



# АРХЕОЛОГИЯ

*С. И. Берестнев, Л. Н. Берестнева*

## **Вещи в контексте культового объекта (к проблеме социологической интерпретации погребальных памятников)**



о многих случаях в составе закрытых комплексов, традиционно относимых к разряду погребальных, присутствует сопровождающий инвентарь, представленный различного рода изделиями или артефактами, не имеющими очевидного предназначения. Их сопряженность с костными останками человека, казалось бы, не оставляет сомнений в том, что вещи призваны обеспечить потребности покойника в «потустороннем» существовании. Характер и состав сопровождающего инвентаря обычно рассматриваются как одни из

важнейших показателей позиции умершего в системе общественных отношений и, наряду с учетом общего количества трудовых затрат на создание погребального комплекса, служат основанием для палеосоциологических реконструкций. «Прямая» трактовка сопровождающего инвентаря предполагает, что вещи, помещенные в могилу, отражают имущественное состояние покойника [1, с. 15–16; 2, с. 62] либо выступают как индикатор его личного социального статуса или аскриптивного статуса социальной группы, к которой он принадлежал при жизни [3, с. 103; 4, с. 15]. Критерием социальной дифференциации часто являются «стандартные» наборы инвентаря, гипотетически выделяемые для определенных половозрастных групп и для определенных социальных прослоек. Отклонения от стандарта в сторону «бедности» или «богатства» рассматриваются как свидетельства общественного расслоения [5, с. 51]. При этом не исключается, что в вещевом комплексе отображается информация о прижизненной специализации покойника [6, с. 52–53].

Комплексный подход к социологическим реконструкциям базируется на учете объема трудовых затрат на создание погребального комплекса, на характере сопровождающего инвентаря и зафиксированных особых чертах ритуала, сопровождавшего захоронение [7, с. 162–163; 8, с. 16; 9, с. 4–5]. Вместе с тем, системный анализ погребальных памятников объективно подводит к выводу, что единых критериев для определения социальной позиции покойника не существует, так как речь идет о динамически изменявшихся во времени и пространстве социальных структурах, которые, к тому же, отражаются в обрядах через «искажающую реальность призму мифологизма» [10, с. 89–92].

Интегрирующим признаком, при всем возможном многообразии оценочных критериев, является аксиоматическое отношение к подобным комплексам как к исключительно погребально-поминальным памятникам, в которых зафиксировано положение покойника в системе социальных координат и, следовательно, содержится информация о состоянии общества в конкретный отрезок времени.

И  
Л  
Т  
А  
Т  
С

Альтернативным в содержательном отношении представляется «функциональный» подход к интерпретации погребальных памятников, в русле которого погребенный индивид рассматривается не как объект ритуального акта (в данном случае — погребальной церемонии), а как исполнитель некой общественно значимой функции. Свойственные мифологическому мышлению представления о дуалистическом устройстве мироздания предполагали прямую зависимость земного мира от несравненно более могущественного «потустороннего», где обитали некие сверхъестественные силы. Вероятно, в то время люди уже осознавали существование некоторых закономерностей, определявших состояние окружающей природы, животных, предметов и непосредственно влиявших на течение жизни. Но им не находилось иного объяснения, кроме того, что они поддерживаются разумными действиями каких-то могущественных существ, создавших мир и ответственных за сохранение миропорядка. Эти существа пребывали в качественном другом измерении, но обладали возможностью влияния на мирские дела. Поэтому умерший (как утративший земное состояние) выступал в роли посланника в «иной мир», выполняя функции посредника в отношениях между социумом и сверхъестественными силами. Эти отношения имели дискретный характер и строились по принципу обмена ценностями: богам полагались жертвы, количество и ассортимент которых регламентировались только возможностями коллектива, а от них ожидали милости и содействия [11, с. 105–106]. В контексте ритуально-жертвенного объекта покойник также представлял жертву, самую ценную из числа возможных, так как речь шла о передаче потустороннему одного из членов коллектива [12, с. 257].

Жертвенный характер преднамеренного сокрытия человеческих останков отчетливо прослеживается с эпохи среднего палеолита. Сам характер и условия местонахождения относительно немногочисленных костяков неандертальцев на стоянках не дают оснований для утверждения о том, что их появление продиктовано заботой о ближнем и нежеланием расстаться с дорогим покойником. Отсутствие в комплексах явных признаков погребального или заупокойного культов указывают на неразвитость представлений о потустороннем существовании, без которых невозможно становление собственно погребальной обрядности. Об этом свидетельствуют и характерные для мустьерской эпохи следы посмертных манипуляций с телами усопших — расчленение по суставам или преднамеренное изъятие отдельных частей тела. Очевидно, что речь шла не о сохранении телесной оболочки, а о лишении покойника привычного земного состояния, переводе в «инобытие». Реализации этой цели способствовало и искусственное выведение покойника из визуально воспринимаемого окружающего мира путем помещения в некий замкнутый объем — могилу [13, с. 13–14]. Расположение жертвы в пределах обитаемого пространства превращало ее в «оберег» и служило залогом благополучия могущественных и таинственных сил.

Не исключено, что в этот период начинают формироваться первичные представления о «священных зонах», как каналах коммуникации со сверхъестественным в природе. У большинства традиционных народов «священное место» воспринимается как разрыв уровней пространства, через который можно перейти из одного района Космоса в другой и установить непосредственный контакт с Потусторонним [14, с. 32]. По-видимому, подобные точки перехода представляли и альпийские «медвежьи» пещеры, дискуссия о характере которых не прекращается и по сей день, и уникальное мустьерское святилище грота Регурду во Франции, в котором находились части туш медведей и расчлененное тело молодого неандертальца [15, с. 140–165].

Скорее всего, человеческие жертвоприношения в мустьерскую эпоху имели спорадический характер и были обусловлены стечением обстоятельств. Немотивированная смерть соплеменника истолковывалась как проявление недовольства со стороны неких сверхъестественных сил и, во избежание конфликта, коллектив передавал им его тело в качестве жертвы, надеясь на покровительство и содействие в дальнейшем.

В позднем палеолите прослеживается тенденция к явлению «избранничества»; общение с потусторонним утрачивает ситуационный характер и строится на основе диалога, инициатором которого все чаще выступает социум. В роли посредников выступают индивиды, наделявшиеся особыми способностями (знахари, колдуны, шаманы), или в силу физических или психологических особенностей выделявшиеся на общем фоне и в архаическом сознании соотносимые с «иным» миром. На сибирской верхнепалеолитической стоянке Мальта обнаружено погребение ребенка 3–4 лет со следами хронических патологий на костях, свидетельствующих об отклонении от общих норм развития. Тело находилось под ненарушенным культурным слоем, в яме, обставленной по бокам вертикальными каменными плитами и перекрытой горизонтальной плитой, на которую сверху был уложен крупный зуб мамонта, возможно, являвшийся знаком-символом самого животного. Следует отметить, что вся конструкция на поверхности почвы была отмечена скоплением рогов северного оленя, визуально выделявшими объект на местности. На черепе покойника сохранились остатки гладкого обруча из бивня мамонта, на груди расчищены остатки ожерелья из плоских бусин и подвесок, ниже — выточенная из бивня фигурка летящей птицы, на поясничных позвонках лежала крупная орнаментированная роговая бляха, а правую плечевую кость украшал браслет из бивня мамонта. В могиле находились также кремневые и каменные изделия [16, с. 24–25, табл. 19; 17, с. 120]. Вся ситуация, включая искусственную сакрализацию путем выделения объекта на местности, наличие на погребенном трудоемких в исполнении украшений и каменных орудий, предназначенных скорее взрослому человеку, свидетельствует о культовом характере комплекса. В данном случае ребенок с явными отклонениями в развитии (т. е. «избранный» в глазах современников) использовался для передачи весьма ценных подношений потусторонним силам, а место жертвоприношения на какое-то время обрело статус церемониального центра.

Вероятно, аналогичный культовый объект представляют погребения на стоянке Сунгирь возле г. Владимира в Российской Федерации. В одном из них, в длинной и узкой яме находились скелеты двух детей: девочки 9–10 лет и мальчика 12–13 лет, уложенных вытянуто на спине, ногами в противоположные стороны. Оба покойника сопровождалась уникальными по качеству изготовления и богатству наборами охотничьего снаряжения и украшений, значительно превосходившими бытовые потребности. С мальчиком положили копьё и три дротика из бивня мамонта, роговой кинжал, не исключено наличие несохранившихся деревянных копий и дротиков. Возле девочки были уложены копьё, восемь дротиков и два кинжала из бивня мамонта. Одежда и головные уборы обоих подростков были богато расшиты бусами из бивня мамонта, на руках находились пластинчатые и бусяные браслеты, на пальцах — роговые перстни [18, с. 233–235, рис. 106]. Особенно выразительно идея посвящения жертвы конкретному божеству проявляется в оформлении убора мальчика. Сзади к его одежде была прикреплена имитация хвоста из нанизанных на органическую основу плоских бус, а на теле обнаружены два крупных когтя пещерного льва, которые вряд ли оправданно считать его охотничьей добычей. Возможно, сопровождающие дары предназначались божеству, одним из воплощений которого считался этот грозный хищник.

Маловероятно, чтобы дети этого возраста могли играть серьезную роль в производственной деятельности или ритуальных действиях, поэтому обильный и ценный инвентарь, скорее всего, предназначался для передачи неким потусторонним силам, а сложный и семантически насыщенный обряд захоронения-жертвоания призван был установить непосредственный контакт с этими силами. Показательно, что оба ребенка отличались врожденными патологиями в развитии: у девочки зафиксирована редкая аномалия физиологического искривления диафизов бедренных костей, а у мальчика выявлены следы хронического заболевания костной системы, с возможными проявлениями на коже [18, с. 302–314]. Физические и поведенческие особенности обоих детей выделяли их среди соплеменников, и, вероятно, обусловили их

особый социальный статус «избранных», что делает оправданным предположение об их преднамеренном умерщвлении, т. е. принесении в жертву. Многочисленный инвентарь предназначался для передачи в «иной мир».

Прямым подтверждением жертвенного характера человеческих останков на позднепалеолитических памятниках является находка на стоянке Кремс-Вахтберг в Восточной Австрии двух захоронений новорожденных младенцев (одиночного и двойного, предположительно — близнецов), находившихся непосредственно под культурным слоем. По мнению авторов раскопок, захоронение предшествовало началу обитания на стоянке и сопровождалось определенным ритуалом: тела были густо засыпаны красной охрой, а двойное захоронение перекрыто сверху лопаткой мамонта. На одном из младенцев находилось ожерелье из бусин, выточенных из бивня мамонта [19, с. 285]. Сомнительно, чтобы достаточно трудоемкие в изготовлении украшения предназначались едва родившемуся или даже мертворожденному ребенку, не имевшему еще никакого статуса в социальной иерархии. Скорее всего, его миссия заключалась в транспортировке ценного дара в «иной мир». Внезапная кончина новорожденных, вероятно, была воспринята как предостережение со стороны духов местности, которая только начинала осваиваться, и их поспешили «передать», вместе с дополнительными подарками, этим духам во избежание возможных неприятностей. Образование культурного слоя над жертвенным объектом свидетельствует о том, что конфликт считался улаженным и территория включена в сферу обитания.

«Избранничество» другого рода представляет погребение пожилого мужчины на упомянутой стоянке Сунгирь. Покойник, отличавшийся высоким ростом и атлетическим телосложением, был захоронен с соблюдением сложного и семантически насыщенного ритуала, а место его упокоения контрастно выделено на местности интенсивной охровой посыпкой [20, с. 152, рис. 4]. Сопровождающих «даров» в могиле не было, но одяние погребенного (головной убор, украшенный рядами бус и просверленных клыков песка, браслеты из бивня мамонта, нашитые на одежду выше локтей, под коленями и на лодыжках ног, гирлянды бус на полах покрыва) указывает на его принадлежность к функционерам культовой сферы. Захоронение колдуна или шамана, воплощавшего в глазах соплеменников связь с Потусторонним, не нуждалось в дополнительных жертвоприношениях, так как его возможности, сила и влияние были залогом успешной миссии. Такому заключению не противоречит находка погребения предполагаемого «шамана» в Брно (Чешская Моравия). В могиле обнаружены только череп и отдельные кости посткраниального скелета, обильно посыпанные охрой и накрытые лопаткой мамонта. На черепе отмечено прижизненное повреждение — треугольной формы углубление в лобно-теменной части, а также надрезы на кости, свидетельствующие о посмертных манипуляциях с головой. Находившийся в могиле инвентарь (просверленные диски и пластины из камня и кости, антропоморфная фигурка из бивня мамонта, стержень из рога северного оленя, створки раковин моллюсков, очевидно, нашитые на головной убор) не имеет очевидного практического назначения и указывает на принадлежность погребенного к культово-магической деятельности [21, с. 127]

Вероятно, в эпоху палеолита формируются первичные представления об особой роли покойников во взаимоотношениях между мирским и потусторонним, как необходимом условии сохранения миропорядка. Захоронение — жертвоприношение мыслилось как средство активизации канала коммуникации со сверхъестественными силами и достижения результата в интересах коллектива. При этом сам умерший, воплощавший высшую жертву, обязан был доставить в «мир иной» и другие дары, представлявшие в архаическом сознании значительную ценность. В процессе диалога материальные подношения подлежали эквивалентному обмену на виртуальную поддержку, содействие и «удачу». Таким образом, вещи, сопровождавшие человеческие останки в жертвенно-погребальных комплексах, изначально не предназначались

в пользование покойнику и не отражали его прижизненный социальный статус. В противном случае следует полагать, что мальчику (а тем более девочке) из погребения № 2 на стоянке Сунгирь в потустороннем существовании предстояло стать великим охотником, оснащенным первоклассным по тем временам снаряжением. Между тем, как показал химический анализ костей, при жизни в его рационе преобладали растительная пища и употребление различных беспозвоночных (насекомых, моллюсков, ракообразных), то есть, он не испытывал особой заботы со стороны коллектива и питался тем, что мог самостоятельно добыть [22, с. 56–57].

Особого внимания заслуживает активное использование в позднепалеолитических жертвенных комплексах красной охры, почти не встречавшейся в мустьерскую эпоху. Применение в ритуалах естественного красителя обычно рассматривается, по ассоциативной аналогии с кровью, как символ воскрешающего начала, как средство возобновления жизни [23, с. 408; 24, с. 12–13]. В контексте жертвенного характера палеолитических комплексов возрождающая функция красного цвета противоречит основной направленности ритуала. Показательно погребение на стоянке Костенки 14 (Маркина Гора), жертвенный характер которого представляется очевидным. В тесной грунтовой яме, обильно засыпанной охрой, находился костяк молодого мужчины, лежавший скорченно на левом боку, головой на север. Неестественная степень скорченности свидетельствует о том, что покойник был предварительно связан и буквально втиснут в узкую могилу [25]. В данном случае использование красной охры концептуально оправданно, если речь шла о символическом обозначении конечного «пункта назначения» — потустороннего мира. Подобному заключению отвечают и ранее приведенные случаи использования естественных красителей в палеолитических погребениях. По-видимому, красный цвет с глубиной древности ассоциировался с подземным миром, божествам которого было подвластно все, что находилось на земле, в том числе и судьбы людей. В ведийской мифопоэтической традиции под землей помещалось царство мертвых, царь которого, первый из умерших, Яма был облачен в красные одеяния [26, с. 683]. Поэтому присутствие охры в ритуально-жертвенных комплексах оправданно трактовать как универсальный символ жертвоприношения, адресного предназначения Преисподней.

Отмеченные тенденции в содержании и направленности жертвенно-погребальных комплексов отчетливо прослеживаются и в мезолитическую эпоху. Примером может служить Оленеостровский могильник в Карелии, расположенный на небольшом островке Онежского озера и отделенный от ближайшего берега десятикилометровым проливом [27]. Какие обстоятельства могли вынуждать обитателей побережья хоронить своих покойников на удаленном острове, каждый раз преодолевая значительное водное пространство? Очевидно, что ответ находится в сфере сакрального, так как бытовая мотивация отсутствует. Имеющиеся данные позволяют предполагать, что на острове находился церемониальный центр, общий для всего населения, освоившего побережье озера [13, с. 17–18]. Вероятно, этот участок суши наделялся свойствами «святого места» и воплощал канал коммуникации с потусторонним. Именно там жертвоприношение быстро и беспрепятственно достигало адресата. Почти в каждом из исследованных захоронений присутствовала красная охра в виде сплошной засыпки или локальных скоплений. Символично-магическая функция естественного красителя проявляется и на долговременных мезолитических поселениях Прионежья: охру подсыпали в ямы опорных столбов каркасных жилищ, по обе стороны дверного проема, она находилась на специальных каменных вымостках и в особых очагах [28, с. 34]. Стационарное жилище воспринималось как центр освоенной территории и его возведение предполагало «согласование» с потусторонними силами, что и достигалось символическим жертвоприношением, выражением которого служила охра. Красный цвет, ассоциировавшийся с миром сверхъестественного, с преисподней, по всей видимости, призван был укрепить границы «своего» пространства и препятствовать проникновению враждебных сил.

В инвентаре погребений обращает на себя внимание малое количество изделий производственно-бытового характера, при многократном преобладании орудий, прямо или косвенно связанных с охотничьим промыслом. Для населения, основу хозяйства которого составляла охота, они представляли особую ценность и, соответственно, занимали приоритетные позиции в перечне «даров». Еще более многочисленны предметы, присутствующие в каждом инвентарном погребении и суммарно относимые исследователями к категории украшений и малых скульптурных форм. Они представлены обработанными зубами лосей, бобров, медведей, подвесками из кости и камня, антропоморфными и зооморфными резными изображениями из кости и рога, трубчатыми костями птиц. Наиболее распространены были подвески из резцов или подъязычных костей лося. Часто они совмещались с клыками медведя и пластинами из резцов бобра. Создается впечатление, что именно такие наборы формировали облик жертвенного комплекса и его направленность, указывая на принадлежность покойника к той или иной сфере культовой практики, ориентированной на поклонение хтоническим силам. Показательно тройное погребение № 55–57, совершенное в общей яме, перекрытой сверху каменной кладкой, посыпанной охрой. Слоем такой же охры было покрыто дно ямы и костяки. Центральное место занимал мужской скелет, лежащий вытянуто на спине, головой к востоку. Справа и слева от него располагались останки двух женщин, соответственно на левом и правом боку, вполоборота к мужчине. Возле мужского черепа находился изогнутый жезл из рога северного оленя, короткий конец которого был оформлен в виде головы лося, вероятно, представлявший наверху несохранившегося деревянного посоха. Под черепом найдены плоская галька с просверленным отверстием и два клыка медведя, на черепе — 24 резца лося и пластинка из резца бобра, первоначально нашитые на головной убор. По-видимому, на одежду были нашиты резцы лося, особенно густо по подолу (32 шт.), и пластинки из резцов бобра, причем, две находились в верхней части груди и две — на правом колене. В области груди и живота расчищены трубчатые косточки птиц и зубы северного оленя. Возле ключицы покойника были уложены три кости волка.

Скромнее, но достаточно выразительно, выглядит убранство женщин, сопровождавших центральный персонаж ритуала. У левой спутницы (погребение № 55) на одежду были нашиты 18 пластинок из резцов бобра и резец лося, а у правого бедра находились 13 трубчатых костей птицы. Головной убор правой спутницы украшали резцы лося, коренной зуб медведя, пластинки из резцов бобра, обувь была расшита резцами лося. На левом плече покойницы лежало вырезанное из кости изображение змеи, обращенное головкой к мужскому костяку [27, с. 302, рис. 27–28; 133, 2].

Ключевая роль в содержании ритуального акта принадлежит мужскому захоронению, которое не без оснований трактуется как принадлежащее шаману с двумя помощницами [27, с. 336–340; 29, с. 73]. В отношении последних не исключается их жертвенный характер [30]. В контексте единого культового объекта глубоко символичным представляется оформление одеяний всех участников. На головном уборе мужчины, очевидно представлявшем род капюшона, заметно противопоставление резцов лося (лобная часть) и клыков медведя (затылочная часть). В мифологии лесных народов эти животные образуют семантическую пару персонажей общей космологической схемы. Лось представлялся существом подземного мира, но, одновременно, связывался с небом (сюжет о похищении лосем/оленом солнца), выступая как объединяющее Вселенную начало [31, с. 58]. Медведь с глубокой древности соотносился с божеством земли и почитался как воплощение бога преисподней. Его функция — упорядочение мироздания — нашла отражение в преданиях о постоянно возобновляющейся погоне за крадущим солнце лосем, что обеспечивало чередование дня и ночи [32, с. 116–118]. В представлениях сибирских шаманов медведь играл роль посредника между человеческим миром и невидимым миром духов [33, с. 165]. Сочетание символов этих двух культовых животных на убранстве покойника могло обозначать

структуру Вселенной и, одновременно, служить пропуском в «иной мир», куда направлялась жертва. О том, что «иной мир» мыслился под землей, свидетельствует роговое навершие деревянного посоха, так как в космогонических мифах именно удар посоха завершал создание Вселенной и отмечал вход-выход, связывавший подземный мир с другими частями мироздания [34, с. 171; 35, с. 29]. Магический посох мог означать принадлежность погребенного к культовой деятельности. Не противоречит этому и присутствие в комплексе пластин из резцов бобра, костей волка и изображения змеи, поскольку эти животные считались принадлежностью божества преисподней и наглядно воплощали функцию «переправы».

Показательно, что знаки-символы хтонических животных в том или ином сочетании и в разных количествах присутствовали почти в каждом инвентарном погребении могильника. Они образовывали сложную семиотическую систему, по-видимому, означавшую предназначение жертвы конкретному божеству (или божествам), и служили «проводниками» к адресату.

Предположение о содержании и направленности погребения-жертвоания в эпохи палеолита — мезолита выглядело бы сугубо умозрительным, если бы не находило определенного подтверждения в материалах неолитических могильников юга Восточной Европы. К настоящему времени их известно более 20, главным образом в пределах Украины, с наибольшей концентрацией в области Днепровского Надпорожья. Главное отличие могильников мариупольского типа — их групповой характер, при котором в пределах могильного сооружения могли находиться останки от 1–2 до нескольких десятков погребенных, часто представленных только черепами или отдельными частями тела. В контексте настоящей работы это дает основания предполагать формирование долговременных культовых центров, в которых совершались регулярные жертвоприношения, в том числе и человеческие. Как и в мезолитических могильниках, в них широко использовалась красная охра, слой которой в ряде случаев достигал мощности до 1,0 м [36, с. 12–13]. Порошок минерального красителя присутствовал не только на дне ям и останках погребенных, но и в грунте заполнения, контрастно выделяя объекты на местности.

Обращает на себя внимание крайняя бедность и ограниченный ассортимент изделий производственно-бытового назначения и орудий охоты в составе сопровождающего инвентаря, имевшегося в незначительном числе погребений. В могильнике Васильевка 5 из 37 погребений только в 3 найдены мелкие изделия из кремня, а в представительном Вовнигском 2 могильнике (131 погребение) мелкий кремневый и роговой инвентарь выявлен при 14 скелетах [36, с. 44–46; 37, с. 98–109]. При этом в ряде случаев есть основания сомневаться, что находившиеся в могиле вещи предназначались покойнику. В захоронении № 117 Никольского могильника, определенном как женское, обнаружены кремневый наконечник копья и обломок клиновидного топора из камня кремнистой породы, которые вряд ли можно отнести к женским орудиям производства [36, с. 57]. Ситуация проясняется с учетом того, что рядом с топором были уложены челюсть бобра и створки пресноводных раковин — символы обитателей «нижнего» мира, вероятно, служивших «проводниками».

В решающей степени облик сопровождающего инвентаря определялся наличием предметов и изделий, относимых к категории украшений. Для могильников мариупольского типа это преимущественно зубы рыб карповых пород, недоразвитые зубы благородного оленя, пластины из эмали кабаньих клыков, перламутровые плоские пронизки, створки пресноводных раковин. По всей видимости, они представляют не предметы удовлетворения эстетических потребностей человека, а знаки-символы соответствующих животных, вписанных в систему мифологического мировоззрения и выполняющих важные функции в структуре мироздания. Особое место в содержании культовых действий отводилось оленю, зубы которого присутствовали во многих комплексах. Следует отметить, что в основном речь идет о недоразвитых

зубах благородного оленя, парой имеющих только у самцов и, возможно, в силу этого ставшие знаками-символами самого животного.

Культово-магическая функция оленьих зубов прослеживается в их расположении относительно тела погребенного. Часто они образуют ряд на лобной доле черепа, оформляя головной убор или, скорее, налобную ленту. В погребении № 20 Вильнянского могильника на черепе покойника расчищено 13 зубов, еще два находились на стопах ног [36, с. 71]. Аналогичное расположение зубов оленя на черепе пожилой женщины отмечено в погребении 74 Вовнигского 2 могильника [38, с. 104]. В могильнике Сакаровка (Молдова) на налобной ленте молодого мужчины находилось 66 зубов, чередующихся с перламутровыми пронизьями [39, с. 98]. Некоторые обстоятельства не позволяют считать подвески из зубов просто элементами декора погребального убранства: в детском погребении 14 Вильнянского могильника две крупных подвески расчищены в глазницах. Подобная ситуация зафиксирована в погребении № 27–28 того же могильника и погребении № 59 Вовнигского 2 могильника [36, с. 70–71, рис. 32, 1; 38, с. 104]. В указанных случаях магическая направленность подвесок, как способа «переправы», представляется очевидной.

Редко подвески из оленьих зубов находятся на бедренных костях и стопах ног. В этом отношении предположение об их сопряженности с ремнями, которыми связывались покойники перед помещением в могилу, выглядит достаточно обоснованным [37, с. 15, рис. 22]. Меры по обездвиживанию мертвецов, о чем свидетельствует обычная для могильников мариупольского типа сильная сжатость костяков в области плеч, бедер и стоп ног, никак не соответствуют цели последующего возрождения в традиционном понимании содержания погребальной обрядности. Тем более, когда эта процедура сопровождается символами животных, связанных с божествами преисподней.

Образ оленя/лося относится к числу наиболее распространенных мифологических архетипов. В общеэвразийской мифологии он играет роль посредника между миром людей и миром богов и неразрывно связан с Мировым Древом (осью мира). Одна из основных его функций — переправа в мир смерти, поскольку он является существом «нижнего мира» [40, с. 4]. В кельтской мифологии владыка преисподней и обладатель несметных сокровищ бог Цернунн представлялся в виде лысого старика с ушами и рогами оленя [41, с. 98]. Мифологема оленя, как представителя потусторонних сил, оказалась очень стойкой в исторической перспективе. В алтайских скифских курганах в захоронениях лошадей найдены маски оленей с огромными рогами, свидетельствующие о том, что изначально именно олень мыслился основным перевозчиком в царство мертвых [42, с. 34]. Таким образом, присутствие символов оленя в неолитических могильниках правомерно рассматривать как магическое обозначение «переправы», посвящения потустороннему.

По-видимому, семантически близкое значение имели зубы рыб и створки раковин *unio*, часто встречающиеся в неолитических комплексах, в том числе в оснащении ремней для ритуального связывания покойников и на налобных повязках. В некоторых случаях зубы рыб были зажаты в руке погребенного [38, с. 106]. Они символизировали обитателей подводного (подземного) мира и в этом качестве выступали представителями божеств преисподней. Не противоречит такому заключению и наличие в инвентаре погребений клыков кабана или пластинок из эмали клыков, представленных несколькими типами [43, с. 20, рис. 2]. В древнеиранской и кельтской мифологиях кабан выполняет роль посредника между земным миром и подземным царством мертвых, а охота на него приводит преследователей в потусторонний мир [44, с. 233–235; 45, с. 46–48]. В нартском эпосе охота на вепря имеет магический характер, поскольку в его обличье действуют демон, связанный с преисподней [46, с. 99]. В целом, символы кабана, как и упомянутых выше животных, соответствуют основному содержанию культовых комплексов — скорейшей переправе жертвы в мир потустороннего.

Новым элементом в содержании неолитических святилищ следует считать присутствие керамики в виде отдельных фрагментов или неполных развалов, главным образом, в заполнении ям культовых объектов. Фрагментированность глиняной посуды соответствует логике перевода в «потустороннее» состояние путем приведения в негодность, лишения привычной формы. Показательна ситуация в яме «А» Никольского могильника, находившейся в пределах основного культового объекта. В верхней части заполнения ямы расчищен человеческий череп, ниже, на слое древесных углей, находились тазовая кость, щиток болотной черепахи, челюсть собаки, подвеска из клыка кабана, нижняя часть крупного плоскодонного сосуда и створка пресноводной раковины [36, с. 51–52]. Сочетание и расположение предметов свидетельствуют в пользу одновременного акта жертвоприношения, в котором наряду с традиционными «дарами» использовалась и глиняная посуда.

Семиотика сопровождающего инвентаря выразительно проявляется и в энеолитический период. Захоронения этого времени в ряде случаев примыкают к неолитическим культовым объектам (Мариуполь, Чапли, Деревка и др.), что свидетельствует о сохранении традиции иерофаний — «святых мест». Заметна постепенная трансформация идеологической сферы, проявляющаяся в формировании культовых объектов на основе индивидуальных погребений-жертвоаний, в обряде которых моделировался архетип миротворения, основополагающий в космологических представлениях. Периодическое возвращение к моменту творения обеспечивало циклическое обновление мира и уже не предполагало частых и обильных жертвоприношений, в том числе и человеческих. Определенным образом оформленное захоронение становилось церемониальным центром, не только воплощавшим канал связи с потусторонним, но и непосредственно влиявшим на состояние Вселенной. Особенно наглядно это прослеживается в появлении каменных конструкций в могилах, создававших замкнутый объем и, вероятно, символизировавших горную пещеру. В архаических мифах образ горы неразрывно связан с процессом сотворения мира [47, с. 18]. Представляется, что в таких случаях традиционное посвящение покойника божествам преисподней совмещается с более широким кругом космогонических идей и свидетельствует о существенном усложнении религиозных представлений и культовой практики.

Достаточно выразительно ритуальное моделирование мироздания проявляется в энеолитических погребениях Чаплинского могильника на Днестре. В погребении 1а у поперечных стенок материковой ямы были установлены две каменные плиты, дно ямы и останки покойника обильно засыпаны красной охрой и покрыты сверху мощным слоем смешанного с охрой песка. На древней дневной поверхности яма перекрывалась овальной в плане каменной вымосткой [48, с. 110, рис. 4, 3; 5]. Последнее обстоятельство представляется показательным, поскольку вымостка визуально выделяла погребение на местности, то есть, наделяла его особой сакральностью и превращала в культовый объект. В то же время, использование камня позволяет семантически связывать содержание обряда с общеиндоевропейским образом неба как «каменного свода» [49, с. 667]. В целом погребальная конструкция представляла трехчастную модель Вселенной: преисподняя, куда направлялась жертва (горизонт красной охры), земной мир (слой гумусированного песка, заполнявшего яму доверху) и «каменное небо» (вымостка над погребением). В несколько усложненном виде структура мироздания представлена в погребениях 2а и 3а [48, с. 110–111].

Сакральный характер указанных объектов находит подтверждение в составе и особенностях сопровождающего инвентаря. Все погребения с каменными конструкциями принадлежали детям. В погребении 1а, судя по расположению костных останков и инвентаря, находился неполный или расчлененный костяк. Слева от несохранившегося черепа расчищено навершие посоха из рога оленя со сквозным отверстием в широкой части. Справа от черепа лежал клык дикого кабана. В районе груди находилось ожерелье из медных подвесок в виде створок раковин, а в районе таза —

пояс из створок раковин *Unio*, первоначально нанизанных на какую-то органическую основу в виде шнура (?). Вниз от пояса свисали несколько рядов медных пронизей, в изгибе пояса лежали 2 крупные кремневые ножевидные пластины. Расположение предметов дает основание для заключения о том, что ожерелье и пояс находились не на теле покойника, а были уложены на дно ямы [48, с. 111, рис. 5; 50, рис. 54, 2]. Таким образом, в ритуальном объекте, вероятно, моделирующем структуру мироздания, находились разнообразные «подношения» потустороннему, в том числе части тела ребенка. Близкая в содержательном отношении ситуация зафиксирована в кургане № 1 у с. Орловское в Донбассе: яма основного погребения 2 по периметру была обложена камнями и перекрыта каменной вымосткой округлой формы. В центральной части дна ямы на охровом пятне лежала крупная ножевидная пластина, присыпанная сверху охрой [51, с. 12, рис. 3, 6; 4, 1]. В данном конкретном случае предметом жертвования являлся кремневый нож, особая семантика которого подчеркивалась оформлением всего комплекса.

Богатым инвентарем сопровождалась и другие детские погребения Чаплинского могильника (п. 3а) и погребение 10 на участке кургана № 10 Александровского могильника на р. Лугани [52, с. 27, рис. 11]. Это свидетельствует об особом жертвенном статусе неполовозрелых членов социума. Возможно, как наследие древней традиции подобное отношение к детям сохраняется в индуизме, где обязательной кремации после смерти не подвергаются дети до 5–6 лет, как еще свободные от греха [53, с. 136].

Таким образом, на начальных стадиях формирования ритуально-жертвенной культовой практики предметы и изделия, помещавшиеся вместе с покойником в могилу, предназначались не для использования в загробном существовании, а в дар потусторонним силам, как залог содействия и покровительства с их стороны. Сам покойник выполнял социально важную функцию посредника в диалоге между коллективом и «иным миром», выступая, в то же время, в роли высшей жертвы. Именно идеологические представления, находившие адекватное отражение в обрядовой сфере, лежали в основе формирования т.н. погребальных памятников, представлявших, по сути, единовременные или стационарные культовые объекты. В силу этого, сопровождающий инвентарь объективно не отражает социально-экономические аспекты общественного устройства.

**Ключевые слова:** палеосоциология, погребальный памятник, культовый объект, сопровождающий инвентарь.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Кушнарёва К. Х.* К вопросу о социальной интерпретации некоторых погребений Южного Кавказа//КСИА. — 1973. — № 134.
2. *Добролюбский А.* О принципах социологической реконструкции по данным погребального обряда//Теория и методы археологических исследований. — К., 1982.
3. *Массон В. М.* Древние гробницы вождей на Кавказе (некоторые аспекты социологической интерпретации)//Кавказ и Восточная Европа в древности. — М., 1973.
4. *Ковалева И. Ф.* Социальная и духовная культура племен бронзового века (по материалам Левобережной Украины). — Днепропетровск, 1989.
5. *Алекшин В. А.* К вопросу о методике реконструкции социальной структуры по данным погребального обряда//Предмет и объект археологии и вопросы методики археологических исследований. — Л., 1975.
6. *Бочкарев В. С.* Погребения литейщиков эпохи бронзы//Проблемы археологии. — М., 1978. — Вып. 2.

7. *Отрощенко В. В.* К вопросу о социальной структуре племен срубной культурно-исторической общности//Проблеми історії та археології давнього населення України. — К., 1989.
8. *Моргунова Н. Л., Кравцов А. Ю.* Памятники древнеямной культуры на Илеке. — Екатеринбург, 1999.
9. *Цимиданов В. В.* Соціальний розвиток населення зрубної культурно-історичної спільності (за матеріалами поховальних пам'яток Східної України). — Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.04. — К., 1997.
10. *Ольховский В. С.* Погребальная обрядность и социологические реконструкции //РА. — 1995. — № 2.
11. *Антонова Е. В., Раевский Д. С.* «Багатство» древних заборонений (к вопросу о роли идеологического фактора в формировании облика погребального комплекса)//Фридрих Энгельс и проблемы истории древних обществ. — К., 1984.
12. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. — М., 1974.
13. *Берестнев С. И.* К вопросу о «погребениях» и «могильниках» каменного века //Древности, 2009: Харьковский историко-археологический ежегодник. — Х., 2009. — Вып. 8.
14. *Элиаде М.* Священное и мирское. — М., 1994.
15. *Столяр А. Д.* Происхождение изобразительного искусства. — М., 1985.
16. *Герасимов М.* Мальта. Палеолитическая стоянка. — Иркутск, 1931.
17. *Герасимов М. М.* Раскопки палеолитической стоянки в с. Мальта//Палеолит СССР. — Л., 1935.
18. *Рогачев А. Н., Аникович М. В.* Поздний палеолит Русской равнины//Палеолит СССР. — М., 1984.
19. *Einwügerer T., Friesinger H., Hyndel M., Neugebauer-Maresch Ch., Simon U., Tesebler-Nicola M.* Upper Paleolithic infant burials//Nature. — 2006. — Vol. 444.
20. *Бадер О. Н.* Погребения в верхнем палеолите и могила на стоянке Сунгирь //СА. — 1967. — № 3.
21. *Медникова М. Б.* Трепанации в древнем мире и культ головы. — М., 2004.
22. *Добровольская М. В.* Человек и его пища. Пищевые специализации и проблемы антропогенеза. — М., 2005.
23. *Окладников А. П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья//МИА. — 1950. — № 18.
24. *Гаврилов А. В.* О значении охры в погребальном обряде археологических культур эпох палеолита — бронзы//Проблемы изучения катакомбной культурно-исторической общности. — Запорожье, 1990.
25. *Рогачев А. Н.* Погребение древнекаменного века на стоянке Костенки 14//СЭ. — 1955. — № 1.
26. *Мифы народов мира.* — М., 1982. — Т. 2.
27. *Гурина Н. Н.* Оленеостровский могильник//МИА. — 1956. — № 47.
28. *Филатова В. Ф.* Оленеостровский могильник в системе мезолитических поселений Карелии//Кижский вестник. — Петрозаводск, 2002. — № 7.
29. *Сериков Ю. Б.* К вопросу о семантике некоторых атрибутов шамана каменного века //Структурно-семиотические исследования в археологии. — Донецк, 2005. — Т. 2.
30. *Хлобыстина М. Д.* Проблема социогенеза культур Северной Евразии в неолите — палеометалле//AD Polus. Археологические изыскания. — СПб., 1993.
31. *Окладников А. П.* Олень золотые рога. — М.; Л., 1964.
32. *Иванов Вяч. Вс.* Астральные мифы//Мифы народов мира. — М., 1991. — Т. 1.
33. *Грачева Г. Н.* Культурный комплекс нганасан//Сб. МАЭ. — М., 1981. — Т. XXXVII.
34. *Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А.* К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов//Балто-славянские исследования. 1981. — М., 1982.

35. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетипы. — Новосибирск, 1991.
36. Телегин Д. Я. Неолитические могильники мариупольского типа. — К., 1991.
37. Котова Н. С. Мариупольская культурно-историческая область (Днепро-Донское междуречье)//Археологічні пам'ятки та історія стародавнього населення України. — Ковель, 1994. — № 1.
38. Бодянский А. В., Котова Н. С. Вовнигский 2 поздненеолитический могильник //Археологічні пам'ятки та історія стародавнього населення України. — Ковель, 1994. — № 1.
39. Ларина О. В., Дергачев В. А. Могильник мариупольского типа в Молдавии//РА. — 2003. — № 2.
40. Мещанинов И. И. Закавказские поясные бляхи. — Махачкала, 1927.
41. Элиаде М. История веры и религиозных идей. — М., 2002. — Т. 2.
42. Баркова А. Л. Роль оленя в мифологическом универсуме//Сборник научных работ Института истории культур. — М., 2001.
43. Столяр А. Д. Мариупольский могильник как исторический источник (опыт историко-культурного анализа памятника)//СА. — 1953. — Т. XXIII.
44. Мифы народов мира. Энциклопедия. — М., 1981. — Т. 1.
45. Переводчикова Е. Е. Язык звериных образов. — М., 1994.
46. Яценко С. А. Эпический сюжет ираноязычных кочевников в древностях степной Евразии//ВДИ. — 2000. — № 4.
47. Берестнев С. И. Курган: могила или святилище?<sup>2</sup>//Древности, 2006–2008: Харьковский историко-археологический ежегодник. — Х., 2008.
48. Добровольський А. В. Могильник в с. Чаплі//Археологія. — 1954. — IX.
49. Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и прокультуры. — Тбилиси, 1984. — Т. 1–2.
50. Телегин Д. Я. Середньостогівська культура. — К., 1978.
51. Клименко В. Ф. Курганы юга Донетчины. — Енакиево, 1998.
52. Братченко С. Н., Константиnescу Л. Ф. Александровский энеолитический могильник//Древнейшие скотоводы степей юга Украины. — К., 1987.
53. Зубов Д. Б. История религий. — М., 1997.

## Резюме

**Берестнев С. І., Берестнева Л. Н.** *Речі у контексті культового об'єкту (до проблеми соціологічної інтерпретації поховальних пам'яток)*

Стаття присвячена питанню про обґрунтованість використання супроводжуючого інвентарю зі стародавніх поховальних пам'яток в палеосоціологічних реконструкціях. Зазвичай, різного роду речі та вироби, що походять з поховань, розглядаються як засіб забезпечення покійного у «потойбічному існуванні» і як об'єктивний прижиттєвий показник його стану в системі соціальних відносин. Поховальний комплекс вбачається прямим відображенням стану та структури соціуму в конкретний відрізок часу. Розбіжності в характері і складі поховального інвентарю є основою для реконструкції соціальної диференціації у суспільстві.

Між тим, аналіз поховань у діапазоні від пізнього палеоліту до енеоліту свідчить про те, що у змісті поховального ритуалу домінував ідеологічний аспект, що базувався на архаїчних уявленнях про дуальність світу і наявності могутніх потойбічних сил, від яких залежало загальне існування і добробут. Покійник (як той, що втратив земний стан) вбачався посередником у відносинах з цими силами. Його поховання мало

на меті не збереження тілесної оболонки, а переправу у «потойбічне», діалог з яким базувався на засадах обміну цінностями. Тому мрець втілював собою жертву, найціннішу з можливих, а речі, що поміщались з ним у поховальну споруду, призначалися в додатковий «дар» потойбічним силам. Таким чином, поховальний інвентар об'єктивно не відображував майновий чи соціальний стан померлого, оскільки належав до цінностей іншого роду.

**Ключові слова:** палеосоціологія, поховальна пам'ятка, культовий об'єкт, супроводжуючий інвентар.

### Summary

*S. Berestnev, L. Berestneva. Things in the Context of Cult Object (to the Problem of Sociologic Interpretation of Burial Monuments)*

In the article the question of rightful usage of accompanied equipment in the closed archaeological complexes for palaeosociological reconstructions is discussed. Different types of things and wares present in burials are usually considered as means for the deceased necessity supply at «the other world existence» and at the same time as the objective exponent of the deceased position in the system of social relations. The burial complex is considered as direct reflection of socium's state and structure in concrete temporal interval. The differences in the character and context of accompanied equipment are the basis for social differentiation reconstruction.

Thus the burial analysis in chronological diaparrange from late pal eolith to eneolith shows that an ideological aspect dominated in the content of burial ritual based upon an archaic ideas about dual worlot and existence of powerfull the other world forces the whole existence and prosperity lied in the power. The deceased burial did not pursue an end to keep bodily lover for following rebirth but for his transportation to the other world for establishing the contact with the other world forces for the whole community's interest. The buried himself playing the role of a mediator constituted the highest sacrifice and his escorting things were the gifts, which he had, deliver, that is why the equipment present in the burial did not objectively reflect the deceased social an property statement.

**Key words:** paleosociology, burial monuments, cult object, accompanied equipment.

