

**Польско-украинский сборник о погребальных традициях**

(Козак Д. (ред.). Культурні та поховальні пам'ятки у Вісло-Дніпровському регіоні: Проблеми інтерпретації. Львів; Винники: Апріорі. 2014, 472 с.)

Под самый конец 2014 года Институт археологии Жешевского университета совместно с историко-краеведческим музеем городка Винники под Львовом выпустил сборник «Культурные и погребальные памятники в Висло-Днепровском регионе. Проблемы интерпретации». Сборник вышел в издаваемой этими учреждениями серии «Научные штудии». Ответственным редактором был Денис Никодимович Козак, специалист по ранним славянам (к которым он относил пшеворскую культуру, свой конек), но перед самым выходом сборника он умер, и сборник завершается прочувствованным некрологом.

Статьи в сборнике на четырех языках: украинском, польском, русском и белорусском. Значительная часть статей представляет собой обычные публикации материалов без особого упора на интерпретацию. Это материалы по разным эпохам и культурам — от воронковидных кубков и шнуровой керамики до казацкого времени и католических монастырей. Для исследователей этих тем они, конечно, будут представлять интерес, но это интерес частный, хотя порой и весьма острый.

Так, Тарас Ткачук в статье «Погребальный комплекс на Верхнем Поднестровье» (с. 58–61) описывает самую раннюю катакомбную могилу в Восточной Европе — трипольского времени (период СII, кошиловецкая группа, судя по керамике). Это местонахождение Большевцы в Ивано-Франковской области (Западная Украина). Рядом обнаружена ямная могила с погребением собак и человеческих черепов. В сопоставлении с ранними катакомбами на восток от катакомбных культур бронзового века (обзор см. в: Сверчков 2012: 91–101, 111) это побуждает пересмотреть вопрос о происхождении катакомбного обряда погребения культур эпохи бронзы в степях.

А. Билецкий и Г. Шаповалов (с. 285–304) передатируют Вознесенский (Кичкасский) клад с VIII в. на X и отвергают его принадлежность ккладам, отстаивая его статус как погребения с трупосожжением. Это дает им возможность аттестовать его как погребение последнего языческого князя в Запорожье — Святослава Храброго.

По меньшей мере в двух статьях (А. Войцеховича о курганах X в. в Белоруссии, с. 269–279, и Р. Ливоха о погребении XI–XII в. под Лодзью в Польше, с. 323–334) идет речь о норманнских импортах на территории славян. Их наличие все еще остается предметом острых споров если не в русской науке, то в околонушной литературе и в Интернете.

В статье Л. Войтовича, названной завлекательно «Тайны столицы короля Даниила Романовича», с. 378–408, рассматриваются вопросы, связанные с исчезновением могил князей Галицко-Волынской ветви Рюриковичей. Они должны

были находиться в церкви св. Богородицы в прежнем центре княжества Холме (ныне Хелм, к востоку от Люблина в Польше), исчезли при перестройке собора, но, возможно, еще могут быть обнаружены вне собора или под его полами.

Названию сборника соответствуют несколько статей, на которых и есть смысл остановиться подробнее. Три из них вынесены в начало тома, так что их роль как ведущих в нем осознана.

В открывающей сборник статье Л. Зализняка «Доисторические элементы в традиционной культуре украинцев и их соседей» (с. 3–17) рассматривается в основном, как проявляется в традиционной культуре украинцев наследие степных культур бронзового века, относимых к индоиранцам. Ныне книгообмен между нашими странами работает очень скверно, очевидно, поэтому автор ко времени подготовки этой статьи не успел прочесть мои работы, посвященные той же теме (это работы с 1980 г., собранные в последнее время в книге Клейн 2013, т. 2). У меня часть аспектов, отмечаемых им, освещена, а ссылка на мою идею есть только по одному вопросу. Зализняк рассматривает следующие аспекты:

1) красный цвет — имеется в виду посыпка покойников красной краской (у меня это отмечено как «красный траур» и рассмотрено подробнее);

2) скорченность скелетов (у меня это вовсе не отмечено!) — Зализняк удачно объясняет это связыванием покойников и приводит название бога смерти Ямы «тот, кто связывает мертвых», но скорченности покойников у славян нет;

3) боги-змеборцы, в частности миф об Индре, сформировавшийся на Днепре (здесь Зализняк ссылается на меня) — но переживание этого мифа у славян как именно индоарийского не доказано;

4) курган — я особо не отмечал тут связь, потому что цепочка была прервана во время полей погребения и культурами пражского типа — бескурганскими, а от кого славяне переняли вновь идею насыпать курганы, неясно;

5) культ коня — у индоевропейцев общий, однако у славян действительно скифо-сарматская традиция должна была сказаться сильнее, чем у других, но как пример ссылки на Перуна и Одина слабы: эти боги с конем в мифологии не очень связаны;

6) культ меча и вовсе от скифов не проследить: у славян мечи появились только в IX в. н. э., причем франкские, и занесли их первыми, видимо, норманны, а сам термин заимствован, вероятно, от готов;

7) десница — иранский культ правой руки (отрубание ее у врагов) Зализняк сопоставляет с легендой о посмертном действии десницы атамана Ивана Сирко, но культ десницы есть и у других индоевропейских народов (римлян);

8) воин-волк, вурдалак и берсерк — Зализняк прослеживает элементы этого комплекса у казаков, но комплекс слишком богато представлен как раз не у иранских народов и не в степях. В ссылках на воинов-псов или воинов-волков Зализняк ссылается на работу Иванчика (1988), он мог бы сослаться также на более близкие к истокам традиции работы Василькова (2009; 2012; Vasilkov 2011). В качестве примера волков у Одина он приводит изображение 2-го тыс. до н. э. из Триалети, но связь Одина с территорией Грузии выглядит как-то странно, да возник Один в своем классическом виде по представлениям ряда германистов на переломе к железному веку (Hedeager 2011, chap. 3, no ср. Клейн 2014).

В целом работа очень интересна, хотя состав наследия несколько преувеличен.

С. Чопек в статье «Меандры интерпретации funerальной археологии» (с. 18–29), видимо, хотел представить теорию *funerальной археологии* (т. е. археологии погребений) как части *танатологии* (танатология — наука о смерти, или отрасль археологии, изучающая все ее материалы о смерти). Но получился перечень аспектов археологии, связанных с погребениями, и довольно банальное их рассмотрение. Это такие аспекты: различие по полу, «законы инверсии» («убивание» вещей, переворты вверх дном и т. п.), исключения из ритуала (погребение утопленников, самоубийц), разница между культурами могил и поселений. Все это в более интересных ракурсах и шире рассмотрено в работах Г.-Ю. Эггерса и других методологов (включая автора этих строк) о внутренней критике археологических источников (Eggers 1959; Kristiansen 1978; Клейн 1978; 2012: 197–222).

На статью Чопека в какой-то мере похожа отстоящая чуть дальше статья К. Карского «Эсхатология баденских общностей» (с. 79–92). Статья задумана также с замахом на широкую интерпретацию, но сводится к перечню баденских погребальных практик с простейшими их объяснениями на глазок: 1) биритуализм (кремация и ингумация): главный акселератор — торговля металлом и обмен информацией, это обеспечило влияние аккадо-шумерской традиции ингумации, новации начинались с элиты, переходили на воинов, а за ними новшество принимали все, 2) сочетание скорченности и выпрямленности, 3) появление парных погребений (женщины с детьми, мужчины с женщинами в супружеских объятиях), 4) отделение кладбищ от поселений, в чем выражено отделение мира мертвых от мира живых, 5) связывание покойников, 6) символика кургана. Это скорее изложение плана работ, чем итогов.

С. Буйских поместил в сборник статью «Некоторые морально-этические проблемы археологического исследования» (с. 30–41). Вот это снова серьезная разработка темы. За последние десятилетия этика вышла на первый план в теоретических интересах археологии, появилось много книг и статей по этой тематике, так что ничего странного в том, что и сборник с теоретическим уклоном (по крайней мере в названии) включил статью на эту тему. Сказать, что вся статья в сущности посвящена одному вопросу — о необходимости гораздо более почтительного отношения к раскапываемым покойникам, значит сказать не всю правду. Автор как человек верующий считает, в сущности, нас, археологов, преступниками — надругателями над мертвыми, разрушителями могил, варварами, грешниками, совершающими кощунство. Нарушать покой мертвых нельзя — и точка. Вот его символ веры.

Он начинает с нашей научной терминологии и археологического жаргона. Мы говорим: «антропологический материал», «костный материал», «скелеты», а на жаргоне — «костяки», «покойники», а ведь надо уважительно: «останки древних людей». «Костный материал» — как товар! И клеим этикетки (добавим: не только — обертываем в крафт, берем кусочки на анализы и т. д.).

За это полагается возмездие. Буйских верит в него. Он с искренним ужасом цитирует (с. 34) воспоминания И. Ф. Ковалевой (2008) «Жизнь, проведенная у могилы»: «Мне известен целый ряд случаев необоснованных естественными причинами смертей археологов, которые пережили потрясение от встречи с “запечатанным” (сакральным) погребением...». Вероятно, Ковалева имела в виду раздутые прессой байки о загадочных смертях всех, кто был причастен к раскопкам гробницы Тутанхамона. Байки давно разоблачены как утка. Все помирали от вполне естественных причин в положенное им время. Буйских

с сочувствием цитирует книгу Жан-Поля Биана «Археология. Воображаемые беседы» (2010), его слова о раскапываемых покойниках: «Можно ли этим людям существовать спокойно, принадлежит лишь доброй старенькой земле, без этикеток и других атрибутов». Как будто лежание в сырой земле, где тебя пожирают черви, а люди постепенно забывают, такое уж несусветное благо! Особенно по сравнению с сухими ящиками музея, где тебя моют, анализируют, тобой интересуются, ты продолжаешь участвовать в человеческой жизни.

Буйских провел анкетирование среди 45 археологов Украины, России и Молдавии, задав им 10 вопросов. Среди них вопросы:

2) извиняетесь ли Вы перед душами погребенных древних людей за нарушение их покоя? («да» — ответили 5, и эти 5 все верующие, а 40 ответили «нет»);

3) считаете ли Вы, что археолог нарушает писанные и неписанные морально-этические законы, раскрывая древние могилы? (здесь уже соотношение 14 на 26);

4) присущ ли Вам чисто рациональный подход (своеобразный «профессиональный цинизм») к человеческим останкам — так сказать, в первую очередь, это археологические источники? (здесь снова 35 на 5 при 5 воздержавшихся); и даже

7) считаете ли Вы целесообразным заменить в научной литературе термин «могильник» на иной, более гуманный? — автор имеет в виду «кладбище», «погост», а «могильник» напоминает ему «скотомогильник» (тут снова победа за автором: 40 человек готовы заменить, но я думаю, что этого не будет).

Буйских присоединяется к Биану, следом за Паскалем предложившему археологам веру как способ уйти от вечного проклятия за поруганный покой умерших. А что делать тем, кто считает веру понятной ошибкой первобытных людей и простительной слабостью людей нынешних, но сам никак не может ее принять, не обладая нужной наивностью? А таких людей все больше. Ведь большинство ученых — хочешь не хочешь — атеисты.

Почтению умерших приходится нарушать прозекторам во всех моргах, судебным экспертам-медикам, строителям, перезахоранивающим кладбища, а несравненно больший грех — на всех военных, чья профессия — убивать, и это куда тяжелее любых операций с умершими.

Почтение к останкам умерших для людей верующих связано не столько с верой в жизнь души после смерти (ведь душа покидает бренное тело и прах и обитает в мире ином), сколько с нарушением религиозных предписаний. Для людей же неверующих почтение к праху также обязательно, но по другим основаниям: ради оставшихся близких, переносящих любовь к покойному на его останки, и по общему представлению о ценности каждой человеческой жизни и памяти о ней. Дело в том, что использование человеческих останков в научных целях не противоречит этому, а наоборот, способствует. Именно поэтому многие ученые (да и просто граждане, уважающие науку) завещают свои тела на благо науки.

В наше время развилось движение фундаменталистов и отсталых народностей за полный запрет раскопок погребений, включая палеолитические, за возвращение человеческих скелетов из лабораторий и музейных хранилищ в землю, против археологов передовых стран, ведущих раскопки погребений в отсталых районах мира. Есть случаи организованных нападений на экспедиции, разгрома экспедиционных лагерей, гибели материалов. Когда в одном ряду с ними выступают археологи — это нонсенс.

Другое дело, что обращаться с раскопанными человеческими останками нужно уважительно. Е. Е. Кузьмина (2008: 24) вспоминает, в какую ярость пришел Б. Н. Граков, когда молодежь в его экспедиции использовала кость из могилы для карнавального веселья, изготовив жезл. «Он увидел злосчастный жезл и бешено закричал: “Живых не уважаете, мертвых, мертвых бы чтити!” Скоро страсти улеглись, но мы навсегда запомнили урок». Но ярость не побудила его прекратить раскопки скифских могил.

В случае, если речь идет о кладбищах известных конфессий, возможно, стоило бы установить контакт с соответствующей церковью, дабы, не нарушая ни на йоту научные требования, соблюсти максимум ритуальных норм. Римские папы, как известно весьма интересовались раскопками первых христиан, в том числе и святых. Православная церковь не возражала против вскрытия гробниц русских царей и исследования их костных останков. Мусульманские правила касаются только могил правоверных. Пророк запретил мусульманам раскапывать могилы, но это было сказано о грабителях. Одновременно провозглашено, что по разумным нуждам раскапывать могилы можно. С иудейской конфессией дело обстоит хуже: в Израиле могильники не раскапывают, но надеюсь, этот запрет не выдержит напора науки.

Третья статья, на которой хочется остановиться, это работа В. В. Отрощенко «Ритуальная зоофилия в искусстве Украины эпохи ранней бронзы» (с. 99–111), в известной мере продолжающая тематику статьи Зализняка. Работа эта посвящена образам, на которые и я обращал внимание, и, трактуя их, мы движемся в одном и том же направлении — привлекая образы Ригведы, но я — еще и греческой мифологии. Я исхожу при этом из того, что отношу изваяния, которые легли в основу анализа, к энеолиту, к доямному времени, а это время, в котором можно ожидать прообразы обеих мифологий — арийской и греческой. Отрощенко привлек богатый материал, и проявил изрядное мастерство и остроумие в реконструкции содержания изображений. Но у меня есть свои интерпретации (Клейн 2010: 289–298; 431–460), и они мне представляются непоколебленными. В интерпретациях Отрощенко мне видятся некоторые несоответствия материалу.

Исследователь начинает анализ с Федоровской стелы, на которой антропоморфный итифаллический и хвостатый персонаж подступает к кобыле, что дает основание для названия статьи (с указанием зоофилии). Сравнение с многочисленными петроглифами, разбросанными по Евразии, где антропоморфный и иногда хвостатый персонаж осуществляет сношение с домашним животным (не всегда кобылой), подтверждает эту трактовку (Цимиданов 2001; Советова 2010). Отрощенко опирается на исследования А. М. Смирнова (2001), который, исходя из более реалистичных ближневосточных изображений, увидел в более символических изображениях Европы с парами животных храмовые сооружения для спаривания и рождения. (Кстати, А. М. Смирнов почему-то называется у Отрощенко «ныне российским исследователем» — он всегда им был, это был мой студент в Ленинградском университете). Я рад, что Отрощенко оценил его работы. Это позволяет оценить весь сюжет как Священный Брак, предназначенный увеличить плодородие домашних животных.

Еще более подробно Отрощенко останавливается на анализе Керносовского идола, который покрыт изображениями, убедительно трактуемыми исследователем как прижизненные приключения этого персонажа. Среди них охота за собаками и соитие с женщиной — все тот же Священный Брак.

Здесь я должен сразу же отвести определение темы как ритуальная зоофилия. Дело в том, что Отрощенко видит в персонажах стел и петроглифов людей, возможно магов, шаманов, но людей. Он считает, что хвост персонажа — прикрепленный, рога — тоже. Это ряженые. В крайнем случае — оборотни, вурдалаки. Стало быть, их соитие с животными есть зоофилия, пусть и ритуальная. Я же вижу в них богов или духов, вовсе не чисто антропоморфных. Во всяком случае, существ сверхъестественных. За это говорит не только наличие хвоста, а на петроглифах — и рогов. У Керносовского идола — острые звериные уши, а также его скелетный стиль изображения со спины: дьявол у средневековых европейцев считался открытым со спины, без кожи, поэтому всегда уходил, пятясь. Есть и другие представления того же рода. Кроме того, мы же видим, что на Керносовском идоле сношение изображено не с животным, а с женщиной, и выступает в нем бог с чертами животного. Таким образом, это не зоофилия, а скорее теофилия.

Вообще, Отрощенко полагает, что на изваяниях изображены поступки воплощенного в них человека при его жизни — его участие в церемонии Священного Брака как важнейшие в его жизни эпизоды. То есть что первобытный мастер-ваятель выступал в качестве своеобразного этнографа. Отсюда и представление о персонаже как о ряженном, шамане, маге, легендарном оборотне, вурдалаке. Между тем степные стелы, о которых идет речь, вообще не были изваяниями покойного человека: они все в погребениях оказываются во вторичном залегании. Это более ранние памятники, происходящие из более древних святилищ, расположенных неподалеку (Телегин 1971; Щепинский 1973). Их типичность связана с тем, что это фигуры божества, а сцены, изображенные на них, это не инсценировки ритуальной церемонии, а эпизоды мифа, лежащего в основе подобных инсценировок.

Божество не присутствует в этих сценах или изображениях изначально и непременно, оно должно быть вовлечено в них положенными обрядами, жертвоприношениями и молитвами. Обратите внимание на стопы, изображенные на ряде стел. Стопы на Керносовском идоле в странном месте — за поясом. В катакомбах они на полу. Стопы давно и справедливо связывают с арийскими божествами — Вишну и другими. Они обеспечивают присутствие божества, возможно, первопредка. Почему они не на реалистичном месте в изображениях? Да потому, что они не относятся к самому изображению персонажа, они должны обеспечить присутствие невидимого божества в его изваянии, чтобы тому было куда ступить.

Отрощенко берет у Фрейденберг обобщенное описание церемонии Священного Брака и декларирует наличие всех его этапов на изображениях стел: 1) шествие с мировым деревом, 2) трапеза, 3) выбор майской пары, 4) зооморфный маскарад, 5) ритуальное соитие царя или царицы со священным животным, 6) водружение дерева и соитие царя с царицей, 7) состязание, поединок. Но проверим детально, что же из них есть у Керносовского идола. Шествия с деревом нет, трапезы — тоже, выбора майской пары не видно, зооморфный маскарад можно вообразить, хотя хвост продолжает позвоночник, поединка тоже не видно. Есть только соитие. Что ж, может быть, это очень раннее проявление Священного Брака, еще без сопровождающей церемонии античного времени.

Отрощенко предположительно определяет персонаж как ряженого для ритуального действия, а изображать он должен Индру. Для этого очень мало оснований. Я в своем анализе нашел, что в персонаже, представленном в Керносове,

есть черты очень древнего образа, исходного для греческого Кентавра и индийского Гандхарвы — божества, ответственного позже за инициации (Клейн 2010: 441–445; 454–460). А они предусматривают смерть и рождение. Есть в нем и черты божества смерти Ямы — в частности при нем две собаки. Там не «охота за собаками», а погоня с собаками, погоня за теми людьми, которые предназначены умереть немедленно.

Таким образом, перечисленные здесь за работой Зализняка статьи, при всей их спорности, оказываются ведущими в сборнике и оправдывают его название и оригинальный колорит.

## Литература

- Биан Ж.-П. 2010. Археолог. Воображаемые беседы. Ростов н/Д: Медиа-Полис.
- Васильков Я. В. 2009. Между собакой и волком. По следам института воинских братств в индийских традициях // Родионов М. А. (ред.). Азиатский бестиарий. Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии. СПб.: МАЭ РАН, 47–62.
- Васильков Я. В. 2012. Антропоморфные стелы Южной Аравии эпохи бронзы в евразийском контексте // Чистов Ю. К. (ред.). Радловский сборник. СПб.: МАЭ РАН, 339–347.
- Иванчик А. И. 1988. Воины-псы. Мужские союзы и скифское вторжение в Переднюю Азию // СЭ 5, 38–48.
- Клейн Л. С. 2013. Этногенез и археология. Т. 2. Арии и varia. СПб.: Евразия.
- Клейн Л. С. 1978. Археологические источники. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та.
- Клейн Л. С. 2010. Время кентавров. Степная прародина ариев и греков. СПб.: Евразия.
- Клейн Л. С. 2012. Археологическое исследование. Методика кабинетной работы археолога. Кн. 1. Донецк: Изд-во Донецкого ун-та.
- Клейн Л. С. 2014. Археологическая песнь о Нибелунгах // РАЕ 4, 582–588.
- Ковалева И. Ф. 2008. Жизнь, проведенная в могиле: Исповедь археолога. Днепропетровск: Арт-Пресс.
- Кузьмина Е. Е. 2008. Классификация и периодизация памятников андроновской культурной общности. Актобе: Принта.
- Сверчков Л. М. 2012. Тохары: Древние индоевропейцы в Центральной Азии. Ташкент: SMI-ASIA.
- Смирнов А. М. 2001. Изображения храмовых структур и сюжетов в европейском мегалитическом искусстве в IV–III тысячелетиях до н. э.: опыт идентификации // Дэвлет М. А. (ред.). Мировоззрение древнего населения Евразии. М.: Старый сад, 60–89.
- Советова О. С. 2010. Тема «священного брака» в наскальном искусстве // Древние культуры Евразии. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А. Н. Бернштама. СПб.: Инфо-ол, 246–251.
- Телегін Д. Я. 1971. Енеолітичні стели і пам'ятки нижньомихалівського типу // Археологія 4, 3–17.
- Циміданов В. В. 2001. Хвостаті персонажі міфології доби ранньої бронзи // Археологія 3, 58–66.
- Щепинский А. А. 1973. Антропоморфні стели Північного Причорномор'я // Археологія 9, 21–28.
- Eggers H. — J. 1959. Einführung in die Vorgeschichte. München: Piper.
- Hedeager L. 2011. Iron Age, Myth and Materiality: an Archaeology of Scandinavia AD400–1000. London & New York: Routledge.
- Kristiansen K. 1978. The application of source-criticism to archaeology // NAR11, 1–5.
- Vasilkov Ya. V. 2011. Indian “hero-stones” and the earliest anthropomorphic stelae of the Bronze Age // The Journal of Indo-European Studies 39, 194–229.