

Юрій Писаренко

**ДАВНЬОІРАНСЬКЕ ЗОБРАЖЕННЯ ХРОНОТОПУ
В ПЕРЕДАЧІ ВТОРИННОГО ДЖЕРЕЛА**

Yurii Pysarenko

**ANCIENT IRANIAN IMAGE OF THE CHRONOTOPE
AS REPRESENTED BY A SECONDARY SOURCE**

У статті йдеться про цікавий аспект давнього розуміння простору, згідно з яким уявлення про Світ, космос співпадає з уявленням про час – календарний рік. Об'єктом дослідження є символіка традиційних зображень центральної частини килиму – так званого гьолю. Виявлено точки рівнодень та сонцестоянь, позначені, відповідно, чоловічими та жіночими знаками, а також – низку супровідних до них символів, серед яких симетричні зображення денних та нічних «качко-коней» навкруг символу сонця, шкура жертвовного восьминоного коня, символи прядіння та ткання – ткацький човник та катушка для випряденої нитки. Центральне зображення гьолю прикрашає композиція, що тлумачиться як квітка-світлове (райське) дерево, яке, водночас, може позначати так званий «пуп землі». Наявність символів ткацького знаряддя не лише вказує на приуроченість прядіння і ткання до певних календарних фаз, але й на космогонічну семантику ткацького ремесла, з одного боку, а з іншого, – на відповідне, образне тлумачення космогонії, як «роботи килимаря». Загалом можна говорити про зв'язок композиції з іранською міфологією.

Ключові слова: гюль, килим, рівнодення, сонцестояння, хронотоп.

The article talks about an interesting aspect of the ancient understanding of space, according to which the idea of the World, the cosmos, coincides with the idea of time – the calendar year. The object of the study is the symbolism of traditional images of the central part of the carpet – the so-called gyol. The points of the equinoxes and solstices, marked, respectively, with male and female signs, as well as a number of symbols accompanying them, including symmetrical images of day and night «duck-horses» around the symbol of the sun, the skin of a sacrificial eight-legged horse, symbols of spinning and weaving – a weaving shuttle and a reel for the spun thread. The central image of the gyol is decorated with a composition interpreted as a world (paradise) tree flower, which, at the same time, can represent the so-called «navel of the earth». The presence of symbols of weaving tools not only indicates that spinning and weaving are timed to certain calendar phases, but also the cosmogonic semantics of the weaving craft on the one hand, and on the other hand, the corresponding, figurative interpretation of cosmogony as «carpet maker's work». In general, we can talk about the connection of the composition with Iranian mythology.

Keywords: gyol, carpet, equinox, solstice, chronotope.

Вступ

Авторіві вже доводилося звертати увагу наукової спільноти на винятково цікаве зображення на килимі, очевидно, із давньоіранської традиції, яке можна вважати річним календарем, завдяки чому уявлення про «рік» і «космос» утворюють синкретичну картину «часо-простору» (хронотопу) (Писаренко, 2010). Утім, ця ідея лишається, переважно, невідомою. Однак саме в контексті поточної конференції, присвяченої проблемі «Простору», вочевидь, буде доцільно повторити наші спостереження, оскільки для

сприйняття будь-чого бажано підбирати саме відповідні місце і час.

Основна частина

Йдеться про орнаменти двох однакових килимів, які потрапили в наш дім на початку 1960-их рр. Поступово з'ясувалося, що ці килими, які називали в нас *перськими* (що передбачало також їхню старовинність), насправді давніми не є, а вироблені машинним способом, проте, очевидно, як і більшість килимів, передають традиційні композиції. Чи не є спірним використання таких вторинних джерел як наукових? З нашої

точки зору, їхній статус як джерела можна порівняти, скажімо, із замальовками Абрагамом ван Вестерфельдом пізньосередньовічного Києва, коли уявлення про втрачений оригінал можна скласти лише за малюнком. Таким чином, зображення на килимі сучасного виробництва може сприйматися як «замальовка» більш давнього взірця.

Отже, килим ворсовий (192x265 см). Поле килима синяво-чорне. Основні орнаменти виконані яскравим червоним кольором. Зустрічаються також блакитний, жовтий зеленуватого відтінку, і білий відтінку слонової кістки. Види орнаменту, розміщені на полі килима, характерні для східних килимів. Трапляються в композиції зображення розкритих коробочок бавовнику, які, очевидно, підкреслюють ідею родючості (рис. 1).

Але найцікавіша середня частина килима – медальйон, розетка, чому відповідає іранський термін «торендж» або мелодійний азербайджанський – «гьоль» (озеро) (Керимов, 1983, с. 96–104) (рис. 2). У цьому випадку гьоль має так звану «сплющену», ромбовидну форму, причому вертикальною слід вважати більш коротку вісь, яка відповідає довшій осі килима в цілому. По периметру гьоль розбитий на 12 секцій.

«Качко-коні» і солярний знак – позначення ривнодення. Першими орнаментальними елементами, які викликали припущення щодо календарного символізму килима, є відомі зображення «качко-коней», що припадають на вертикальну вісь гьолю (рис. 2). За Борисом Рибаким, у традиційній символіці такий *качко-кінь* був пов'язаний із *сонцем*, яке то подорожу-



Рис. 1. Загальний вигляд килима

вало денним небом, то пливло нічними, підземними водами (Рыбаков, 1981, с. 236, 237; Рыбаков, 1987, с. 548–550). На килимі двом симетрично розташованим «денним» або «небесним» качко-коням блакитного кольору з чорною окантовкою, протистоять такі ж симетричні фігурки-антиподи – чорні з блакитною окантовкою, що відповідають «ночі-підземеллю». Усі чотири зображення групуються навколо невеличкої овально-ромбоподібної, білої з жовтим обведенням, крапки – очевидно, власне, «сонця». Аналогічна група качко-коней вміщена з протилежного боку гюлю. Зв'язок цього пучка знаків із *сонцем* і акцент на симетрії символів *дня* і *ночі*, народжує припущення про їхню календарність і можливий зв'язок із двома фазами рівнодення – весняною та осінньою.

«Мітраїчний» символ чоловічого божества. В обох випадках вище за «небесних» качко-коней та сонячного символу, в окремому гострокутному секторі гюлю, вміщено виразне біле з жовтим обведенням зображення тризубоподібного знака.

Його аналогії знаходимо в статті Леоніда Лелекова, присвяченій іконографії іранського бога Мітри, що, зокрема, вплинула на манеру зображувати архангела Михаїла (Лелеков, 1971, с. 183–190, 352; табл. XXIII, XXIV). Серед наведених ученим композицій – луристанські бронзи (захід Ірану), очевидно, VIII–VII ст. до н. е., ахеменідська печатка з Ніппуру (Ірак) V ст. до н. е., срібна бляшка (фалар) із Федулівського скарбу (Подоння) III ст. до н. е. (?), скульптурна група з Хайр-хане (Північна Індія) V ст. н. е., розпис із Духтар-і Нуширвану (Центральний Афганістан) VI ст. н. е. (рис. 3). Характерною рисою таких зображень є симетрично прилеглі ліворуч та праворуч до центральної фігури чоловічого персонажа фігурки коней, один із яких, очевидно, втілює «день», а інший – «ніч». Іноді взаємне розташування коней ніби утворює своєрідний трон цього бога. У «тризубці», зображеному на килимі, два крайні «зубці», безперечно, також являють собою повернені до центрального елементу голівки коней, що стилізацією нагадують шахові



Рис. 2. Календарне зображення на килимі

кінні фігури. Сам же центральний «зубець» угорі увінчується великою головою-трикутником (дещо округленим), а внизу закінчується подібним за формою і меншим за розміром елементом, який, очевидно, позначає *фалос*. Зазначимо, що як форма голови (капелюха), так і наявність фалоса нагадують образ скіфського Папая на відомому бронзовому наверші з урочища Лиса Гора в Дніпропетровській обл. (Бессонова, 1983, с. 41–42, рис. 2).

Жіночий символ (змієного богиня). Ліворуч і праворуч по краях ґолю, в окремих секціях розташовані два однакові «скорпіоноподібні» символи – білого кольору, але, на відміну від вищезгаданих зображень сонця та «мітраїчних» тризубців, не з жовтим (сонячним – чоловічим?), а з ледь помітним блакитним обведенням (символом води?). Верхня частина «скорпіону» – голова – має форму усіченого трикутника (рівнобедреної трапеції). Фантастична істота зображена з трьома парами щупальців, а її нижня частина оформлена у вигляді порожнистого ромбика. Очевидно, перед нами умовне зображення жіночого персонажа з характерними рисами хто-нізму – аналог змієногої скіфської богині.

Найближчу подібність фігурка на килимі виявляє з зображенням на золотій бляшці з кургану № 1 біля станиці Єлизаветинської на Кубані V–IV ст. до н. е. (рис. 4, а). Тут, крім трьох пар змієподібних кінцівок, явно виражений жіночий статевий орган, якому відповідає нижній ромбик зображення на ґолі (Петров, Макаревич, 1962, с. 44, рис. 1; Отчет, 1916, с. 58, рис. 84). Аналогіями можуть також вважатися золота бляшка з кургану Куль-Оба IV ст. до н. е. (рис. 4, в) і кінський налбник із Цимбалової Могили IV–III ст. до н. е. (Бессонова, 1983, с. 93, 94, рис. 18, 19). За спостереженнями Світлани Бессонової, зображення змієногої дів перегукуються з образом *світлого дерева*, що традиційно має три яруси. На деяких жіночих зображеннях, окрім зазначеної змієності, з'являються крила, як на саркофазі з кургану Велика Близниця IV ст. до н. е. (рис. 4, б) (1983, с. 95–96; рис. 20, с. 95). Всі ці героїні пов'язуються в літературі зі скіфською богинею Апі (Бессонова, 1983, с. 36–37; Раевский, 1982, с. 446). Цікаво, що на відміну від вищезазначених «чоловічих» знаків-тризубів, що займають сектори-виступи з гострокутним завершенням, знаки жінки-скорпіона поміщені у виступаючі секції з

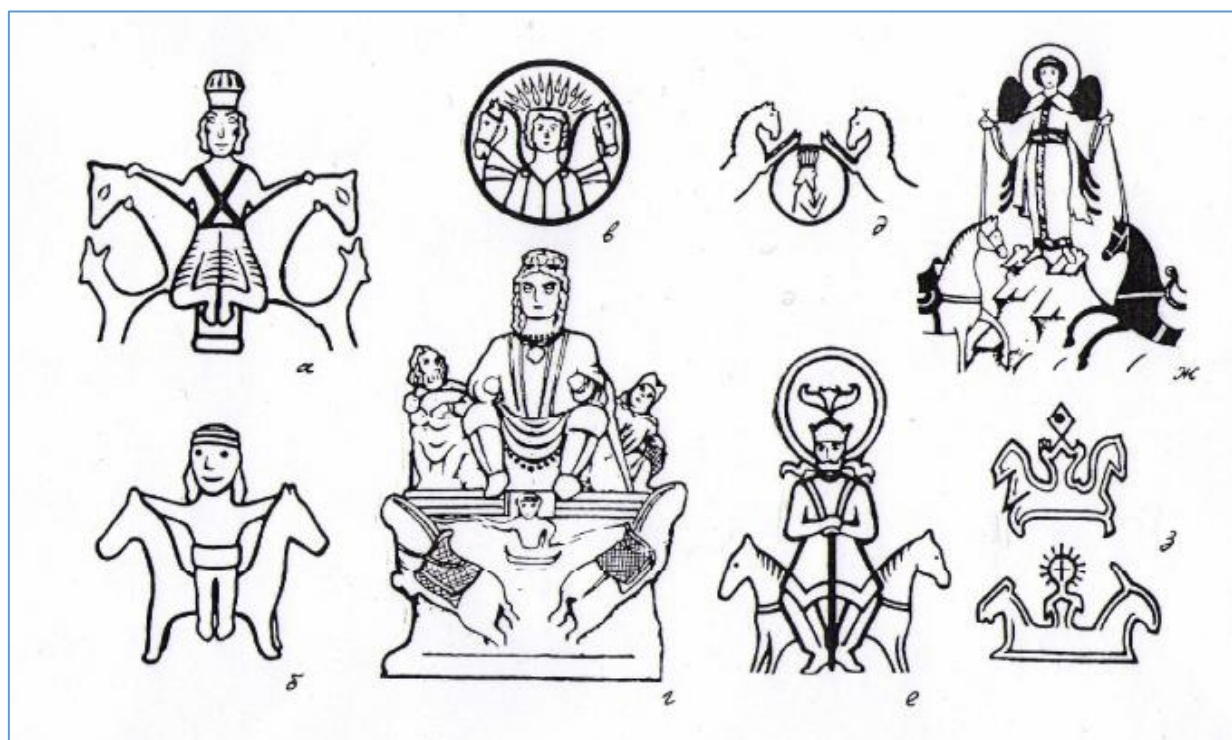


Рис. 3. «Мітраїчні» композиції за Л. А. Лелековим:

- а–б) луристанські бронзи (VIII–VII ст. до н. е.); в) фалар із Федулівського скарбу (III ст. до н. е.);
г) скульптурна група з Хайр-хане V ст. н. е.; д) ахемінідська печатка з Ніппуру V ст. до н. е.; е) розпис із
Духтар-і Нуширвану VI ст. н. е.; ж) Архангел Михаїл (фрагмент ікони «Диво про Флора та Лавра»);
з) північні російські вишивки XIX ст.

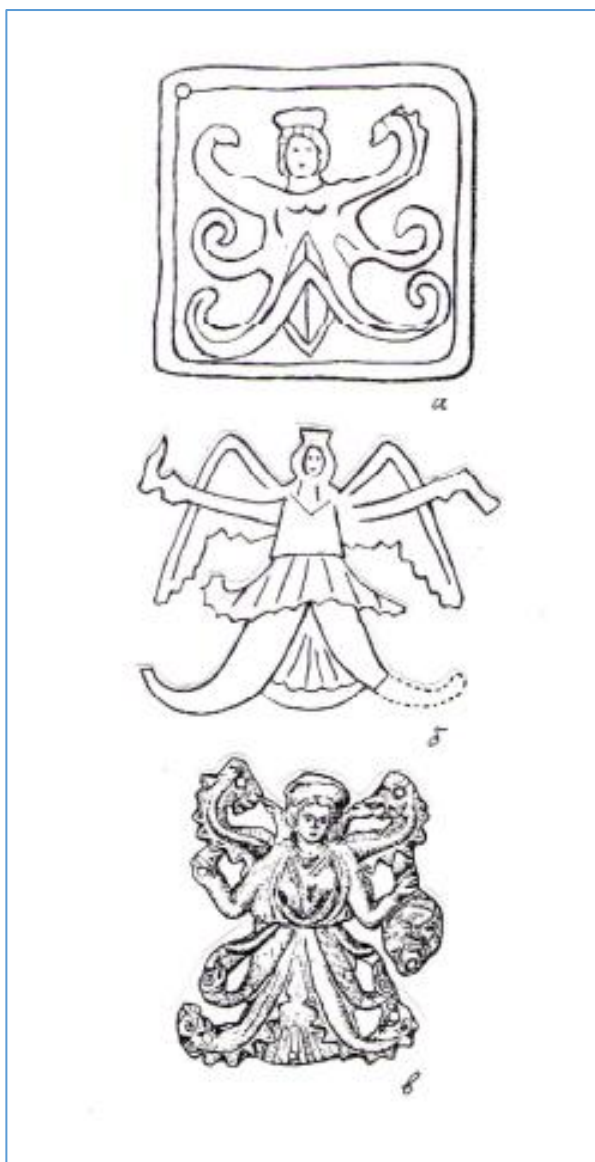


Рис. 4. Зображення зміеної богині:

а) бляшка з кургану біля станиці Єлизаветинської (V–IV ст. до н. е.); б) прикраса саркофага з кургану Велика Близниця (IV ст. до н. е.); в) золота бляшка з кургану Куль-Оба (IV ст. до н. е.)

прямим верхнім краєм. Симетричні символи, що нагадують образ «жінки-скорпіона», можна побачити на малюнках азербайджанських гюлів у монографії Латіфа Керімова (Керимов, 1983, с. 99, рис. 75 а).

Чоловічі та жіночі символи як позначення точок рівнодень та сонцестоянь. Розвиваючи

висловлене припущення про календарність гюлю нашого килима, можемо відзначити таке. Нагадаємо, що за периметром він розбитий на 12 секторів, кожен з яких, очевидно, відповідає певному місяцю року. Угорі й унизу зображені чоловічі «мітраїчні» знаки, що ними увінчані качко-кінні композиції зон рівнодень – приблизно, 20 березня та 22 (23) вересня. У давньоіранській традиції на весняне рівнодення припадає Новий рік – *Навруз*. Відповідно, згідно з простим підрахунком, симетрично розташовані в лівому та правому кутах гюлю два жіночі символи, мають відповідати 21 (22) грудня та 21 (20) червня – точкам зимового та літнього сонцестоянь.

Квітка-світлове дерево (пуп землі?). У середній зоні гюлю вміщено своєрідний восьмикутний блакитний екран із яскравою квіткою посередині, облямований «частоколом» у вигляді чорних стрілочок, який ніби охороняє внутрішній сакральний простір. Голубий колір цього восьмибічного простору – такий самий, як у вищезазначених «небесних» качко-коней, найвірогідніше, говорить про те, що це поле навколо квітки позначає небесну стихію. Сама ж яскраво-червона восьмипелюсткова квітка з різьбленою білою серединою (із жовтим обведенням), очевидно, – щось на зразок *Райського (Світowego?) дерева*. У середині «квітки-дерева» на гюлі видно композицію з шести медових стільників – жовтих із червоною окантовкою. Це нагадує традиційну фольклорну приуроченість бджіл до світового дерева – його верхнього, а найчастіше – середнього ярусу¹. Цілком імовірно, що «квіткою-світловим деревом» позначений т. зв. «центр Світу», «пуп землі» або «омфал» (Еліаде, 2001, с. 24–26). Принаймні деякі азійські описи «пула землі» згадують про *восьмикутність* матері-землі, квітуче дерево з *вісьмома* гілками, що росте з цього *пула*, та – чудодійний напій з жовтою піною, що сочиться з крони цього дерева (Топоров, 1982, с. 350). У епосі осетинів – нащадків кочових іранських племен – таким Світовим деревом виступає яблуня нартів, золоті плоди якої слугують ліками від смерті. До півночі вона квітує, а з півночі до світанку приносить плоди. Яблуня перебуває в саду роду Бората, і її охороняють (Нарты, 1989, с. 7, 12, 13–15, 20, 27). У зороастрійській

¹ «...Как в вершине тех дерев / Соловей гнездо свивал, / В середине тех дерев / Пчелы гнезда вьют, / Во корнях тех дерев / Горностаи гнездо свивал...» (Виноградова, 1982, с. 104). Аналогії див.: (Арджинба, 1982, с. 92–93).

традиції аналогом цієї яблуні є дерево Хом, воно ж Гокарн, що росте серед моря Ворукаша або біля джерела богині Ардвісури. З його плодів готують напій безсмертя (Цагараєв, 2000, с. 90; Чунакова 2004, с. 58, 78, 86).

Два птахи. Восьмикутний «екран» з імовірним рисунком *квітки-світового дерева* оточують по кутках чотири пари протилежно спрямованих (за і проти годинникової стрілки) стрілоподібних зображень птахів, що летять. У кожній із пар – один із птахів блакитний з чорною окантовкою та білий – з блакитною. Поєднання кольорів першого, таке ж як у «денних-небесних» качко-конях, вказує на звичайних, видимих оку птахів, тоді як у другому випадку білий колір із блакитним обведенням – такий самий, як у жінки-скорпіона, може говорити про приналежність птаха до стихії цієї богині. З одного боку, зв'язок змієної богині не лише із землею, а й із повітрям, підтверджується наявністю крил у змієної діви з Великої Близниці (рис. 4, б). З іншого – цілком можливо, що блакитне обведення як зображень цієї богині, так і одного з птахів у парі, вказує на водну стихію.

Мотив Рігведи про двох, поєднаних дружбаю птахів (орлів) на дереві, один із яких їсть солов'ячий плід, а інший лише спостерігає, не куштуючи (в іншому варіанті обидва поїдають мед) (І. 164. 20, 22) (Ригведа, 1989, с. 202), В'ячеслав Іванов розглядав у комплексі з двоєдиним образом *жінки-світового дерева*². Його дещо нам нагадує зображення жіночого персонажа-скорпіона на килимі. Крім того, вчений вказував на тісний зв'язок цих образів із мотивом коня та кінного жертвоприношення, зокрема – з так званою *ашвамедхою* (Іванов, 1974, с. 75 й далі)³.

Шкура восьминоного коня. У зв'язку з останнім зауваженням, в орнаменті нашого гюлю великий інтерес становлять два складні за формою жовті з чорною окантовкою зображення, кожне з яких примикає до підніжжя «скорпіона». Вже на перший погляд цей символ нагадує розпластану

шкуру тварини, однак, на відміну від звичайної шкури, має *вісім (!) ніг*. З огляду на це, пригадуємо восьминоного коня Одіна, Слейпніра і такого самого коня, що належав царю «Огненному Щиту, Пламенно Коп'є» у середньовічній «Казці про Єруслана Лазаревича» (Пушкарев, 1980, с. 42), що виявляє спорідненість із перським епосом (Топоров, 1995, с. 149–172, 176). Обидва персонажі вважаються похідними від образу Сонця (Афанасьєв, 1985, с. 359). У перській казці з Хузестану чарівний камінь на березі моря дає герою Малек-Мохаммаду коня з вісьмома ногами (Персидские, 1987, с. 114–115). У нартівському епосі осетинів восьминогим є кінь Арахдзау, сина Безденага (Сказания, 1978, с. 177). Згідно з Володимиром Проппом, у казковому коні відбилася міфологічна ідея посередництва між світами (Пропп, 1986, с. 170–176). Тому «подвоєння» ніг скакуна, імовірно, і відображає таку його приналежність до двох світів. Франко Кардіні також відзначив зв'язок восьми ніг із «шаманською» подорожжю та роллю коня як провідника померлого. *«У бурятів є легенда, в якій ретельно проводиться відмінність між чотириногим звичайним і восьминогим конем, що є плодом кохання дівчини з шаманським прабатьківським духом. Знову перед нами восьминогий кінь як засіб спілкування з царством мертвих. Восьминогі коні зустрічаються не лише у німецьких, а й у японських міфах і ритуалах. Тут вони виконують похоронну та естетичну функцію»* (Кардіні, 1987, с. 79). Загальний висновок вченого в тому, що кінь пов'язаний із циклом «смерть-відродження-безсмертя» (Кардіні, 1987, с. 67).

Слід відзначити й амбівалентність, що вирізняє символ *шкури* в традиційних обрядах. Шкура слугувала як для похорону, так і для весіль, ініціацій та громадських зібрань, у чому, власне, передувала килиму (Кулишер, 1887, с. 107; Семенов, 1966, с. 441; Дюмезиль, 1990, с. 205–212; Чебанюк, 2001; Писаренко, 2002). Символічне значення шкури, спочатку пов'язане з тотемічними

² Тема двох птахів у зв'язку з «центром (пупом) землі» фігурує й у грецькій міфології. Згідно зі Страбоном, в Дельфійському храмі так званий «пуп землі» відзначав місце зустрічі двох, виряджених Зевсом зі сходу та заходу, орлів (Кн. 9. Гл. 3:6) (Страбон, 1879, с. 432; Топоров, 1988а, с. 350). Стосовно сюжету із світовим деревом і птахами, то він зустрічається також в осетинському орнаментальному мистецтві XIX–XX ст. Його тлумачать, апелюючи до нартівського епосу, де доньки морського божества Донбеттира, перекинувшись на птахів, крадуть плоди золотої яблуні нартів, до вищезгаданого гімну Рігведи, а також – до пехлевійського трактату «Судження Духу розуму», де на світовому «дереві всього насіння» сидять віщі птахи Сенмурв і Чінамош (Цуццев, 2015, с. 50–73).

³ Про ашвамедху див., наприклад: (Брихадараньяка Упанишада, 1964, с. 161–162 (Комментарий); Топоров, 1987, с. 143).

зоофагічними святами, висловлювало ідею *єдності, договору*, чи йшлося про справи земні, чи про контакт між світами. Шкура тварини, що символізувала *тотем*, ніби «вбирала» в себе територію, населену первісним колективом. Пізніше, можливо, у зв'язку із запровадженням дуально-родової організації, «шкура-тотем» була доповнена символом «жінки-матері» (Писаренко, 2002, с. 101–102). В обрядових піснях слов'ян як шкура, так і «*красна дівчиця*» приурочені до низу світового дерева (Виноградова, 1982, с. 104). Іноді тут згадується змії на шерсті або йдеться про перебування тут молодого подружжя (Іванов, Топоров, 1974, с. 23, 31). Обряд садження молодят на шкуру тварини був загальнопоширений (Сумцов, 1886, с. 35).

Враховуючи роль шкури (килима) як місця поєднання молодят, а також наявність чоловічої та жіночої сфер на нашому ґолі, звернемо увагу на знаки, нанесені на зображення восьминогої шкури. Тут бачимо складну геометричну фігуру (білу з червоною окантовкою) – свого роду, маленький ґоль. Вона може читатися як квадрат, на протилежних сторонах якого є попарні виступи: по осі, що відповідає вертикальній осі великого ґолю, – два гострокутні, а по горизонтальній – два прямокутні. Очевидно, ці виступи повторюють розташування чоловічих (гострокутних) та жіночих (прямовистих) зон на великому ґолі. Вписаний у маленький ґоль блакитний з червоною окантовкою Х-подібний знак у середині містить невеличкий, білий з жовтим обведенням (солярно-чоловічий) прямокутник, у центрі якого червона прямокутна точка. Цей знак, очевидно, є символом родючості, якому у великому ґолі відповідає *світове дерево-квітка*. Можливо, чотиричастинну будову цього значка, за наявності в центрі чоловічого символу, слід трактувати в напрямку зазначеної В'ячеславом Івановим ролі чотирьох дружин індійського царя (які персоніфікували чотири соціальні ранги) в царському ритуалі жертвопринесення коня – *ашвамедхи*. Ця четверинність мала місце в Індії та інших країнах. Так, у бірманських палацових комплексах палац царя перебував у центрі, а чотири крила палацу належали чотирьом царцям (Іванов, 1974, с. 95).

Говорячи про зв'язок ґолю на килимі з календарністю та про наслідування килимом символічної ролі шкури коня, зазначимо, що, згідно з Брихадараньяка Упанішадою (VII–VI ст. до н. е.), *Рік* називається «*тілом жертовного*

коня». Причому частини останнього відповідають частинам космосу (Мадху, 1. 1–2) (Брихадараньяка Упанішада, 1964, с. 67–69), що так само наводить на думку, що наш «календарний» ґоль також одночасно втілює в собі *Космос*.

Ще кілька слів про зв'язок *змієногої богині з конем* та його жертвопринесеннями. У згаданому кургані біля станиці Єлизаветинської, звідки походить бляшка із зображенням *змієногої богині* (рис. 4, а), було розкопано масштабне за розмахом жертвопринесення коней (27 особин) (Отчет, 1916, с. 58–59). Леонід Лелеков припустив зв'язок кінних жертвоприношень у курганах з *ашвамедхою* (Степи, 1989, с. 221, с. 390, табл. 85). Цікавим є зауваження В'ячеслава Іванова про схожість міфологічного комплексу, що об'єднує *жінку, дерево і коня*, зі святом Ярила у східних слов'ян, де дівчину, вбрану в зелень, садять на білого коня (Іванов, 1974, с. 107). Але, мабуть, найцікавіше те, що білоруси, які відзначали день Ярила 27 квітня за ст. ст., уявляли цього бога із снопом житніх колосків у лівій руці, а в правій – із людською головою (Фаминцын, 1995, с. 228). Це нагадує зображення *змієногої богині з чоловічою головою в руці з кургану Куль-Оба* (рис. 4, в). Щоправда, зв'язок цієї богині з літнім періодом (як у нас на килимі) швидше відповідає російській традиції віншування Ярила в червні (Снегирев, 1839, с. 57), коли він нібито старішав, втрачав свою силу і його годилося «поховати» (Фаминцын, 1995, с. 229–230).

Човник і катушка – знаки тkania і прядіння. Найзагадковішими на нашому ґолі є два наступні знаки, кожен із яких повторюється на ньому чотири рази.

Перший – це витягнутий човноподібний шестикутник, з дещо пом'якшеними кутами (жовтий з чорним обведенням), у середину якого вписаний білий з червоною окантовкою фігурний елемент, що складається з осі, на кінцях якої – два вістря, а посередині – прямокутник (рис. 2). Цей символ попарно зустрічається по боках двох зон рівнодення (сонця та качко-коней), надбудованих «мітраїчним» знаком.

Натомість в оточенні двох зон сонцестояння, зі шкурою та жіночим символом, двічі зустрічається інший парний знак – також складної різьбленої форми і також із гостроконечниками на кінцях. Його білий колір із блакитною окантовкою, очевидно, говорить про належність знака (як і вищезгаданих білих птахів) до сфери жіночого

божества-скорпіона (води?). Привертає увагу взаємоспрямована скошеність і заокругленість торців двох сусідніх поперечних ліній у цьому знаку, яка ніби натякає на те, що символ зображує якийсь елемент, що обертається. Про це саме, напевно, свідчать і загострені кінці цієї «деталі» (згадаймо наведений Борисом Рыбаковим малюнок видобування вогню шляхом обертання вертикальної, загостреної на кінцях колоди) (Рыбаков, 1981, с. 32). Імовірно, це бічна проекція катушки для намотування випряденої нитки (?). Прямокутне блакитне віконце посередині цього значка, очевидно, зображує отвір для фіксації кінця нитки (рис. 2).

За аналогією з цією «катушкою», поміщений у середину попереднього шестикутного знака елемент із загостреними кінцями, також, напевно, вказує на його здатність до обертання. Вважаємо, це може бути шпуля (*цівка*) для намотування нитки (очевидно, поєднана зі стрижнем), котра як деталь, що обертається, вставляється в порожнину ткацького човника. Останній використовується для протягування на ткацькому верстаті поперечної, *утокової* нитки. Припускаємо, що саме такий ткацький човник і представлений у вигляді вищезгаданого човноподібного знака (?).

Чергування знаків *прядіння* і *ткання* в календарному контексті змушує нас згадати дані східнослов'янської етнографії про сувору регламентацію календарних термінів цих занять. За традицією, порушення мали каратися тим чи іншим персонажем (наприклад, Макошшю, П'ятницею), що опікується цими ремеслами (Рыбаков, 1981, с. 387; Успенский, 1982, с. 176–178). Є такі і в іранській традиції. У осетинів – це богиня Амінон, якій приносять у жертву шерсть (Цагараев, 2000, с. 101–102). Таджики вшановували Бібі Сешамбе («Пані Вівторок»), пуштуни – Бібі Рісінду («Пані Прялю») чи Бібі Чархаї («Пані з прядкою»). У язгулемців і ягнобців покровительку прялі звали Деві Сафед (Андреев, 1927; Андреев & Пещерева, 1975, с. 171–172; Муродов, 1979, с. 47).

Про зв'язок *ткацтва* та *прядіння*, відповідно, з *рівноденням* та *сонцестоянням* говорять наступні віддалені паралелі. Так, наприклад, у Скопській Црній Горі до початку нового року (22 березня), на свято 40 мучеників, пекли сорок калачів, прикрашених зображеннями кизилу та

ткацького човника (Кашуба, 1977, с. 254). Цікаво, що човник часто й вироблявся саме з деревини кизилу (Гегешидзе, 1990, с. 200). Про відношення ж прядіння до літа, літнього сонцестояння, говорить, наприклад, те, що в Нижньогородській губернії святкування Ярила 4 червня (за ст. ст.) поєднувалося з ярмарком, і до цього дня поселянки на ласощі та вбрання заробляли гроші прядінням (Снегирев, 1839, с. 57).

Часово-просторова сакральна концепція килима. Насамкінець, намагаючись зрозуміти, яка роль календаря на килимі, з великою ймовірністю можемо припустити, що саме це зображення чи не найбільше проливає світло на спочатку сакральну природу килимів. Показаний на гьолі *час* відмінний від лінійного часу, що дробиться нами за принципом «відривання аркушів календаря». У килимовому календарі навпаки акцентується циклічність часу, його цілісність. Тут переданий космічний порядок, заснований на річному русі Сонця по небосхилу. Враховано і зв'язок із підземним світом, втілений у чорних (підземно-нічних) качко-конах, а також – у жертвній шкурі восьминогого коня. Зауважимо, що підкреслена симетрія фаз рівнодень і сонцестоянь, і навіть – пар «різноспрямованих» птахів створює такий ефект, що з якого боку ми на орнамент не дивилися б, картина, практично, незмінна. Тому перед нами якийсь ідеальний образ *часу* – «застиглого» або, швидше, такого, що втілює «вічність».

Ця *вічність* – гімн життю, у якому найважливіша роль належить союзу чоловічого і жіночого начал. Килим – місце ритуального поєднання молодят, завдяки якому життя продовжується. Відповідно, символи двох статей рівноправно представлені в космосі-календарі.

Чоловічі та жіночі знаки, відповідно, супроводжуються символами ткацтва – човниками та прядіння – катушками. Включення знаків ткацького ремесла в картину світу підтверджує відому тезу про те, що ткацтво несло в собі підтекст «творення космосу». Уявлення про майстрів як магів-деміургів є традиційними (Аверинцев, 1972, с. 96). Розглянутий килим із витканим на ньому «космосом-календарем» – найбільш яскраве цьому підтвердження. З іншого боку, «*космогонічне творення, так само як і Космос, зображуються в символі ткання. <...> Сонце, боги або Брахман «тчуть» Світ*» (Еліаде, 2001,

с. 437)⁴. Що ж до відзначеного на ґолі зв'язку стадій ткацької роботи з чоловічими та жіночими календарними фазами, то можна припустити, що самі рухи човника (фалічного символу?) мали еротичний підтекст, відтворюючи свого роду «космічний шлюб» – ієрогамію.

Предтеча килима – шкура тотемної тварини – містила в собі ідею *причастя* членів первісного колективу (Писаренко, 2002). Від цього «со-частия» і походить поняття «*щастя*» (Даль, 1998, с. 666), яке, таким чином, спочатку несло в собі сенс колективної долі, благополуччя роду, сім'ї. За зауваженням Латіфа Керімова, традиційний килим виготовлявся не для продажу, а як посаг або подарунок одному з членів сім'ї, або шановній людині (Керимов, 1983, с. 56). Незважаючи на персональність такого дару, він мав, як і раніше, означати прилучення людини до щасливої долі колективу, раз і назавжди переплетеної з порядком Всесвіту.

Висновки

Важко судити про точні місце і час виготовлення нашого килима, як і про достеменно походження відбитих на ньому уявлень, успадкованих від якогось давнього килима-прототипа. Так, жіночий символ скіфської змієної діви тяжіє до іранської міфології, а мітраїчний знак може відноситися до індоіранської традиції, в якій Мітра вперше виокремлюється як персональне, пов'язане з владою, божество (Кошеленко, 1972, с. 80–82; Лелеков, 1971, с. 166). Наявність шкури восьминоного коня, що нагадує про коня германоскандинавського Одіна, може вести ще глибше – до епохи індоєвропейської спільності. Очевидно,

як вірогідний середньоазійський регіон походження килима, так і, загалом, його міфологічна образність, вказують на зв'язок з іранською традицією. Розкидані ж по полю килима зображення бавовнику свідчать про осілу культуру, пов'язану з бавовництвом.

Головне, на чому хотілося б наголосити, це те, що Космос зображується тут у вигляді якоїсь узагальненої моделі часу. У цьому бачиться схожість із тибетською *мандалою* – просторово-часовим образом Світу у вигляді кола з вписаним у нього квадратом, сторони якого орієнтовані по сторонах світу (Сикирич та ін., 2004, с. 142–143). Якщо, наприклад, індіанці про *рік, що минув*, кажуть: «*Світ минув*» чи «*минула Земля*» або «*Рік – це коло довкруг Світу*» (Еліаде, 2001, с. 493), то на нашому килимі ми також бачимо зображення вічного, непорушного *Світу* у вигляді *Року*. Будучи втіленням ідеального Світу, килим має приносити щастя дому та його мешканцям. Він слугує своєрідним графічним магічним заклинанням і, певною мірою, споріднений із таким образом Світу, як храм, у якому також присутня часова семантика. Останнє, зокрема, підтверджується близькістю латинських термінів *templum* – храм і *tempus* – час (Еліаде, 2001, с. 39–40). Загалом, саме таким сакральним предметом, який вносить елемент «храму» до звичайного дому, і є розглянутий нами килим.

Завдяки килиму з календарним зображенням – можливому первообразу килима взагалі – мешканці традиційного житла кожної миті свого існування мали відчувати свою співпричетність із Вічністю, із Космосом. Чи не в цьому сенс життя насправді релігійної людини?⁵

⁴ «... Ткацький верстат, який сам по собі є якимось світом, зі своїм верхом та низом, сходом та заходом, небом та землею, полем та врожаєм, оранкою та жнивами, своїми перехрестями, небезпечними перетинаннями протилежних принципів, цей верстат частиною своїх властивостей та способів свого використання (наприклад, у клятвах) зобов'язаний своїй позиції у внутрішньому просторі будинку, яка в свою чергу визначається відповідно до того ж принципу, що і внутрішні поділи верстата. При цьому між будинком та світом в цілому встановлюється таке ж відношення мікрокосму та макрокосму, як і між верстатом та будинком» (Бурдье, 2003, с. 27). Магія прядіння і ткання пов'язувалася насамперед із міфологією долі. Богині долі традиційно уявлялися прямицями (Афанасьєв, 1994, с. 342 й далі; Топоров, 1988, с. 343–344; Гамкрелідзе, Иванов, 1984, с. 582–583; Еліаде, 2001, с. 287–288). Про сакральну роль ткання, наприклад, говорить участь у ньому хеттських царя і цариці (Ардзинба, 1982, с. 212). Одним із діянь культурного героя іранської міфології, першоцаря Хушенга, було те, що він навчив людей прясти шерсть (Снесарев, 1969, с. 295). Про майстра, як мага, та про зв'язок ремесла з ритуалом (Аверинцев, 1972, с. 96; Балушок, 1993, с. 38–57). Висновки про асоціацію прядіння, снування та ткання з етапами світотворення, див.: (Боряк, 1989, с. 16; Боряк, 1997, с. 128, 154 та ін.).

⁵ За допомогу в роботі над статтею автор висловлює щиру вдячність д. і. н. Костянтину Рахну.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

- Аверинцев, С. С. (1972). К истолкованию символики мифа о Эдипе. У *Античность и современность* (с. 90–102). Наука.
- Андреев, М. (1927). Средне-азиатская версия Золушки (Сандрильоны). Св. Параскева Пятница. Диу-и Сафед. У *По Таджикистану: Краткий отчет о работах этнографической экспедиции в Таджикистане в 1925 г.* (Вып. I), (с. 60–76). Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами.
- Андреев, М. С., & Пещерева, Е. М. (1975). *Ягнобские тексты*. Наука.
- Ардзинба, В. Г. (1982). *Ритуалы и мифы древней Анатолии*. Наука.
- Афанасьев, А. Н. (1985). Заметка Афанасьева о сказке «Еруслан Лазаревич». У *Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в 3-х т.* (Т. 3). Наука.
- Афанасьев, А. Н. (1994). *Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т.* (Т. 3). Индрик.
- Балушок, В. (1993). *Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників*. Наукова думка.
- Бессонова, С. С. (1983). *Религиозные представления скифов*. Наукова думка.
- Боряк, Е. А. (1989). *Традиционные знания, обряды и верования украинцев, связанные с ткачеством (середина XIX – начало XX ст.)* [Автореф. канд. дис.].
- Боряк, О. (1997). *Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX – початок XX ст.)*. Друкарня СП «Українська книга».
- Брагинский, И. С., & Лелеков, Л. А. (1982). Иранская мифология. У *Мифы народов мира. Энциклопедия* (Т. 1), (с. 560–564). Советская энциклопедия.
- Брихадараньяка Упанишада* (1964). (А. Сыркина, Пер., предисл. и коммент). Наука.
- Бурдые, П. (2003). *Практичний глузд* (О. Йосипенко, С. Йосипенка, А. Дондюка, Пер. з фр.). Український центр духовної культури.
- Виноградова, Л. Н. (1982). *Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования*. Наука.
- Гамкрелидзе, & Т. В., Иванов, В. В. (1984). *Индоевропейский язык и индоевропейцы* (Т. 2). Изд-во Тб. ун-та.
- Гегешидзе, М. К. (1990). *Орошаемое земледелие в Грузии: Опыт историко-этнографического исследования. Мецниереба*.
- Даль, В. И. (1998). *Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т.* (Т. IV). Цитадель.
- Дюмезиль, Ж. (1990). *Скифы и нарты*. Наука.
- Еліаде, М. (2001). *Мефістофель та Андрогін*. Видавництво Соломії Павличко «Основи».
- Иванов, В. В. (1974). Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* – «конь» (жертвоприношение коня и дерево *aśvattha* в древней Индии). У *Проблемы истории языков и культуры народов Индии* (с. 75–138). Наука.
- Иванов, В. В., & Топоров, В. Н. (1974). *Исследования в области славянских древностей*. Наука.
- Кардини, Ф. (1987). *Истоки средневекового рыцарства*. Прогресс.
- Кашуба, М. С. (1977). Народы Югославии. У *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX вв.* (с. 243–273). Наука.
- Керимов, Л. (1983). *Азербайджанский ковер* (Т. 2). Гянджлик.
- Кошеленко, Г. А. (1972). Ранние этапы развития культа Мифры. У *Древний Восток и античный мир* (с. 75–84). Изд-во Мос. ун-та.
- Кулишер, М. И. (1887). *Очерки сравнительной этнографии и культуры*. Тип. И. Н. Скороходова.
- Лелеков, Л. А. (1971). О некоторых иранских элементах в искусстве Древней Руси. У *К 2500-летию иранского государства. Искусство и археология Ирана. Всесоюзная конференция (1969). Доклады*. (с. 183–190). Наука. Гл. ред. восточной л-ры.
- Лелеков, Л. А. (1978). *Искусство Древней Руси и Восток*. Советский художник.
- Муродов, О. (1979). *Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана: этнографические исследования к истории религии и атеизма*. Дониш.
- Нарты. (1989). *Осетинский героический эпос*. (Кн. 2.) Наука.
- Отчет. (1916). *Отчет Императорской археологической комиссии за 1912 год*.
- Персидские народные сказки* (1987). (М.-Н. Османов, сост). Наука.
- Петров, В. П., & Макаревич, М. Л. (1962). Об изображении на древнерусском braslette. *Краткие сообщения Института археологии*, 12, 43–47.
- Писаренко, Ю. (2002). «На одном ковре»: про символ «братерства» князів на Русі. У *А се єго сребро. Зб. праць на пошану М. Ф. Котляра, з нагоди його 70-річчя*. (с. 99–104). Ін-т історії України НАНУ.
- Писаренко, Ю. Г. (2010). Календарь на ковре (К постановке проблемы). У *Орієнтальні студії в Україні. До ювілею Л. В. Матвєєвої. Зб. наук. статей* (с. 369–383). Ін-т сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ.
- Пропп, В. Я. (1986). *Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд.* ЛГУ.
- Пушкарев, Л. Н. (1980). *Сказка о Еруслане Лазаревиче*. Наука.
- Раевский, Д. С. (1982). Скифо-сарматская мифология. У *Мифы народов мира. Энциклопедия* (Т. 2), (с. 445–450). Советская энциклопедия.
- Ригведа. (1989). *Мандалы I–IV* (Подг. издания Т. Елизаренковой). Наука.
- Рыбаков, Б. А. (1981). *Язычество древних славян*. Наука.
- Рыбаков, Б. А. (1987). *Язычество древней Руси*. Наука.

Семенов, Ю. И. (1966). *Как возникло человечес- тво*. Наука.

Сикирич, Е. И., Зубов, Д. Н. и др. (2004). Мифы о священном времени и пространстве. У *Пространство и время: физическое, психологическое, мифологическое. Сб. трудов II Междун. конф.* (с. 135–147). КЦ «Новый Акрополь».

Сказания о нартах. (1978). *Осетинский эпос* (Ю. Либедицкий, Пер. с осетин.). Советская Россия.

Снегирев, И. М. (1839). *Русские простонародные праздники и суеверные обряды* (Вып. IV). Университетская типография.

Снесарев, Г. П. (1969). *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма*. Наука.

Степи. (1989). Степи европейской части СССР в скифо-сарматском время. (Археология СССР). Наука.

Страбон, (1879). *География Страбона в 17 кн.* (Ф. Г. Мищенко, Пер. с греч.). Издание К. Т. Солдате- нкова. Типография Т. Рис.

Сумцов, Н. Ф. (1886). К вопросу о влиянии грече- ского и римского свадебного ритуала на малорусскую свадьбу. *Киевская старина*, 1, 17–40.

Топоров, В. Н. (1987). Ашвамедха. У *Мифы наро- дов Мира. Энциклопедия* (Т. 1), (с. 143–144). Советская энциклопедия.

Топоров, В. Н. (1995). Из «русско-персидского» дивана. Русская сказка *301А, В и «Повесть о Еру- слане Лазаревиче» – «Шах-наме» и авестийский «Зам- язат-яшт» (Этнокультурная и историческая перспек- тивы). У *Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы* (с. 142–200). Индрик.

Топоров, В. Н. (1988). Пряха. У *Мифы народов мира. Энциклопедия* (Т. 2), (с. 343–344). Советская э- нциклопедия.

Топоров, В. Н. (1988а). Пуп земли. У *Мифы наро- дов мира. Энциклопедия* (Т. 2). Советская энциклопедия.

Успенский, Б. А. (1982). *Филологические разыскания в области славянских древностей*. Изд-во Мос. ун-та.

Цагараев, В. (2000). *Золотая яблоня нартов: ис- тория, мифология, искусство, семантика*. Республи- канское издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гаснева.

Цуциев А. А. (2015). *Пара птиц на Древе жизни. (Осетинский орнамент как исторический источник): монография*. ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО-А.

Чебанок, О. Ю. (2001). Деякі східні ремінісценції й паралелі в українському фольклорі (До питання сві- тоглядних концептів). *Буковинський історико-етног- рафічний вісник*, 3, 106–108.

Чунакова, О. М. (2004). *Пехлевийский словарь зо- роастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов*. Восточная л-ра.

REFERENCES

Averintsev, S. S. (1972). К истолкованию символики мифа о Эдипе [Towards the interpretation of the symbolism

of the myth of Oedipus]. *Antichnost' i sovremennost' – Antiquity and modernity* (pp. 90–102). Nauka [in Rus- sian].

Andreev, M. (1927). Sredne-aziatskaya versiya Zolushki (Sandril'ony). Sv. Paraskeva Pyatnitsa. Diw-i Safed [Central Asian version of Cinderella (Sandrillons). St. Paraskeva Pyatnitsa. Div-i Safed]. *Po Tadzhikistanu: Kratkiy otchet o rabotakh etnograficheskoy ekspeditsii v Tadzhikistane v 1925 g. – Around Tajikistan: Brief report on the work of the ethnographic expedition in Tajikistan in 1925* (Vol. I), (pp. 60–76). Society for the Study of Tajikistan and Iranian Peoples Beyond Its Borders [in Rus- sian].

Andreyev, M. S., Peshchereva, Ye. M. (1975). *Yagnobskiye teksty [Yagnobi Texts]*. Nauka [in Russian].

Ardzinba, V. G. (1982). *Ritualy i mify drevney Anatolii [Rituals and Myths of Ancient Anatolia]*. Nauka. Gl. red. vostochnoy l-ry [in Russian].

Afanas'yev, A. N. (1985). Zametka Afanas'yeva o skazke «Yeruslan Lazarevich» [Afanasyev's note on the fairy tale «Eruslan Lazarevich»]. *Narodnyye russkiye skazki A. N. Afanas'yeva v 3-kh t. – Russian folk tales by A. N. Afanas'yev in 3 volumes* (Vol. 3), (pp. 356–362). Nauka [in Russian].

Afanas'yev, A. N. (1994). *Poeticheskiye vozzreniya slavyan na prirodu. V 3-kh t. [Poetic views of the Slavs on nature. In 3 volumes]* (Vol. 3). Indrik [in Russian].

Balushok, V. (1993). *Svit seredn'ovichchya v obryadovosti ukrayins'kykh tsekhovykh remisnykiv [The world of the middle age in the rituals of Ukrainian guild craftsmen]*. Naukova dumka [in Ukrainian].

Bessonova, S. S. (1983). *Religioznye predstavleniya skifov [Religious ideas of the Scythians]*. Naukova dumka [in Russian].

Boryak, Ye. A. (1989). *Traditsionnyye znaniya, obryady i verovaniya ukraintsev, svyazannyye s tkachestvom (seredina XIX – nachalo XX st.) [Traditional knowledge, rituals and beliefs of Ukrainians associated with weaving (mid-19th – early 20th century)]* [Abstract of a Ph.D. dissertation] [in Russian].

Boryak, O. (1997). *Tkatstvo v obryadakh ta viruvannyakh ukrayintsiv (seredina XIX – pochatok XX st.) [Weaving in the rituals and beliefs of Ukrainians (mid-nineteenth – early twentieth century)]*. Drukarnya SP «Ukrayins'ka knyga» [in Ukrainian].

Braginskiy, I. S., & Lelekov, L. A. (1982). *Iranskaya mifologiya [Iranian mythology]. Mify narodov mira. Entsiklopediya – Myths of the peoples of the World. Encyclopedia* (Vol. 1), (pp. 560–564). Sovetskaya entsiklopediya [in Russian].

Brihadaranyaka Upanishada (1964). (A. Ya. Syrkin, Trans., preface and comments). Nauka [in Russian].

Bourdieu, P. (2003). *Praktychnyy gluzd [Practical fool]*. (O. Yosypenko, S. Yosypenko, A. Dondyuk, Trans. from French). Ukrayins'kiy tsentr dukhovnoyi kul'tury [in Ukrainian].

Vinogradova, L. N. (1982). *Zimnyaya kalendarnaya poeziya zapadnykh i vostochnykh slavyan. Genezis i*

tipologiya kolyadovaniya [Winter Calendar Poetry of the Western and Eastern Slavs. Genesis and Typology of Caroling]. Nauka [in Russian].

Gamkrelidze, T. V., & Ivanov, V. V. (1984). *Indoyevropeyskiy yazyk i indoyevropeytsy [Indo-European Language and Indo-Europeans]* (Vol. 2). Izd-vo Tb. un-ta [in Russian].

Gegeshidze, M. K. (1990). *Oroshayemoye zemledeliye v Gruzii: Opyt istoriko-etnograficheskogo issledovaniya [Irrigated Agriculture in Georgia: An Experience of Historical and Ethnographic Research]*. Metsniyereba [in Russian].

Dal', V. I. (1998). *Tolkovyy slovar' zhivogo velikoruskogo yazyka. V 4-kh t. [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language. In 4 volumes]* (Vol. IV). Tsitadel' [in Russian].

Dumezil, Zh. (1990). *Skify i narty [Scythians and Narts]*. Nauka [in Russian].

Eliade, M. (2001). *Mefistofel' ta Androgin [Mephistopheles and Androgyne]*. Vydavnytstvo Solomiyi Pavlychko «Osnovy» [in Ukrainian].

Ivanov, V. V. (1974). *Opyt istolkovaniya drevneindiyskikh ritual'nykh i mifologicheskikh terminov, obrazovannykh ot ASVA – «kon'» (zhertvoprinosheniye konya i derevo asvattha v drevney Indii) [An attempt to interpret ancient Indian ritual and mythological terms derived from ASVA – “horse” (horse sacrifice and asvattha tree in ancient India)]. Problemy istorii yazykov i kul'tury narodov Indii – Problems of the History of Languages and Culture of the Peoples of India* (pp. 75–138). Nauka [in Russian].

Ivanov, V. V., & Toporov, V. N. (1974). *Issledovaniya v oblasti slavyanskikh drevnostey [Research in the Field of Slavic Antiquities]*. Nauka [in Russian].

Kardini, F. (1987). *Istoki srednevekovogo rytsarstva [The Origins of Medieval Chivalry]*. Progress [in Russian].

Kashuba, M. S. (1977). *Narody Yugoslavii. Kalendarnyye obychai i obryady v stranakh zarubezhnoy Yevropy. Konets XIX – nachalo XX vv. [The Peoples of Yugoslavia. In Calendar Customs and Rituals in the Countries of Foreign Europe. The End of the 19th – Beginning of the 20th Centuries]* (pp. 243–273). Nauka [in Russian].

Kerimov, L. (1983). *Azerbaydzhanskiy kover [The Azerbaijani Carpet]* (Vol. 2). Gyandzhlik [in Russian].

Koshelenko, G. A. (1972). *Ranniye etapy razvitiya kul'ta Mifry [Early Stages of the Development of the Cult of Mithra]. Drevniy Vostok i antichnyy mir – Ancient East and the Classical World* (pp. 75–84). Izdat. Mos. un-ta [in Russian].

Kulischer, M. I. (1887). *Ocherki sravnitel'noy etnografii i kul'tury [Essays on Comparative Ethnography and Culture]*. Tip. I. N. Skorokhodova [in Russian].

Lelekov, L. A. (1971). *O nekotorykh iranskikh elementakh v iskusstve Drevney Rusi [Some Iranian Elements in the Art of Ancient Rus']*. K 2500-letiyu iranskogo gosudarstva. *Iskusstvo i arkheologiya Irana. Vsesoyuznaya konferentsiya (1969). Doklady – To the*

2500th Anniversary of the Iranian State. Art and Archaeology of Iran. All-Union Conference (1969). Reports (pp.183–190; tabl. XXIII, XXIV, signatures to them on the p. 352). Nauka. Gl. red. vostochnoy l-ry [in Russian].

Lelekov, L. A. (1978). *Iskusstvo Drevney Rusi i Vostok [Art of Ancient Rus and the East]*. Sovetskiy khudozhnik [in Russian].

Murodov, O. (1979). *Drevniye obrazy mifologii u tadzhikov dolini Zeravshana: etnograficheskiye issledovaniya k istorii religii i ateizma [Ancient Images of Mythology among the Tajiks of the Zeravshan Valley: Ethnographic Research on the History of Religion and Atheism]*. Donish [in Russian].

Narty. (1989). *Osetinskiy geroicheskiy epos [Narts. Ossetian Heroic Epic]* (Book 2). Nauka [in Russian].

Otchet. (1916). *Otchet Imp. Arkheologicheskoy komissii za 1912 god [Report of the Imperial Archaeological Commission for 1912]* [in Russian].

Persidskiye narodnyye skazki [Persian Folk Tales] (1987). (M.-N. Osmanov, compiled). Nauka [in Russian].

Petrov, V. P., & Makarevich, M. L. (1962). *Ob izobrazhenii na drevnerusskom braslete [About the image on an ancient Russian bracelet]*. *Kratkiye soobshcheniya Instituta arkheologii*, 12, 43–47 [in Russian].

Pysarenko, Yu. (2002). «Na odinom kovre»: pro symvol «braterstva» knyaziv na Rusi [«On the same carpet»: about the symbol of «brotherhood» of princes in Russia]. *A se yego srebro. Zb. prats' na poshanu M. F. Kotlyara, z nagody yogo 70-richchya* (pp. 99–104). In-t istoriyi Ukrayiny NANU [in Ukrainian].

Pysarenko, Yu. G. (2010). *Kalendar' na kovre (K postanovke problemy) [Calendar on the carpet (To the problem statement)]. Oriental'ni studiyi v Ukrayini. Do yuvileyu L. V. Matveevoyi. Zb. nauk. statey* (pp. 369–383). In-t skhodnavstva im. A.Yu. Krims'kogo NANU [in Russian].

Propp, V. Ya. (1986). *Istoricheskiye korni volshebnoy skazki. [Historical roots of fairy tales]* 2nd. ed. LGU [in Russian].

Pushkarev, L. N. (1980). *Skazka o Yeruslane Lazareviche [The Tale of Eruslan Lazarevich]*. Nauka [in Russian].

Rayevskiy, D. S. (1982). *Skifo-sarmatskaya mifologiya [Scythian-Sarmatian mythology]. Mify narodov mira. Entsiklopediya – Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia* (Vol. 2), (pp. 445–450). Sovetskaya entsiklopediya [in Russian].

Rigveda. (1989). *Mandaly I–IV [Mandalas I–IV]* (Prepared by T. Elizarenkova). Nauka [in Russian].

Rybakov, B. A. (1981). *Yazychestvo drevnikh slavyan [Paganism of the Ancient Slavs]*. Nauka [in Russian].

Rybakov, B. A. (1987). *Yazychestvo drevney Rusi [Paganism of Ancient Rus']*. Nauka [in Russian].

Semenov, Yu. I. (1966). *Kak vzniklo chelovechestvo [How Humanity Came to Be]*. Nauka [in Russian].

- Sikirich, Ye. I., Zubov, D. N. & oth. (2004). Mify o svyashchennom vremeni i prostranstve [Myths about Sacred Time and Space]. Proceedings from II Int. Conf.: *Prostranstvo i vremja: fizicheskoe, psihologicheskoe, mifologicheskoe – Space and Time: Physical, Psychological, Mythological* (pp. 135–147). Cultural Center «New Acropolis», [in Russian].
- Skazaniya o nartakh. (1978). *Osetinskiy epos [Tales of the Narts. Ossetian Epic]*. (Yu. Libedinsky, Trans. from Ossetian). Sovetskaya Rossiya [in Russian].
- Snegirev, I. M. (1839). *Russkiye prstonarodnyye prazdniki i suyeverynye obryady [Russian popular holidays and superstitious rites]* (Vol. IV). Universitetskaya tipografiya [in Russian].
- Snesarev, G. P. (1969). *Relikty domusul'manskikh verovaniy i obryadov u uzbekov Khorezma [Relics of pre-Islamic beliefs and rites among the Uzbeks of Khorezm]*. Nauka [in Russian].
- Stepi. (1989). *Stepi yevropeyskoy chasti SSSR v skifosarmatskoye vremya. (Arkheologiya SSSR) [Steppes of the European part of the USSR in the Scythian-Sarmatian period. (Archaeology of the USSR)]*. Nauka [in Russian].
- Strabon, (1879). *Geografiya Strabona v 17 kn. [Strabo's geography in 17 books]*. (F. G. Mishchenko, Trans. from Greek) by. Published by K. T. Soldatenkov. Tipografiya T. Ris [in Russian].
- Sumtsov, N. F. (1886). K voprosu o vliyaniy grecheskogo i rimskogo svadebnogo rituala na malorusskuyu svad'bu [On the influence of the Greek and Roman wedding ritual on the Little Russian wedding]. *Kievskaya starina – Kiyevskaya starina*, 1, 17–40 [in Russian].
- Toporov, V. N. (1987). Ashvamedkha. *Mify narodov mira. Entsiklopediya – Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia* (Vol. 1), (pp. 143–144). Sovetskaya entsiklopediya [in Russian].
- Toporov, V. N. (1995). Iz «rusko-persidskogo» divana. Russkaya skazka *301A, V i «Povest' o Yeruslane Lazareviche» – «Shahnamhe» i avestiyskiy «Zam-yazatyash» (Etnokul'turnaya i istoricheskaya perspektivy) [From the «Russian-Persian» Divan. Russian Fairy Tale *301A, B and «The Tale of Yeruslan Lazarevich» – «Shah-nameh» and the Avestan «Zam-yazate-yasht» (Ethnocultural and Historical Perspectives)]. *Etnoyazykovaya i etnokul'turnaya istoriya Vostochnoy Yevropy – Ethnolinguistic and Ethnocultural History of Eastern Europe* (pp. 142–200). Indrik [in Russian].
- Toporov, V. N. (1988). Pryazha [Yarn]. *Mify narodov mira. Entsiklopediya – Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia* (Vol. 2), (pp. 343–344). Sovetskaya entsiklopediya [in Russian].
- Toporov, V. N. (1988a). Pup zemli [Navel of the universe]. *Mify narodov mira. Entsiklopediya – Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia* (Vol. 2), (p. 350). Sovetskaya entsiklopediya [in Russian].
- Uspenskiy, B. A. (1982). *Filologicheskiye razyskaniya v oblasti slavyanskikh drevnostey [Philological Research in the Field of Slavic Antiquities]*. Izd-vo Mos. un-ta [in Russian].
- Tsagarayev, V. (2000). *Zolotaya yablonya nartov: istoriya, mifologiya, iskusstvo, semantika [The Golden Apple Tree of the Narts: history, mythology, art, semantics]*. Respublikanskoye izdatel'sko-poligraficheskoye predpriyatiye im. V. A. Gassiyeva [in Russian].
- Tsutsiyev A. A. (2015). *Para ptits na Dreve zhizni. (Osetinskiy ornament kak istoricheskiy istochnik) [A Pair of Birds on the Tree of Life. (Ossetian Ornament as a Historical Source)]*: Monograph. IPTS SOIGSI VNTS RAN i RSO-A [in Russian].
- Chebanyuk, O. Yu. (2001). Deyaki skhidni reministsentsiyi y paraleli v ukrayins'komu fol'klori (Do pitannya svitoglyadnykh kontseptiv) [Several similar reminiscences and parallels in Ukrainian folklore (On the problem of ideological concepts)]. *Bukovins'kiy istoriko-yetnografichnyi visnik*, 3, 106–108 [in Ukrainian].
- Chunakova, O. M. (2004). *Pekhleviyskiy slovar' zoroastriyskikh terminov, mificheskikh personazhey i mifologicheskikh simvolov [Pahlavi dictionary of Zoroastrian terms, mythical characters and mythological symbols]*. Vostochnaya l-ra [in Russian].

Писаренко Юрій Георгійович, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Київ, Україна.

Pysarenko Yurii, Candidate of Historical Sciences (PhD), Senior Researcher, Institute of Philosophy named after H. S. Skovoroda of the NAS of Ukraine, Kyiv, Ukraine.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3247-1176>

E-mail: zirin@ukr.net

Одержано 30. 10. 2024