Реалистические изображения лошадей скифского времени и сейминская изобразительная традиция // Исторический ежегодник: спец. вып. – Омск, 2000. – С. 179–187.

Савинов Д.Г., Бобров В.В. Титовский могильник: (К вопросу о памятниках эпохи поздней бронзы на юге Западной Сибири) // Древние культуры Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 47–62.

Самашев З.С. Наскальные изображения Верхнего Прииртышья. – Алма-Ата: Гылым, 1992. – 288 с.

Самашев З., Ермолаева А., Кущ Г. Древние сокровища Казахского Алтая. – Алматы: Өнер, 2008. – 200 с.

Сарианиди В.И. Месопотамия и Бактрия во II тыс. до н.э. // СА. – 1986. – № 2. – С. 34–46.

Сарианиди В.И., Дубова Н.А. Роль эквид и других животных в жизни земледельческого населения юга Туркменистана (на примере памятника конца III тыс. до н.э. Гонур-Депе) // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии. – Барнаул: Азбука, 2008. – С. 149–152.

Славнин П.П. Каменный жезл с головкой коня // КСИИМК. – 1949. – Вып. 25. – С. 125–126.

Сыркин А.Я. Комментарии // Упанишады: в 3 кн. – М.: Наука; Ладомир, 1992. – Кн. 1: Брихадараньяка Упанишада. – С. 161–226.

Титова З.Д. Путешествие по указу Петра I: Из дневника Д.Г. Мессершмидта – исследователя народов Сибири 1721–1725 гг. // Ист. архив. – 2003. – № 2. – С. 21–40.

Топоров В.Н. «Мировое дерево»: Опыт семиотической интерпретации // Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – Т. 1. – С. 210–262.

Трубачёв О.Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. – 2-е изд., доп. – М.: Наука, 2003. – 489 с.

Упанишады: в 3 кн. – М.: Наука; Ладомир, 1992. – Кн. 1: Брихадараньяка Упанишада. – 239 с.

Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. – М.: Лабиринт, 1997. – 448 с.

Хангалов М.Н. О теломытии шамана // Хангалов М.Н. Собр. соч.: в 3 т. – Улан-Удэ: Республ. тип., 2004. – Т. 2. – С. 126–143.

Ченченкова О.П. Каменная скульптура лесостепной Азии эпохи палеометалла III–I тыс. до н.э. – Екатеринбург: Тезис, 2004. – 336 с.

Членова Н.Л. Происхождение и ранняя история племен тагарской культуры. – М.: Наука, 1967. – 300 с.

Членова Н.Л. Археологические материалы к вопросу об иранцах доскифской эпохи и индоиранцах // СА. – 1984. – № 1. – С. 88–103.

Чугунов К.В. Нахodka кинжала раннескифской эпохи из Юго-Западной Тувы // Новые исследования археологов России и СНГ. – СПб.: ИИМК РАН, 1997. – С. 81–86.

Шер Я.А. «Господин коней» на берегу Енисея // Петербург. археол. вестн. – 1993. – № 6. – С. 17–22.

Шомахмадов С.Х. Учение о царской власти: (Теории имперского правления в буддизме). – СПб.: Петербург. Востоковедение, 2007. – 272 с.

Штернберг Л.Я. Античный культ близнецов при свете этнографии // Сб. МАЭ. – 1916. – Т. 3. – С. 133–189.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.

Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. – Киев: София, 2000. – 480 с.

Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. – М.: Наука, 1980. – 231 с.

Macdonell A.A. Vedic mythology. – Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1897. – 189 p.

Jacobson-Tepfer E., Kubarev V., Tseveendorj D. Mongolie du nord-ouest haut Tsagaan Gol. – P.: De Boccard, 2006. – 444 p. – (Répertoire des pétroglyphes d'Asie Centrale; Fasc. 7).

The Satapatha-Brâhmaṇa: According to the text of the Mâdhyandina school. Part V. Books XI, XII, XIII, XIV / transl. by J. Eggeling. – Oxford: At the Clarendon Press, 1900. – 596 + 8 p. – (The sacred books of the East / transl. by various oriental scholars and ed. by F. Max Müller; vol. 44).

Материал поступил в редколлегию 18.04.12 г.,
в окончательном варианте – 20.04.12 г.