

# АРХЕОЛОГО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА В СТРУКТУРНО-СЕМИОТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

**В. И. Семенова**

*Проведено археолого-этнографическое моделирование основных блоков погребально-поминального обряда (покойник — дом мертвого — поселение мертвых — мир мертвых) на материалах могильника Усть-Балык для группы погребений конца VIII—XI и XII—XVII вв.*

Археологические публикации конца XX — XXI в. обнаруживают нарастающий интерес к мировоззренческим системам древних и средневековых обществ. Погребальные памятники, являясь важными источниками в этой сфере, не содержат непосредственной информации. Структурно-семиотический метод открывает новые перспективы в гуманитарных исследованиях. Изучение «молчаливых» археологических источников на сегодняшний день невозможно без семиотического анализа [Антонова, Раевский, 2002. С. 12].

«Космический» человек [Фрейденоберг, 1998. С. 145] в первобытную эпоху для закрепления значимой социальной информации дублировал ее через создание метафор и метонимий. В мифопоэтической модели мира природа представлена не как результат переработки первичных данных органами чувств, а как результат их перекодировки с помощью знаковых систем. Язык в культуре человека является главной первичной знаковой моделирующей системой, в его сфере (собственно сфере мышления, восприятия, формирования понятий и пр.) функционируют вторичные моделирующие системы, составляющие собственно весь объем культуры (искусство, фольклор, религия и пр.). Основным способом интерпретации в этих системах является миф [Елизаренкова, 1999. С. 453]. Одно и то же содержание передается средствами разных кодовых систем, при этом неизбежно устанавливаются соотношения между ними, вырабатываются классификации.

Любая система предполагает наличие структуры, представляющей собой типы отношений, на основе которой сочетаются друг с другом единицы определенного уровня [Бенвенист, 1974. С. 24]. Элементы структуры выступают как знаки. Основоположники семиотики Ч. Пирс [2000а, б], Г. Фреге [2000], Ф. де Соссюр [1977] исследовали отношения между знаками, объектами и смыслами. Знак замещает объект и создает в уме человека эквивалент. Каждый знак может иметь разные значения (омонимия), и, наоборот, разные знаки могут нести один смысл (синонимия). В каждом конкретном случае смысл знака связан с определенным контекстом. Трудность заключается в том, насколько верно мы сможем его «прочитать». Семиотический подход предполагает, во-первых, выявление знаковой природы изучаемого объекта и правил построения знаков, их комбинаций, отношений (синтаксический аспект); во-вторых, установление смыслового содержания, значения знаков (семантический аспект); в-третьих, исследование знаковых ситуаций, в которых проявляется функция знака (прагматический аспект). Отношения между знаками (синтактика) могут быть парадигматическими или синтагматическими. Парадигматические отношения обнаруживают основные идеи изучаемой структуры, синтагматические — постоянный набор элементов, присущий этой структуре [Соссюр, 1977. С. 125–127].

Погребальный обряд представляет собой одну из вторичных моделирующих систем, имеющих многоуровневую структуру, построенную по принципу дублирования основных смыслов через набор постоянных элементов (синтактика). Синтагматика погребально-поминального обряда выражается в алгоритме его реализации, в линейной последовательности блоков (предпохоронные, похоронные, поминальные обряды), которые строятся на стандартных действиях. При анализе элементов погребально-поминального обряда обнаруживаются стереотипы, связанные с независимыми парадигматическими отношениями и выступающие применительно к культуре как универсалии. Исследование структуры позволяет создавать модели для изучения системы элементов погребального обряда, их основных функций и значений (прагматика, семантика).

## Археолого-этнографическое моделирование погребального обряда...

Погребально-поминальный обряд — это совокупность символических и реальных действий, осуществляемых в соответствии с определенными нормами, несущими религиозно-идеологическую нагрузку, в процессе подготовки, совершения захоронения умершего и в течение определенного времени после захоронения с прописально-мемориальной целью [Ольховский, 1986. С. 68–69; 1993. С. 85]. Процесс реализации погребально-поминального обряда отражен в материальных результатах — следах каких-либо действий (сжигание, порядок закапывания ямы и пр.) и вещах (яма, погребальное сооружение, инвентарь и пр.), которые для археолога являются знаками. Если в языковой структуре слово замещает объект, то в археологическом контексте сама вещь в погребении является знаком (иконой-изображением, индексом, символом). Сложность работы археолога заключается в отыскании концепта, т. е. того значения, которое заключено в каждом конкретном элементе погребения. Смысл «текста» определяется устойчивыми отношениями между знаками, их сочетаниями, поэтому синтагматический анализ структуры погребального обряда и дает нам возможность его «прочтения». Система концептов определяется в конечном итоге изучаемым контекстом (конкретным источником). Для археологов важны мировоззренческие установки, руководящие действиями людей и определяющие конечный материальный результат.

Археологические реконструкции в сфере духовной культуры могут быть плодотворными только при условии привлечения этнографических материалов (мифы, фольклор, обряды, обычаи и др.), которые дают нам примеры мифологии, мыслительных конструкций и матриц. Во всех мифологиях мир мертвых построен по модели мира живых, что расширяет возможности исследователя в поисках концептов. Человеку этого мира будет противостоять на первом уровне сам умерший, продублированный своим телом, одеждой, украшениями и пр., дому — могила, являющаяся домом умершего, поселению — само пространство кладбища, которое мыслится как поселение мертвых, миру живых — мир мертвых. Обобщенно это можно представить в виде зеркальной модели на четырех уровнях-блоках: тело (человек) — могила (дом мертвого) — кладбище (поселение мертвых) — мир мертвых (окружающий мир).

Процесс археолого-этнографического моделирования осуществляется на основе универсального пространственно-временного кода (правое-левое, верх-низ, небо-земля, юг-север, восток-запад, море-суша, день-ночь, весна-зима, солнце-луна и пр.) [Иванов, Топоров, 1965. С. 64], семантика которого опирается на космологию, поэтому его можно назвать и космологическим. Космологический код в погребально-поминальном обряде заключен во всех акциях, начиная с момента смерти. При всех действиях на протяжении обряда пространство вокруг человека моделируется его телом. В эту цепочку включены погребальная одежда, сопровождающий инвентарь, погребальное сооружение, могила, надмогильное сооружение, само кладбище, поминальные, защитные действия и пр. Происходит многократное повторение «посланий» на разных уровнях.

Археолого-этнографическое моделирование основных блоков погребально-поминального обряда (покойник — дом мертвого — поселение мертвых — мир мертвых) на археологических материалах было проведено на базе могильника Усть-Балык (в 7 км к югу от г. Нефтеюганска Тюменской области, р. Большой Балык), который функционировал с незначительными перерывами с конца VIII до первой трети XX в. включительно [Семенова, 2001]. В данной работе рассматриваются две пространственно-временные модели — для групп могил конца VIII — XI в. и XII–XVII вв., в которых отразились основополагающие черты древнего мировоззрения населения на человека и окружающий его мир.

Знаками, презентующими человека в погребально-поминальном обряде, выступают погребальный костюм (остатки одежды и украшения), инвентарь. В одежде человек воспроизводит себя с точки зрения своей культуры с учетом существующих представлений о своей природе и самом значимом в ней. В ней проявлена социальность человека, она — двойник человека, почти он сам. Нганасаны считали, что «одежда человека все равно что душа человека, одежду человека нельзя портить» [Попов, 1976. С. 34]. На одежду переходят все ограничения человека на его положение в пространстве и пр. Малицу, ягушку нельзя класть подолом к стене, потому что так укладывают мертвого [Лехтисало, 1998. С. 94; Лар, 2003. С. 67]. Одежду нельзя бросать на землю, человек может остаться без души. Мужчины боятся надеть малицу, на которую случайно наступила женщина, так как верят, что могут умереть [Лар, 2003. С. 67]. «Если одежда ребенка упала в воду, он может утонуть» [Материалы..., 1978. С. 188]. В брошенной одежде всегда заводятся злые духи [Мифы..., 1990. С. 439, 531]. Ненцы не заходят в дом в верхней

меховой одежде, особенно после захода солнца. Если это приходится делать, то ее трясут у огня со словами: «Если у Тебя (т. е. у того, кто может спрятаться в одежде), есть вести (сказки), ты их огню расскажи». После этого сон будет крепким и спокойным [Сподина, 1995. С. 9].

Бытовая одежда имела отличия по полу и возрасту. В детской одежде пол не учитывался, так как она служила оболочкой,местилищем души [Чернецов, 1959. С. 128, 136]. Первую неделю ребенок не имеет одежды, пеленки делаются из поношенной одежды родителей в силу ее сакральности, так как она хранит священную силу и оберегает от злых сил и дурного глаза [Попова, 2003. С. 87]. Детям на одежду пришивали бусинки, монетки, железные пуговицы, кусочки металла, к зимней одежде — колокольчики, чтобы отпугивать злых духов, ворот, рукава, подол орнаментировали. Девочки носили ниточки из бус [Там же. С. 106, 107]. Девушки на выданье носили ложные косы, украшенные пуговицами, цепочками, монетами, металлическими предметами (из легкого металла), нагрудники [Там же. С. 145].

Одежда выполняет охранную функцию. Сакральные узоры на ней обязательны. Край одежды рассматривается как граница, защищающая от воздействия враждебных миров [Рындина, 1995. С. 343]. Система оберегов совпадала с местами локализации душ человека. У обских угров женская душа-голова (покрытая платком) обозначена налобной повязкой, накосными украшениями, ложными косами (у мужчин — косы с металлической накладкой из пяти пуговиц), душа-сердце — бисерным воротником с металлическими отливками, нагрудными украшениями, душа-живот — поясом, душа-ноги — орнаментом обуви. Мужскую «нижнюю голову» (мун ох) защищает низко повязанный пояс со свисающими подвесками, ножами. У женщины отсутствует пятая «суп» — она перекрыта поясом «ворэп» («ай кац» — маленькие штаны) из бересты [Перевалова, 1992. С. 90–91]. Таким образом, система украшений отражает структуру человека с точки зрения системы жизненных сил, заключенных в теле.

Украшения на костюме из рассмотренных погребений конца VIII — XI в., как правило, немногочисленны и индивидуальны. Анализ их композиции с точки зрения количества, парности, симметрии и асимметрии приводит к ряду интересных наблюдений. При анализе местонахождения украшений в погребениях обращает на себя внимание присутствие украшений на верхней части туловища (голова, грудь, руки, пояс). Самый высокий показатель у головных украшений (57 %), затем — у поясных (38,8 %) и наручных (32,8 %), меньший — у нагрудных украшений (15 %), разрез по центру есть только в одном случае.

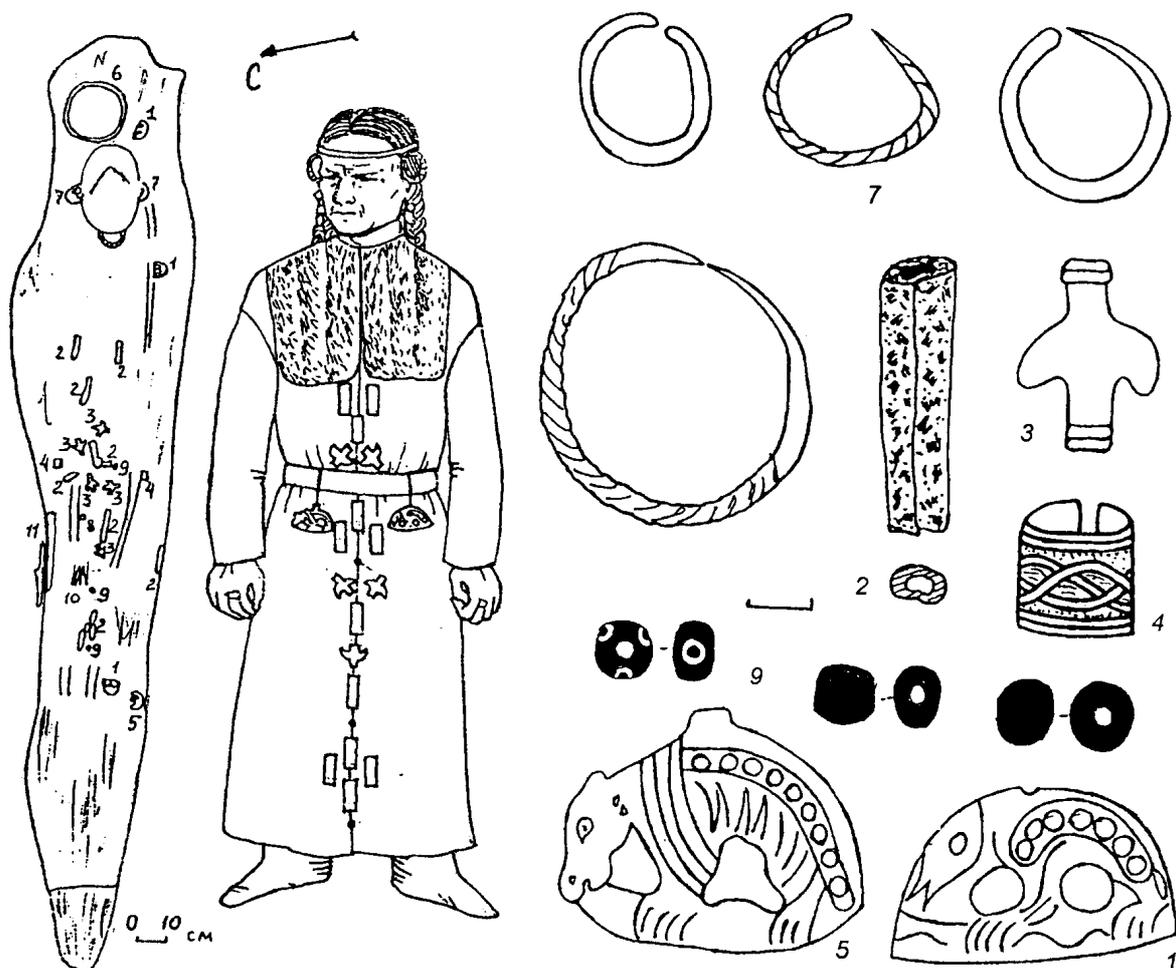
Их композиция выстраивается по центральному принципу вокруг верхней части тела, с двумя дублирующими друг друга неравноценными центрами — головой и туловищем (они продолжают дублироваться на других уровнях, например непарными органами — сердцем, печенью и пр.). Идея центра проявляется в приоритете использования единичных украшений (присутствие в костюме 1 подвески или 1 поясной пряжки и пр.). Парные украшения представлены разными типами (например, браслеты).

В костюмных комплексах периода XII–XVII вв. ведущими категориями являются поясные (80 %) и головные (48 %) украшения. Эти две категории могли присутствовать в костюме самостоятельно. Остальные категории (шейно-нагрудные — 4 %, наручные — 8 %, застежки — 12 %, украшения по полам — 2,6 %), как правило, сочетаются с головными или поясными. Поясные украшения являются ведущей категорией за счет поясных наборов-набедренников, составленных в основном из подвесок и пронизей.

Вторая модель восприятия человека для периода XII–XVII вв. строится по принципу зеркальности верха и низа, разделенных поясным набором. Это очень хорошо видно на примере размещения костюмных украшений в мужском погребении 130 (рис.). Реконструкция этого сложного украшения показала, что оно состояло из железных трубчатых и бронзовых птицевидных пронизей, бус. Благодаря сохранившимся пластинчатым перстням на обеих руках реконструированная композиция была привязана к телу. Композиция носит космогонический характер. Ее анализ указывает на амбивалентность вертикали и горизонтали. Единственный изобразительный элемент в наборе украшений — 5 птицевидных пронизей. Две из них находятся в верхней части (вверх от пояса) и три в нижней части (вниз от пояса). Две пары пронизей с сопровождающими их тремя железными пронизями относительно пояса расположены симметрично, подчеркивая середину. Первая пара направлена «головами» вниз, вторая — вверх. Последняя пронизь направлена «головой» вниз. Обращает на себя внимание и нахождение в нижней части трех бусин. Уровни: птицевидные — 3, бусы — 3, железные пронизы — 5. Зеркальность, обратимость верхней и нижней половин костюмного набора указывает на вертикаль.

### Археолого-этнографическое моделирование погребального обряда...

Это можно подтвердить и выводом В. М. Кулемзина о том, что обратимость по фольклорным данным всегда связана с вертикальным строением мира [1990. С. 93].



**Рис.** Реконструкция комплекса костюмных украшений XII–XIII вв. из мужского погребения 130 могильника Усть-Балык:

1–3, 5 — пронизи; 4 — кольца; 6 — котел; 7 — височные кольца; 8 — кольцо; 9 — бусы; 10 — предмет неясного назначения; 11 — ножи; 1, 3–7 — бронза; 2, 8, 10, 11 — железо; 9 — паста

Структура костюмных украшений повторяется в структуре расположения инвентаря. В погребениях конца VIII — XI в. увеличение встречаемости инвентаря идет снизу вверх: в ногах — 28 %, у рук — 19 %, у гениталий — 35 %, у туловища — 44 %, у головы — 62 %. В погребениях XII–XVII вв. — наоборот, сверху вниз: у головы и туловища — по 22 %, у гениталий — 57 %, у рук — 3,5 %, у ног — 72 %. Количество уровней концентрации инвентаря также сопоставимо с основными локусами-вместилищами жизненных сил (голова, плечи-грудь, пояс (гениталии), ноги). Для удержания жизненной силы в надлежащем ей месте важную роль играют вещи, подобранные в качестве погребального инвентаря, и материал, из которого они состоят. В силу условий сохранности мы можем рассмотреть предметы из меди, железа, керамики, камня, стекла (табл. 1, 2).

Для погребений конца VIII — XI в. основными в инвентаре были предметы из керамики (сосуды) и бронзы. Стекло и камень по уровню расположения дублировали керамику, а железо выступало дублиром бронзы. В погребениях XII–XVII вв. главным выступает железо и бронза, первое превалирует. Общим для обеих групп является обособление двух групп вещей — из металла (бронза, железо) и камня (керамика, стекло), разница отмечается в расстановке акцентов.

В мифологическом материале камень является часто действующим элементом. К универсалиям можно отнести представление о связи камня с землей (камень — сын земли) [Грачева, 1989. С. 115]. Камень универсально выступает какместилище духа, души. Известный хантыйский богатырь Тонья рождается оттого, что его мать проглотила камешек [Материалы..., 1978. С. 41]. В камне превращаются люди [Мифы..., 1990. С. 352, 391, 463]. Камень — сильный оберег, он сильнее железа, так как его точит. При переносе двери чума, обычно направленной на восток, на западную сторону от ветра просят разрешения у богов, а напротив новой двери кладут точило, чтобы защититься от враждебных сил запада [Сподина, 2001. С. 40]. Лесные ненцы считают, что брусок нельзя выпрашивать и покупать, а надо красть, его не передают из рук в руки, а кладут куда-нибудь, и оттуда берет другой человек. В исключительных случаях — подают на тыльной стороне руки. Брусок нельзя выхватывать, иначе случится несчастье с тем, кто дает или берет [Там же. С. 20]. Сведения об особом отношении к точильным камням довольно многочисленны [Конаков, 1985. С. 67, 68; Семенова, 2001. С. 152–154].

Таблица 1

**Размещение инвентаря в погребениях конца VIII — XI в. относительно костяка по материалу (выборка 113 костяков)**

Материал	Отдел скелета				
	Череп	Грудной	Тазово-бедренный	Запястный	Голенно-стопный
Керамика	37 % (42)*	6,2 % (7)	1,8 % (2)	—	13 % (15)
Бронза	33 % (37)	14 % (16)	15 % (17)	15 % (17)	1,8 % (2)
Железо	17 % (22)	27 % (31)	22 % (25)	—	13 % (15)
Стекло	1,8 (2)	1,8 % (2)	—	4,4 % (5)	0,9 % (1)
Береста	0,9 (1)	—	—	—	—
Камень	—	—	—	—	2,7 % (3)
<i>Итого</i>	62 % (70)	44 % (50)	35 % (39)	20 % (22)	28 % (32)

\*В скобках указано количество костяков.

Таблица 2

**Размещение инвентаря в погребениях конца XII — XVII в. относительно костяка по материалу (выборка 141 костяк)**

Материал	Отдел скелета				
	Череп	Грудной	Тазово-бедренный	Запястный	Голенно-стопный
Бронза	16 % (22)*	11 % (15)	39 % (55)	2,8 % (4)	23 % (33)
Серебро	6 % (9)	—	—	0,7 % (1)	1,4 % (2)
Железо	3 % (4)	12 % (17)	45 % (63)	—	59 % (83)
Кость	0,7 % (1)	1,4 % (2)	0,7 % (1)	—	2,8 % (4)
Дерево	0,7 % (1)	—	—	—	—
Стекло	—	0,7 % (1)	0,7 % (1)	0,7 % (1)	—
Камень	—	—	0,7 % (1)	—	2,1 % (3)
Керамика	—	—	—	—	2,8 % (4)
Охра	—	—	—	—	0,7 % (1)
<i>Итого</i>	23 % (32)	21 % (30)	57 % (80)	3,5 % (5)	72 % (101)

\*В скобках указано количество костяков.

Медь в культурах народов мира связана с идеями плодородия, репродуктивности, защиты, очищения и пр. Медные изделия использовались в обряде испрашивания детей и плодородия [Балакин, 1998. С. 138, 143–145]. Ношение женщинами крупных медных пряжек на поясе отмечено у ненцев, северных хантов, коми-ижемцев в конце XIX — начале XX в. [Мурашко, Кренке, 2001. С. 49–50]. Бронзовые ажурные пряжки носились хантыйками на поясах-повязках «вэрып» [Прыткова, 1953. С. 167–168]. Сфера сакральности распространяется на весь цветной металл [Бауло, 2004]. Вся эта группа объединяется способом обработки. При плавлении жидкий металл превращает в реальность мифический огненный потоп, который происходит при гибели и

творении богами нового мира. Ю. В. Балакин рассмотрел процесс отливки бронзовых изображений как утраченный ритуал, который не сохранился в современной этнографии [1985. С. 23–25].

Сакральная роль железа также подтверждается данными этнографии. В оберегах из железа важна была острота используемого предмета — ножа, наконечника стрелы и пр. В поздней группе могил железный инвентарь выходит на первый план. Тем не менее камень и медь как материалы, обладающие особой силой, сохраняют свое значение в мифах до сих пор, а это значит, что их семантическое осмысление шло с древности и поле их действия со временем только расширялось и углублялось. Железо проигрывает камню (об этом уже говорилось выше) и бронзе. Нечистую силу губит серебряная пуля или медная пуговица. Эква-пырирь смог выбраться из железного кузова поймавшей его женщины, а из медного не смог [Мифы..., 1990. С. 374].

Стеклянные, пастовые бусы также воспринимались местным населением как каменные. Бисер у хантов называется «кев» («камень») [Патканов, 1999. С. 74]. Манси после рождения ребенка надевали ему на руку браслетик из бисера. Он носил его до тех пор, пока не выросстал [Федорова, 1988. С. 85]. Связь камня — бусины — бисера обнаруживается в таком изделии, как бисерный футляр для точильного камня. В одежде бисерные украшения связаны с теми местами тела, в которых находились душа, ум, сила [Федорова, 1994. С. 80].

Сила камня переносится на металл. Чугунный котел называют «кау пут», что переводится как «каменный котел». Из этого следует, что камень и металл одинаково священны [Головнев, 1995. С. 276]. А значит, бусы и бисер приобретают и силу металла.

Таким образом, бусы и бисер следует отнести к очень сильным оберегам, которые попадали в состав погребального инвентаря не бесконтрольно. Во время траура у обских угров было принято носить нитку с 1–2 бусинами до тех пор, пока она сама не рвалась, или даже до женьтыбы. Женщины носили ее на ноге, мужчины — на шее или руке. У куноватских хантов ее носили только те родственники, которые присутствовали при кончине человека [Соколова, 1980. С. 141]. Магическая сила бус и бисера также переносилась на вставки в украшениях из стекла и камня [Крыласова, 2001. С. 53]. Появление в погребально-поминальном обряде запретов на бисер, железо и локальность этих запретов могут свидетельствовать о процессе появления других воззрений на духовные субстанции человека, на их большую свободу и меньшую зависимость от тела. Этнография народов Севера показывает, что у большинства групп населения в большей степени сохраняются самые архаичные представления. Так, в могилах начала XX в. в Юганском Приобье отмечены и бисер, и железо (могильники Усть-Балык, Южный Балык, Две могилы и пр.).

Концепты инвентаря по данным этнографии многозначны. Рассмотрим несколько общих категорий (посуда, наконечники стрел).

В первой группе могил, конца VIII — XI в., посуда представлена в основном керамическими сосудами, во второй группе могил, XI — XVII в., — котлами. Как известно, изготовление керамической посуды было забыто обскими уграми в середине II тыс. н. э., в фольклоре глиняные горшки практически не упоминаются. Чаще всего фигурируют медные котлы. В одной из сказок герой получает от матери обломок миски, который он должен разломить, если попадет в беду. Неизвестно, из какого материала была сделана эта миска, но при ее использовании в предписанном случае она превращается в кольчугу [Мифы..., 1990. С. 293, 295]. Странная на первый взгляд связка сосуд — кольчуга может быть прояснена другим эпизодом из селькупской мифологии. У Е. Д. Прокофьевой приведена сцена сражения селькупских богатырей-братьев Ичи и Кызы. Поднявшись в пылу сражения на небо, где очень жарко, они оказываются беспомощными и неподвижными, так как их кольчуги спеклись. Старуха-Мать с верхнего неба разбивает их молотом и освобождает [Прокофьева, 1961. С. 55, 56]. Общим моментом является восприятие сосуда и кольчуги как неких защитных объемов, ограничивающих, защищающих, сохраняющих пространство. Свойство запираания, удержания появляется в результате действия жара (обжиг горшка, сплавление кольчуг под действием солнца), а освобождение возможно путем разбивания.

Сосуд, поставленный, как правило, у головы, выполнял ту же функцию вместилища души, что и котел, который самодийцы надевали покойному на голову [Зуев, 1947. С. 67] или ставили в могилу кверху дном [Дунин-Горкавич, 1904. С. 52]. Благодаря информации, связанной с котлом в мифах, мы можем расширить представления о семантическом поле данной категории инвентаря, что уже сделано в ряде работ [Головнев, 1995. С. 250–258; Яковлев, Боброва, 1995. С. 101–117; Балакин, 1998. С. 196–208]. Авторы отметили небесное происхождение котла. В преданиях энцев брат и сестра спустили его с неба [Яковлев, Боброва, 1995. С. 106]. Считает-

ся, что котел сделан самим Торумом, он же научил людей варить в нем еду. В сказках хантов Мир суснэ хум спас землю от небесного потопа, поместив между небом и землей медное корыто [Мифы..., 1990. С. 63, 73]. Котел использовался при сватовстве [Селькупская мифология, 1998. С. 26]. У хантов в отсутствие хозяев дома оставляют на пороге котел (или топор) для защиты от вторжения духов [Головнев, 1995. С. 274]. Котел выступал в качестве жертвы духу воды [Селькупская мифология, 1998. С. 62]. Женщина спасла ребенка, кинув котел в обмен на душу [Яковлев, Боброва, 1995. С. 112]. Семь котлов посвятили Солнцу для поимки зверя-налима в одной из хантыйских сказок [Мифы..., 1990. С. 77].

Котел связан с культом Матери Земли. К. Ф. Карьялайнен описал жертвоприношение на Тромьюгане. Котел закапывали в землю и клали в него 3 монеты или винтовочные пули, заменяющие серебряные монеты. На Васюгане Матери-старухе жертвовали семь медных котлов. Цель жертвы — дать средство земле-старухе закрыть отверстие, ведущее из нижнего мира на обжитую нами землю, через которое могут являться духи. К. Д. Карьялайнен отметил, что «существует определенная связь между жертвоприношением котлов этому представляемому в качестве женщины существу и обычаем класть умершему на землю или на могилу предметы обихода и посуду, а также котел» [1995. С. 236]. Он полагал, что находки в земле черепков от древней посуды породили представление о том, что это надо матери-земле.

Котел связан с очагом, под которым, как считают ненцы, находится вход в нижний мир. Это отверстие закрывается очажным листом. С устройства очага (центра) начинается установка чума [Головнев, 1995. С. 212].

Котел использовался при камлании как бубен и средство передвижения (лодка) [Карьялайнен, 1996. С. 206; Яковлев, Боброва, 1995. С. 110]. Котел способствует оживлению, помогает защититься от вредоносных духов [Яковлев, Боброва, 1995. С. 112]. В селькупском сказании медведица-людоедка съела двух братьев. Оставшийся в живых третий брат сварил ее в медном котле, и братья воскресли, а куски медведицы стали звездами Большой Медведицы — Кышка поря [Селькупская мифология, 1998. С. 57–58]. У кетов семиухие котлы использовались при оживлении через свою связь с очагом, солнцем [Яковлев, Боброва, 1995. С. 106, 107]. Сюжеты сажания в сосуд, купания в котле, связанные с рождением и перерождением, заключения в сосудах духов широко известны в мировом фольклоре [Кызласов, 1993. С. 107]. Ритуальное отношение к сосуду принадлежит к универсалиям культовой практики. Сосудом помечали центр мира [Савинов, 1995. С. 48–49]. По легендам, центр «четырёхугольника» скифских земель был помечен легендарным котлом Аринта [Раевский, 1977. С. 65, 76]. Таким образом, котел выступает как оберег, вместилище, вход в нижний мир под ним (граница), средство перемещения и оживления.

Наконечники стрел также имеют широкое семантическое поле. Полет стрелы лука связан с представлениями о пространстве. Местонахождения наконечников стрел в районе бедер и стоп в могилах XII–XVII вв. соотносится с этнографическими данными об оберегах на теле человека. Хантыйские женщины татуировали на руках узор «конец стрелы», который имел смысл ограждения, защиты. В настоящее время этот узор употребляется в бисерных, тканевых, меховых узорах и называется по-разному — «заячьи уши», «сошка тагана», «верхний конец весла ненецкой женщины», т. е. наблюдается описательность с точки зрения сходства по форме. Т. А. Молданова по материалам С. И. Руденко установила его старое наименование «нел пас» («конец стрелы»). На Казыме считают, что на человека можно навести болезнь магическим путем — «послать стрелу». Хинь, хозяин мира мертвых, насылает болезни также при помощи своих стрел. Смысл употребления этого узора на одежде, украшениях, в татуировках — защитить себя от порчи, стрел Хиня, предупредить удар [Молданова, 1999. С. 66, 86, 87]. Интересно, что в археологическом варианте это чисто символическое содержание передано буквально. Парные наконечники стрел (ромбовидные, вильчатые — буквально «уши зайца»), как показано выше, часто располагаются у бедер, меж бедер, у коленных суставов, приблизительно там, где заканчиваются кисти рук, слегка согнутых в локтях.

Устье рукава одежды («лыт ов») уподоблено устью реки («юхан ов»), т. е. низу, связанному с опасностью, смертью [Там же. С. 66]. «Ов» — это одновременно дверь и устье реки [Хантыйский язык, 1988. С. 13], течение, «овты» — течь, «овыс» — север [Русская, 1961. С. 233]. Как видно, язык достаточно четко выстраивает семантическую цепь низ-устье реки-течь (вниз)-север-дверь-устье рукава. Таким образом, острие стрелы направлено в нижний мир и выступает как указатель и оберег.

Жилище мертвого презентуется могилкой, надмогильным и погребальным сооружениями. Могила-дом фигурирует в сказках, сюжеты которых связаны с древними инициациями. В сказке герой часто попадает в избушку. Она обязательно ветхая, плесенью покрытая, мохом обросшая, одним или тремя углами в землю вросшая, т. е. могила [Попова, 2003. С. 117]. На могильнике Усть-Балык этот блок представлен могильными ямами и погребальными сооружениями. Для могил конца VIII — XI в. отмечено употребление лодок и наземный способ захоронения (глубина ямы не превышает толщины дернового слоя), для могил XII—XVII вв. — колода и грунтовый способ захоронения (до 1 м глубины). В последней группе редко, но встречаются лодки и ящики. Такое яркое превалирование определенного типа в рамках каждой группы приводит к мысли, что причина этого — наличие особенностей в мировоззренческом плане.

Лодки и колоды как погребальные сооружения, несомненно, являются вместилищами и выполняют задачу ограничения, заключения, замыкания погребенного в особом пространстве. Лодки и колоды обертывались берестой, сверху закрывались деревом (лодки — второй отпиленной половиной, колоды — плахами). Колоды обвязывали на торцах веревками. Не исключено, что система ограничительных прослоек была более сложной, но сохранность остатков не позволяет произвести более детальную реконструкцию. Можно добавить, что в отдельных могилах фиксируются угольные прослойки. В первом случае это угли от сброшенного в могилу погребального костра, во втором отмечаются обжигание поверхности кладбища (возможно, перед рытьем могилы) и сгребание угольного слоя в могильную яму. В части могил фиксируются прослойки меха, который служил подстилкой. Детские погребения первой группы покрыты шкурами сверху (возможно, были обернуты целиком). В младенческих погребениях на черепах прослежены накладки на остатках мехового лицевого покрытия-погребальной маски.

Лодки и колоды имели транспортное значение. То, что лодка направлялась в мир предков, является универсалией. Использование колоды с этой целью не так прямолинейно. Колода восходит к дереву, которое само по себе является моделью устройства вселенной. Оно связывает собой миры и является проводником в иной мир. Рост дерева можно по аналогии воспринять и как движение лодки по воде. При этом направление задается в нужную сторону. Например, лодка спускается по течению (распиленная лодка как бы не имеет обратного хода). Вместе с уложенным головой к комлю покойником колода-дерево прорастает вниз, в подземный мир.

На первый взгляд можно усмотреть однолинейную однокультурную местную традицию, в которой лодка — колода — дощатый ящик являются «эквивалентами», как это утверждает А. Н. Канев [1998. С. 50]. Действительно, лодки и колоды, по данным этнографии, делали из осины. Осина похантыйски называется «хопюх», что переводится как «дерево лодки» [Соловар, Зеленина, 1999. С. 58]. В обско-угорских сказках через осину герои часто оказываются в другом мире [Попова, 2003. С. 74]. В осиновой колоде покойника клали головой к комлю. Выстраиваемая семантическая цепочка получается очень убедительной. Тем не менее с этим трудно согласиться в полной мере.

По данным мифологии, дерево — одна из универсальных моделей вселенной, а лодка таковой не является (даже Ноев ковчег). Здесь важно то обстоятельство, что дерево выступает в качестве обеспечения возрождения. Рост дерева, смена его сезонных состояний — показатель его природной оживляющей силы. В свете приведенных данных колода — заместитель дерева [Кызласов, 1993. С. 101]. Она выступает как маркер новой системы взглядов. Колода — не простое транспортное средство, а залог возрождения, воскрешения. В сказках народов мира мотив превращения героя в дерево или сюжеты о деревьях, говорящих человеческим голосом, о дереве, выросшем на могиле, и прочие широко распространены. Лодка же остается на уровне инвентаря «живого покойника», его транспортного средства. «Живому покойнику» она требуется для жизни за гробом, в стране предков, куда он на ней и приплывает. Лодка, связанная с плаванием по реке (горизонталь), более архаична, чем колода, которая маркирует более позднюю систему взглядов (вертикаль). Деревянный ящик, встречающийся в могилах XVII—XIX вв., вписывается во вторую традицию.

Пространства кладбищ конца VIII — XI и XII—XVII вв. формировались по разным законам. Идея центра является организующей для пространства «кладбищ» конца VIII — XI в. Большая часть могил располагается на верхней площадке гривы, ориентируясь на ее ось. Могилы идут цепочкой по 1–2 по центру гривы. Ряды из 3–4 могил в основном привязаны к полам гривы. По половозрастному составу выделяются общие «кладбища» (взрослые и дети) и «кладбища» взрослых. Центрорганизирующими являются мужские погребения. В отличие от предыдущей

группы древние «кладбища» XII–XVII вв. при планиграфическом анализе более очевидны. Прослеживаются могилы, расположенные в ряд или в два ряда. По половозрастному составу выделяются «кладбища» со смешанными взросло-детскими захоронениями и детские кладбища.

В момент погребения каждая могила является центром, вокруг которого совершались необходимые акции. А. С. Песикова отметила, что люди «в своем поведении ориентируются на дом» [1998. С. 60]. Дом-могила возникает как пространственный маркер и воспринимается как центр «жизни» субъекта после смерти. Каждая могила принадлежала конкретному лицу, обладавшему при жизни определенным социальным статусом, и после смерти он занимает соответствующее место. Мужчины в обеих хронологических группах занимают центральное место. К ним примыкают женские и детские могилы. Дети занимают пограничное положение. Такое распределение зон соответствует структуре организации территории на поселении и в доме. Пространство взрослых поделено между мужчинами и женщинами. Дети, подрастая, расходятся по этим половинам; до обретения полного социального статуса они находятся на границе [Там же. С. 60–62]. Колыбель ребенка подвешивали в доме в центре на середине высоты дома лицом на восток. Среди детских могил XII–XVII вв. выделяются богатством инвентаря несколько захоронений подростков 8–12 лет. По всей вероятности, они считались почти достигшими зрелости и отправлялись в мир мертвых готовыми выполнять свои новые обязанности. Эти погребения можно предположительно считать принадлежащими девочкам-подросткам.

Совместные захоронения показывают нам обычность погребений женщин с детьми, включая подростков. В этом случае однопоколенность не соблюдалась. Детей хоронили как с молодыми, так и со старыми женщинами. Встречаются совместные погребения мужчин с детьми. И все-таки основная тенденция — отделение детских могил от взрослых. Среди взрослых захоронений однопоколенность в рядах соблюдается. Совместные однопоколенные погребения XII–XVII вв. все мужские. Стремление похоронить в одной могиле двух людей, бесспорно, указывает на какую-то форму их близости [Массон, 1976. С. 156]. Строгость соблюдения принципа однопоколенности указывает на наличие возрастных групп, в которые входили братья и сестры. Совместные мужские захоронения указывают на патрилинейность общества.

Правильное положение, ориентация погребенного важна для обеспечения его загробной судьбы и возрождения. Механизмы возрождения связаны с указателями на жизнедеятельные центры. Таковыми в мифологии народов мира выступают вечные явления — Солнце, Луна, звезды и др. Солнечные иерофании воплощают религиозные ценности самостоятельности, силы, суверенитета, разума. В мифах герои уподобляются солнцу, сражаются с тьмой, спускаются в царство смерти. Солнце ежедневно демонстрирует «переход» от тьмы к свету [Элиаде, 1994. С. 100, 112]. Ориентация по солнцу остается актуальной в культурах традиционных народов Сибири. Ось северо-запад (заход) — юго-восток (восход) на сегодняшний день является определяющей для обских угров и ненцев [Головнев, 1995. С. 429]. Ориентация с северо-запада на юго-восток называется у хантов «с севера на юг». При этом главными критериями выделения являются заход и восход солнца [Песикова, 1998. С. 62]. У современных хантов солнечная юго-восточная (полуденная, южная) ориентация связана с убеждением в том, что похороненным головой в эту сторону обеспечено в будущем воскресение [Мифология хантов..., 2000. С. 76]. Часто в характеристике миров живых и мертвых противопоставление света и тьмы. Даже при неясной локализации загробного мира он характеризуется как темная сторона [Старцев, 1928. С. 120], куда уходит солнце (отсюда солнце мертвых, солнце живых).

Для могил XII–XVII вв. в ориентации головой преобладают два направления — юго-восточное и северо-западное. Если второе (лицом на солнечную сторону) мы можем связать с сохранением и консервацией ранних представлений (которые дожили и до нашего времени), то первое — скорее всего, новое явление. Анализ данных показал, что здесь этот элемент прочитывается в контексте совпадения северо-запада с низом и направления лицом в темную сторону мира мертвых. Здесь механизм возрождения реализуется через обязательное возвращение через прохождение нижнего мира, т. е. полный цикл прохождения мирового дерева — из среднего мира в нижний (к корням), затем в верхний (по кроне) и новое проявление в среднем.

Таким образом, мы получаем две модели вселенной. Для периода конца VIII — XI в. это плоская вселенная с мировой рекой (лодка), определяющей двухчастное горизонтальное деление мира на дневную и ночную стороны. Солнце выступает организующим центром и жизнедеятельной субстанцией (люди Солнца). Наземные погребения маркируют представления о горизонтальной вселенной [Кулемзин, 1990. С. 102–103]. Для периода XII–XVII вв. это трехчастная

## Археолого-этнографическое моделирование погребального обряда...

(верхний, средний, нижний) вертикальная вселенная, работающая по модели мирового дерева (люди Дерева). В первом случае это начало «плавания» к цели, во втором — более обустроенная территория, на которой существует поселение мертвых с четкими рядами, микрогруппами.

Синтагматический анализ мифологических источников показывает, что в системе космологического кода в погребально-поминальном обряде проявляются три основные функции — две пространственные и одна временная. Первая связана с цепью вместилищ для посмертных субстанций (душ). Вместилищами выступают погребальная одежда, гроб, могила, кладбище, предметы инвентаря и пр. Вторая — с указанием их перемещения в мир мертвых (вниз по реке, под землю и пр.), инаковости ситуации (поза, одежда с надрезами, воткнутые в землю стрелы и пр.). Две первые функции могут также выступать в качестве ограничителя или границы. Третья функция обеспечивает цикл возрождения, реинкарнации, возвращения и выражается в образах, связанных с архетипом бессмертия и являющихся как бы «оживителями», сами реальные объекты убедительно демонстрируют этот процесс. В качестве таковых выступают тотемы — зверь, солнце, дерево. Самым существенным признаком «оживителей» является их связь с моделями мира, принятыми той или иной культурой.

---

### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

---

- Антонова Е. В., Раевский Д. С.* Археология и семиотика // Структурно-семиотические исследования в археологии. Донецк, 2002. С. 11–26.
- Балакин Ю. В.* О реконструкции ритуала, связанного с изготовлением бронзовых изображений // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1985. С. 23–25.
- Балакин Ю. В.* Урало-сибирское культовое литье в мифе и ритуале. Новосибирск: Наука, 1998. 288 с.
- Бауло А. В.* Атрибутика и миф: Металл в обрядах обских угров. Новосибирск, 2004. 160 с.
- Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. 447 с.
- Головнев А. В.* Говорящие культуры: Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 606 с.
- Грачева Г. Н.* Этнические особенности языка культуры // Этнографическое изучение знаковых форм культуры. Л.: Наука, 1989. С. 102–138.
- Дунин-Горкавич А. А.* Тобольский Север. СПб., 1904. 140 с.
- Елизаренкова Т. Я.* Мир идей ариев Ригведы // Ригведа: Мандалы V–VIII. М.: Наука, 1999. С. 453–479.
- Зуев В. Ф.* Описание живущих в Сибирской губернии, в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедов // ТИЭ. 1947. Т. 5. С. 17–95.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.: Наука, 1965. 246 с.
- Канев А. Н.* Роль лодки в погребальном обряде обских угров // Археология Западной Сибири. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 1998. С. 41–50.
- Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Ч. 2; 1996. Ч. 3.
- Конаков Н. Д.* Общие черты в традиционном мировоззрении коми и народов Сибири // Мировоззрение народов Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1985. С. 65–68.
- Крыласова Н. Б.* История прикамского костюма. Пермь, 2001. 220 с.
- Кулемзин В. М.* Методические аспекты изучения погребального обряда // Обряды народов Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1990. С. 87–105.
- Кызласов И. Л.* Мировоззренческая основа погребального обряда // РА. 1993. № 1. С. 98–112.
- Лар Л. А.* Культовые памятники Ямала. Хэбидя я. Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2003. 173 с.
- Лехтисало Т.* Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. 136 с.
- Массон В. М.* Культура в понятийном аппарате археологии // Южная Сибирь в скифо-сарматскую эпоху. Кемерово, 1976. С. 3–8.
- Материалы по фольклору хантов.* Томск: Изд-во Том. ун-та, 1978. 216 с.
- Мифология хантов / Кулемзин В. М., Лукина Н. В., Молданов Т. А., Молданова Т. А.* Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. 310 с.
- Мифы, предания, сказки хантов и манси.* М.: Наука, 1990. 568 с.
- Молданова Т. А.* Орнамент хантов Казымского Приобья: Семантика, мифология, генезис. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 261 с.
- Мурашко О. А., Кренке Н. А.* Культура аборигенов Обдорского Севера в XIX веке (по археологическим коллекциям Музея антропологии МГУ). М.: Наука, 2001. 155 с.
- Ольховский В. С.* Погребально-поминальная обрядность в системе взаимосвязанных понятий // СА. 1986. № 1. С. 65–76.
- Ольховский В. С.* Погребальная обрядность: (Содержание и структура) // РА. 1993. № 1. С. 78–93.
- Патканов С. К.* Остяцкая молитва. Тюмень, 1999. Т. 1. 400 с.

## В. И. Семенова

- Перевалова Е. В. Эротика в культуре хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург: УрО РАН, 1992. С. 85–97.
- Песикова А. С. Нормы поведения на хантыйском стойбище // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. Вып. 5. С. 60–66.
- Пирс Ч. С. Избранные произведения. М.: Логос, 2000а. 448 с.
- Пирс Ч. С. Логические основания теории знаков. СПб: Алетейя. 2000б, 352 с.
- Попов А. А. Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л.: Наука, 1976. С. 31–44.
- Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 180 с.
- Прокофьева Е. Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // СМАЭ. 1961. Т. 20. С. 54–74.
- Прыткова Н. Ф. Одежда хантов // СМАЭ. 1953. Т. 15. С. 123–233.
- Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М.: Наука, 1977. 216 с.
- Рындина О. М. Орнамент // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Т. 3. 640 с.
- Русская Ю. Н. Самоучитель хантыйского языка. Л.: Учпедгиз, 1961. 255 с.
- Савинов Д. Г. Ритуальные комплексы с захоронениями сосудов хуннского времени в Туве // Ритуал и ритуальный предмет. СПб.: Изд. ГМИР, 1995. С. 48–59.
- Селькупская мифология / Сост. Г. И. Пелих. Томск: Изд-во НТЛ, 1998. 80 с.
- Семенова В. И. Средневековые могильники Юганского Приобья. Новосибирск: Наука, 2001. 296 с.
- Соколова З. П. Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М.: Наука, 1980. С. 125–143.
- Соловар В. Н., Зеленина О. В. Флористическая лексика хантыйского языка // Финно-угорские народы: Проблемы этнической и языковой идентификации. Сыктывкар, 1999. С. 57–58.
- Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. 695 с.
- Сподина В. И. О чем твоя песня, Аули? Мегион: Интербук-бизнес, 1995. 32 с.
- Сподина В. И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев Нижневартовского района. Новосибирск: Издат. центр «Агро». Издат. группа «Солярис» «ЦЭРИС», 2001. 124 с.
- Старцев Г. Остяки. М., 1928. 152 с.
- Федорова Е. Г. Ребенок в традиционной мансийской семье // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 80–95.
- Федорова Е. Г. Бисер в культуре обских угров // Вещь в контексте культуры: Материалы к конф. СПб., 1994. С. 79–80.
- Фреге Г. Логика и логическая семантика. М.: Аспект Пресс, 2000. 512 с.
- Фрейдберг О. М. Миф и литература древности. М.: Издат. фирма «Вост. литература». РАН, 1998. 800 с.
- Хантыйский язык. Л.: Просвещение, 1988. 224 с.
- Чернецов В. Н. Представления о душе обских угров // ТИЭ. Нов. сер. 1959. Т. 51. С. 114–156.
- Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. 144 с.
- Яковлев Я. А., Боброва А. И. К вопросу о роли и значении погребального инвентаря позднесредневекового населения Приобья: Котел // Средневековые древности Западной Сибири. Омск, 1995. С. 101–117.

*Тюменский государственный  
институт искусств и культуры*

*The author undertakes an archaeological and ethnographic modeling with basic blocks of a burial-and-funeral rite (the deceased — a house of the deceased — a settlement of the deceased — the world of the deceased) basing on discoveries from Ust-Balyk cemetery to a group of burials dating to the late VIIIth — XIth and the XIIth — XVIIth centuries.*