

## ПРАКТИКА ПОСТИНГУМАЦИОННОГО НАРУШЕНИЯ МОГИЛ В КУЛЬТУРАХ РАННЕЙ И РАЗВИТОЙ БРОНЗЫ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ: АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ФАКТЫ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

А.В. Бондаренко

*Поднимаются проблемы интерпретации могил со следами древнего постингумационного проникновения. Дается обобщенная характеристика основных черт потревоженных захоронений елунинской и федоровской культур. Приводятся примеры этнографических свидетельств вскрытия погребений. Делаются предположения о возможных отличиях следов тех или иных проникновений и массовости применения различных практик, которые можно зафиксировать археологически.*

**Елунинская культура, федоровская культура, погребальные и постингумационные обряды, нарушенные погребения, древние проникновения в могилу, этнографические параллели.**

Погребальная и постпогребальная обрядность является одной из наиболее устойчивых и важных составляющих ритуальной деятельности. Здесь в концентрированном виде выражены представления древних о мире [Потемкина, Грушин, 2012, с. 85]. К постпогребальным (постингумационным) относятся любые обряды, которые подразумевают обращение к погребению и уже захороненным останкам. Ярким примером являются древние проникновения в могилу. Археологами накоплен обширный массив данных, которые могут привлекаться для изучения практик подобного рода.

Погребальный комплекс, в котором фиксируются следы древнего постингумационного проникновения, называется нарушенным. Нарушение может определяться несколькими признаками: изменение по сравнению с закрытыми комплексами контура могилы, наличие пятен в зачистке перед выборкой основного заполнения ямы; разрушение стенок погребальной камеры; визуальная фиксация шурфа в разрезе погребения; разноуровневое положение костей и инвентаря в заполнении; изменение анатомически правильного положения костей и первоначального положения инвентаря в могиле, определенного основным характерным для памятника обрядом.

Целью работы является обоснование при помощи данных этнографии причин и способов древнего взаимодействия с уже захороненными останками. Задачи — обобщенная характеристика основных особенностей проникновений, зафиксированных археологически, поиск мировоззренческих основ и способов обращения к мертвым, анализ предполагаемых следов известных в сибирской этнографии практик.

В целях изучения основных признаков постпогребального проникновения в могилы были проанализированы погребения елунинской культуры ранней бронзы могильника Телеутский Взвоз-I [Кирюшин и др., 2003]. Из 41 захоронения 26 (63 %) были нарушены в древности.

Также проведен предварительный анализ могил федоровской культуры развитой бронзы памятника Еловка-II [Матющенко, 2004] и погребальных комплексов черноозерского типа памятников андроновской культурно-исторической общности могильника Черноозерье I [Генинг, Стефанова, 1994]. Из 234 федоровских могил 56 (24 %) были потревожены. Еще 34 (15 %) комплекса не могут быть с достаточной долей вероятности отнесены ни к нарушенным, ни к закрытым. На памятнике Черноозерье I 66 могил из 166 (40 %) нарушены, еще 35 (21 %) вызывают сомнения. Таким образом, в целом от 30 до 48 % могил андроновской культурно-исторической общности были потревожены древним проникновением. Подробный анализ нарушенных погребений позволил получить ряд выводов.

1. На материалах грунтовых могильников стратиграфические следы проникновения в погребения почти не поддаются стандартизации. Особенности стратиграфии в большой степени определяются цветностью и гранулометрическим составом грунта, сохранность отдельных костей скелета — химическим составом вмещающих пород и особенностями поведения «взломщика» в пределах могилы [Бондаренко, 2012, с. 32–34]. Косвенными признаками проникновения являются отличие от заполнения закрытых комплексов, изменение контура могилы (чаще вы-

зывается разрушением стенок погребальной камеры), расположение костей и погребального инвентаря в заполнении ямы. Авторами раскопок, как правило, оговариваются повреждения, вызванные норной деятельностью животных.

2. На разных памятниках фиксируются случаи особого отношения к черепу, направленное разрушение верхней части останков погребенного. В одних случаях нарушенные погребения демонстрируют отсутствие внимания к посткраниальному скелету [Бондаренко, Грушин, 2013, с. 176], в других — отмечаются различные композиции из ребер, длинных костей, скопления [Бондаренко, 2008, с. 123], предположительное деление останков по индивидуальной принадлежности в коллективных могилах.

3. Некоторые примеры нарушения отличаются особым отношением к погребальному инвентарю. Например, в центре нарушенного федоровского погребения 124 могильника Тартас-1 (Барабинская лесостепь) был оставлен кинжал срубно-андроновского типа длиной 35,3 см [Молодин и др., 2005, с. 414, рис. 1; с. 415, рис. 2.1]. В других случаях сопоставление инвентаря нарушенных и закрытых комплексов показывает примерно одинаковый предметный состав. Вероятно, это прямое указание на отсутствие грабительских целей в ходе проникновения [Бондаренко, 2009, с. 94–95].

4. Очень редко может быть зафиксировано двухактное проникновение. Например, в могилы 11 и 41 елунинской культуры памятника Телеутский Взвоз-I (Алтайский край) были совершены проникновения, останки смещены, сверху положены другие погребенные. В ходе повторного проникновения оказались потревожены и они [Бондаренко, Грушин, 2013, с. 174–175].

5. В планиграфии некоторых могильников могут быть выявлены особенности взаимного расположения закрытых и нарушенных комплексов. Например, на памятнике Телеутский Взвоз-I отмечено наличие непотревоженных и нарушенных комплексов в каждом ряду погребений [Бондаренко, Грушин, 2013, с. 179].

6. Нарушенные погребения могут быть разделены на несколько эмпирических типов. Одни разрушены практически полностью, в яме сохранились разрозненные фрагменты костяка. В других при полном уничтожении анатомической целостности скелета большая часть костей осталась в могиле. У третьих потревожена направленным проникновением верхняя или нижняя часть останков [Бондаренко, Грушин, 2013, с. 176].

Чаще всего нарушенные могилы интерпретируются как ограбленные. Однако в ряде случаев такое объяснение нельзя признать удовлетворительным. Неслучайно в последние десятилетия стали появляться другие интерпретации: осквернение [Молодин, Соловьев, 2004, с. 108–112]; обряды обезвреживания [Аксенов, 2002, с. 98–114; Флеров, 2000, 2007], обряды, не относящиеся к погребальным, но связанные с потусторонним миром, — общение с покойным, инициации [Кузьмин, 1991, с. 149], обряды освобождения души [Нелин, 2001, с. 320–321].

Любая интерпретация археологических материалов с опорой только на сам источник может выглядеть необоснованной и требует развитой системы доказательств. Весомым аргументом в пользу различных гипотез могут быть данные этнографии.

Вопросы корректности этнографических параллелей в изучении археологических материалов Западной Сибири поднимаются довольно часто. Подробный анализ дискуссии в недавнем времени проведен А.В. Кенигом [2010, с. 7–33]. Ранее основные подходы обозначались как этногенетический и экологический. Сегодня они дополняются данными этноархеологии и экспериментальной археологии [Там же, с. 32–33]. Вероятно, самыми результативными можно считать работы, которые опираются на несколько методик сразу. Так, например, находя корни какого-либо обряда в мировоззрении и предполагая его практический результат, можно дополнить и скорректировать экологический подход, обоснованный М.Ф. Косаревым. Тем более практически невозможно поспорить с его основным тезисом: «...погребальный обряд хантов, манси, селькупов, кетов, ненцев, эвенков и других сибирских аборигенных народов... преследовал две главные цели: 1) помочь покойному (вернее, его душе-тени) благополучно достичь Страны Мертвых; не допустить возвращения умершего в Мир Живых... Общесибирский, по существу, глобальный характер перечисленных ритуальных действий свидетельствует об их глубочайшей древности» [Косарев, 1981, с. 120–121].

Для работы анализировались данные по погребальным и поспогребальным обрядам сибирских народов, принадлежащих к разным языковым семьям: уральской (угорская группа языков: ханты, манси; самодийская группа: селькупы, ненцы, энцы, нганасаны); алтайской (тунгусо-

## Практика постингумационного нарушения могил в культурах ранней и развитой бронзы...

маньчжурская группа: эвенки; тюркская группа: якуты, тувинцы, алтайцы, кумандинцы, сибирские татары; монгольская группа: буряты); чукотско-камчатской (чукчи); енисейской (кеты).

Для многих народов Сибири характерны представления о нескольких душах человека, различных их ипостасях. По определению М.Ф. Косарева, это две «сложные и динамичные по своему содержанию жизненные силы: душа-тень (призрак), идущая после смерти человека в мир мертвых, и душа-птица — носительница наследования жизни, поднимающаяся после смерти человека вверх, на небо, к солнцу, на вершину мифического родового дерева душ» [2003, с. 113]. Душа-тень пребывает рядом с телом до его разложения (с вариациями — определенное число дней или лет у разных этносов), затем отправляется в нижний мир, где живет столько, сколько провел человек на земле, постепенно уменьшается от взрослого состояния к младенческому, а потом рождается в новом человеке. Некоторые исследователи описывают от четырех до семи душ [Пелих, 1972; Чернецов, 1959]. Подобные представления изучены у обских угров, селькупов, ненцев, энцев, нганасан, кетов [Народы Западной Сибири..., 2005, с. 152, 271, 374–375, 464, 534–535, 611]. Можно предполагать, что схожие воззрения имеют этносы, наделяющие «живыми» свойствами тело умершего человека или приписывающие возможность «изменения» его душе (например, якуты, сибирские татары, кумандинцы, чукчи).

В погребальных практиках сибирских этносов, как и в мировоззрении, выделяются общие черты. К числу ритуальных действий погребально-поминального цикла (в разных вариациях) относятся: закрывание глаз и иных физиологических отверстий; обмывание и переодевание покойного; отделение имени; гадания; кормление умершего перед выносом и отвлечение его духа из жилища; вынос из жилища; дорога до места погребения; ориентировка мертвеца в сторону «нижнего мира»; снабжение умершего различными вещами, нужными для достижения «нижнего мира» и перехода в «иное состояние»; разнообразные ритуалы преграждения обратной дороги мертвому; проводы души умершего; поминовения.

Таким образом, основные действия с телом покойного ограничены омовением, переодеванием, гаданием (выяснение распоряжений умершего по поводу похорон и т.д. [Богораз, 1939, с. 157, 185–186; Народы Западной Сибири..., 2005, с. 156]) и транспортировкой к месту погребения. Остальные составляющие обряда переносятся в словесные формулы и действия с живыми участниками или областью ирреального.

В сибирской этнографии крайне редки нарушения целостности останков, входящие в ряд «основных» и «типичных» практик. Наоборот, якуты, например, верили, что «для нормальной загробной жизни необходимо сохранять относительную психическую и физическую целостность человека. Это близко по содержанию к обычаям сохранения в целостности основных костей зверей, связанных с верой в их возрождение» [Алексеев, 1980, с. 165]. Именно поэтому все контакты с умершими осуществлялись без физического взаимодействия с останками.

Один из немногих примеров регламентированного разрушения трупа связан с особым отношением к шаману. По представлениям якутов, могущественного шамана нужно было перезахоронить три раза: «Родственники по мере обветшания и разрушения могилы шамана должны были трижды “поднимать его кости”». Если обряд не был выполнен до конца, шаман мог и напомнить родственникам об их долге. При повторных похоронах обновлялись арангас и одежда, приносились в жертву кони. Обряд проводился шаманом [Алексеев, 1980, с. 165, 184].

В якутском шаманизме устойчиво мнение о том, что шаман не умирает полностью. С этим связаны упоминания о давно умерших шаманах, которые «по сей день лежат и камлают в своей могиле». Именно поэтому люди, имевшие в роду умершего шамана, могли обратиться за помощью к его духу «в случае, когда кто-нибудь обижал их вблизи его могилы» [Алексеев, 1980, с. 165]. Отметим отдельно, что традиция обращения к рядовым членам общества, не шаманам, у якутов не зафиксирована.

У представителей уральской языковой семьи так же не распространено обращение к умершим. В хантыйском фольклоре есть сказка, в которой мужчина возвращался ночью домой, увидел огни, дошел до кладбища, обратился за помощью к отцу, который там лежал, огни гореть перестали [Семенова, 2008, с. 88]. Однако этот пример является скорее исключением.

У чукчей, напротив, обращение к останкам не было редкостью. Так, если стойбище разбивалось вблизи места чьего-либо погребения, то «главный житель» охранял население, прогонял злых духов. В одном сказании юноша просит помощи у трупа своего отца и тот подсказывает, как получить в жены дочь богатого оленевода. А одна девушка влюбилась в череп, который нашла в тайге. Позже он отыскал свое тело и оказался богатым юношей [Богораз, 1939, с. 182].

Наибольшее число примеров непосредственного взаимодействия с трупом относится именно к этнографии чукчей. Чукчи практиковали оставление тела на поверхности земли или сжигание. На месте погребения устраивали каменную ограду, закалывали оленей — одновременно, с двух боков, четырьмя ножами. Распорядитель похорон садился на труп и погонял оленей, пока они не перестанут агонизировать. Так осуществлялись проводы умершего в мир мертвых [Богораз, 1939, с. 187]. Затем на умершем разрезали одежду, заменяя ее кусками мяса, пока не покроют им все тело. На лицо клали кусок двенадцатиперстной кишки оленя. После этого вскрывалась грудная клетка покойного, разрезались печень и сердце. По внешнему виду этих органов определялись возможные причины смерти: «Печень очень больная, сердце наполнено гноем. С такими внутренностями, конечно, невозможно было прожить хоть немного больше... Печень выглядит совсем сухой, сердце сжалось и стало совсем маленькое, как комочек. Этот человек умер от страха или отчаяния» [Там же, с. 188]. Рядом с умершим оставляли различный инвентарь, перед уходом перерезали ему горло, чтобы «не дать духам болезни следовать за участниками похоронного шествия» [Там же]. Отдельно следует подчеркнуть контакт с телом в ходе проводин.

Представители уральской и алтайской языковых семей осуществляли проводы бесконтактным способом [Косарев, 2003, с. 101; Ромбандеева, 1980, с. 238]. У эвенков проводы выполнялись «через год после разложения трупа» [Хасанова, 2007, с. 145]. Однако не найдено свидетельств того, что могила вскрывалась. Можно предположить, что срок протяженностью в год был установлен когда-то и далее использовался «по умолчанию», без поправок на погодные условия и нюансы сохранности тела.

Исключительным для сибирской этнографии примером физического обращения к умершему являются магические обряды. Описывая религиозные представления чукчей, В.Г. Богораз подробно остановился на злонамеренных заклинаниях, в рецепты которых входят манипуляции с трупом. До вынесения тела в тайгу нужно особым образом отрезать кусочек мяса от левого плеча трупа, по возможности взять его мозг. Полученные фрагменты высушиваются вдали от дома. Частица полученного мяса должна попасть в еду: «Считается, что такое мясо действует как яд. После того, как «обреченный гневу» проглотит это мясо, рот его весь покроется язвами, у него разрывается желудок, и вскоре после того он умирает» [Богораз, 1939, с. 152–153]. Для повышения эффективности порчи нужно оторвать мясо от трупа зубами. Фрагменты тела покойника могли не только навредить. Иногда чукчи изготавливали кожаные мешки, куда помещали кости и сушеное мясо покойника. Такой мешок называли «дедом», к нему относились как к покровителю и помощнику [Там же, с. 181].

Также чукчи использовали человеческий череп как сосуд для приготовления магических отваров. Этот мотив виден как в сказках, так и в недоверии чукчей к антропологам и их работе с черепами. По этой причине участникам экспедиции В.Г. Богораз-Тана было запрещено собирать антропологический материал.

К сожалению, оказалось крайне сложно найти письменные упоминания магического употребления частей тел умерших представителями других языковых групп. Лишь по устному сообщению Е.П. Батьяновой, к.и.н., с.н.с. Института этнологии и антропологии РАН, известно об использовании в шаманизме руки покойника.

Строго регламентированный, «правильный» погребальный обряд имеет решающее значение в упорядочении отношений живых и мертвых. Правильно «отправленные» в мир иной покойники (любые категории, в том числе заведомо «вредные») получают возможность приходить в мир живых только в определенные дни, когда совершаются поминовения. В другое время они существуют отдельно от мира живых. «Опасны не сами по себе связи... опасны неожиданные, нерегламентированные «визиты»... Вот почему в народных представлениях страшны так называемые «непритомники» — нечистые покойники, которые посещают живых в неурочное время» [Байбурин, 1993, с. 118].

Опасность могли представлять разные категории умерших. Если за покойником заранее подозревали возможное неспокойное поведение, то его особым образом хоронили [Косарев, 2003, с. 93]. Например, у хантов вызывали особый страх проклятые матерями и мертворожденные дети. Их хоронили под дуплистым деревом, закапывали в берестяном коробе или даже двойном гробу. На сердце, тело или в рот ребенка могли положить камень [Семенова, 2008, с. 81].

Для погребения погибших от несчастного случая, эпидемии, при родах, в воде и т.д. северные ханты устраивали «ура-хот» [Народы Западной Сибири..., 2005, с. 161]. «Ура-хот» — это

## Практика постингумационного нарушения могил в культурах ранней и развитой бронзы...

домик, в котором обитает душа человека, своеобразный кенотаф, в который помещали вещи и одежду умершего.

Якуты боялись людей, умерших насильственной смертью. С ними боролись разными способами: одному в могилу положили пустой колчан, тело другого было завернуто с ног до головы в материю и обмотано волосяными веревками, самоубийц закапывали лицом вниз [Алексеев, 1980, с. 183].

Тувинцы-ламаисты боялись «жадных» людей (их сжигали, если тело не поедали животные, через 49 дней после смерти) и умерших в возрасте 81 года. Такого покойника хоронили утром, до восхода солнца, пробив колом темя. Его укладывали головой на север, положив на затылок молитвы, а в левую руку черный камень [Дьяконова, 1975, с. 112]. Некоторые группы тувинцев хоронили опасных покойников ничком [Кисель, 2009, с. 22].

Буряты могли погребать «вредных» покойников вниз головой [Кисель, 2009, с. 22].

Таким образом, разнообразные примеры указывают на то, что именно направленное изменение общего регламента похорон было призвано обезопасить живых. Однако иногда в ходе похорон бывают допущены ошибки. К ошибкам «отправления» покойного относятся самые разнообразные детали, в том числе забытые вещи. Предметы быта или одежды могли прихоронить в могилу или «передать» со следующим покойником [Косарев, 2003, с. 99, 102–103]. Такие примеры известны в казахском, хантыйском фольклоре, алтайской этнографии. У тувинцев описан случай, когда взрослому человеку положили детскую опояску: «незадолго перед тем умер его маленький сын, которому в гроб забыли положить опояску; теперь ее отправили с отцом, чтобы сын в загробном мире не ощущал в ней недостатка» [Дьяконова, 1975, с. 23].

Иногда вещи подкладывали непосредственно умершему. Например, существует остяцкая былина, в которой богатыри пришли сватать дочь богатыря и узнали, что та умерла: «Пусть... нам дадут 10 людей с лопатами и 10 людей с топорами, чтобы ее вырыть; принесенное для нее золото и серебро, предназначенные для нее шелк и камку мы ей положим» [Косарев, 2003, с. 102].

«Возвращение долга» — это один из немногих случаев, когда могила вскрывалась. У тюркоязычного населения низовьев р. Тары существовали запреты даже на прикосновения к могиле. Надмогильная конструкция изготавливается один раз: «...нельзя выполнять с этим сооружением далее какие-либо действия, нельзя беспокоить умершего» [Корусенко, 2003, с. 65]. Так, при осмотре кладбища у д. Чеплярово (Большереченский р-н Омской обл.) только одна могила из 85 современных имела следы подправки насыпи (в нее прикопали рубаху).

В борьбе с «вредными» покойниками сибирские этносы ограничивались поминанием, жертвоприношениями [Семенова, 2008, с. 96] или иными бесконтактными средствами. У кумандинцев, например, люди, которые были похоронены с ошибками, превращались в турлаг. Их отгоняли выстрелом ружья, искрой из огнива или осиновым прутом (кляли его поперек дороги, чтобы турлаг прекратил преследование) [Алексеев, 1980, с. 171].

Якуты, если случались нападки юер (невидимый дух, чаще злой) простого человека, этот юер заключали в берестяной короб. Если же беспокоил юер шамана, вызывали более сильного шамана, который изготавливал деревянную фигурку, одевал ее и внедрял туда дух умершего [Там же, с. 167]. Единственный пример обращения к останкам, который удалось отыскать, — миф о силаче Оноку: «...будто бы раскопал могилу отца, убитого в Якутске за неуплату ясака, сжег его тело, останки привез домой и похоронил» [Там же, с. 188]. Итак, могила была раскопана не для нейтрализации умершего, а для выполнения сыновнего долга.

Вскрытие могилы происходило лишь в исключительных случаях. По устному сообщению М.А. Корусенко, к.и.н., с.н.с. сектора этнографии Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН, «сибирские татары считали, что у колдунов телесная душа — душа-тень и душа-птица не разделены. Соответственно такой умерший приходит к живым, вредит им, подпитываясь через них, продлевая свое существование. Живые его принудительно “разделяют” — осиновым колом, железным ломом и другими предметами».

Важной деталью в этом обряде является мотив расчленения тела «вредного» покойного. «Расчленение вселенной, животного, человека, вещи представляет один из наиболее универсальных мотивов мировой мифологии. ...расчленение обозначает умерщвление. ...убить, т.е. лишить сущности, можно лишь, разъяв тело чисто физически на части, клочья, куски... Покойник часто не считался окончательно мертвым до тех пор, пока не был окончательно расчленен, т.е. пока не была нарушена физическая целостность его тела» [Евсюков, 1988, с. 45]. Разделение на части тела «неприятника» широко известно в славянской этнографии [Байбурин, 1993, с. 107; Зеленин, 1995, с. 101, 103–104].

В теме расчленения останков важной деталью является наделение отдельных частей тела определенными свойствами. Мифологическая анатомия северных народов подробно описана в монографии В.И. Семеновой [2008, с. 61–69]. Выделены бессмертные (кости, волосы, ногти, зубы) и смертные части тела (голова, туловище, кожа, пуп, пальцы, внутренние органы).

Наибольшее количество жизненных сил сосредоточено в верхней части тела человека. По мнению хантов, манси, селькупов, в голове живет одна из душ. Г.И. Пелих приводит данные о могильной душе кэдо, «которая после смерти человека вместе с трупом уходит в могилу. Кэдо не может выйти из головы покойного, пока не сгниет труп. За это время она превращается в паука и затем уползает в землю... селькупы верили в старину, что, если душа кэдо покинет труп раньше, чем он сгниет, она превратится не в безобидного паука, а в черта (кава-лоза)» [1972, с. 116]. Отрезание носа и ушей означает безвозвратную гибель героя мифа [Семенова, 2008, с. 65]. Руки — основные инструменты человека. Пальцы осуществляют наиболее тесный контакт с миром. У селькупов в большом пальце живет человеческая душа, а в среднем — мужская.

Таким образом, разрушение анатомической целостности грудной клетки, рук и манипуляции с черепом или головой могут иметь в своей основе желание лишить покойного сил (обезвреживание), его полное и окончательное умерщвление (при осквернении или освобождении души).

Ноги связаны с нижним миром. Отсутствие ног или одноноготь — частый признак хтонических существ (змеи, рыбы) и мифологических персонажей (Баба-яга — костяная нога, русалки). Вероятно, поэтому в нарушенных погребениях часто остается не потревоженной нижняя часть скелета. С этой точки зрения сужается круг интерпретаций могил с нарушенной анатомической целостностью ног — это желание обездвигнуть умершего или намерение полностью уничтожить останки.

С целью смягчения категоричности следует отметить, что жизненными соками и определенной символикой было наделено все тело человека. Ярким примером этого, а также иллюстрацией ритуального расчленения тела могут быть известные по всему миру культы плодородия: миф об Осирисе, расчленение девушки индейцами пауни [Медникова, 2004, с. 32], расчленение великих правителей и колдунов [Фрэзер, 1983, с. 356], сожжение Масленицы с последующим вывозом ее пепла на поля.

Итак, известные в этнографии постпогребальные проникновения в могилы можно разделить на три основных блока. Перечислим их и попытаемся представить, как могли выглядеть следы, оставленные в ходе того или иного нарушения, а также массовость применения различных практик обращения к уже погребенным останкам.

Первым блоком постингумационных проникновений являются регламентированные погребальными и постпогребальными ритуалами вторжения — освобождение души или одной из душ. Исходя из примеров сибирской этнографии запланированное проникновение в могилу может выглядеть как вторичное погребение (коим по сути своей и является). Так, при поднятии останков шамана и обновлении арангаса костяк не мог сохранить анатомической целостности. Скорее всего, кости должны располагаться скоплением. Возможно, мелкие кости при этом могли теряться или изыматься для создания кукол, оберегов и т.д. Отметим еще раз, что для сибирской этнографии такие случаи единичны, относятся лишь к некоторым членам общества [Алексеев, 1980, с. 165, 184].

Вторым блоком проникновений являются случаи «исправления ошибок». К ним могут быть отнесены возвращение долга [Косарев, 2003, с. 102–103] и обряды обезвреживания. Долг могли положить в насыпь могилы или кургана либо рядом с покойным, в его гроб (если таковой имелся). Если вещь подкладывалась к самому покойному, то в заполнении ямы должны фиксироваться следы проникновения. Возможно, имели место манипуляции с костями, дабы покойный «не ходил» за тем, кто его потревожил, либо принял долг.

Говоря об обезвреживании разных категорий покойников, нужно подчеркнуть «необычность» этих действий. Правильно «отправленный» покойник не требует дополнительных вмешательств. Если обряд перестает «работать», его корректируют: можно положить заведомо «вредного» покойника на особой территории, в не характерной для других позах, дать ему пустой колчан, обернуть его тканью и связать. Таким образом, обезвреживания не могут быть массовыми или должны быть введены новые термины.

Следы большинства обезвреживаний, характерных для сибирских этносов, не могут быть зафиксированы археологически (например, заключение в короб юер покойного [Алексеев, 1980, с. 167]). Большинство обезвреживаний могут быть обозначены как вариации погребальных практик (захоронение ничком, например). Значительно реже обезвреживания могут быть за-

### Практика постингумационного нарушения могил в культурах ранней и развитой бронзы...

фиксированы в виде следов постпогребального проникновения. Однако нельзя назвать точные признаки, которые помогли бы отличить обезвреживание от осквернения.

Примечательно, что захоронение должно было быть совершено относительно недавно. Ведь если покойник беспокоит живых, его постараются обезвредить как можно быстрее.

Третий блок причин совершения вскрытия могилы может быть обозначен как вовлечение покойных в социальные отношения. Основой этого блока являются военные осквернения. Значительно меньшая часть приходится на ограбления и магические действия.

Этнографические примеры практики осквернения крайне редки, самый полный их список собран Н.Ю. Кузьминым [1991, с. 150]. Однако идея популярна среди археологов. Ее корни уходят в попытки реконструкции мировоззрения и представлений о душе. Ритуал осквернения подробно описан на материалах средневековых погребений могильника Сопка-2 [Молодин, Соловьев, 2004, с. 108–112]. Для населения этой территории предполагается наличие представлений о связи живущих с духами-предками и желательности сохранения костных останков умершего, ибо «целостность останков погребенного является залогом будущего его возрождения... Люди и животные мистически возрождаются к новой жизни, после того, как их скелеты обретают новую плоть. По представлениям хантов, скелет — это основа, на которую нарастает мясо, и жизнь начинается снова, причем облекаться плотью мог только не разрушенный костяк, который сам по себе обладал способностью к возобновлению и активным проявлениям жизни» [Там же, с. 109]. Предсказуемым следствием подобных представлений должен стать постоянный надзор над кладбищами. Тем самым планомерные проникновения грабителей в могилы должны были быть значительно затруднены. По мысли авторов, в подобной ситуации массовое нарушение возможно только во время военных столкновений или сразу после них.

Археологические следы осквернений могут быть разными. Во-первых, можно предположить полное разрушение погребения. Дабы очистить территорию от духа предков, надо полностью уничтожить все, что этот самый дух или душу содержит. По В.В. Евсюкову, только так и можно убить окончательно [1988, с. 45]. Во-вторых, следует вернуться к мифологической анатомии. Если имеют место представления о том, что душа содержится в какой-то отдельной части тела, то можно изъять или потревожить только ее. И это объяснит частичное нарушение скелета. Тем более, что только военное осквернение в полной мере может быть причиной массовых проникновений, а однотипных, полностью разрушенных могил на памятниках не так много. Теория военного осквернения способна объяснить и разную степень разложения останков на момент проникновения: одновременно нарушалось как можно больше захоронений, без особого деления на свежие и старые могилы.

Остается открытым вопрос об однотипности подобных проникновений. Если на работу выделялось несколько людей, то предсказуемо наличие сходных следов проникновения в разных ямах. С другой стороны, занятие это крайне важное: завоеватель не может вести нормальную деятельность и чувствовать себя безопасно на территории, которую охраняют духи-предки враждебного населения [Молодин, Соловьев, 2004, с. 112]. С этой точки зрения неоспорим высокий приоритет «очистки» жизненного пространства над другими делами и выделение на работу большого или даже большего, чем на что-либо, количества людей.

Говоря о древних ограблениях, необходимо отметить, что кладбища традиционно рассматриваются как своеобразные «поселения мертвых». Мельчайшей структурной единицей кладбищ является могила — «дом», «жилище» усопшего [Корусенко, 2003, с. 102]. Кроме того, могила воспринимается как вход в подземный мир и место взаимодействия мира живых и мира мертвых [Байбурин, 1993, с. 115]. Сам же покойник мог символизировать собой не только предка, но и смерть [Там же, с. 103]. Исходя из этого ограбление могло сопровождаться определенными обрядами, направленными на защиту фигуранта. Вероятно, могли использоваться охраняемые заклинания или даже требовалось присутствие служителя культа [Молодин, Соловьев, 2004, с. 111]. С этой точки зрения грабеж могил становится не прагматичным действием, а своеобразным ритуалом.

Сложно сказать, как должны выглядеть следы типичного ограбления эпохи бронзы. Это могут быть и повторяющиеся смещения определенных костей, как при изъятии поясного набора из скифских могил [Кузьмин, 1991, с. 147], и полные разрушения костяка в попытках найти что-то ценное.

При непосредственном обращении к уже захороненным останкам в магических или гадательных целях (так же и при упоминаемых некоторыми исследователями обрядах инициации [Кузьмин, 1991, с. 149]) в заполнении могилы должны фиксироваться следы проникновения.

Однозначного ответа на вопрос о том, что произойдет в таком случае с останками, не существует. Чтобы зафиксировать гадания или изъятия отдельных костей археологически, необходима большая выборка разных памятников с целенаправленной обработкой антропологических материалов соответствующими специалистами. На большинстве могильников, которые исследованы сейчас, возможно проследить только манипуляции с черепом. Чаще это даже не фиксация особого обращения с ним — разрушения, переворачивания и т.д., а ответ на прямой вопрос: есть он в могиле или его по какой-то причине нет. К сожалению, без изучения шейных позвонков антропологами и трасологами нельзя утверждать, была ли голова отчленена от тела либо перед исследователем следы смещения черепа после разложения трупа. В любом случае, нарушения в подобных целях не могут быть массовыми.

Таким образом, большинство попыток объяснения причин постингумационного нарушения могил и анатомической целостности останков так или иначе связаны с представлениями разных этносов о душе. Это позволяет с достаточной долей вероятности предполагать, что основная, хотя и не единственная, цель практик проникновения в могилу и манипуляций с телом умершего имеет отношение к обрядам освобождения или изоляции души умершего, в зависимости от принадлежности последнего к той или иной категории покойников.

В целом этнографические примеры проникновения в погребальные комплексы могут быть разделены на три крупных блока: одна из заранее запланированных и известных завершающих стадий переведения человека в «иное состояние» (освобождение души); исправление «ошибок», допущенных в проведении погребальных ритуалов (возвращение долга, обезвреживание); вовлечение предка или его останков в социальные отношения (осквернения, ограбления, магия). Относительную массовость проникновений, характерную для некоторых некрополей, сложно объяснить только осквернение могил в ходе или сразу после военных действий.

Одной из основных сложностей изучения нарушенных могил является многообразие возможных вариантов интерпретаций схожих внешне следов постпогребальных практик. Возможно, определенную ясность помогут внести серийные наблюдения подобных комплексов на разных могильниках и привлечение к работе специалистов смежных с археологией областей: антропологов и трасологов.

---

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

---

- Аксенов В.С.* Обряд обезвреживания погребенных в Верхне-Салтовском и Рубежанском катакомбных могильниках салтово-маяцкой культуры // РА. 2002. № 3. С. 98–114.
- Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 320 с.
- Байбурун А.К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
- Богораз В.Г.* Чукчи. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. Т. 2: Религия. 195 с.
- Бондаренко А.В.* Нарушенные погребальные комплексы грунтового могильника Тартас-1 // Этнокультурная история Евразии: Современные исследования и опыт реконструкции: Материалы XLVIII Регион. (IV Всерос. с междунар. участием) археол.-этногр. студ. конф. Барнаул: Азбука, 2008. С. 123.
- Бондаренко А.В.* Сравнительный анализ набора инвентаря в закрытых и нарушенных в древности комплексах андронидных групп на могильнике Тартас-1 // Археология и этнография азиатской части России: (Новые материалы, гипотезы, проблемы и методы): Материалы XLIX Регион. археол.-этногр. студ. конф. Кемерово: Кузбассвуиздат, 2009. С. 93–95.
- Бондаренко А.В.* Проблемы фиксации и анализа могил со следами древнего проникновения // VIII исторические чтения памяти М.П. Грязнова. Омск: Амфора, 2012. С. 31–35.
- Бондаренко А.В., Грушин С.П.* Нарушенные погребения елуинской культуры эпохи бронзы: (По материалам могильника Телеутский Взвоз I) // Вестн. НГУ. Сер.: История, филология. 2013. Т. 12, вып. 5: Археология и этнография. С. 170–181.
- Генинг В.Ф., Стефанова Н.К.* Черноозерье I — могильник эпохи бронзы Среднего Прииртышья. Препр. Екатеринбург: УрГУ, 1994. 67 с.
- Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: Наука, 1975. 164 с.
- Евсюков В.В.* Мифология китайского неолита: По материалам росписей на керамике культуры яншао. Новосибирск: Наука, 1988. 128 с.
- Зеленин Д.К.* Избр. труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. 432 с.
- Кениг А.В.* Этноархеология как метод археологических реконструкций: (На примере тазовских селькупов). Екатеринбург; Ханты-Мансийск: АМБ, 2010. 128 с.



## Практика постингуационного нарушения могил в культурах ранней и развитой бронзы...

Кисель В.А. Поездка за красной солью: Погребальные обряды Тувы: XVIII — начало XXI в. СПб.: Наука, 2009. 142 с.

Киришин Ю.Ф., Грушин С.П., Тишкин А.А. Погребальный обряд населения эпохи ранней бронзы Верхнего Приобья: (По материалам грунтового могильника Телеутский Взвоз-1). Барнаул: АлтГУ, 2003. 333 с.

Корусенко М.А. Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII–XX вв.: Опыт анализа структуры и содержания. Новосибирск: Наука, 2003. 192 с. (Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума; Т. 7).

Косарев М.Ф. К вопросу о методике археолого-этнографических сопоставлений // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск: ТГУ, 1981. С. 119–123.

Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. М.: Ладога-100, 2003. 352 с.

Кузьмин Н.Ю. Ограбление или обряд? // Реконструкция древних верований: Источники, метод, цель. СПб: Гос. музей истории религии, 1991. С. 146–155.

Матющенко В.И. Еловский археологический комплекс. Ч. 2: Еловский II могильник: Дорименские комплексы. Омск: ОмГУ, 2004. 468 с.

Медникова М.Б. Трепанации в древнем мире и культ головы. М.: Алетейа, 2004. 208 с.

Молодин В.И., Парцингер Г., Гришин А.Е., Пиецонка Х., Марченко Ж.В., Новикова О.И., Гаркуша Ю.Н., Мыльникова Л.Н., Рыбина Е.В., Чемякина М.А., Шатов А.Г. Полевые исследования на могильнике Тартас-1 в 2005 году (Барабинская лесостепь) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2005. Т. XI. Ч. 1. С. 412–417.

Молодин В.И., Соловьев А.И. Памятник Сопка-2 на реке Оми: Культурно-хронологический анализ погребальных комплексов эпохи средневековья. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2004. Т. 2. 182 с.

Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Эңцы. Нганасаны. Кеты / Отв. ред. И.Н. Гемуев, В.И. Молодин, З.П. Соколова. М.: Наука, 2005. 805 с. (Народы и культуры).

Нелин Д.В. «Ограбление» погребений эпохи бронзы: Проблемы интерпретации // Бронзовый век Восточной Европы: Характеристика культур, хронология и периодизация: Материалы междунар. науч. конф. «К столетию периодизации В.А. Городцова бронзового века южной половины Восточной Европы». Самара: ООО «НТЦ», 2001. С. 317–321.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972. 424 с.

Потемкина Т.М., Грушин С.П. Методика археоастрономических исследований культово-погребального комплекса елунинской культуры Телеутский Взвоз-1 // Методика исследования культовых комплексов. Барнаул: ООО «Пять плюс», 2012. С. 85–95.

Ромбандеева Е.И. Погребальный обряд сыгвинских манси // Семейная обрядность Народов Сибири: (Опыт сравнительного изучения). М.: Наука, 1980. С. 232–238.

Семенова В.И. Мифология мира мертвых: (По мифологическим и археологическим источникам Западной Сибири). Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2008. 213 с.

Флеров В.С. Аланы центрального Предкавказья V–VIII веков: Обряд обезвреживания погребенных. М.: Полимедиа, 2000. 164 с.

Флеров В.С. Постпогребальные обряды Центрального Предкавказья в I в. до н.э. — IV в. н.э. и Восточной Европы в IV в. до н.э. — XIV в. н.э. М.: ТАУС, 2007. 372 с.

Фрззер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1983. 703 с.

Хасанова М.М. Путь души в «мир мертвых» по представлениям народов Амура // Мифология смерти: Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири: Этногр. очерки. СПб.: Наука, 2007. С. 134–154.

Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. 1959. С. 114–156. (ТИЭ; Т. 51).

Москва, ИА РАН  
89151193087@yandex.ru

*The article raises interpretation problems relating graves with traces of ancient posthumous penetration, giving a general description of basic features as to the disturbed burials of the Yelunino and Fyodorovo culture. The paper gives examples of ethnographic evidences of penetration into burials, assuming possible differences in the traces of one or the other penetration and mass character of using different practices which could be fixed archaeologically.*

***The Yelunino culture, the Fyodorovo culture, burial and posthumous rites, disturbed burials, ancient penetrations into a grave, ethnographic parallels.***