

САКРАЛЬНОЕ И РИТУАЛ: ВЗГЛЯД СКВОЗЬ ПРИЗМУ АРХЕОЛОГИИ

Е.В. Вдовченков

КРАТКОЕ ПРЕДИСЛОВИЕ¹

Один из ключей к культуре традиционного общества – это концепт сакрального. Традиционные общества жили в сакрализованном космосе, образы времени и пространства, культура, идея власти, правовая сфера были проникнуты идеей сакрального. Следует отметить соответствие, неразрывную связь сакрального и «реального» миров в сознании человека традиционного общества, вписанность сценариев священного в повседневную жизнь человека (хотя и в жизни современного человека сакральное значит очень много, несмотря на очевидную десакрализацию современной культуры).

Социум соотносился с космосом, являлся его важнейшей частью. Архаичное сознание не отделяло мир человеческий от мира природного, а существование космоса без регулярных усилий людей представлялось невысказанным. Точкой отсчета Вселенной был акт творения, в ходе которого этот мир был создан, и этот акт творения регулярно воспроизводился обществом с помощью ритуала. Таким образом, представления о сакральном были неразрывно связаны с ритуалом.

Одной из актуальных проблем при изучении древних обществ является проблема использования археологических данных при изучении духовной культуры. Реконструкция культуры и социума по археологическим данным – то, с чем сталкиваются исследователи, но разрабатывать эту тему, впрочем, решаются далеко не все.

Вдовченков Евгений Викторович, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры археологии и истории древнего мира, Институт истории и международных отношений Южного федерального университета, 344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, д. 105/42, vdovchenkov@yandex.ru.

¹ Редакторское введение к дискуссии подготовлено в рамках гранта РФФИ № 17-06-00464.

Цель дискуссии этого номера журнала на тему «Сакральное и ритуал: взгляд сквозь призму археологии» – попытаться осмыслить опыты реконструкции священного на конкретном археологическом материале, а также решение сопутствующих теоретических и практических задач. Коллегам были предложены следующие вопросы:

1. Каковы возможности реконструкции обрядовых действий в археологии. Какие есть ограничения? Какой опыт успешных реконструкций на археологическом материале Вас привлекает?
2. Этнографические материалы по религиозным верованиям и практикам: возможности использования в археологии.
3. Сакральные топосы: сакральное пространство и планировка древних поселений, некрополей и культовых мест.
4. Археологические критерии выделения жречества и иных членов общин с сакральным статусом (колдунов, гадателей, людей с «добрым глазом» и т. п.).
5. Критерии наличия шаманской практики и круга верований в археологических и в этнографических материалах. Как отражаются в материальной культуре шаманистские верования?

Поскольку такой формат дискуссии не для всех был привычен, мы предложили отвечать на те вопросы, которые вызвали наибольший интерес.

Следует отметить, что внимание привлекли первые вопросы, в то время как на четвертый и пятый вопросы ответа у участников не было, что связано как с кругом интересов авторов, так и со сложностью этих тем [Yatsenko, 2017].

При реконструкции обрядовых действий в археологии проблема состоит не только в методике реконструкции, но часто упирается в качество раскопок. Прекрасно, когда памятник раскапывает специалист по этой эпохе, который знает нюансы погребального обряда, особенности стратиграфии, специфику заполнения слоя. Но часто памятник достается не узкому специалисту, и полученная информация не отражает некоторых нюансов. Так, раскопки разрушенных погребений не всегда позволяют понять, имеем дело мы с разграбленными комплексами или же с постпогребальными действиями.

Большую роль в интерпретации археологических данных играет этнография. Однако стоит различать две принципиально разных ситуации – когда мы используем данные этнографии для сравнения и интерпретации и когда мы используем данные этнографии, связанные с обществом, оставившим археологические памятники. Так, для средневековых памятников степной и лесной зоны Евразии у нас есть как письменные источники, так и этнографические данные, и их роль трудно переоценить при изучении, например, тюркского населения. В то же время, отдаляясь по времени в глубь веков, становится сложнее напрямую привлекать данные этнографии. Так, для иранских кочевников следует осторожно использовать данные

по современным ираноязычным народам. Хотя информативность культуры осетин или таджиков для палеоэтнических реконструкций уже доказана исследователями, тем не менее за прошедшие тысячелетия эти культуры заметно изменились, на них оказывали влияние мировые религии, разные культуры, этническая миксация, процесс оседания и т. д.

В любом случае широта привлекаемых материалов (это хорошо заметно по материалам О.В. Шарова и Ю.К. Гугуева) позволяет лучше понять и осмыслить значение артефактов и реконструируемых ритуалов. Это особенно важно на фоне такой тенденции, как попытка записать в «культовые» любые предметы непонятного назначения, или же ограничиться при анализе материалом ближайших географически и хронологически памятников.

Одной из самых очевидных и решаемых в археологии является проблема изучения сакральных топосов и культовых мест, а также ориентация в пространстве – важнейшее условие выживания и существования человека. Важно отметить энциклопедическую работу А.В. Подосинова, которая позволяет понять принципы организации пространства в архаических культурах Евразии и основные исследовательские подходы к этой проблеме [Подосинов, 1999]. Специфика археологических памятников позволяет реконструировать пространственные представления и особенности организации культурного и культового пространства древних культур.

Значительные сложности вызывает проблема выявления жречества и иных специалистов в области сакрального. Существует в археологической литературе традиция использовать определенный набор признаков для атрибуции погребений как жреческих [Медведев, 1999, с. 91–98]. В качестве примера выявления жреческих погребений можно привести аргументы Игоря Юрьевича Шауба, автора одной из статей этого номера журнала. В качестве жреческих он рассматривает погребения, если в них были найдены следующие артефакты [Шауб, 2017]:

1. Головные украшения, сделанные из золота, священного металла как для греков, так и для скифов: калафы, стленгиды, а также височные подвески и роскошные серьги, украшенные антропоморфными и/или фитоморфными образами.
2. Пекторали, а также (в гарнитуре) ожерелья и браслеты. Ожерелье (равно как и браслет) постоянно присутствует на изображениях Великой богини и ее ипостасей, происходящих как с территории Боспора, так и из Скифии.
3. Ритуальные сосуды: ритоны и шаровидные.
4. Ритуальные терракоты и фигурные сосуды (которые соединяют в себе свойства сосудов и терракот).
5. Колесницы (повозки).
6. Веретено.

7. Зеркало. Этот бытовой, но в высшей степени сакрализованный у всех древних народов предмет повсеместно использовался (и употребляется до сих пор) в ритуально-магической практике. Однако о его роли в качестве жреческого атрибута, как и в случае с колесницами, ювелирными украшениями, а также с веретеном, может говорить только археологический контекст.

8. Более или менее устойчивый набор сюжетов на предметах погребального инвентаря и украшениях (прежде всего головных, а также на нашивных бляшках), связанных с символикой культа как женских божеств греческого пантеона, в которых (божествах) варвары Боспора видели образы своей многоликой Великой богини, так и ее паредра – местного умирающего и возрождающегося божества, которое могло принимать обличье и спутника греческого Диониса, и самого бога, и близкого ему по сути иного божества (прежде всего, Геракла).

Также И.Ю. Шауб подчеркивает, что маркерами особенного статуса могли быть не только предметы, специально изготовленные (или приспособленные) для культовых целей, но и любая вещь в контексте обряда, которая может менять свое назначение и, соответственно, свой семиотический статус и обретать иное символическое значение.

Однако проблема, на мой взгляд, заключается прежде всего не в том, чтобы определить набор культовых предметов, а в том, как можно интерпретировать эти данные в культурном контексте и в социальном ключе. Не всегда исследователи понимают сложность различения жрецов и стадильно предшествующих им типов специалистов в области сверхъестественного – шаманов, колдунов, знахарей и т. п. Так, системой религиозных представлений, соответствующих шаманизму, признается вера в духов. Свой статус шаман обретает не по собственному желанию, а через высшее избранничество, открывающееся ему свыше и внешне проявляющееся через приступы девиантного поведения [Петров, 2016, с. 75]. Основными чертами религиозно-культового характера, отличающими шамана от жреца, признаются отсутствие избранности, явленной ему в черед откровений, объектом культового служения жреца является не мир духов, а конкретное божество. Наконец, ключевое отличие касается способов общения со сверхъестественным миром. Для жреца это строго регламентированный размеренный ритуал, и такое устройство сакрального мира предполагает переход к организации стабильной коммуникации между людьми и божествами. А это, в свою очередь, влечет изменение в социальном аспекте культовой организации – появление прослойки специалистов, чьей единственной профессией становится служение высшим силам [Петров, 2016, с. 76].

Авторы дискуссии обратили свое внимание на четыре разных сюжета. Это анализ скифского ритуала с человеческими черепами; опыт интерпретации антропоморфных статуэток из Крыма; традиция половецких изваяний; проблема реконструкции сакральных практик в югорском обществе. Решение вопросов, связанных с этими сюжетами, позволило авторам выйти за рамки локальных тем и ответить на ряд вопросов, обозначенных в дискуссии.

Ключевые слова: археология, ритуал, сакральное, храмы, священнослужители, Боспор, римское время, скифы, культовое сооружение, святилище, антропоморфный идол, краснолаковая керамика, шаманизм, половецкие статуи, погребальный обряд, югорское общество.

Участники:

Вертиенко Анна Владимировна, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела Евразийской степи Института востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины.

Шаров Олег Васильевич, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела истории античной культуры Института истории материальной культуры Российской академии наук (ИИМК РАН).

Гугуев Юрий Константинович, независимый исследователь, г. Ростов-на-Дону.

Кулешов Вячеслав Сергеевич, научный сотрудник кафедры археологии и антиковедения Стокгольмского университета; научный сотрудник Государственного Эрмитажа, г. Санкт-Петербург.

SACRAL AND RITUAL: LOOKING AT THE SCOPE OF ARCHEOLOGY

E.V. Vdovchenkov

SHORT INTRODUCTION

An actual problem in the study of ancient societies is the problem of using archaeological data in the study of spiritual culture. The purpose of the discussion on the topic "Sacral and ritual: a view through the prism of archeology" is to try to comprehend experiences of the reconstruction of the sacred on a specific archaeological material, as well as a solution of concomitant theoretical and practical problems. Colleagues were offered the following questions:

1. What are the possibilities of reconstructing ceremonial acts in archeology? Are there any restrictions? What kind of experience of successful reconstruction based on an archeological material appeals to you?
2. Ethnographic materials on religious beliefs and practices: what is an opportunity to use them in archeology.
3. Sacred topics: sacred space and outlay of ancient settlements, necropolis and worship places.
4. What is an archeological criterion of accentuation hieratic priesthood or other members of communities with the sacred status (wizards, magicians, fortune-tellers, etc.)?
5. A criterion of shaman practice and circle of beliefs existence in archeological and ethnographic materials: How are shaman beliefs reflected in material culture?

Vdovchenkov Evgeny V., Candidate of Sciences (History), Associate Professor of the Department of Archaeology and Ancient History, Institute of History and International Relations of the Southern Federal University, 105/42, Bolshaya Sadovaya St., Rostov-on-Don, 344006, Russia, vdovchenkov@yandex.ru.

The attention of discussants was attracted by the first question, while the fourth and fifth questions were not answered by participants, which is defined by the circle of interests and the complexity of these topics. The discussants turned their attention to four different plots. These are the analysis of the Scythian ritual with human skulls; experience of interpretation of anthropomorphic figurines from Crimea; the tradition of Polovtsian stone sculptures; the problem of reconstruction of sacred practices in Ugra society.

Keywords: archeology, ritual, sacral, temples, clergy, Bosphorus, Roman time, Scythians, cult structure, sanctuary, anthropomorphic idol, red-ceramic ceramics, Roman time, shamanism, Polovtsian statues, funeral rite, Ugra society.

Disputants:

Vertienko Anna Vladimirovna, Ph.D. (Hist.), Researcher of the Department of the Eurasian Steppe of the Institute of Oriental Studies named after. A.E. Crimean National Academy of Sciences of Ukraine.

Sharov Oleg Vasilievich, doctor of historical sciences, leading researcher of the Department of the History of Ancient Culture of the Institute of the History of Material Culture of the Russian Academy of Sciences (IHMC RAS).

Guguev Yury Konstantinovich, independent researcher, Rostov-on-Don.

Kuleshov Viacheslav, postdoktor, Department of Archaeology and Classical Studies, Stockholms universitet.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Медведев А.П. Исследования по археологии и этногеографии лесостепной Скифии. Воронеж: ВГУ, 1999. 160 с.

Петров М.А. Проблемы социально-политической организации скифского общества в VI–IV вв. до н. э. Ростов-на-Дону: Издательство Южного федерального университета, 2016. 160 с.

Подосинов А.В. Ex oriente lux. Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М.: Языки русской культуры, 1999. 719 с.

Шaub И.Ю. Боспорское жречество // *Элита Боспора Киммерийского: Традиции и инновации в аристократической культуре доримского времени. Боспорские исследования.* Вып. XXXIV. Керчь: Керченская городская типография, 2017. С. 288–324.

Yatsenko S.A. Shamans of Ancient Iranian Nomads: Artifacts and Iconography (Chapter Eleven) // *Archaeological Approaches to Shamanism. Mind-Body, Nature, and Culture.* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017. P. 243–262.

REFERENCES

- Medvedev A.P. *Issledovanija po arheologii i jetnogeografii lesostepnoj Skifii* [Studies on archeology and ethnogeography of the forest-steppe Scythia]. Voronezh: VGU, 1999. 160 p. (in Russian).
- Petrov M.A. *Problemy social'no-politicheskoj organizacii skifskogo obshhestva v VI–IV vv. do n.je.* [Problems of the socio-political organization of Scythian society in the VI–IV centuries BC]. Rostov-on-Don: Publishing House of Southern Federal University, 2016. 160 p. (in Russian).
- Podosinov A.V. *Ex oriente lux. Orientacija po stranam sveta v arhaicheskikh kul'turah Evrazii* [Ex oriente lux. Orientation of the countries of light in the archaic cultures of Eurasia]. Moscow: Jazyki russkoj kul'tury, 1999. 719 p. (in Russian).
- Shaub I.Ju. Bosporskoe zhrechestvo [Bosporus priesthood], in: *Jelita Bospora Kimmerijskogo: Tradicii i innovacii v aristokraticeskoi kul'ture dorimskogo vremeni. Bosporskie issledovanija* [The Elite of the Cimmerian Bosporus: Traditions and innovations in the aristocratic culture of the pre-Roman period]. Vol. XXXIV. Kerch': Kerch City Printing House, 2017. P. 288–324 (in Russian).
- Yatsenko S.A. Shamans of Ancient Iranian Nomads: Artifacts and Iconography (Chapter Eleven), in: *Archaeological Approaches to Shamanism. Mind-Body, Nature, and Culture*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017. P. 243–262.

К вопросу о смысле ритуала с человеческими черепами в ур. Царина Большого Бельского городища

А.В. Вертиенко

1. Каковы возможности реконструкции обрядовых действий в археологии. Какие Вы видите ограничения в археологических методах? Какой опыт успешных реконструкций на археологическом материале Вас привлекает?

Общеизвестны те сложности, с которыми сталкивается археология дописьменных культур при интерпретации культово-ритуальных объектов. В особенности, когда речь идет об обнаружении свидетельств таких явлений, как человеческие жертвоприношения, культ черепов и т. п. В данном очерке мы хотим сосредоточить внимание на одном из подобных случаев и попытаться реконструировать содержание древнего ритуального священнодействия. Речь пойдет о группе жертвенников с человеческими черепами, которые были открыты в ходе раскопок 2000 и 2003 гг. совместной Украинско-Немецкой археологической экспедиции, проводившихся на зольниках № 1 и № 3 в ур. Царина на Большом Бельском городище раннего железного века (Полтавская обл., Украина)².

В конструкции *жертвенника № 1 на зольнике № 3* два черепа были размещены в фундаменте сооружения (рис. 1) [Мурзин и др., 2001, с. 49, рис. 34]. Этот объект датируется VII в. до н. э. и, вероятно, он был первым культовым сооружением на этом участке. *Жертвенник № 2 на зольнике № 3* находился к западу от жертвенника № 1. Здесь череп человека без нижней челюсти был вмонтирован в своеобразный глиняный «столб», на высоте 0,2 м от уровня суглинка (рис. 2) [Мурзин и др., 2001, с. 34, рис. 22, 3].

Вертиенко Анна Владимировна, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела Евразийской степи Института востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины, 01001, Украина, г. Киев, ул. М. Грушевского, д. 4, vertana77@gmail.com.

Vertienko Anna V., Candidate of Sciences (History), Researcher of the Department of the Eurasian Steppe of the Institute of Oriental Studies named after. A.E. Crimean National Academy of Sciences of Ukraine, 4, M. Grushevskogo St., Kiev, 01001, Ukraine, vertana77@gmail.com.

² См. подробнее: [Вертиенко, 2017, с. 3–15].

В конструкции *жертвенника № 1* на *зольнике № 3* два черепа были размещены в Этот жертвенник датируется V в. до н. э. (как и все ниже перечисленные). Типологически близким к жертвеннику № 1 является *жертвенник № 3* на *зольнике № 3*, который представлял собой скопление костей животных, в верхнем слое которых был обнаружен череп человека без нижней челюсти (рис. 3) [Черненко и др., 2004, с. 56, рис. 31]³. *Жертвенник № 2* на *зольнике № 1* в ур. Царина был возведен в верхнем слое засыпки землянки № 1 (рис. 4) [Черненко и др., 2004, с. 33, рис. 4, 10]. Здесь были обнаружены два черепа человека. На дне *ямы № 6* на *зольнике № 1* были найдены фрагменты еще двух человеческих черепов различной сохранности (рис. 5) [Черненко и др., 2004, с. 33, рис. 4, 6а]. Антропологическое исследование, проведенное А.Д. Козак, показало, что эти черепа могли быть задействованы в культово-ритуальных действиях. В общем, жертвенники в ур. Царина не являются уникальными как для Бельского городища, так и для других поселений лесостепного пояса и находят довольно много аналогий. Что же касается интерпретаций самого обряда, связанного с функционированием этих жертвенников, то их существует немного.

А.Д. Козак указывает, что культ черепа связан с почитанием предков, вождей или героев, образы которых, как покровителей рода, перекликаются с культом плодородия. Наиболее архаичный жертвенник (№ 1 на *зольнике № 3*), из-за присутствия остатков тризны и черепа лошади, которая в древнеиндийской мифологии посвящена Агни, А.Д. Козак связывает с определенными соляно-хтоническими культурами. Более поздний жертвенник (№ 2 на том же *зольнике*), по мнению исследовательницы, мог иметь отношение как к культу предков, так и к погребальному обряду [Козак, 2004, с. 116–117; Козак, Шульц, 2006, с. 89–90].

Иную трактовку предлагает Д.С. Гречко, который усматривает в наличии черепов в подобных жертвенниках свидетельство обряда выставления, который якобы существовал у «аборигенных земледельцев» лесостепи Восточной Европы, как альтернатива грунтовым могильникам [Гречко, 2012, с. 118–124; 2014, с. 79–101]. Однако такая интерпретация вызывает сомнения в силу двух обстоятельств. Во-первых, построения Д.С. Гречко исходят из предположения о функционировании определенных некрополей, на которых практиковалось выставление тел умерших. Но пока такие некрополи не известны. Во-вторых, в категорию доказательств существования обряда выставления этот исследователь привлекает недифференцированный антропологический материал, зафиксированный на лесостепных поселениях скифского периода. Следует также указать и на вполне прагматические факторы: появлению такой формы погребального обряда, как выставление, в лесостепной зоне противоречат как климатические, так и ресурсные условия – наличие влажного климата и пригодных для ингумации почв почти исключают существование подобных некрополей.

³ Среди костей животных в восточной части сооружения были также найдены кости верхних и нижних конечностей детского скелета, ниже которых был зафиксирован слой пепла.

Если установить ход или даже основные этапы ритуалов, происходивших на рассмотренных жертвенниках, не представляется возможным, следует попробовать разобраться, чем объясняется интерес древних именно к головам через призму индоевропейских, и уже – индоиранских представлений. По нашему мнению, обычай жертвоприношения человеческих голов принадлежал именно носителям ираноязычного субстрата населения Бельского и других городищ восточноевропейского лесостепи. В то же время отметим, что подобные традиции известны и другим индоевропейским и центральноазиатским народам (см. [Дмитриев, 1997, с. 212–219]), т. е. они могут корнями уходить в более ранний когнитивный пласт. Во многих культурах, исторических и современных, в том числе и у ираноязычных народов, существовало представление о том, что голова являетсяместищем неких экстраординарных сил и поэтому требует особого к себе обращения. Подтверждением такого «особого отношения» к голове может служить сообщение Геродота о том, что персидские цари мыли голову только раз в году, в день своего рождения (*Herod., Hist., IX, 110.2*), что может свидетельствовать о страхе лишиться голову присущих ей специфических сил или свойств. Существует мнение, что у скифов голова символизировала важную составляющую сущности человека и одновременно наделялась магической силой [Шауб, 1987, с. 16], а также могла восприниматься местом, где находилась душа человека [Гутнов, 1998, с. 21]. С верой в то, что в голове находится особая сила или душа, которая продолжает существование и после смерти человека, связаны обычаи особого посмертного обращения с головой (черепом) в индоиранском мире, которые зафиксированы античными авторами у тавров, исседонов и скифов (*Herod., Hist., IV, 26, 64, 103; Mela, II, 9; Solin, XV, 13*).

Что же касается природы ритуального действия, которое требовало человеческого жертвоприношения, и в том числе необходимость двух черепов, то можно привести несколько аналогий. В первую очередь, обратимся к эллинским священнодействиям⁴, в частности, к ионийскому очистительному обряду, который проводился на ежегодном весеннем празднике *Таргелий*, посвященном Аполлону, во время которого происходило умерщвление человека, именовавшегося *фармаком* (*фармаκός*). Этот обряд фиксируется в VI в. до н. э., а позже выходит из употребления. В Афинах выбирали двух *фармаков* (мужчину и женщину) – их выводили за городские ворота и изгоняли после очистительного обхода города⁵. Подобные обряды происходили и в Северном Причерноморье – графито V в. до н. э. на донышке фрагментированного чернолакового скифоса (О-1975/АГД-334) показывает, что такой праздник имело место в Ольвии [Русяева, 2010, с. 49–51]. Впрочем, свидетельств о существовании подобного обряда очищения у скифов не сохранилось, хотя в их пантеоне Аполлон-

⁴ Привлечение греческих аналогий в данном случае оправданно как в силу значительного присутствия артефактов эллинской материальной культуры на Бельском городище, так и данными Геродота о том, что будины и гелоны, которые предположительно населяли Бельское городище, имели святилища и жертвенники, в том числе эллинского типа, и каждые три года праздновали Дионисии (*Herod., Hist., IV, 108*).

⁵ О происхождении обрядового битья и умерщвления *фармаков* существует несколько гипотез: изгнание злого духа ради урожая; усиление производительных сил духа растительности; заместительное жертвоприношение и т. д.

Гойтосир идет первым после наиболее важных божеств – Табити, Папая и Апи (*Herod., Hist., IV, 59*).

По нашему мнению, приближенными по своей сути к скифским могут быть индийские ритуалы, которые сохранили архаичные черты, восходящие ко времени индоиранского единства. Возможно, именно индийский материал способен приблизить нас к гипотетически схожему ритуалу и объяснить, почему бельские жертвенники имели такой компонент, как человеческие черепа. Индийский ритуальный символизм, связанный с космогонией, особенно выразителен в обряде сооружения алтаря Агни. Этот ритуал называется *агничаяна* (*agnicayana*). Кроме трех огней, необходимых для ритуала и зажигаемых на площадках для жертвоприношений, источники сообщают о «сложенном» огне, т.е. огне, который зажигается на алтаре из кирпичей, которые олицетворяют дни, их уровни – времена года, а в совокупности символизируют год. В фундамент этого сооружения для священного огня закладываются пять голов принесенных в жертву животных: человека, быка, лошади, барана и козла [Маламуд, 2005, с. 81–82]. Вероятно, жертва голов огню может объясняться тем, что на индоевропейском когнитивном уровне голова и огонь принадлежали к единому семантическому кругу, поскольку и.-е. основа **ker-* / **kel-* «голова» также обозначает «гореть, огонь» (**kel-*). От корня **ker-*, который имеет более широкое значение «верхняя часть туловища», происходит праиран. **śarah-* (др.-инд. *śiras-*) – «голова» [Pokorny, 1959, p. 574; Эдельман, 2009, с. 53].

Принесенные в жертву головы ассоциируются с кирпичами жертвенника. Остальные кости жертвенных животных бросают в ту воду, которую добавляют в землю для получения глины, используемой для изготовления кирпичей. Схожую картину можно увидеть и на бельских жертвенниках, в которые кроме черепов были помещены и другие кости. По определению Ш. Маламуда, в ритуале *агничаяна* приносили в жертву «бесполезного человека» [Маламуд, 2005, с. 110–111]. Подобную ситуацию мы видим и в случае выбора *фармаков* для эллинского обряда *Таргелий*. Скорее всего, и на Бельском городище в жертву приносили головы не полноправных членов общины, а пленных, преступников или рабов. Показательно, что у древних иранцев особое отношение к головам врагов отражено даже на лингвистическом уровне: в иранских языках для обозначения голов/черепов враждебных существ (*дэвов*, змея Дахаки, врагов и т.д.) применялся особый термин, композит с привлечением вопросительно-восклицательного местоимения **ka-* – **ka-mr̥da-* «черепа»> ав. *ka-mərəda-* – «(дэвовская) голова» (букв. «что за голова») [Bartholomae, 1904, 440; Эдельман, 2009, с. 53; 2011, с. 159].

Таким образом, основываясь на приведенных данных, можно сделать следующие выводы относительно семантики головы в представлениях ираноязычных номадов. Использование человеческих голов/черепов в качестве жертвы связано не только и не столько с культом предков или погребальным обрядом представления. Более вероятным объяснением этого обряда может быть характерная для древних иранских народов вера в сверхъестественную силу, связанную с головой, а также, возможно, действие принципа *pars pro toto*. С одной стороны, это

сакрализировало голову, а с другой, голова могла замещать целостное человеческое жертвоприношение.

Показательно, что устройство архаического жертвенника № 1 на зольнике № 3 в ур. Царина Большого Бельского городища напоминает таковое у алтаря Агни согласно ритуалу *агничаяны*, по которому голову принесенного в жертву человека размещали именно в основание строения жертвенника. Можно также предположить, что поскольку хозяйственная деятельность на самом зольнике была тесно связана с металлургическим производством, сам ритуал, как и в случае с индийским эквивалентом, мог быть посвящен культу огня и нести схожую семантическую нагрузку, связанную с космогонией и темпоральным циклом.

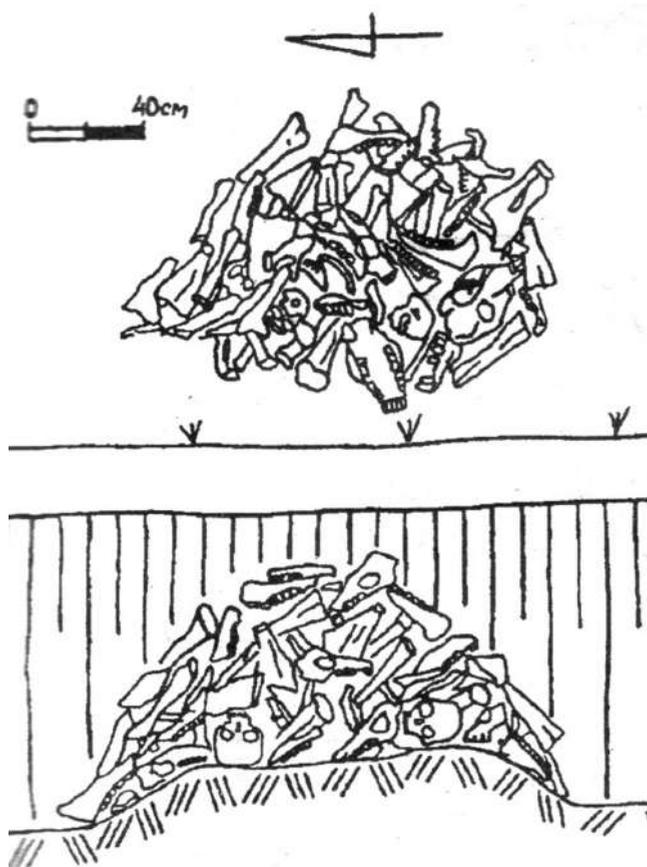


Рис. 1. Жертвенник № 1 на зольнике № 3 в ур. Царина

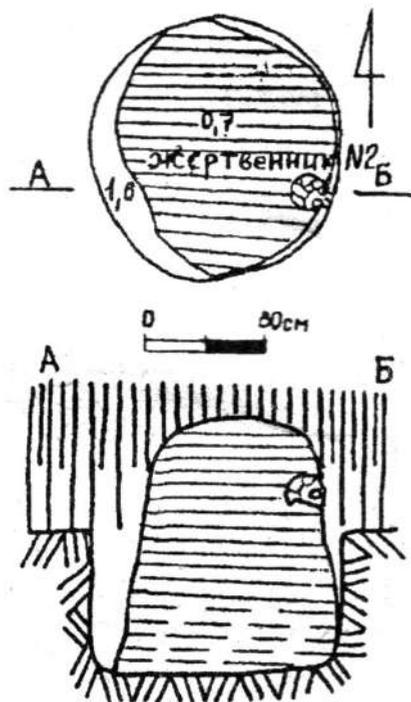


Рис. 2. Жертвенник № 2 на зольнике № 3 в ур. Царина

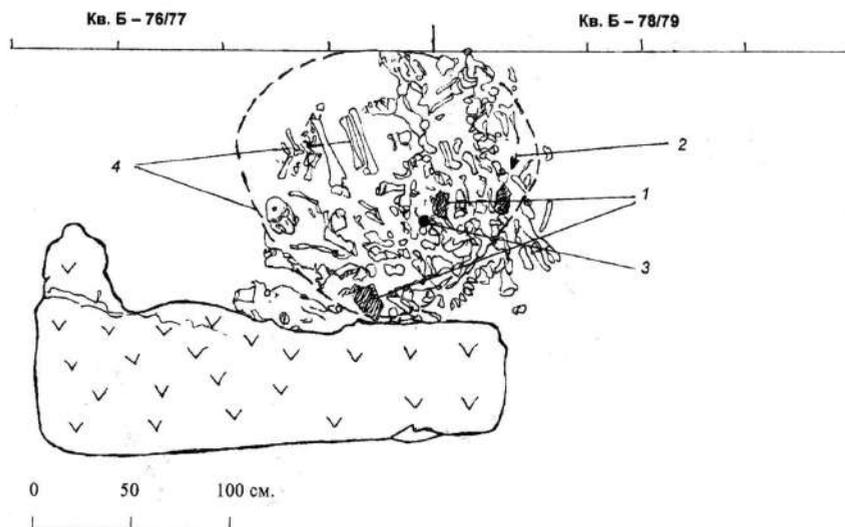


Рис. 3. Жертвенник № 3 на зольнике № 3 в ур. Царина

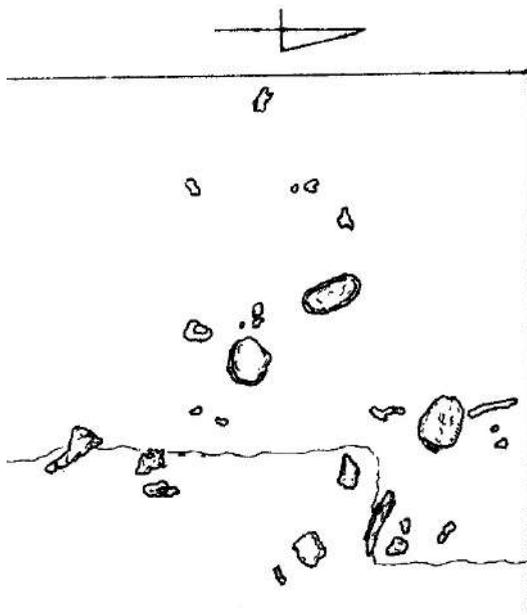


Рис. 4. Жертвенник № 2 на зольнике № 1 в ур. Царина

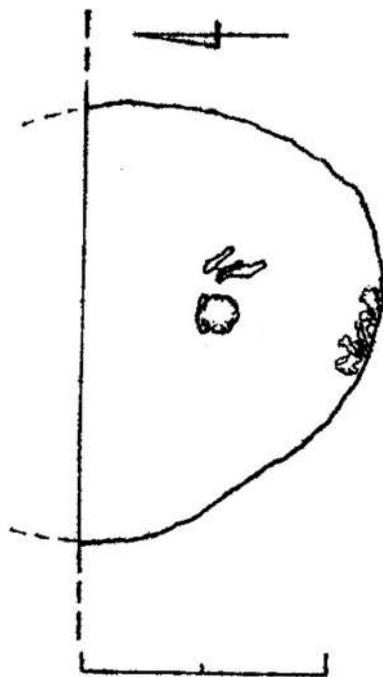


Рис. 5. Череп человека на дне ямы № 6 на зольнике № 1 в ур. Царина

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Вертієнко Г.В. Жертовники з черепами в уроч. Царина Більського городища (до суті ритуалу) // *Археологія*. 2017. № 3. С. 3–15.

Гречко Д. О бескурганних погребениях аборигенного населения Восточноевропейской лесостепи скифского времени // *Revista Arheologică, serie nouă*. Vol. X. № 1–2. 2014. С. 79–101.

Гречко Д.С. Об одном из способов погребения у земледельцев восточноевропейской Лесостепи скифского времени // *Восточноевропейские древности / Вестник Острогжского историко-художественного музея им. И.Н. Крамского*. Вып. 2. Воронеж, 2012. С. 118–124.

Гутнов Ф.Х. Из религии скифов: Фарн. Ритуальные чаши // *Античная цивилизация и варварский мир. Материалы 6-го археологического семинара*. Краснодар, 1998. Ч. 1. С. 19–22.

Дмитриев С.В. Тема отрубленной головы и политическая культура народов Центральной Азии (общеазиатский контекст) // *Стратум: Структуры и катастрофы. Сборник символической индоевропейской истории*. СПб., 1997. С. 212–219.

Козак А.Д. Человеческие жертвоприношения в зольнике раннескифского времени Бельского городища // *Orus: Междисциплинарные исследования в археологии*. 2004. № 3. С. 112–121.

Козак О.Д., Шульц М. Людські жертвоприношення на зольниках Більського городища // *Більське городище та його округу* / отв. ред. Є.В. Черненко. К.: ИА НАНУ, 2006. С. 77–100.

Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии: пер. с фр. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005. 350 с.

Мурзин В.Ю., Ролле Р., Херц В., Скорый С.А., Махортых С.В., Белозор В.П. Исследования совместной Украинско-Немецкой археологической экспедиции в 2000 г. К.: ИА НАНУ, 2001. 70 с.

Русяева А.С. Граффити Ольвии Понтийской. Симферополь: ТОВ «Керченська міська друкарня», 2010. 288 с.

Черненко Е.В., Ролле Р.А., Скорый С.А., Махортых С.В., Герц В.Ю., Белозор В.П. Исследования совместной Украинско-Немецкой археологической экспедиции в 2003 г. К.: ИА НАНУ, 2004. 100 с.

Шауб И.Ю. К вопросу о культе отрубленной человеческой головы у варваров Северного Причерноморья и Приазовья // *Античная цивилизация и варварский мир в Подонье–Приазовье (тезисы докладов к семинару)*. Новочеркасск, 1987. С. 16.

Эдельман Д.И. Сравнительная грамматика восточноиранских языков: лексика. М.: Восточная лит. РАН, 2009. 280 с.

Эдельман Д.И. Этимологический словарь иранских языков. Т. 4: i-k. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2011. 415 с.

Bartholomae Ch. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: Verlag von Karl Trübner, 1904. 2000 Kol.

Pokorný J. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bd. III. Bern; München: Francke Verlag, 1959. 1183 S.

REFERENCES

Vertiienko H.V. Zhertovnyky z cherepamy v uroch. Tsaryna Bilskoho horodyshcha (do suty rytualu) [Victims with skulls in the Tsarina tract of Bilsky settlement (to the essence of the ritual)], in: *Arkheolohiya* [Archeology]. 2017. № 3. P. 3–15 (in Ukrainian).

Grechko D.S. Ob odnom iz sposobov pogrebeniya u zemledeltsev vostochnoyevropeyskoy Lesostepi skifskogo vremeni [On one of the ways of burial of the Eastern European Forest-Steppe of Scythian time among farmers], in: *Vestnik Ostrogozhskogo istoriko-khudozhestvennogo muzeya im. I.N. Kramskogo*. Vol. 2 (Vostochnoyevropeyskiye drevnosti) [Vestnik Ostrogozhsky Museum of History and Art the name of I.N. Kramskoy (Eastern European Antiquities)], Voronezh, 2012. P. 118–124 (in Russian).

Grechko D. O beskurgannykh pogrebeniyakh aborigennogo naseleniya Vostochnoyevropeyskoy lesostepi skifskogo vremeni [On the Non-Burial Burials of the Aboriginal Population of the Eastern European Forest-Steppe of Scythian Time], in: *Revista Arheologică, serie nouă*. Vol. X, No. 1–2, 2014. P. 79–101 (in Russian).

Gutnov F.Kh. Iz religii skifov: Farn. Ritualnyye chashi [From the Scythian religion: Farn. Ritual Bowls], in: *Antichnaya tsivilizatsiya i varvarskiy mir. Materialy 6-go arkheologicheskogo seminara* [Ancient civilization and barbaric world. Materials of the 6th archaeological seminar]. Part 1. Krasnodar, 1998. P. 19–22 (in Russian).

Dmitriyev S.V. Tema otrublennoy golovy i politicheskaya kultura narodov Tsentralnoy Azii (obshcheaziatskiy kontekst) [The subject of the severed head and the political culture of the peoples of Central Asia (the general Asiatic context)], in: *Stratum: Struktury i katastrofy. Sbornik simvolicheskoy indoyevropeyskoy istorii* [Stratum: Structures and catastrophes. A collection of symbolic Indo-European history]. Saint Petersburg, 1997. P. 212–219 (in Russian).

Kozak A.D. Chelovecheskiye zhertvoprinosheniya v zolnike ranneskifskogo vremeni Belskogo gorodishcha [Human sacrifices in the ash of the early Scythian time of the Belsky fortress], in: *Opus: Mezhdistsiplinarnyye issledovaniya v arkheologii* [Opus: Interdisciplinary studies in archeology]. 2004b. No. 3. P. 112–121 (in Russian).

Kozak O.D., Schultz M. Lyudski zhertvoprinoshennya na zolnikakh Bilskogo gorodishcha [Human sacrifices on the ash-piles of the Bilskoye settlement], in: *Bilske gorodishche ta yogo okrug* [Bilskoye settlement and its district]. Kyiv: IA NANU, 2006. P. 77–100 (in Ukrainian).

Malamud Sh. *Ispech mir: ritual i mysl v drevney Indii*: per. s fr. [Bake the world: ritual and thought in ancient India (translated from French)]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2005. 350 p. (in Russian).

Murzin V.Yu., Rolle R., Hertz W., Skoryy S.A., Makhortykh S.V., and Belozor V.P. *Issledovaniya sovместnoy Ukrainsko-Nemetskoy arkheologicheskoy ekspeditsii v 2000 g.*

[Studies of the joint Ukrainian-German archaeological expedition in 2000]. K.: IA NANU, 2001. 70 p. (in Russian).

Rusjaeva A.S. *Graffiti Olvii Pontiyskoy* [Graphite of Olbia Pontic]. Simferopol: Kerch Printing House, 2010. 288 p. (in Russian).

Chernenko Ye.V., Rolle R.A., Skoryy S.A., Makhortykh S.V., Hertz W.Yu., and Belozor V.P. *Issledovaniya sovместnoy Ukrainsko-Nemetskoy arkheologicheskoy ekspeditsii 2003 g.* [Investigations of the joint Ukrainian-German archeological expedition in 2003]. Kiev: IA NASU, 2004. 100 p. (in Russian).

Shaub I.Yu. K voprosu o kulte otrublennoy chelovecheskoy golovy u varvarov Severnogo Prichernomor'ya i Priazov'ya [On the issue of the cult of the severed human head among the barbarians of the Northern Black Sea and the Azov Sea], in: *Antichnaya tsivilizatsiya i varvarskiy mir v Podonye – Priazov'ye (tezisy dokladov k seminaru)* [Ancient civilization and the barbarous world in the Don and Azov Sea region (theses of reports to the seminar)]. Novocherkassk, 1987. P. 16 (in Russian).

Edelman D.I. *Sravnitel'naya grammatika vostochnoiranskikh yazykov: leksika* [Comparative grammar of East Iranian languages: vocabulary]. Moscow: Vostochnaya literatura RAN, 2009. 280 p.

Edelman D.I. *Etimologicheskii slovar iranskikh yazykov* [Etymological dictionary of Iranian languages]. Vol. 4: i-k. M.: Vostochnaya literatura, 2011. 415 p. (in Russian).

Bartholomae Ch. *Altiranisches Wörterbuch* [Old Iranian Dictionary]. Strassburg: Verlag von Karl Trübner [Publisher of Karl Trübner], 1904. 2000 Kol. (in German).

Pokorny J. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch* [Indo-European Etymological Dictionary]. Bd. III. Bern; München: Francke Verlag, 1959. 1183 p. (in German).

Культовый комплекс Таракташ в Восточном Крыму

О.В. Шаров

1. Каковы возможности реконструкции обрядовых действий в археологии?

3. Сакральные топосы: сакральное пространство и планировка древних поселений, некрополей и культовых мест.

Культовый комплекс Таракташ расположен на склонах одноименного горного хребта в 3 км к северу от г. Судак, на юго-восточном побережье Крыма. Место у подножия западной вершины Таракташского хребта имело выгодное стратегическое положение. Это самое узкое место Судакской долины, зажатое между горными хребтами, которые венчают две главные вершины – Бакаташ (тюрк. «Гора-лягушка») и Таракташ (тюрк. «Гора-зуб»). Отсюда полностью просматривается Судакская бухта и контролируется главная дорога, ведущая вглубь Крымского полуострова [Шаров, 2009, с. 459–460] (рис. 1).

В 1995, 2002–2008 гг. на Таракташе были открыты 3 культовых комплекса и поселение римской эпохи (рис. 2).

В 1995 г. на южном склоне Таракташской гряды Горно-Крымской экспедицией Крымского филиала ИА НАНУ было открыто и исследовано святилище римского времени, получившее название Таракташ-I. В пределах раскопа были изучены остатки двух храмовых построек и погребение, составляющие единый культовый комплекс [Мыц и др., 2001, с. 96–100]. Основная часть культового комплекса – это храм № 1 по обозначению авторов раскопок (рис. 3, 1). Он имеет подпрямоугольную форму, ориентирован длинными сторонами по линии запад-восток с небольшим отклонением к северу.

Шаров Олег Васильевич, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела истории античной культуры Института истории материальной культуры Российской академии наук (ИИМК РАН), 191186, г. С.-Петербург, Дворцовая наб., д. 18, olegsharov@mail.ru.

Sharov Oleg V., Doctor of Sciences (History), Leading Researcher of the Department of the History of Ancient Culture of the Institute of the History of Material Culture of the Russian Academy of Sciences (IHMC RAS), 18, Dvortsovaya nab., St. Petersburg, 191186, Russia, olegsharov@mail.ru.

Вход в храм № 1 расположен с восточной стороны, к западной стене пристроены два выступа. Его размеры по внешнему контуру: 5,2 × 7,6 м. В районе дверей и вдоль западной стены прослежены следы столбовых конструкций. Напротив входа, у западной стены, располагался каменный алтарь подпрямоугольной формы высотой 0,5 м. В центре храма было зафиксировано овальное углубление, служившее жертвенником. К западной и южной стенам были пристроены каменные скамьи шириной 0,6 м. В кладке алтаря, скамьи и в основании фундамента стен были найдены несколько трехлопастных железных черешковых наконечников стрел, бронзовые смычковые фибулы I в. н. э., фрагменты стеклянных бальзамариев и кубков типа «Riepenschale», стеклянные и фаянсовые бусы (рис. 4, 1–7, 18–24). В яме-жертвеннике найдены кальцинированные кости петуха, барана, маленькие лепные кубки с ручками-упорами и курильницы (рис. 4, 8–10, 13, 16–17). Особый интерес представляют находки 270 краснолаковых сосудов II–V вв. н. э. и фрагменты 20 стеклянных кубков III–IV вв., найденные между скамьями и южной стороной алтаря [Мыц и др. 2001, с. 97] (рис. 4, 25). Авторы раскопок считают, что находки 270 сосудов являются следами коллективного жертвоприношения и ритуальной трапезы. Храм № 2 располагался в 3,5 м к ЮЗ от храма № 1. Общий размер строения 4,9 × 3,2 м, но помещение имеет квадратную форму 2,1 × 2,1 м [Мыц и др., 2001, с. 97, рис. 1]. Храм № 2 ориентирован четко по сторонам света (рис. 3, 2). С северной и южной стороны зафиксированы столбовые ямки. В северо-западном углу были обнаружены три лепных антропоморфных статуэтки из слабо обожженной глины (рис. 3, 3–4; 5–2). Они лежали головой на запад, вплотную друг к другу, лицом вверх [Мыц и др., 2001, рис. 1, 2–3]. Низ всех фигурок был преднамеренно отбит, у двух не сохранились и личины. Из заполнения храма № 2 происходят также фрагменты алтариков, курильниц и лепных чашечек (рис. 4, 11–12, 14–15). Алтарики имеют подпрямоугольное основание с подквадратными неглубокими резервуарами, а курильница – выступы по краям резервуара и подквадратный резервуар.

В 2002 г. прямо под гребнем горы Таракташ Славяно-Сарматской экспедицией Государственного Эрмитажа было открыто и исследовано еще одно святилище римского времени, получившее название *Таракташ-II*. [Щукин и др., 2003, с. 54–60]. Оно расположено в 140 м к северу и выше на 60 м святилища 1995 г. К западу от основания гребня скалы, на крутом склоне, была сделана подрубка, и на образовавшейся прямоугольной площадке был заложен фундамент подпрямоугольного сооружения (рис. 6). Хорошо сохранилась восточная стена, протянувшаяся вдоль скалы на 1,85 м и в высоту 0,7 м. Северная стена имела длину 0,8 м и высоту 0,6 м, южная стена сохранилась в длину 1 м и в высоту 0,6 м. Следов четвертой стены выявлено не было. В центре помещения находился алтарь высотой 0,5 м подтреугольной формы. На нем лежали фрагменты 6 краснолаковых мисок с загнутыми внутрь венчиками (рис. 7, 1–2, 8–11). Между северной стеной и алтарем на полу были найдены фрагменты еще 10 краснолаковых сосудов (рис. 7). С уровня пола, вблизи алтаря, происходят фрагменты двух лепных курильниц на высоких ножках с выступами по краям резервуара (рис. 8). У основания алтаря найдены фрагменты трех стеклянных сосудов, а между южной стеной и алтарем зафиксировано

скопление кальцинированных костей. Антропоморфные идолы лежали в одном метре к югу от южной стены святилища. Они были разбиты и сохранились лишь две личины (рис. 5, 5, 6), там же лежали составные части маленьких лепных антропоморфных статуэток (руки и ноги) и части еще двух курильниц с подквадратными резервуарами. Перечисленные категории находок в целом аналогичны вещевому и керамическому комплексу Таракташ-I, но есть и некоторые отличия: часть курильниц и обе антропоморфные статуэтки, происходящие из святилища Таракташ-II, были выброшены за пределы святилища, в то время как антропоморфные идолы и курильницы с выступами по краю резервуара лежали внутри храма № 2 святилища Таракташ-I. В составе находок святилища Таракташ-II нет изделий из металла, бус и маленьких лепных сосудов.

В 2006 г. Таракташской археологической экспедицией ИИМК РАН совместно со Славяно-Сарматской экспедицией Государственного Эрмитажа было открыто третье культовое сооружение на западном склоне горы Таракташ, западнее и ниже святилища 2002 г. на 60 м, которое получило название Таракташ-III (далее: КСТ-III) (рис. 2). Оно было открыто в центре поселения римской эпохи на второй террасе, созданной искусственно на крутом склоне горы. Стены культового сооружения Таракташ-III находились прямо под стенами жилого помещения постройки № 6 первой половины III в. н. э. (рис. 9). Размеры открытого культового помещения 2,2 × 1,5 м (рис. 10). Фиксация всех материалов святилища велась по уровням зачистки толщиной 5–7 см, всего было зафиксировано 18 уровней. В КСТ-III были найдены 55 краснолаковых и 5 лепных сосудов, кости жертвенных животных, а на 16 уровне две глиняные антропоморфные статуэтки. В северо-восточном углу была зафиксирована первая статуэтка – женское божество на троне, раскрашенное красной и белой краской (рис. 5, 7). На троне, покрытом черной краской, прослежены следы желтой краски или охры. Статуэтка вплотную примыкала к стене и была поставлена лицом на юг. Она стояла на большом фрагменте стенки лепного сосуда, лежащего вверх лощеной поверхностью (рис. 10). В 0,15 м к юго-востоку была найдена на той же глубине вторая статуэтка, которая лежала на спине головой на север и лицом вверх [Шаров и др., 2007, рис. 62–64] (рис. 5, 8).

Стены постройки № 6 были возведены через некоторое время после оставления жителями КСТ-III, в котором совершались ритуальные действия. Между каменными стенами существует не очень значительная по мощности прослойка материковой глины (рис. 9). Возможно, это было центральное культовое место на горном поселении Таракташ.

Также на южном склоне горы Таракташ, на раскопе № 4, в постройке 1 конца II – первой половины III в. н. э. была найдена в отдельном помещении фигурка антропоморфного глиняного идола (далее: «ТРШ-IV») (рис. 5, 4).

Хронология культовых комплексов. Культовый комплекс Таракташ-I (далее: КСТ-I) на южном склоне хребта Таракташ является самым ранним, **храм 1** (рис. 3-1) был построен в середине I в. н. э. и функционировал вероятно до конца II – первой

половины III в. н. э., **храм 2** (рис. 3-2) был построен чуть позднее: на рубеже I–II вв. н. э. и также функционировал вплоть до конца II – первой половины III в. н. э.

Почти одновременно с **храмом 2** на крутом западном склоне (рис. 2-1), в центре поселения, возникает КСТ-III в первой половине II в. н. э., но по каким-то причинам перестает функционировать еще в конце II в. н. э. В конце II в. н. э. появляется новое население, которое строит каменные постройки прямо на культурном слое предшествующего времени и основывает новое святилище – КСТ-II прямо под гребнем горы Таракташ (рис. 2-2).

Поселение и святилища КСТ-I и КСТ-II были разрушены и покинуты в середине III в. н. э. и, не ранее второй половины IV в. н. э., на южных склонах Таракташа появляется новое население и возобновляются культовые действия, но только в храме № 1 «КСТ-I», где антропоморфных статуэток не обнаружено.

Таким образом, антропоморфные статуэтки Таракташа датируются по археологическому материалу всем II в. н. э. («КСТ-III»), и концом II – первой половиной III в. н. э. («КСТ-I», «КСТ-II»). Я допускаю, что ритуальные действия в храмах № 1 и № 2 (КСТ-I) могли прекратиться не в середине III в. н. э., а в конце II в. н. э., так как найденный в них археологический материал датируется в широких рамках конца II – первой половины III в. н. э. Я исхожу из следующих умозаключений: трудно представить, что существовало одновременно и рядом в едином сакральном пространстве три действующих святилища в течение всего II в. н. э., а затем одно святилище перестают использовать и на месте культового святилища ставят жилище, а остальные два храма продолжают функционировать дальше, вплоть до середины III в. н. э. Материал поселения дает четкий разрыв по материалу для конца II в. н. э.

Проблема происхождения и генезиса антропоморфных статуэток. Существует два основных пути рассмотрения проблемы генезиса образов антропоморфных идолов – «примитивов» Таракташа. Можно предполагать совершенно самостоятельное развитие образов антропоморфных идолов в каждом географическом регионе или в культурах различных племен, этносов, и тогда поиск аналогий и определение хронологии комплексов с находками идолов ограничится только узколокальными исследованиями, без привлечения широких аналогий. Если же мы предполагаем, что возможно распространение образов антропоморфных идолов/замены различных божеств во времени и пространстве, то необходимость проведения анализа материала с точки зрения хронологии комплексов с находками идолов в различных удаленных регионах, иконография фигур, выделение значимых морфологических признаков совершенно очевидны. Я пошел по второму пути и попытался найти истоки происхождения данных примитивов именно в римскую эпоху, т. е. проанализировал лишь комплексы с находками антропоморфных идолов, которые относятся к узкому временному срезу: I в. до н. э. – рубежу IV/V вв. н. э. Этот подход определен самим материалом культового комплекса Таракташ, так как в святилищах, отстоящих друг от друга на расстоянии не более 100–150 м, зафиксированы различные по своей иконографии антропоморфные идолы.

С чем это может быть связано: с заменой разными антропоморфными идолами различных божеств? Со сменой иконографии образов во времени? Или же с привнесением новых образов антропоморфных идовов различными народами в разные эпохи в восточный Крым? Попробуем разобраться.

Хронология комплексов с находками антропоморфных идовов. Наиболее ранние и достаточно хорошо датируемые находки антропоморфных глиняных лепных статуэток известны на памятниках меотов в Прикубанье – это находки из слоев Елизаветинского, Краснодарского, Подазовского, Роговского городищ, Воронежского городища № 3, Пашковского городища № 6 и т. д. Они происходят из слоев II/I вв. до н. э. – I/II вв. н. э. и изготовлены в самой примитивной манере [Емец, 2000, с. 18–19, таб. IV].

С эпохи позднего эллинизма (конец II – I вв. до н. э.) до рубежа II–III вв. н. э. находки примитивных глиняных статуэток известны также и на памятниках «поздних» скифов нижнего Поднепровья и Крыма. Лепные статуэтки известны на городище Чайка, Гавриловском городище, на поселении Золотая Балка I в. до н. э. – I в. н. э., в жертвеннике одного из помещений Неаполя Скифского второй половины II – начала III вв. н. э.

Антропоморфные статуэтки известны и в культуре тавров горного Крыма, они происходят из материалов святилищ, но, к сожалению, датируются лишь в очень широких рамках: Ялтинском святилище I–IV вв. н. э., святилище «Гурзуфское седло» I–III вв. н. э.

В комплексах второй половины II – первой половины III вв. н. э. примитивные глиняные статуэтки были найдены на сельских поселениях и в городах европейского Боспора [Кругликова, 1970; Емец, 2000, с. 18, таб. I–II]: Мысовке, Семеновке, Тасуново, Киммерике (рис. 5, 3), Илурате, Зеноновом Херсонесе.

Самые поздние находки морфологически близких антропоморфных статуэток, которые датируются в диапазоне III–VI вв. н. э., происходят из центральноазиатского региона [Кругликова, 1977, с. 87–89; Емец, 2000, с. 19–20]. Это идолы из Дильберджина III в. н. э., идолы, найденные на поселениях джетыясарской культуры IV–VI вв. н. э. (рис. 5, 1), идолы из святилища Кайрагач в Ошской долине IV–V вв. н. э. и т. д. [Брыкина, 1981, с. 514–519].

Таким образом, если исходить только из данных хронологии, то для самых ранних статуэток Таракташа II в. н. э. («КСТ-III») можно говорить об их возможной связи с более ранними антропоморфными позднескифскими, таврскими и меотскими статуэтками. Для статуэток («КСТ-II») конца II – первой половины III в. н. э., исходя из хронологии комплексов, существует весьма обширный ряд аналогий, происходящих из региона Крыма.

Иконография статуэток. Для того чтобы сравнивать антропоморфные статуэтки различных эпох и различных территорий, необходимо, по моему мнению, также

выделить основные морфологические признаки, по которым возможен сравнительный анализ:

- 1) форма статуэтки: а – цилиндрическая, б – конусовидная;
- 2) а – наличие головного убора, б – его отсутствие;
- 3) а – наличие рук, б – отсутствие рук;
- 4) форма, положение рук;
- 5) а – наличие ног; б – отсутствие ног;
- 6) форма, положение ног;
- 7) а – наличие половых признаков, б – их отсутствие;
- 8) форма лица: а – широколицая, а – среднелицая, в – узколицая;
- 9) нос: а – защипом; б – вылеплен специально;
- 10) форма носа: а – широкий уплощенный, б – высокий прямой, в – средний горбатый, г – узкий прямой, д – узкий горбатый;
- 11) глаза: а – вдавления за счет защипа, б – налепы, в – прочерчены, г – проткнуты;
- 12) а – наличие рта, б – отсутствие рта;
- 13) а – наличие декора статуэток, б – отсутствие декора.

Кратко проанализируем ранние таракташские статуэтки из «КСТ-III» II в. н. э. (рис. 5, 7, 8). По большинству признаков: выделение головного убора (2а), наличие рук (3), широкое лицо (8а), налепы глаз (11б), высокий прямой нос (10б), наличие рта (12а), богатый декор фигур (13а) – они не могут сравниться с более ранними или синхронными им примитивными меотскими и позднескифскими статуэтками, ввиду того, что все перечисленные выше признаки отсутствуют у последних. Таракташские статуэтки несут сугубо индивидуальный образ, который в более позднее время был известен лишь на территории европейского Боспора и Центральной Азии.

Таракташские идолы из «КСТ-II» и «ТРШ-IV» конца II – первой половины III в. н. э. обладают также сугубо индивидуальными признаками: головной убор (2а), широколицость (8а), высокий нос (10б), глаза – налепы (11б), которые указывают на ряд близких по морфологии и хронологии параллелей, происходящих, прежде всего, из Дильберджина.

Антропоморфные статуэтки, происходящие из «КСТ-I» конца II – первой половины III в. н. э. (рис. 5, 2), также обладают рядом индивидуальных признаков: головной убор (2а), широкое лицо (8а), широкий плоский нос (10а), налепы глаз (11б),

руки (За). По ряду признаков (широколицесть, плоский нос) параллели можно найти лишь среди находок из Киммерика и материалов джетыасарской культуры Приаралья IV–VI вв. н. э. [Левина, 1996, рис. 168, 2]. Большинство из фигурок джетыасарской культуры выполнено весьма примитивно, черты лица не обозначены защипами или налепами, руки часто подняты вверх, что нехарактерно для всех типов северопричерноморских статуэток, но некоторые из них очень индивидуальны по типу лица, форме глаз, носа, рта и передают местный этнический тип [Левина, 1996, рис. 168].

Функциональное назначение лепных антропоморфных статуэток. И.Т. Кругликова полагает, что они воплощают образы Верховных божеств варварского населения [Кругликова, 1970, с. 108–110]. Следует отметить, что подобным образом одно время было принято интерпретировать все аналогичные статуэтки, которые встречаются у различных народов в разные исторические эпохи [Чайльд, 1952, с. 96; Mellaart, 1965, p. 124]. Позднее их стали определять более разнообразно, как изображения домашних божеств, семейных героев, апотропеи и т. п. [Массон, Сариниди, 1973].

Обратимся к обстоятельствам их находок. На поселении у дер. Семеновка три статуэтки находились в жилых постройках возле очагов, одна – возле зернотерки, а еще две – вблизи амфор с зерном [Кругликова, 1970, с. 109]. В Илурате две статуэтки были встречены внутри каменного прямоугольного алтаря, засыпанного золой [Шургая, 1975, с. 105]. В Таракташе все находки антропоморфных статуэток связаны со специальными культовыми постройками, а не с хозяйственными или жилыми постройками.

Можно предположить, что они имели и различное смысловое назначение. Часть из них явно тяготеет к местам скопления золы или к очагам, что может указывать на их связь с культом домашнего очага, другие – присутствуют в местах хранения и переработки зерна, что, видимо, можно рассматривать как указание на их связь с культом плодородия, с символами воспроизводящей силы природы. Одним из них был и фаллический культ. Фаллос – символ производящей силы природы. И все обряды, связанные с ним, имели целью обеспечить плодородие полей и благополучие природы. Атрибутами этого культа можно считать статуэтки и наклепные изображения с подчеркнутыми признаками пола. Вероятно, эти культы часто совмещались и были неразрывно связаны между собой. О связи с культом плодородия могут говорить и рельефное изображение на сосуде, происходящем из комплекса первой половины II в. поселения Таракташ, и таракташские антропоморфные статуэтки с их вертикальной направленностью и нерасчлененностью объема. В то же время акцент, сделанный на личину антропоморфных статуэток, говорит о неразрывной связи с иным культом, где подчеркнутая индивидуальность каждой личины была предельно важна, по всей вероятности, для каждой семьи и общины. Обратимся к аналогиям.

Г.А. Брыкина, анализируя антропоморфных идолов Кайрагачского святилища, предложила связать такие находки с культом божеств-покровителей домов или

с культом предков. «Кульτ божеств – покровителей дома хорошо известен по материалам Авесты: в Авесте фигурируют духи дома и семьи, умершие родичи – нманья, которые и после смерти заботятся о благополучии семьи. В Авесте упоминаются также духи рода и племени. В.А. Лившиц сопоставляет нманья с авестийскими фравашами – ангелами-хранителями и одновременно душами всего сущего. Он полагает, что нманья изображались в виде идолов, которые ставились в дома. В.А. Лившиц отождествляет этих идолов с теми, которые продавались на базаре Мах в Бухаре [Лившиц, 1964, с. 140]. Еще раньше К.А. Иностранцев связывал бухарский обычай поклонения идолам с культом фравашей [Иностранцев, 1909, с. 110]. По Авесте, фравашаи – это могущественные духи умерших предков [Маковельский, 1960, с. 121; Брыкина, 1981, с. 516–517]. По «Авесте» – фравашаи – это могущественные духи умерших предков, Авеста их рисует в виде сидящих в торжественном молчании величественных существ женского пола. По «Авесте» 10 дней до Нового года совершались подношения и жертвоприношения фравашам. Эти дни фравашаи проводили в родных домах и требовали к себе внимания. Не случайно, в Семеновке все фигурки лежали в комнатах, в углах. И.Т. Кругликова предполагает, что они стояли на полках. В ряде случаев они найдены у очагов. В науке часто отмечалось внимание на связь культа фравашей и культа предков в целом, хотя знак равенства ставить, конечно, нельзя. И культ предков, конечно, значительно шире.

Первоначально эти обряды, сопровождаемые жертвоприношениями, совершались на кладбищах у могилы или же в специальных постройках, принадлежащих общине на кладбище. В последствии обряды почитания и поклонения предкам были перенесены в специальные святилища или храмы, где останки умерших были заменены их изображениями. Можно провести параллели нашим материалам из святилища Кайрагач. Главный обряд проходил в большой комнате перед постаментом у южной стены, где стояли большие статуи, являющиеся объектом поклонения всего коллектива, а в первой проходной комнате перед нишей, где лежали маленькие скульптурки, совершали обряды поклонения отдельные представители общины или семьи. Обряд совершался приношениями и возжиганием огня. Отсюда курильницы на высоких ножках.

Г.А. Брыкина отметила подчеркнутую индивидуальность всех фигурок из святилища Кайрагач. Она пишет следующее: «Кайрагачские скульптуры связаны с культом предков. Они олицетворяли совершенно конкретных людей. И при большом сходстве каждой из скульптур со всеми остальными каждая из них имеет свои индивидуальные лишь ей присущие черты. Скульптуры передают не только портретное сходство их прототипом, но и физический тип населения Юго-Западной Ферганы. Скульптуры из Ташравата и Кайрагача передают облик людей, принадлежащих к европеоидной расе. Но различия в строении лица скульптур свидетельствуют о принадлежности их к различным типам европеоидной расы. Пять скульптур из Кайрагача изображают широколицых людей, принадлежащих, видимо, к типу среднеазиатского междуречья; семь других скульптур передают облик узколицых и длинноголовых людей средиземноморского типа. Ташраватская статуэтка более

всех сходна со скульптурами второй группы и значит она передает облик человека средиземноморского типа [Брыкина, 1987, с. 54].

Опираясь на данные анализов, приведенных Г.А. Брыкиной для святилища Кайрагач [Брыкина, 1981; 1987], а также на анализ антропоморфных оссуариев Согда, проведенных А.М. Мандельштамом [Мандельштам, 1951], можно выделить предварительно два антропологических типа личин, которые также имеют ряд подтипов.

Первый тип – **«широколицый»** распадается на три подтипа (с уплощенными носами, с высокими носами и горбатыми носами) и более всего представлен в восточном Крыму на побережье Чёрного моря (Таракташ, Киммерик) и имеет параллели в материалах Дильберджина и Джетыасара, т. е. в Центральной Азии [Шаров, 2012, рис. 7].

Второй антропологический тип – **«среднелицкий»** с горбатыми носами – выделен почти исключительно по материалам пос. Семеновка в Восточном Крыму, но на Азовском побережье [Шаров, 2012, рис. 8].

В первом случае все статуэтки были найдены в культовых постройках, во втором – в жилых постройках, рядом с очагами, зернотерками или амфорами с зерном.

Я полагаю, что можно предварительно рассматривать культовые постройки Таракташ-I и Таракташ-II с идолами 1-го типа как **родовые святилища**, связанные именно с культом предков. Отсюда их ярко выраженный индивидуализм.

Во втором случае находки антропоморфных идолов в жилых постройках можно рассматривать в качестве **семейных или личных домашних бо-жеств**, связанных с семейным культом предков-нманья или культом личных ангелов-охранителей – фравашей.

Антропоморфные идолы с личинами без четких индивидуальных признаков (меотские, позднескифские, таврские статуэтки) следует рассматривать в качестве **апо-тропеев**, призванных способствовать благополучию в семье и защите от злых сил.

Предварительные итоги. Как уже было отмечено выше, все таракташские антропоморфные статуэтки имеют акцент, сделанный на личину. Подчеркнутая индивидуальность каждой личины антропоморфных статуэток говорит о неразрывной связи с культом предков, конкретным для каждой семьи, общины, рода. Статуэтки олицетворяли конкретных людей или персонажей. И при большом сходстве каждой из скульптур со всеми остальными каждая из них имеет свои индивидуальные, лишь ей присущие черты. Скульптуры передают не только портретное сходством с прототипом, но и, весьма возможно, физический тип населения Таракташа. Все статуэтки изображают широколицых людей с плоскими или высокими прямыми носами, близких к одному из типов населения центральноазиатского региона.

Все статуэтки были найдены в культовых постройках и святилища существовали практически в едином сакральном пространстве. Возможно, этим объясняется формирование бинарного канона в создании образа личины идола (широколицесть, головной убор, плоские или высокие носы) или же данное обстоятельство может объясняться приходом различного по своему антропологическому типу населения в разное время на склоны Таракташа.

Полученные данные позволяют предварительно наметить некоторые общие черты культа, отправлявшегося на святилище: сооружение храмов и их «консервация» после завершения использования; широкое применение очистительной силы огня; идолопоклонство. Среди особенностей ритуальных действий преимущественное использование посуды открытых форм, применение моделей лепных горшков с подковообразными ручками, отсутствие в составе жертвоприношений монет, основные жертвенные животные – петух и баран, коллективный характер основных магических обрядов.

Остается открытым вопрос о том, кто обитал на поселении и кто возводил культовые сооружения на крутых склонах Таракташа? Предлагались разные версии: переселенцы с Боспора для охраны западных рубежей Боспорского царства [Мыц, Лысенко, 2001, с. 100; Масленников, 2007, с. 480], «поздние скифы», осваивавшие горную часть Крымского полуострова в I в. до н. э. – I в. н. э. [Колтухов, 1999, с. 215; Лысенко, 2009, с. 396–397], переселенцы из регионов Средней Азии [Шаров, 2009, Шаров, 2013; 2014]. Амфорный материал поселения говорит о несомненных связях с Боспором (многочисленные фрагменты амфор боспорского производства типов Зеест-72, 73, 75). Лепные горшки с ручками упорами и ряд типов круглых курильниц указывают на связи с позднескифской культурой. Лепные сосуды с антропоморфными налестками и курильницы с выступами по сторонам квадратных резервуаров, «широколице» личины статуэток о связях с регионом Средней Азии. Я полагаю, что пока не открыто подобных террасированных поселений и культовых сооружений с каменными фундаментами в горном Крыму, культовый комплекс Таракташ остается уникальным явлением среди памятников римской эпохи не только горной Таврики, но и для всего Северного Причерноморья.



Рис. 1. Местонахождение культовых комплексов Таракташ в Восточном Крыму. I – Культовое сооружение Таракташ-I; II – культовое сооружение Таракташ-II; III – культовое сооружение Таракташ-III

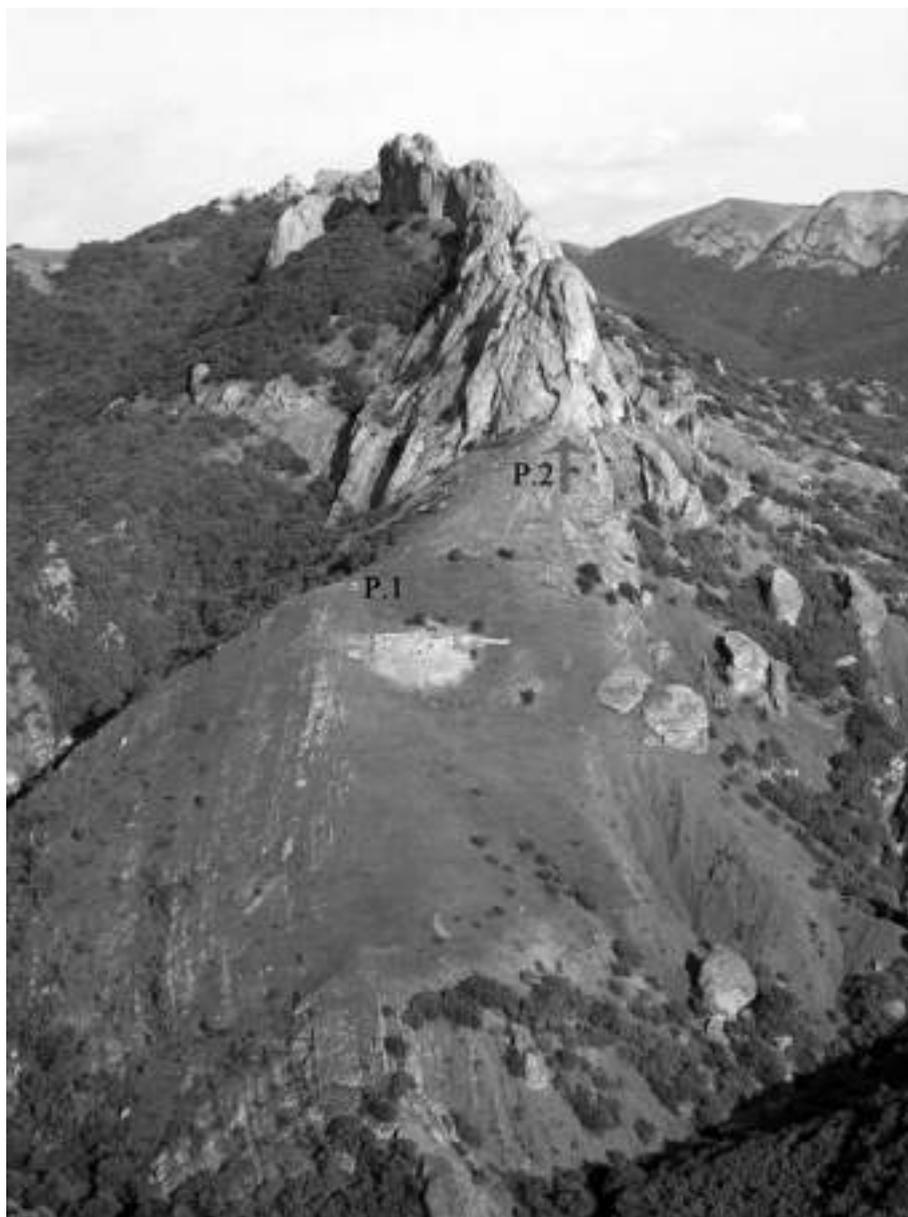


Рис. 2. Вид на горный хребет Таракташ. P.1 – местонахождение поселения римской эпохи и культового сооружения Таракташ-III; P.2 – местонахождение культового сооружения Таракташ-II

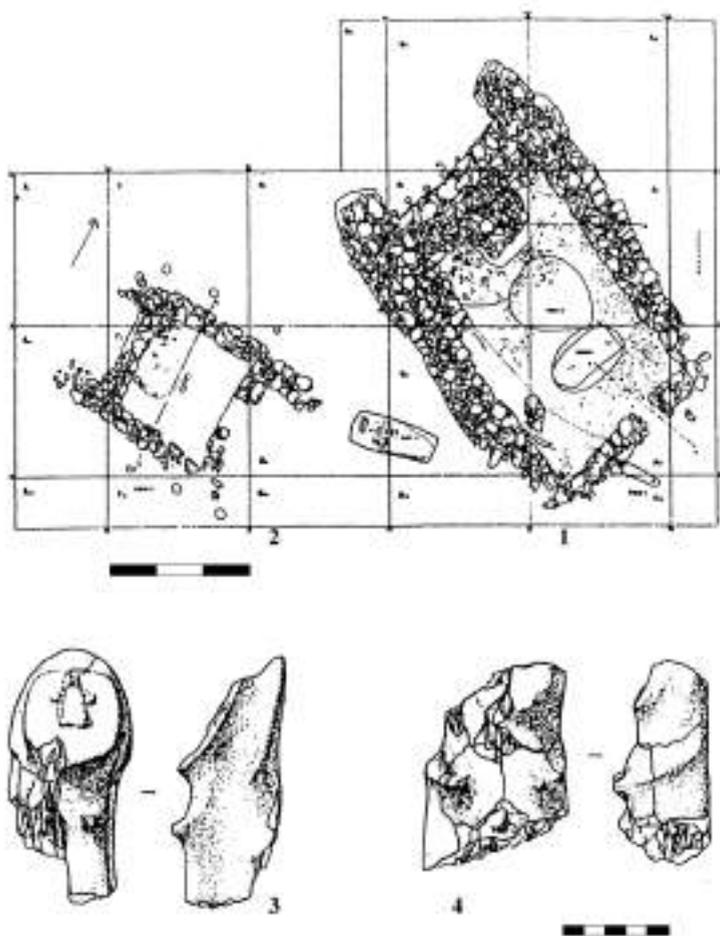


Рис. 3. План раскопок культового комплекса Таракташ-I; 1 – святилище 1; 2 – святилище 2; 3-4 – антропоморфные глиняные идолы из святилища 2

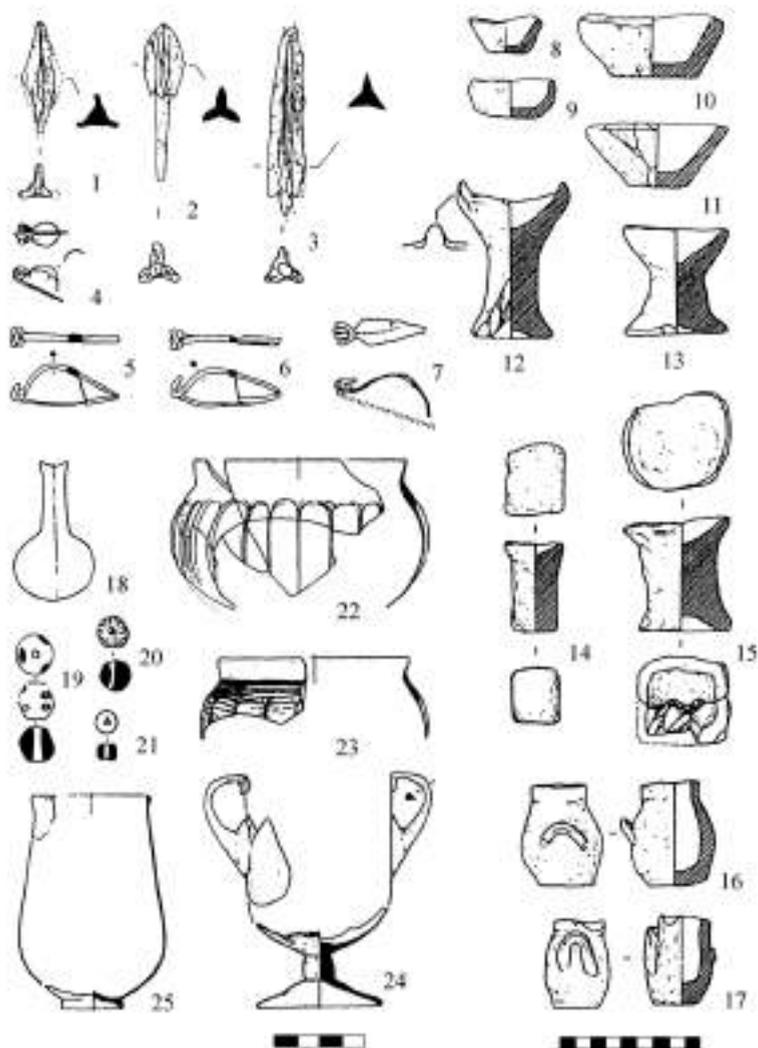


Рис. 4. Культовое сооружение Татакаш-I. 1–10, 13, 16–25 – материал из святилища 1; 11, 12, 14, 15 – материал из святилища 2 (2, с. 99)

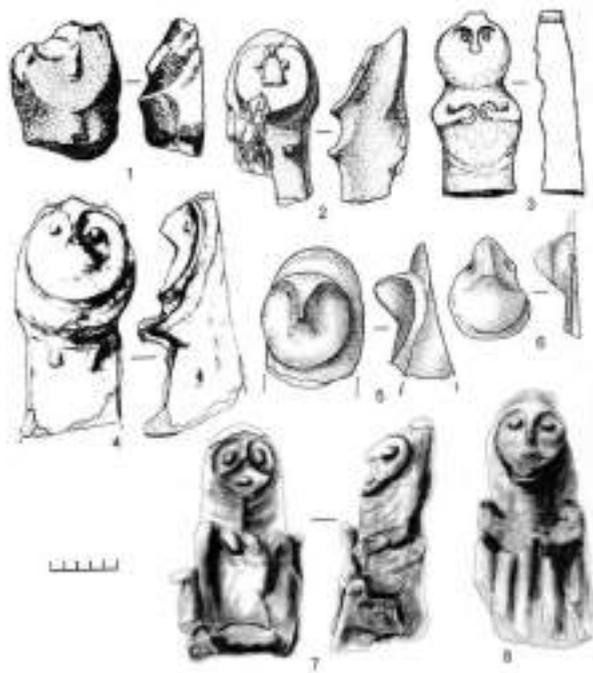


Рис. 5. Антропоморфные глиняные идолы Таракташа и их аналогии. 1 – городище Бедаик-Асар, джетыясарская культура; 2 – «КСТ-I»; 3 – Киммерик; 4 – «ТРШ-IV»; 5, 6 – «КСТ-II»; 7, 8 – «КСТ-III»



Рис. 6. План культового комплекса Таракташ-II. 1 – лепные курильницы; 2 – фрагменты стеклянных изделий; 3 – фрагменты краснолаковых мисок; 4 – скопление кальцинированных костей и углей; 5 – фрагменты антропоморфных статуэток

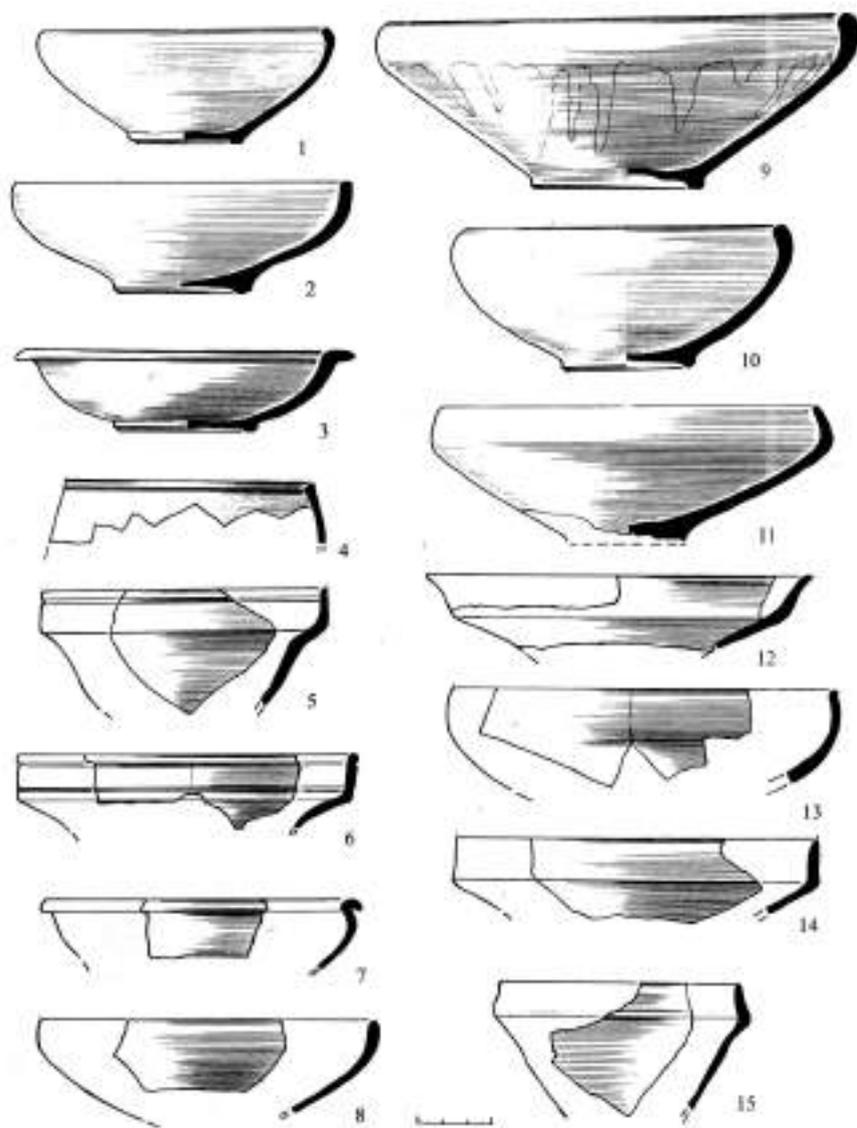


Рис. 7. Краснолаковая керамика из культового сооружения Таракташ-II

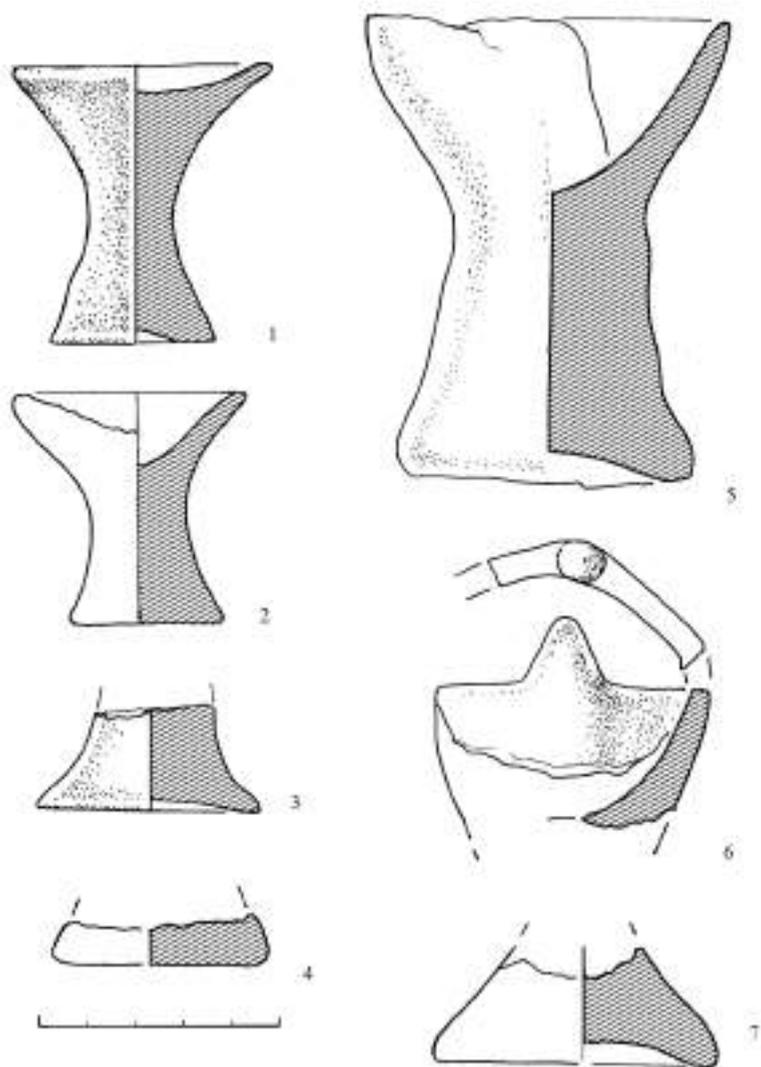


Рис. 8. Лепные курильницы из культового сооружения Таракташ-II



Рис. 9. Культовое сооружение Таракташ-III. Сверху его перекрывает жилая постройка № 6 первой половины III в. н. э.



Рис. 10. Фиксация антропоморфного идола на 16-м уровне расчистки

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Брыкина Г.А. Идолы Кайрагача и некоторые вопросы верований древних ферганцев // *Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник, 1980.* М.; Л.: Наука, 1981. С. 507–521.

Брыкина Г.А. Об антропоморфных скульптурах в захоронениях Ферганы // *Прошлое Средней Азии.* Душанбе: Дониш, 1987. С. 50–57.

Емец И.А. Лепная антропоморфная пластика Боспора // *Древности Боспора.* М.: Наука, 2000. № 3. С. 18–32.

Иностранцев К.А. О древнеиранских погребальных обычаях и постройках // *Журнал Министерства Народного Просвещения.* 1909. Март. С. 95–121.

Кругликова И.Т. О культе верховного женского божества на Боспоре в I–III вв. н. э. // *Культура античного мира. К сорокалетию научной деятельности Владимира Дмитриевича Блаватского – его друзья, товарищи, ученики.* М.: Наука, 1966. С. 110–115.

Кругликова И.Т. Терракоты из сельских поселений европейской части Боспорского государства // *Терракоты Северного Причерноморья.* II. М.: Наука, 1970.

Кругликова И.Т. Идолы из Дильберджина // История и культура античного мира. М.: Наука, 1977. С. 87–91.

Левина Л.М. Этнокультурная история восточного Приаралья. I тысячелетие до н. э. – I тысячелетие н. э. М.: Восточная литература, 1996. 396 с.

Лившиц В.А. Общество Авесты // История таджикского народа. Т. 1. М., 1964. С. 137–150.

Маковельский А.О. Авеста. Баку: Издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1960. 143 с.

Мандельштам А.М. Сложение таджикской народности в Среднеазиатском Междуречье: автореф. дис. ... кандидата исторических наук. М.; Л., 1951. 18 с.

Масленников А.А. Население Боспорского государства в первые века н. э. М.: Наука, 1990. 230 с.

Массон В.М., Сарианиди В.И. Среднеазиатская терракота эпохи бронзы. Опыт классификации и интерпретации. М.: Наука, 1973. 209 с.

Мыц В.Л., Лысенко А.В. Позднеантичное святилище Таракташ в Крыму // Боспорский феномен: колонизация региона, формирование полисов, образование государства. Материалы международной научной конференции. Часть 2. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2001. С. 96–100.

Чайльд В. У истоков европейской цивилизации. М.: Изд-во иностранной лит., 1952. 466 с.

Шаров О.В. Святилище на склонах горы Таракташ в восточном Крыму // Боспорский феномен. Искусство на периферии античного мира. СПб.: Нестор-История, 2009. С. 459–464.

Шаров О.В. Керамический комплекс некрополя Чатыр-Даг. Хронология комплексов с римскими импортами. СПб.: Издательство СПбИИ РАН «Нестор-История», 2007. 208 с.

Шаров О.В., Шукин М.Б., Палагута И.В. Отчет о раскопках поселения Таракташ у с. Дачное Судакского района, АР Крым Украины в 2006 году. РА ИА НАНУ. СПб., 2007.

Шаров О.В. Антропоморфные глиняные статуэтки из раскопок культового комплекса Таракташ в Восточном Крыму // Боспорский феномен: греки и варвары на евразийском перекрестке. СПб.: Нестор-История, 2013. С. 313–319.

Шаров О.В. Культовый комплекс Таракташ в восточном Крыму // Труды IV (XX) Всероссийского археологического съезда в Казани. Казань: Отечество, 2014. Т. II. С. 184–187.

Шургая И.Г. Центральный район Илурата // Краткие сообщения Института археологии. 1975. Вып. 143. С. 143–156.

Шукин М.Б., Шаров О.В., Шувалов П.В., Соколова Л.А., Гарбуз И.А. Исследования поселения и святилища Таракташ 1 у с. Дачное Судакского района // Отчетная археологическая сессия за 2002 год. Государственный Эрмитаж. СПб., 2003. С. 54–60.

Mellart J. *Earliest Civilizations of the Near East*. London: Thames and Hudson, 1965. 143 p.

REFERENCES

- Brykina G.A. Idoly Kajragacha i nekotorye voprosy verovanij drevnih fergancev [Idols of Kairagach and some questions of the beliefs of ancient Ferghians], in: *Pamjatniki kul'tury. Novye otkrytija. Ezhegodnik, 1980* [Cultural Monuments. New discoveries. Yearbook]. Moscow; Leningrad: Nauka, 1981. P. 507–521 (in Russian).
- Brykina G.A. Ob antropomorfnyh skul'pturah v zahoronenijah Fergany [About anthropomorphic sculptures in burials of Fergana], in: *Proshloe Srednej Azii* [The past of Central Asia]. Dushanbe: Donish, 1987. P. 50–57 (in Russian).
- Emec I. A. Lepnaja antropomorfnaia plastika Bospora [A molded anthropomorphic plastic of the Bosporus], in: *Drevnosti Bospora* [Antiquities of the Bosporus]. Moscow: Nauka, 2000. № 3. P. 18–32 (in Russian).
- Inostrancev K.A. O drevneiranskih pogrebal'nyh obyčajah i postrojkah [On the ancient Iranian funeral customs and buildings], in: *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshhenija* [Journal of the Ministry of National Education]. 1909. Mart. P. 95–121 (in Russian).
- Kruglikova I.T. O kul'te verhovnogo zhenskogo bozhestva na Bospore v I–III vv. n.je. [On the cult of the supreme female deity on the Bosporus in the I–III centuries AD], in: *Kul'tura antichnogo mira. K sorokaletiju nauchnoj dejatel'nosti Vladimira Dmitrievicha Blavatskogo – ego druz'ja, tovarishhi, ucheniki* [Culture of the ancient world. To the fortieth anniversary of the scientific work of Vladimir Dmitrievich Blavatsky – his friends, comrades, students]. Moscow: Nauka, 1966. P. 110–115 (in Russian).
- Kruglikova I.T. Terrakoty iz sel'skih poselenij evropejskoj chasti Bosporskogo gosudarstva [Terracotta from rural settlements of the European part of the Bosporus State], in: *Terrakoty Severnogo Prichernomor'ja* [Terracotta of the Northern Black Sea Coast]. II. Moscow: Nauka, 1970 (in Russian).
- Kruglikova I.T. Idoly iz Dil'berdzhina [Idols from Dilberdzhin], in: *Istorija i kul'tura antichnogo mira* [History and Culture of the Ancient World]. Moscow: Nauka, 1977. P. 87–91 (in Russian).
- Levina L.M. *Jetnokul'turnaja istorija vostochnogo Priaral'ja. I tysjacheletie do n. je. – I tysjacheletie n. je.* [Ethnocultural history of the eastern Prearalie. I millennium BC. e. – I millennium AD]. Moscow: Vostochnaja literatura, 1996. 396 p. (in Russian).
- Livshic V.A. Obshhestvo Avesty [Society of the Avesta], in: *Istorija tadzhikskogo naroda* [History of the Tajik people]. T. 1. Moscow, 1964. P. 137–150 (in Russian).
- Makovel'skij A.O. *Avesta* [The Avesta]. Baku: Publishing house of the Academy of Sciences of the Azerbaijan SSR, 1960. 143 p. (in Russian).
- Mandel'shtam A.M. *Slozhenie tadzhikskoj narodnosti v Sredneaziatskom Mezhdurech'e. Avtoferat dissertacii, predstavlennoj na soiskanie uchenoj stepeni kandidata istoricheskikh nauk* [Addition of the Tajik nationality in the Middle Asian Mezhdurechye. The author's abstract of the thesis submitted for the degree of candidate of historical sciences]. Moscow; Leningrad, 1951. 18 p. (in Russian).
- Maslennikov A.A. Naselenie Bosporskogo gosudarstva v pervye veka n.je. [The population of the Bosporan state in the first centuries AD]. Moscow: Nauka, 1990. 230 p. (in Russian).

Masson V.M., Sarianidi V.I. *Sredneaziatskaja terrakota jepohi bronzy. Opyt klassifikacii i interpretacii* [Central Asian terracotta of the Bronze Age. Experience in classification and interpretation]. Moscow: Nauka, 1973. 209 p. (in Russian).

Мыс V.L., Лысенко A.V. *Pozdneantichnoe svjatilishhe Taraktash v Krymu* [Late Antantian Sanctuary of Taraktash in the Crimea], in: *Bosporskij fenomen: kolonizacija regiona, formirovanie polisov, obrazovanie gosudarstva. Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii. Chast' 2.* [The Bosphorus phenomenon: colonization of the region, the formation of policies, the formation of the state. Materials of the international scientific conference. Part 2]. Saint Petersburg: Publishing House of the State Hermitage, 2001. P. 96–100 (in Russian).

Чажид V. *U istokov evropejskoj civilizacii* [At the origins of European civilization]. Moscow: Publishing House of Foreign Literature, 1952. 466 p. (in Russian).

Sharov O.V. *Svjatilishhe na sklonah gory Taraktash v vostochnom Krymu* [Sanctuary on the slopes of the Taraktash mountain in the eastern Crimea], in: *Bosporskij fenomen. Iskustvo na periferii antichnogo mira* [Bosphorus phenomenon. Art on the periphery of the ancient world]. Saint Petersburg: Nestor-Istorija, 2009. P. 459–464 (in Russian).

Sharov O.V. *Keramicheskij kompleks nekropolja Chatyr-Dag. Hronologija kompleksov s rimskimi importami* [Ceramic complex of necropolis Chatyr-Dag. Chronology of complexes with Roman imports]. Saint Petersburg: Nestor-Istorija, 2007. 208 p. (in Russian).

Sharov O.V., Shhukin M.B., Palaguta I.V. *Otchet o raskopkah poselenija Taraktash u s. Dachnoe Sudakskogo rajona, AR Krym Ukrainy v 2006 godu. RA IA NANU* [Report on excavations of the settlement of Taraktash near. Dachnoe Sudaksky district, the Autonomous Republic of Crimea in 2006. RA IA NAU]. Saint Petersburg, 2007 (in Russian).

Sharov O.V. *Antropomorfnye glinjanye statuetki iz raskopok kul'tovogo kompleksa Taraktash v Vostochnom Krymu* [Anthropomorphic clay figurines from the excavations of the cult complex Taraktash in the Eastern Crimea], in: *Bosporskij fenomen: greki i varvary na evrazijskom perekrestke* [Bosphorus phenomenon: the Greeks and barbarians at the Eurasian crossroads]. Saint Petersburg: Nestor-Istorija, 2013. P. 313–319 (in Russian).

Sharov O.V. *Kul'tovyj kompleks Taraktash v vostochnom Krymu* [The cult complex of Taraktash in the eastern Crimea], in: *Trudy IV (XX) Vserossijskogo arheologičeskogo s'ezda v Kazani* [Proceedings of the IV (XX) All-Russian Archaeological Congress in Kazan]. Kazan': Otechestvo, 2014. T. II. P. 184–187 (in Russian).

Shurgaja I.G. *Central'nyj rajon Ilurata* [Central District of Ilurat], in: *Kratkie soobshhenija Instituta arheologii* [Brief Communications of the Institute of Archeology]. 1975. Vol. 143. P. 143–156 (in Russian).

Shhukin M.B., Sharov O.V., Shuvalov P.V., Sokolova L.A., Garbuz I.A. *Issledovanija poselenija i svjatilishha Taraktash 1 u s. Dachnoe Sudakskogo rajona* [Studies of the settlement and the sanctuary of Taraktash 1 in the village of. Dachnoe Sudaksky district], in: *Otchjotnaja arheologičeskaja sessija za 2002 god. Gosudarstvennyj Jermitazh* [Report archaeological session for 2002. The State Hermitage]. Saint Petersburg, 2003. P. 54–60 (in Russian).

Mellart J. *Earliest Civilizations of the Near East*. London: Thames and Hudson, 1965. 143 p.

О палеоэтнографическом подходе к изучению половецких святилищ и статуй

Ю.К. Гугуев

1. Каковы возможности реконструкции обрядовых действий в археологии. Какие есть ограничения? Какой опыт успешных реконструкций на археологическом материале Вас привлекает?

2. Этнографические материалы по религиозным верованиям и практикам: возможности использования в археологии.

Мне хотелось бы сосредоточить внимание в основном на первых двух вопросах дискуссии, которые тесно взаимосвязаны. Если быть точным, то это, по сути, одна весьма актуальная для археологии проблема или совокупность проблем. Использованию данных этнографии в археологическом исследовании посвящено необъятное количество отечественной и зарубежной литературы: от работ, содержащих более или менее удачные практические опыты подобного рода, до серьезных теоретико-методологических текстов, в которых обсуждается сама возможность, условия и перспективы такой научной стратегии. Кроме того, по теме нередко проводятся представительные конференции.

Среди теоретиков одни авторы весьма воодушевлены перспективами, которые, по их мнению, сулит системное и критически выверенное применение этнографических данных, параллелей, аналогий, моделей к археологическому материалу (источнику), другие, напротив, довольно скептически и настаивают на том, что у нашей науки есть свой собственный методический инструментарий, гораздо более строгий и изощренный, чем «логически ущербные заключения по аналогии», которые к тому же «не способны породить ничего нового, сводя знание об уникальном и неповторимом прошлом к знанию о настоящем»¹.

Гугуев Юрий Константинович, независимый исследователь, г. Ростов-на-Дону, guguev2009@rambler.ru.

Guguev Yuriy K., Independent Researcher, Rostov-on-Don, guguev2009@rambler.ru.

¹ Великолепный обзор всего спектра разнящихся теоретических взглядов на эту проблему в западной и отечественной археологии прошлого столетия, а также весьма рациональную и взвешенную собственную позицию см. у Л.С. Клейна [Клейн, 2013, с. 25–74].

Впрочем, в отечественной археологии давно уже возобладал оптимистический настрой по поводу возможностей взаимодействия родственных антропологических дисциплин, одна из которых занята изучением живой культуры, тогда как другая пытается «разговорить» ее бессловесные, мертвые остатки, доходящие до нас, как правило, сильно поврежденными и искаженными. Здесь уместно привести слова видного специалиста по бронзовому веку Западной Сибири М.Ф. Косарева, в ряде работ которого изложены результаты его плодотворных конкретных археолого-этнографических изысканий в сочетании со здоровой долей теоретической рефлексии: «Умение находить и объективно осмысливать археолого-этнографические параллели при реконструкции тех или иных явлений археологической действительности – одно из важных условий историзма археологического исследования. Это условие лежит в основе так называемого палеоэтнографического подхода в археологии. Тактика палеоэтнографического подхода заключается в выборе наиболее подходящей этнографической модели реконструируемого археологического явления. В определенном смысле палеоэтнографический подход является приемом этнографического моделирования в археологии» [Косарев, 1991, с. 7]. И еще одна важная цитата того же автора: «Палеоэтнографический подход в своем наиболее чистом виде выступает прежде всего при исследовании древней духовной культуры – культов, верований, представлений о мире, т. е. когда реконструируемые явления могут быть рассмотрены... в рамках определенной мировоззренческой традиции...» [Косарев, 1991, с. 8].

Свое отношение к проблеме, являющейся предметом обсуждения, автор этих строк сформулировал бы в виде двух тезисов: а) привлекать этнографию для реконструкции отразившихся в археологическом материале религиозных верований и практик народов древности необходимо и весьма продуктивно; б) этот путь исследования сопряжен с определенными трудностями и имеет свои ограничения. Ниже на примере изучения средневековой половецкой монументальной скульптуры и культовых комплексов будет затронут вопрос о том, как работает упомянутый подход, какие он дает результаты и каковы, с моей точки зрения, условия и границы его применения.

Половецкие статуи и места отправления культа (святилища) изучаются археологами уже более ста лет. Еще В.А. Городцов, проводивший раскопки курганов на Юге России в начале прошлого века, заметил, что если каменные скульптуры устанавливались половцами на вершинах более ранних курганов, то деревянные часто опускались («прятались») во впущенные в насыпь глубокие ямы, перекрывавшиеся сверху землей. В.А. Городов предложил довольно наивное объяснение этих различий: с его точки зрения, более престижные каменные скульптуры выставлялись на поверхности курганов для всеобщего обозрения, в то время как менее ценные – деревянные – перекрывались насыпью. Данное объяснение не содержало в себе попытки проникнуть в смысл ритуалов исчезнувшего средневекового народа посредством поиска близких ритуалов у более или менее родственных половцам народов и этнических групп, которые жили позднее.

Разумеется, оно было сделано в духе времени, и поэтому здесь едва ли можно упрекнуть персонально В.А. Городцова – выдающегося исследователя и одного из основоположников российской археологической науки². Однако, как мы убедимся ниже, подобный взгляд на святилища и статуи, полностью или почти полностью игнорирующий «этнографический контекст», остался характерен для ряда специалистов по половецким древностям и позднее, что приводило и до сих пор приводит к явно ошибочным интерпретациям некоторых особенностей данных памятников.

В начале 60-х годов прошлого столетия Г.А. Федоров-Давыдов, проанализировавший известные ему редкие находки половецких статуй, обнаруженных в курганах в вертикальном положении, либо разбитых и перекрытых насыпью (Средняя Аюла, Чокрак), пришел к заключению, что данные археологические реалии отражают какие-то культовые действия, значение которых не ясно [Федоров-Давыдов, 1966, с. 191–192]. Следующим важным шагом в изучении половецких святилищ, расшифровке символического содержания и целей совершавшихся в них обрядов стали работы ростовского археолога и историка средневековья С.В. Гуркина. Этот исследователь оперировал более представительным, чем все специалисты до него, археологическим материалом. В его распоряжении оказалось свыше трех десятков курганных святилищ со статуями, в том числе и «скрытых» (святилищам, по его терминологии), из Нижнего Подонья и ряда сопредельных регионов. В выборку вошли не только известные по старым (дореволюционным) раскопкам памятники, но и те культовые комплексы, которые были изучены на современном методическом уровне в ходе работ новостроечных экспедиций в 60–80-е годы XX в. С.В. Гуркин разделил все половецкие святилища на два типа: 1) устроенные на поверхности курганов – с каменными статуями, 2) оборудованные в насыпях святилища-ямы – с деревянными и, в редких случаях, каменными статуями [Гуркин, 1987, с. 101–107, рис. 1–5]. Наличие в некоторых святилищах типа 2 каменных статуй позволило ему отклонить идею В.А. Городцова, связывающую различия между способом установки скульптур (на поверхности курганов или в ямах) с материалом, из которого они изготовлены, как фактически несостоятельную [Гуркин, 1987, с. 107–108]. Однако самым важным достижением ростовского исследователя стало, на мой взгляд, предложенное им гипотетическое объяснение того на первый взгляд странного факта, что некоторые половецкие статуи «захоронены» (святилища типа 2). С.В. Гуркин предположил, что в этом «отразился заключительный акт поминального обряда, сходный с древнетюркскими и казахскими поминальными обычаями» [Гуркин, 1987, с. 108]. Он также указал на

² Если говорить о вкладе В.А. Городцова в изучение половецкой погребальной и постпогребальной обрядности, то следует вспомнить, что он был, по сути, не только первооткрывателем курганных половецких святилищ, но и впервые установил важнейший связанный с ними факт: статуи не являются надмогильными памятниками [Городцов, 1905, с. 215]. Это наблюдение, сделанное на очень небольшом материале одного восточноевропейского региона, как оказалось впоследствии, выразило закономерность, действовавшую на протяжении столетий для всех средневековых тюркских кочевников Евразии [Федоров-Давыдов, 1966, с. 190]. На мой взгляд, оно является одним из свидетельств тонкости и силы профессиональной интуиции В.А. Городцова.

весьма вероятную краткосрочность действия святилищ-ям [Гуркин, 1987, с. 107], что впоследствии неоднократно подтверждалось при их раскопках наблюдениями за стратиграфией комплексов и сохранностью скульптур (см. например, [Гугуев, 1998, с. 41; 2002, с. 56]).

С историографической точки зрения интересно разобраться, как С.В. Гуркин пришел к своей гипотезе. В изданной в 1832 г. книге А.И. Левшина, на которую ростовский археолог ссылался в статье о донских половецких святилищах-ямах [Гуркин, 1987, с. 109], сообщается о казахском и киргизском обычае, известном под названием «делать тул»³. Суть данного обычая состоит в том, что по окончанию похорон родственники умершего ставят в юрте деревянного идола, одетого в его одежды, и перед ним женщины оплакивают покойника, вспоминая и восхваляя его добродетели. Через год идола снимают, созывают родственников и соседей, угощают их и устраивают конский бег или байгу. Одновременно с «тул» умершего мужчину у казахов представляла также «найза» – пика, конец древка которой втыкался в землю, а острое с флажком возвышалось над юртой сквозь сделанное в ее своде отверстие. По истечении года разыгрывали сложный и драматичный обряд «преломления найзы», подробности которого мы здесь опускаем. Важно то, что по окончанию обряда сломанную пополам «найзу» втыкали в изголовье могилы или сжигали вместе с вымпелом [Шишло, 1975, с. 249–250]. Теперь этнографы справедливо усматривают в «тул» и «найзе» временные вместилища одной из жизненных субстанций («душ») человека, соответствующие по ритуальным функциям многообразным идолам-заместителям (вместилищам «душ») умерших у народов Сибири и Севера, которые также уничтожались или захоранивались тем или иным способом по завершению цикла «проводов души» в иной мир, что демонстрировало окончательный разрыв связей покойного с коллективом живых сородичей [Шишло, 1975, с. 250–258].

Однако у А.И. Левшина нет упоминания ни о «найзе», ни о том, чем завершались «трагические представления» родственников пред «куклою или болваном», наряженным в платье покойника («тул»). Российский историк и этнограф позапрошлого столетия ограничился лишь замечанием, что они могут продолжаться долго, иной раз до года [Левшин, 1832, с. 210]. В статье сославшихся на того же А.И. Левшина археологов Ф.Х. Аслановой и А.А. Чарикова, которая имеется в списке литературы у С.В. Гуркина [Гуркин, 1987, с. 108–109], также ничего не сказано о заключительной фазе поминального обряда казахов. Авторы пишут, что «этот обряд был унаследован казахами от кимаков и кипчаков, совершавших, по всей вероятности, аналогичные действия во время тризны. Только место покойного у кимаков занимала не «деревянная кукла», а каменное изваяние» [Асланова, Чариков, 1974, с. 234]. Следовательно, С.В. Гуркин тогда, вероятно, еще не был знаком с упомянутой статьей Б.П. Шишло и множеством других этнографических книг и статей, в которых шла речь о заместителях (вместилищах «души»)

³ Вообще, данный обычай очень архаичен и впервые упоминается в одной из древнетюркских рунических надписей [Шишло, 1975, с. 248].

умерших. Из тех, кого он ссылался, один только В.Д. Кубарев обратил внимание на то, что археологи нередко находят остатки сгоревших деревянных древнетюркских оградок под каменным набросом, возле которого располагаются разбитые или надбитые – по-видимому, преднамеренно – каменные статуи. В этих действиях раннесредневековых кочевников Алтая и Тувы археолог из Новосибирска не без оснований увидел аналог обряда «последних поминок», выявленного у шаманистов Сибири, которые «унаследовали многие религиозные представления и обряды предшествующих эпох». Впрочем, он не указал на конкретные примеры этнографических описаний названного ритуала, полагая, что они общеизвестны [Кубарев, 1984, с. 76–81].

Таким образом, на момент подготовки С.В. Гуркиным сюжета о донских половецких святилищах-ямах его идея об их семантике представляла собой пронизательную догадку, основанную не столько на знании соответствующего сравнительного материала из области этнографии, сколько на косвенных упоминаниях о нем, содержащихся в книге археолога В.Д. Кубарева. По сути, ростовский исследователь экстраполировал выводы специалиста по древним тюркам на половецкие святилища и скульптуру, которыми занимался сам, и этот «перенос», как мы убедимся далее, оказался весьма плодотворным.

Но в конце 80-х гг. мысль С.В. Гуркина вызвала негативную реакцию со стороны ведущего специалиста по половецким древностям С.А. Плетневой, являвшейся тогда ответственным редактором журнала «Советская археология». Статья была возвращена на доработку. На полях машинописи возле того места, где автор излагал свое понимание происхождения святилищ-ям, редактор оставила краткий, но выразительный комментарий: «Чушь!». Именно из-за этого С.В. Гуркину пришлось дополнить текст еще двумя абзацами, в которых излагалось другое возможное объяснение устройства таких комплексов: а именно, что они могли сооружаться в условиях татаро-монгольской оккупации Дешт-и-Кипчака, когда половцы были вынуждены тайно отправлять свои обряды⁴. Правда, С.В. Гуркин тут же заметил, что подобная трактовка а priori заставляет нас считать всю деревянную половецкую скульптуру поздней, а это далеко не очевидно археологически [Гуркин, 1987, с. 108]. Идея «тайных обрядов в ямах со статуями» принадлежала, естественно, самой С.А. Плетневой, которая спустя несколько лет воспроизвела ее в научно-популярной книге: «По-видимому, именно в эти годы (после похода Джэбэ и Субэдэя в 1220–1224 гг. – Ю.Г.) появляется и распространяется в степях обычай сооружать скрытые святилища. Как и обычные, они ставились на высоких степных курганах. Однако статуи уже не возвышались над оградками, а опускались стоя в глубокие ямы, которые в случае опасности сравнивались с землей. Интересно, что многие из таких скрытых изваяний сделаны не из камня, а из дерева. Дошедшие до нас деревянные экземпляры являются подражанием каменным статуям

⁴ О перипетиях, сопутствовавших выходу статьи о святилищах-ямах в «Советской археологии», покойный ныне С.В. Гуркин в свое время неоднократно рассказывал автору этих строк.

самого позднего периода их развития⁵, что может быть как бы дополнительным доказательством возникновения скрытых святилищ в самый последний период существования обычая сооружения предкам святилищ» [Плетнева, 1990, с. 173–174].

В конце 80-х – начале 90-х гг. С.В. Гуркин и автор этих строк проштудировали большую этнографическую литературу с целью снабдить гипотезу о возможной связи половецких святилищ-ям с заключительной фазой обряда проводов «души» более вескими фактическими основаниями⁶. Из трудов этнографов мы почерпнули разнообразную информацию о постпогребальных ритуалах казахов и киргизов, обских угров, ненцев, эвенков, нанайцев, нивхов, ульчей. У этих народов в ходе посмертных ритуалов из различного материала (камень, металл, дерево, кость, ткань и их сочетания) изготавливались идолы-заместители (или иначе «вместилища души») покойных – обычно небольшого размера, но иногда и довольно крупные. В течение всего поминального периода (обычно максимум 3–5 лет), т. е. того срока, когда «душа», в соответствии с представлениями близких умершего, еще не покинула окончательно этот мир, идолов кормили, одевали, укладывали спать, разговаривали с ними, как с живыми людьми и т. д. Как правило поминальный цикл завершался обрядом, проводившимся с особой пышностью и значительными финансовыми затратами (его иногда называют «большие поминки»), в финале которого от идолов-заместителей избавлялись тем или иным способом: выбрасывали, сжигали, подзахоранивали в могилу, оставляли в дупле дерева или специальном деревянном домике и т. п. О символическом смысле таких культовых действий в традиционной постпогребальной обрядности было сказано выше. Следует добавить, что у некоторых из перечисленных народов, например, у нанайцев, самым важным лицом на «больших поминках» был шаман. Камлая, он «ловил» блуждающую неподалеку от дома «душу» умершего, «вселял» ее во временное вместилище и «доставлял» в иной мир, по ходу действия повествуя присутствующим о многочисленных «препятствиях и опасностях», которые подстерегали его и покойного на каждом из этапов их трудного, длительного «путешествия» [Лопатин, 1922, с. 294–319; Гаер, 1991, с. 90, 98–100]⁷.

⁵ Обнаруженные на сегодняшний день в святилищах-ямах деревянные и каменные изваяния принадлежат к типам III–V и датируются, вероятнее всего, домонгольским временем [Плетнева, 1974, с. 61–70, рис. 33, 35], поэтому здесь С.А. Плетнева противоречила самой себе [Гуркин, 1991, с. 108–109; Гугуев, Гуркин, 1991, с. 128]. Исключение составляют две каменные фигуры замыкающего эволюционный ряд половецкой скульптуры VII типа («стеловидные круглые статуи»), который, по мнению исследовательницы, появился, вероятно, в конце XII – начале XIII в. и, вполне возможно, какое-то время изготавливался и при монголах [Плетнева, 1974, с. 70]. Они были обнаружены В.П. Шиловым в кургане у ст. Кременской на Нижнем Дону в 1960 г. и вошли в фундаментальный свод археологических источников «Половецкие каменные изваяния» [Плетнева, 1974, с. 109, №№ 1272, 1273]. Однако автор свода, по-видимому, не знала, что, по крайней мере, одна из этих статуй происходит из святилища-ямы [Евглевский, Круглов, 2016, с. 41].

⁶ Отчасти результаты этой работы нашли отражение в совместной статье С.В. Гуркина и автора этих строк [Гугуев, Гуркин, 1992, с. 130, 141–142], а также в их последующих персональных статьях и публикациях.

⁷ Разумеется, нельзя утверждать, что заключительные обряды проводов «души» у половецков происходили непременно с участием шаманов: такой вывод, пожалуй, за пределами возможностей археологии. Однако само наличие в половецком обществе этой социальной группы весьма вероятно, учитывая весь сравнительный исторический и этнографический контекст. Вопрос о половецком шаманизме и шаманах требует дополнительного изучения.

Таким образом, выяснилось, что половецкий обычай помещать статуи умерших в ямы хорошо вписывается в рамки широко распространенной мировоззренческой и ритуальной традиции, а именно, в культ умерших и предков, характерный для религий (в том числе шаманизма) ряда современных и средневековых тюркских, финноугорских и палеоазиатских народов Сибири, Севера, Дальнего Востока, Средней и Юго-Восточной Азии. Следовательно, он впервые получил правдоподобное объяснение, не требующее от археологов разного рода умозрительных и вызывающих сомнение гипотез *ad hoc*, вроде той, что многочисленные святилища-ямы, содержащие морфологически развитые типы половецкой скульптуры, но не самый поздний ее тип, датируются золотоордынским временем.

В 70–90-е гг., наряду с половецкими святилищами Юга России и Украины, изучались святилища кипчаков Казахстана. Исследователями было выделено четыре их разновидности, в частности, курганообразные сооружения, в средней части которых выступают вершущки каменных изваяний (тип 1). Раскопанные памятники типа 1 содержали ориентированную по сторонам света каменную ограду подквадратной формы с обращенными лицом к востоку, северо- или юго-востоку вертикально стоящими изваяниями внутри – полнофигурными с сосудом в обеих руках или погрудными, отличающимися от соответствующих типов древнетюркских скульптур своеобразными (кипчакскими) приемами изображения черт лица и прочими иконографическими признаками [Ермоленко, 2004, с. 16–34]. Другие объекты с аналогичными изваяниями (тип 2) представляли собой конструктивное усложнение вышеописанных, включая в себя, помимо оград, курганообразное сооружение большего размера. Кипчакские ограды, подобно половецким святилищам-ямам, одноактно перекрывались насыпями.

В поисках ответа на вопрос, чем обусловлено возникновение этих довольно необычных культовых комплексов, исследователь из Кемерово Л.Н. Ермоленко обратилась к легендам о происхождении кипчаков и уйгуров, зафиксированным историческими источниками («Юань-ши», Джувейни, Рашид-ад-Дин). Суть таких преданий сводится к следующему. Предок-прародитель (несколько предков) народа рожден в дупле дерева, чудесным образом появился на свет из древесного нароста или горы (т. е. из полости или пещеры в горе)⁸. Дерево находится на острове, образованном течением двух рек, гора – между двумя деревьями, т. е. место действия легенды наделено некоторыми признаками сакрального центра мироздания,

⁸ Ср. еще один вариант древнетюркской генеалогической легенды, имеющийся в сочинении мамлюкского автора XIV в. ибн ад-Давадари. В нем повествуется о чудесном рождении и посмертном упокоении в пещере на склоне Кара Таг (Черной Горы) в приграничных областях Северного Китая пары первопредков – Ай Атама (Адама) и Ай Вы (Евы). Их сын превратил пещеру в место постоянного отправления культа, причем из текста не вполне ясно, идет ли речь о почитании тел умерших родителей, или все-таки об их скульптурных изображениях [Golden, 1998, p. 197–200]. В этой связи очень любопытна информация о находке каменной стелы (ненинская стела), близкой по облику древнетюркским изваяниям, в одной из пещер Минусинской котловины [Панкова, 2000, с. 86–100]. Разумеется, если свидетельство и достоверно, нельзя утверждать, что оно непременно отражает «древнетюркский ритуал поклонения статуям в пещерах». Во-первых, данный случай уникален, во-вторых, стела могла оказаться в пещере и в результате вторичного использования в более позднее время.

а сам текст обладает чертами космогонического мифа о рождении предка-героя мировым (родовым) Древом или Горой. Интересно, что средневековый историк донес до нас также и свидетельство об обряде (лечебном или иного свойства), репрезентирующем приведенный выше генеалогический миф: некий уйгур выкопал яму между двух деревьев, посадил в нее своих детей, зажег светильники и приводил людей смотреть на это. Л.Н. Ермоленко предположила, что именно такие мифологические воззрения обусловили практику создания кипчаками и половцами т. н. скрытых святилищ со статуями. Воплощенные в статуях покойные, по ее мнению, уподоблялись участниками обрядовых действий первопредкам: отсюда акцент на реалиях телесной жизни – большом животе, признаках пола – в изобразительном каноне кыпчакской и половецкой скульптуры. Материалы, из которого она была изготовлена (камень, дерево), также соотносились с элементами мифа о происхождении. Курган, вероятно, ассоциировался с мировой (родовой) горой, подземное сооружение (оградка, яма) – с дуплом дерева или полостью (пещерой) внутри горы. Таким образом, с точки зрения создателей статуй и святилищ, покойные находились в нижнем мире, но одновременно, вопреки обыденной логике, пребывали в другой области сакрального пространства, расположенной вверху на востоке («восточном небе»). Цель ритуала, явственно проглядывающая за каждым из его вещественных и акциональных символов, заключалась в том, чтобы гарантировать умершему бессмертие/возрождение, уподобив его бессмертному/вечно возрождающемуся предку [Ермоленко и др., 1985; Ермоленко, Курманкулов, 1992; 2002; Ермоленко, 1994; Ермоленко, 2004, с. 34–38].

Думается, такая трактовка семантики «скрытых» святилищ несколько не противоречит гипотезе С.В. Гуркина, а напротив, существенно дополняет ее. Ведь возрождение умершего – не менее важный, чем проводы «души», аспект погребально-поминальной обрядности и соотносившейся с нею сложной и во многом противоречивой системы религиозных представлений, которая была зафиксирована этнографами у всех перечисленных выше народов. Согласно этим представлениям уход одной из жизненных субстанций («душ») покойного в иной мир мыслился только эпизодом в ее нескончаемом круговороте между мирами, первым шагом к очередному рождению человека среди своих сородичей в новом телесном обличье [Традиционное ... 1989, с. 216–220; Гемув, 1990, с. 210–212].

Подход, примененный Л.Н. Ермоленко с целью реконструкции семантики ритуала, отправлявшегося в кипчакских и половецких святилищах, можно назвать историко-этнографическим, т. е. когда для интерпретации археологического материала привлекаются сведения этнографического характера (фольклорный текст, описание обряда и т. п.), но почерпнутые не из трудов этнографов-профессионалов, а из исторических сочинений, относящихся к отдаленным эпохам. Важно также отметить, что серия прекрасных работ этой исследовательницы, по всей вероятности, окончательно дезавуирует идею «монгольской опасности» в качестве причины возникновения половецких святилищ-ям. По ритуальным функциям они со всей очевидностью тождественны культовым комплексам кипчаков Казахстана,

датирующимся на основании найденных в них скульптур и некоторых других предметов не позднее, чем началом XIII в. [Ермоленко, 2004, с. 36, 47, 68–69].

Казалось бы, вполне успешное применение палеоэтнографического подхода к изучению половецких святилищ типа 2, по С.В. Гуркину, практически не оставляет шансов для такой их интерпретации, которая кардинально отличалась бы от приведенной выше. Тем не менее в литературе можно встретить иные трактовки данного археологического явления. Например, Е.И. Нарожный полагает, что возникновение «обрядов сокрытия святилищ и стоявших на них изваяний» стало результатом «включения половец в активную внутреннюю и политическую жизнь золотоордынского государства», необходимости для половецкой верхушки «приобщаться к новым религиозным веяниям» – христианству и исламу [Нарожный, 2003, с. 252, 270]⁹. Однако в статье краснодарского исследователя отсутствует археологическое обоснование датировки святилищ-ям ордынским периодом, тем более временем не ранее 20-х гг. XIV в., когда в Золотой Орде начал широко распространяться ислам. Если даже ряд изображенных на половецких статуях типов предметов половецкого времени (нагрудных блях, крюков, зеркал и пр.) и продолжал бытовать в степи во второй половине XIII – XIV вв. [Нарожный, 2003, с. 246–250], что вполне вероятно, то это едва ли может изменить датировку абсолютного большинства известных святилищ-ям Подонья и Ставрополя. Во-первых, на происходящих из них статуях, по преимуществу деревянных, атрибутика вообще встречается (сохраняется) довольно редко. Во-вторых, если даже в названных регионах будет открыто больше святилищ-ям с наделенными ею скульптурами, то ничто не помешает датировать последние на основании их общей морфологии: как уже было сказано, в святилищах-ямах до сих пор обнаруживались изваяния почти исключительно III–V типов по С.А. Плетневой, изготовленные, по всей вероятности, в домонгольское время. И хотя абсолютные даты названных разновидностей половецкой скульптуры пока не в полной мере обоснованы фактически, они логичны, правдоподобны, а в отдельных случаях все же подтверждаются надежно датированным вещевым материалом из комплексов, например, хронологически выразительными амфорами [Гугуев, Гуркин, 1992, с. 127, рис. 6].

Что же касается святилища у ст. Кременской, в котором, помимо пары статуй VII типа, была найдена красноглиняная кружальная корчага, сделанная, по-видимому, в одном из золотоордынских городов Поволжья [Евглевский, Круглов, 2016, с. 48, 51, 53, 67, рис. 6], то оно, скорее всего, датируется концом XIII – XIV в. (концом XIII – началом XIV в.?). Однако можно ли этот единичный пока памятник расценивать в качестве доказательства истинности «радикальной» идеи краснодарского исследователя по поводу хронологии всех святилищ-ям? С моей точки зрения, он свидетельствует только о том, что часть уцелевшего под властью монголов половецкого населения Дешт-и-Кипчака в течение какого-то времени продолжала

⁹ Судя по библиографии, приведенной в статье [Нарожный, 2003, с. 270–273], на момент ее написания автор был знаком с публикациями С.В. Гуркина, но работы Л.Н. Ермоленко, равно как и труды этнографов, имеющие значение для решения проблемы святилищ-ям, вероятно, не были ему известны.

придерживаться своих прежних верований и отправлять привычные обряды: в данном случае, обряд проводов «души» умершего («последних поминок»).

Таким образом, дата абсолютного большинства святилищ-ям, которую предлагает принять Е.И. Нарожный, расходится почти со всем тем, что нам достоверно известно об эволюции половецкой скульптуры и половецких культовых комплексах со статуями, и поэтому еще менее вероятна, чем датировка С.А. Плетневой (со второй четверти XIII в. и позднее). Объяснения причин возникновения упомянутой группы святилищ, которые имеются в работах обоих названных авторов, на мой взгляд, также совершенно неудовлетворительны, поскольку игнорируют очевидные археологические (поминальники древних тюрков и кипчаков Казахстана), а главное, яркие этнографические (ритуалы с заместителями умерших) параллели половецкому обряду.

В публикациях С.В. Гуркина и автора этих строк была выдвинута также еще одна гипотеза, которая претендует на объяснение половецких святилищ типа 1 (на поверхности курганов). Она основана на некоторых этнографически засвидетельствованных фактах дифференцированного (в зависимости от социального ранга) отношения к умершим и, как следствие, вместилищам их «душ» в системе погребальной обрядности названных выше народов [Гуркин, 1991, с. 110; Гугуев, Гуркин, 1992, с. 130–131; Гугуев, 1998, с. 41; Гугуев, Мирошина, 2002, с. 60–61]. Содержательные и структурные отличия этой гипотезы от подробно разобранный здесь археолого-этнографической интерпретации святилищ-ям, степень ее достоверности с учетом постоянно пополняющейся базы источников (т.е. вводимых в научный оборот новых культовых комплексов со статуями) станут предметом детального рассмотрения во второй части настоящей работы.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Гаер Е.А. Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX – XX в. М.: Мысль, 1991. 128 с.

Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск: Наука, 1990. 232 с.

Городцов В.А. Результаты археологических исследований в Изюмском уезде Харьковской губернии, 1901 г. // *Труды XII Археологического съезда*. Т. I. М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1905. С. 174–225.

Гугуев Ю.К. Половецкий поминальник с деревянной статуей на левобережье р. Маныч // *Донская археология*. Ростов-на-Дону, 1998. № 1. С. 38–42.

Гугуев Ю.К. Половецкое святилище-яма с каменной статуей и человеческими жертвоприношениями у села Бешпагир в Ставропольском крае // *Донская археология*. Ростов-на-Дону, 2002. № 3–4. С. 53–66.

Гугуев Ю.К., Гуркин С.В. Половецкое святилище середины XI – начала XIII в. на правобережье Нижнего Дона // *Донские древности*. Вып. 1. Азов: Азовский краеведческий музей, 1992. С. 114–143.

Гуркин С.В. Половецкие святилища с деревянными изваяниями на Нижнем Дону // СА. 1987. № 4. С. 100–109.

Гуркин С.В. Святилище половецкого времени с каменным изваянием на Нижнем Дону // Историко-археологические исследования в г. Азове и на Нижнем Дону в 1990 г. Вып. 10. Азов: Азовский краеведческий музей, 1991. С. 103–112.

Евглевский А.В., Круглов Е.В. Изваяния и корчага из кургана у станции Кременская на Нижнем Дону: к проблеме завершающего этапа изготовления половецкой скульптуры (II) // Нижневолжский археологический вестник. Т. 15. № 1. Волгоград: Издательство ВГУ, 2016. С. 40–71.

Ермоленко Л.Н., Гецова Н.С., Курманкулов Ж.К. Новый вид сооружений с изваяниями из Центрального Казахстана // Проблемы охраны археологических памятников Сибири. Новосибирск: Наука, 1985. С. 137–160.

Ермоленко Л.Н. О семантике средневековых кочевнических святилищ со скрытыми в насыпях изваяниями // Этнокультурные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии в I–II тысячелетии н. э. Кемерово: Кузбассвуиздат, 1994. С. 157–165.

Ермоленко Л.Н., Курманкулов Ж. Центрально-казахстанские памятники с изваяниями кыпчакского облика // Маргулановские чтения (тезисы). Петропавловск: ППИ им. К.Д. Ушинского, 1992. С. 116–119.

Ермоленко Л.Н., Курманкулов Ж.К. Святилище на реке Жинишке и проблема первоначального вида кыпчакских изваяний // Археология, этнография и антропология Евразии. Кемерово, 2002. 3 (11). С. 78–87.

Ермоленко Л.Н. Средневековые каменные изваяния казахстанских степей (типология, семантика в аспекте традиционной идеологии и военного мировоззрения). Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 2004. 130 с.

Клейн Л.С. Археологическое исследование: Методика кабинетной работы археолога. Кн. 2. Донецк: Издательство ДНУ, 2013. 599 с.

Косарев М.Ф. Древняя история Западной Сибири: Человек и природная среда. М.: Наука, 1991. 301 с.

Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз кайсацких орд и степей. С.-Петербург: Типография Карла Крайя, 1832. 304 с.

Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток: Типография Управления внутренних дел, 1922. 370 с.

Нарожный Е.И. О половецких святилищах XIII–XIV вв. Северного Кавказа и Дона // Степи Европы в эпоху средневековья. Вып. 3. Донецк: Издательство ДНУ, 2003. С. 245–274.

Панкова С.В. К вопросу об изваяниях, называемых таштыкскими // Мировоззрение. Археология. Ритуал. Культура. СПб.: Мир книг, 2000. С. 86–103.

Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния // САИ. 1974. Вып. Е4–2. 200 с.

Плетнева С.А. Половцы. М.: Наука, 1990. 296 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск: Наука, 1989. 243 с.

Федоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золоордынских ханов. М.: Издательство МГУ, 1966. 204 с.

Шишло Б.П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*. М.: Наука, 1975. С. 248–260.

Golden Peter B. Religion among the Qipchaqs of Medieval Eurasia // *Central Asiatic Journal*. 1998. 42(2). P. 180–237.

REFERENCES

Gaer E.A. *Tradicionnaja bytovaja obrjadnost' nanajcev v konce XIX – XX v.* [Traditional household ritual of the Nanoys in the late XIX – XX century]. Moscow: Mysl', 1991. 128 p. (in Russian).

Gemuev I.N. *Mirovozzrenie mansi: Dom i Kosmos* [Mansi's outlook: Home and Space]. Novosibirsk: Nauka, 1990. 232 p. (in Russian).

Gorodcov V.A. Rezul'taty arheologicheskikh issledovanij v Izjumskom uezde Har'kovskoj gubernii, 1901 g. [The results of archaeological research in the Izyumsky district of the Kharkov province, 1901], in: *Trudy XII Arheologicheskogo s'ezda* [Proceedings of the XII Archaeological Congress]. Vol. I. Moscow: Tovarishhestvo tipografii A.I. Mamontova, 1905. P. 174–225 (in Russian).

Guguev Ju.K. Poloveckij pominal'nik s derevjannoju statuej na levoberezh'e r. Manych [Polovtsian commemoration with a wooden statue on the left bank of the river Manych], in: *Donskaja arheologija* [Don Archeology]. Rostov-on-Don, 1998. № 1. P. 38–42 (in Russian).

Guguev Ju.K. Poloveckoe svjatilishhe-jama s kamennoj statuej i chelovecheskimi zhertvoprinoshenijami u sela Beshpagir v Stavropol'skom krae [Polovtsian sanctuary-pit with a stone statue and human sacrifices near the village of Beshpagir in the Stavropol Territory], in: *Donskaja arheologija* [Don Archeology]. Rostov-on-Don, 2002. № 3–4. P. 53–66 (in Russian).

Guguev Ju.K., Gurkin S.V. Poloveckoe svjatilishhe serediny XI – nachala XIII v. na pravoberezh'e Nizhnego Dona [Polovtsian sanctuary of the middle of XI – the beginning of XIII century. on the right bank of the Lower Don], in: *Donskie drevnosti* [Don antiquities]. Vol. 1. Azov: Azovskij kraevedcheskij muzej, 1992. P. 114–143 (in Russian).

Gurkin S.V. Poloveckie svjatilishha s derevjannymi izvajanijami na Nizhnem Donu [Polovtsian sanctuaries with wooden statues on the Lower Don], in: SA [Soviet Archeology]. 1987. № 4. P. 100–109 (in Russian).

Gurkin S.V. Svjatilishhe poloveckogo vremeni s kamennym izvajianiem na Nizhnem Donu [Sanctuary of the Polovtsian time with a stone statue on the Lower Don], in: *Istoriko-arheologicheskie issledovanija v g. Azove i na Nizhnem Donu v 1990 g.* [Historical and

archaeological research in the city of Azov and the Lower Don in 1990]. Vol. 10. Azov: Azovskij kraevedcheskij muzej, 1991. P. 103–112 (in Russian).

Evglevskij A.V., Kruglov E.V. Izvajaniya i korchaga iz kurgana u stanicy Kremenskaja na Nizhnem Donu: k probleme zavershajushhego jetapa izgotovleniya poloveckoj skulptury (II) [The statues and the korchaga from the mound near the village of Kremenskaya on the Lower Don: to the problem of the final stage of the manufacture of Polovtsian sculpture (II)], in: *Nizhnevolzhskij arheologicheskij vestnik* [The Lower Volga Archaeological Bulletin]. T. 15. № 1. Volgograd: VSU Publishers, 2016. P. 40–71 (in Russian).

Ermolenko L.N. O semantike srednevekovyh kochevnicheskikh svjatilishh so skrytymi v nasypjah izvajanijami [On the semantics of medieval nomadic sanctuaries with hidden sculptures in embankments], in: *Jetnokul'turnye processy v Juzhnoj Sibiri i Central'noj Azii v I–II tysjacheletii n.je.* [Ethnocultural processes in South Siberia and Central Asia in the 1st – 2nd millennium AD]. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1994. P. 157–165 (in Russian).

Ermolenko L.N. *Srednevekovye kamennye izvajaniya kazahstanskih stepej (tipologija, semantika v aspekte tradicionnoj ideologii i voennogo mirovozzrenija)* [Medieval stone sculptures of the Kazakhstan steppes (typology, semantics in the aspect of traditional ideology and military outlook)]. Novosibirsk: Publishing House of the Institute of Archeology and Ethnography, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2004. 130 p. (in Russian).

Ermolenko L.N., Gecova N.S., Kurmankulov Zh.K. Novyj vid sooruzhenij s izvajanijami iz Central'nogo Kazahstana [New type of structures with statues from Central Kazakhstan], in: *Problemy ohrany arheologicheskikh pamjatnikov Sibiri* [Problems of protection of archaeological monuments of Siberia]. Novosibirsk: Nauka, 1985. P. 137–160 (in Russian).

Ermolenko L.N., Kurmankulov Zh. Central'no-kazahstanskie pamjatniki s izvajanijami kypchakskogo oblika [Central-Kazakhstan monuments with sculptures of Kypchak appearance], in: *Margulanovskie chtenija (tezisy)* [Margulanov Readings (theses)]. Petropavlovsk: PPI im. K.D. Ushinskogo, 1992. P. 116–119 (in Russian).

Ermolenko L.N., Kurmankulov Zh.K. Svjatilishhe na reke Zhinishke i problema pervonachal'nogo vida kypchakskih izvajanij [Sanctuary on the river Zhinishka and the problem of the original species of the Kypchak sculptures], in: *Arheologija, jetnografija i antropologija Evrazii* [Archeology, ethnography and anthropology of Eurasia]. Kemerovo, 2002. 3 (11). P. 78–87 (in Russian).

Klejn L.S. *Arheologicheskoe issledovanie: Metodika kabinetnoj raboty arheologa* [Archaeological research: Technique of cabinet work of the archaeologist]. Vol. 2. Doneck: DNU Publishing House, 2013. 599 p. (in Russian).

Kosarev M.F. *Drevnjaja istorija Zapadnoj Sibiri: Chelovek i prirodnaja sreda* [Ancient History of Western Siberia: Man and the Environment]. Moscow: Nauka, 1991. 301 p. (in Russian).

Levshin A.I. *Opisanie kirgiz-kazach'ih, ili kirgiz kajsackih ord i stepej* [Description of Kirghiz-Cossack, or Kirghiz Kaisak hordes and steppes]. St. Peterburg: Printing house of Karl Kraj, 1832. 304 p. (in Russian).

Lopatin I.A. *Gol'dy amurskie, ussurijskie i sungarijskie* [Golds are Amur, Ussuri and Sungari]. Vladivostok: Typography of the Department of Internal Affairs, 1922. 370 p. (in Russian).

Narozhnyj E.I. O poloveckih svjatilishhah XIII–XIV vv. Severnogo Kavkaza i Dona [About the Polovtsian sanctuaries of XIII–XIV centuries. North Caucasus and the Don], in: *Stepi Evropy v jepohu srednevekov'ja* [Steppes of Europe in the Middle Ages]. Vol. 3. Doneck: DNU Publishing House, 2003. P. 245–274 (in Russian).

Pankova S.V. K voprosu ob izvajanijah, nazyvaemyh tashtytskimi [To the question of the statues called tashtytskiy], in: *Mirovozzrenie. Arheologija. Ritual. Kul'tura* [World outlook. Archeology. Ritual. Culture]. St. Petersburg: Mir knig, 2000. P. 86–103 (in Russian).

Pletneva S.A. Poloveckie kamennye izvajaniya [Polovtsian stone statues], in: *SAI* [Codex of Archaeological Sources]. 1974. Vol. E4–2. 200 p. (in Russian).

Pletnjova S.A. *Polovcy* [Polovtsy]. Moscow: Nauka, 1990. 296 p. (in Russian).

Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Juzhnoj Sibiri. Chelovek. Obshhestvo [Traditional worldview of the Turks of Southern Siberia. Human. Society]. Novosibirsk: Nauka, 1989. 243 p. (in Russian).

Fjodorov-Davydov G.A. *Kochevniki Vostochnoj Evropy pod vlast'ju zoloordynskih hanov* [Nomads of Eastern Europe under the authority of the Golden Horde khans]. Moscow: Publishing House of Moscow State University, 1966. 204 p. (in Russian).

Shishlo B.P. Sredneaziatskij tul i ego sibirskie paralleli [Central Asian Tula and its Siberian parallels], in: *Domusul'manske verovanija i obrjady v Srednej Azii* [Domusliman beliefs and rituals in Central Asia]. Moscow: Nauka, 1975. P. 248–260 (in Russian).

Golden Peter B. Religion among the Qipchaqs of Medieval Eurasia, in: *Central Asiatic Journal*. 1998. 42(2). P. 180–237.

Сакральная практика в перспективе археологического источниковедения: югорский кейс

В.С. Кулешов

1. Каковы возможности реконструкции обрядовых действий в археологии?

2. Этнографические материалы по религиозным верованиям и практикам: возможности использования в археологии.

3. Сакральные топосы: сакральное пространство и планировка древних поселений, некрополей и культовых мест.

Изучение и реконструкция сакральных практик древности и средневековья на археологическом материале – ключевое и наиболее ответственное направление историко-археологической науки. Подходы к решению задач этого класса основываются на том простом факте, что в структуре любого ритуала имеются материальные компоненты – значимые операции с вещами и/или недвижимыми объектами вещного мира, прямо или опосредованно отраженные в археологических источниках.

Предваряя некоторые соображения к «югорскому кейсу», важные для темы дискуссии, я хотел бы прежде всего отметить, что жесткий функциональный контраст сакрального vs. утилитарного, к которому многие археологи склонны приписывать формальные корреляты (например, выделяя классы «утилитарных» и «культовых» категорий инвентаря и типов комплексов или пытаясь найти диагностирующие признаки вторичного формообразования на предметах), в живых культурах выражен иначе и должен быть заменен на пару нечетко противопоставленных градуальных оппозиций «более vs. менее сакральное» и «более vs. менее утилитарное» (известно, например, что в живых культурах и в фольклоре так называемые утилитарные категории в определенных контекстах трактуются как сакрально маркированные: таковы ножи, топоры, гребни, оселки и под.; в еще большей степени сказанное касается предметов убора – поясов, шейных гривен, пекторалей, браслетов – и вооружения). Тем не менее общее тяготение той или иной категории инвентаря или типа комплексов к одному из двух полюсов шкалы соблюдается.

Кулешов Вячеслав Сергеевич, научный сотрудник кафедры археологии и антиковедения Стокгольмского университета, SE-106 91, Стокгольм; Эрмитаж, Санкт-Петербург, научный сотрудник, viacheslav.kuleshov@ark.su.se.

Kuleshov Viacheslav S., postdoktor, Department of Archaeology and Classical Studies, Stockholms universitet, SE-106 91, Stockholm; The Hermitage, St. Petersburg, Researcher, viacheslav.kuleshov@ark.su.se.

Большинство классов археологических источников (исключая поселения и единичные находки) отражают культовые практики в самом прямом и широком смысле: это погребения, святилища, изобразительные комплексы и вотивные клады. Наборы формальных признаков, выраженные в вещевом инвентаре таких «(более) сакральных» комплексов, имеют много общего между собой и в целом противопоставлены наборам формальных признаков «(более) утилитарных» комплексов. Хорошо известно также, что археологические культуры структурно различаются конфигурацией типов характерных для них комплексов. В общем случае справедливо то, что культовые практики обществ, оставивших святилища, клады и могильники, намного лучше известны и надежнее реконструируются, нежели культовые практики обществ, оставивших только поселения. По-видимому, в общем случае столь же верно и следующее: наличие богатой изобразительности коррелирует с высоким уровнем развития религиозных компонентов общественной жизни; как следствие, для археологических культур без выраженной изобразительной традиции должно реконструироваться отсутствие выраженной религиозной активности или, по меньшей мере, ее низкая «температура».

Примером средневекового общества с интенсивной религиозной традицией и сакральной практикой, отраженной большим количеством разнотипных археологических комплексов и представленной богатейшим материалом (включающим выразительные могильники, драгоценные импорты и памятники сложной и насыщенной изобразительной традицией), является югорское общество. Это «горячее» (в терминах К. Леви-Стросса) и «магистральное» (в терминах А.В. Головнева) общество, активность которого обнимала V–XV вв. и разворачивалась на огромной территории от волго-камско-уральской лесостепи до Приполярья и от Верхнего Прикамья до Приобья [см.: Кулешов 2017а; б]. Следует констатировать стремление многих специалистов (от В.Ю. Лещенко до Р.Д. Голдиной), избегая последовательного и содержательного анализа всего массива археологических источников по истории этого общества, ограничиваться рамками отдельных блоков: могильников, драгоценных кладов (далеко не всюду интерпретированных в литературе как святилища), находок предметов культового литья в «пермском зверином стиле», нумизматических находок и памятников изобразительной эпиграфики (последняя группа материалов на современном уровне изучена очень плохо). Чрезвычайная малочисленность письменных свидетельств о югорском обществе до сих пор оказывает парализующий эффект, мешая явным образом признать его исключительное значение в истории Восточной Европы (Хазарии – Руси – России).

Обращение к материалам археологических культур, локальных групп и находок, соотносимых с югорским обществом, не оставляет сомнений в том, что сакральные практики высокой интенсивности пронизывают все уровни и сферы жизни аристократической верхушки этого общества и «прочитываются» по всем группам источников (погребениям, вотивным комплексам, святилищам, почитаемым пещерам). Непременными атрибутами этих практик оказываются (1) предметы из драгоценных металлов (серебра, реже – золота), главным образом – импортные сосуды

(восточные, византийские, западные), часто украшенные изображениями (в эту же группу можно включить деревянные сосуды с деталями из драгоценных металлов), а также элементы лицевых покрытий («масок», «наглазников», «нагубников») и монеты (следует особо выделить монеты сасанидского дизайна – с портретом царя в короне на лицевой стороне), (2) мелкая металлическая пластика сложных форм (зоо-, орнито- и антропоморфные, многофигурные и многоярусные композиции), (3) апотропеическая изобразительность – подвески и бляхи с изображением бога-всадника и (4) магическая эпиграфика – граффити на металлических предметах (сосудах, монетах, предметах мелкой пластики, металлических дисках).

Нет никаких сомнений в том, что описанные здесь признаки отражают культовый статус драгоценных металлов (в любой форме), круглых предметов и предметов с любыми проявлениями портретной и многофигурной изобразительности в югорской культуре. Сказанное справедливо и для всех относящихся сюда операций и статусов: обретения, обладания, хранения, накопления, приношения, создания/нанесения и проч.

Резюмируя, можно принять в качестве принципа следующее положение: любая гипотеза о наличии, структуре и функциях сакральных практик в некоторой культуре древности и средневековья может быть успешно верифицирована или фальсифицирована (в попперовском смысле) комплексным рассмотрением соответствующего археологического материала.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Голдина Р.Д. Истоки «дальнего импорта» в Приуралье // *Известия Коми научного центра УрО РАН*. Сыктывкар, 2012. Вып. 2 (10). С. 108–119.

Голдина Е.В., Голдина Р.Д. «Дальний импорт» Прикамья – своеобразное проявление процессов взаимодействия народов Евразии (VIII в. до н. э. – IX в. н. э.) // *Голдина Е.В.* Бусы могильников неволинской культуры (конец IV – IX в.). Ижевск: Удмуртский государственный университет, 2010. (Материалы и исследования Камско-Вятской археологической экспедиции. Т. 6.) С. 156–195.

Кулешов Вяч.С. Югорское общество V–XV вв.: модель сакральной экономики, археологическая атрибуция и проблема этнической принадлежности // *Труды Камской археолого-этнографической экспедиции*. Вып. XII: Средневековая археология Восточной Европы: от Камы до Дуная. Сборник научных трудов к 50-летию юбилею Н.Б. Крыласовой / под общ. ред. А.М. Белавина. Пермь: Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет, 2017. С. 74–89.

Кулешов Вяч.С. Серебро за меха из Страны мрака: памятники византийской, восточной и западной торевтики и нумизматики в сакральной экономике югорского общества V–XV вв. // Византия в контексте мировой культуры: материалы конференции, посвященной памяти Алисы Владимировны Банк (1906–1984) / ред. кол.: В.Н. Залесская, Е.В. Степанова (научные редакторы) и др. (Труды Государственного

Эрмитажа. [Т.] LXXXIX.) СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2017. С. 363–372.

Лещенко В.Ю. Восточные клады на Урале в VII–XIII вв. (по находкам художественной утвари): автореф. дис. ... кандидата исторических наук. Л.: Институт археологии АН СССР, Ленинградское отделение, 1971. 22 с.

Лещенко В.Ю. Использование восточного серебра на Урале // Даркевич В.П. Художественный металл Востока VIII–XIII вв. Произведения восточной торевтики на территории Европейской части СССР и Зауралья / отв. ред. Т.В. Николаева. М.: Наука, 1976. С. 176–188.

Лещенко В.Ю. О ритуальном использовании серебряных сосудов с отверстиями // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 150: Средневековые древности / отв. ред. И.Т. Кругликова. М.: Наука, 1977. С. 48–54.

REFERENCES

Goldina R.D. Istoki «dal'nego importa» v Priural'e [The origins of "distant imports" in the Urals], in: *Izvestija Komi nauchnogo centra UrO RAN* [Izvestia Komi Scientific Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences]. Vol. 2 (10). Syktyvkar, 2012. P. 108–119 (in Russian).

Goldina E.V., Goldina R.D. «Dal'nij import» Prikam'ja – svoeobraznoe pojavlenie processov vzaimodejstvija narodov Evrazii (VIII v. do n. je. – IX v. n. je.) ["Far import" of the Kama region is a peculiar manifestation of the processes of interaction between the peoples of Eurasia (VIII century BC – IX century AD)], in: Goldina E.V. *Busy mogil'nikov nevolinskoj kul'tury (konec IV – IX v.)* [Beads of burial grounds of non-military culture (the end of the IV–IX century)]. Izhevsk: Udmurtskij gosudarstvennyj universitet [Udmurt State University], 2010. (Materialy i issledovanija Kamsko-Vjatskoj arheologicheskoj jekspedicii [Materials and Research of the Kamsko-Vyatka Archaeological Expedition]. Vol. 6). P. 156–195 (in Russian).

Kuleshov Vjach.S. Jugorskoe obshhestvo V–XV vv.: model' sakral'noj jekonomiki, arheologicheskaja atribucija i problema jetnicheskoj prinadlezhnosti [Ugra Society of the V–XV centuries: a model of the sacred economy, archaeological attribution and the problem of ethnicity], in: *Trudy Kamskoj arheologo-jetnograficheskoj jekspedicii. Vol. XII: Srednevekovaja arheologija Vostochnoj Evropy: ot Kamy do Dunaja. Sbornik nauchnyh trudov k 50-letnemu jubileju N.B. Krylasovoj* [Proceedings of the Kamsky Archeological and Ethnographic Expedition. Issue. XII: Medieval archeology of Eastern Europe: from Kama to the Danube. Collection of scientific works for the 50th anniversary of N.B. Krylasova]. Edit. A.M. Belavina. Perm': Perm State Humanitarian and Pedagogical University, 2017. P. 74–89 (in Russian).

Kuleshov Vjach.S. Serebro za meha iz Strany mraka: pamjatniki vizantijskoj, vostochnoj i zapadnoj torevтики i numizmatiki v sakral'noj jekonomike jugorskogo obshhestva V–XV vv. [Silver for furs from the Land of Darkness: monuments of Byzantine, eastern and western toreutics and numismatics in the sacred economy of the Ugra society of the

V–XV cc.], in: *Vizantija v kontekste mirovoj kul'tury: Materialy konferencii, posvjashhjonnoj pamjati Alisy Vladimirovny Bank (1906–1984)* [Byzantium in the context of world culture: Proceedings of the conference dedicated to the memory of Alice Bank (1906–1984)]. Redakcionnaja kollegija [Editorial Board]: V.N. Zaleskaja, E.V. Stepanova (Trudy Gosudarstvennogo Jermitezha. Vol. LXXXIX). St. Petersburg: The State Hermitage Publishing House, 2017. P. 363–372 (in Russian).

Leshhenko V.Ju. *Vostochnye klady na Urale v VII–XIII vv. (po nahodkam hudozhestvennoj utvari): avtoreferat dissertacii na soiskanie uchjonoj stepeni kandidata istoricheskikh nauk* [Eastern treasures in the Urals in the VII–XIII centuries (on finds of art utensils): the dissertation Author's abstract on competition of a scientific degree of the candidate of historical sciences]. Leningrad: Institute of Archeology of the USSR Academy of Sciences, Leningrad Branch, 1971. 22 p. (in Russian).

Leshhenko V.Ju. *Ispol'zovanie vostochnogo serebra na Urale* [The use of Oriental silver in the Urals], in: Darkevich V.P. *Hudozhestvennyj metall Vostoka VIII–XIII vv. Proizvedenija vostochnoj torevtiki na territorii Evropejskoj chasti SSSR i Zaural'ja* [Art of the East VIII–XIII centuries. Works of Eastern Toreutics on the territory of the European part of the USSR and Zauralye]. Edit. T.V. Nikolaeva. Moscow: Nauka, 1976. P. 176–188 (in Russian).

Leshhenko V.Ju. *O ritual'nom ispol'zovanii serebrjanyh sudov s otverstijami* [On the ritual use of silver vessels with holes], in *Kratkie soobshhenija Instituta arheologii. V. 150: Srednevekove drevnosti* [Brief communications of the Institute of Archeology. Issue 150: Medieval Antiquities]. Edit. I.T. Kruglikova. Moscow: Nauka, 1977. P. 48–54.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

СА – Советская археология. М.

САИ – Свод археологических источников. М.