

С. В. Елпашев

## РАЗРУШЕННЫЕ ПОГРЕБЕНИЯ ЧЕРНЯХОВСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Во всех более или менее полно раскопанных могильниках черняховской культуры известны разрушенные погребения. Исследователи культуры уже обращали внимание на этот факт и высказывали некоторые соображения о значении и смысле разрушения могил у черняховцев.

Д.Т. Березовец и В.П. Петров считали такие могилы ограбленными, поскольку расположение костей в них было беспорядочным (Березовец, Петров 1960: 90). В.К. Гончаров и Е.В. Махно предполагали какой-либо определенный ритуал (Гончаров, Махно 1957: 144).

Э.А. Сымонович, обобщив известные к концу 60-х годов материалы, разделил разрушенные погребения черняховской культуры на два типа (полностью или частично разрушенные) и отметил их отличие от таких же позднескифских и сарматских погребений, указав, что последние часто ограблены, в то время как в черняховских погребениях инвентарь может быть перемещен, но оставлен в могиле. По мнению Э.А. Сымоновича это был специальный ритуал, преследовавший цель защиты живых от влияния мертвых. Исследователем было высказано также предположение, что разрушали могилы те люди, которые захоранивали своих соплеменников в могилах с западной ориентацией (Сымонович 1963: 50-57, 59).

И.С. Винокур разделял мнение Э.А. Сымоновича о магических целях разрушения могил, особо отметив, что находка в погр. 15 Раковецкого могильника каменного фаллического идола может свидетельствовать о культе

плодородия (Винокур 1969: 59-61).

Э.А. Рикман предположил, что часть могил может быть и ограблена, так как останки в них перемешаны (возможно, одновременное разрушение близко находящихся могил), а, по его мнению, в верованиях, связанных с культом предков, предполагается бережное отношение к костяку. В то же время он не отрицал случаев разрушения могил в связи с культом предков, в процессе перезахоронения, но указал, что разница между теми и другими не улавливается (Рикман 1975: 275-281).

Г.Б. Федоров и М.Г. Рошаль склоняются к мнению о ритуальных действиях, функцией которых было предохранить живых от вредности мертвых (Федоров, Рошаль 1981: 105). Ритуальные действия видит в разрушении могил и Б.В. Магомедов, отметив следы тризн в таких могилах (Магомедов 1979: 113).

Г.Ф. Никитина при реконструкции процесса погребального обряда "ритуал вторичного разрушения могил" ставит в связь с мерами борьбы против вредности мертвых, отмечая, что "неоднозначность его расшифровки снижает значение этого источника" (Никитина 1985: 85). Но затем ритуальный характер разрушений подвергается сомнению и на первый план выдвигается тезис о разграблении могил, поводом к чему служит пренебрежительное, по мнению исследовательницы, отношение к останкам (Никитина 1988: 90-91).

Таким образом было высказано две основные точки зрения: ритуальное разрушение и разграбление могил. Ритуальное разрушение трактуется как мера борьбы с вредными покойниками ("живыми мертвецами"), что могло бы объяснить отдельные случаи

разрушений, в то время как в некоторых могильниках разрушено 2/3 (и более) погребений.

В данной статье хочется обратить внимание на уже упоминавшийся в связи с черняховскими захоронениями обычай вторичного погребения. К сожалению, он только упоминался, хотя, как представляется, его изучение может выявить смысл разрушения хотя бы части черняховских погребений.

Обычай этот распространен широко и практиковался, по-видимому, народами различных регионов мира. Еще сравнительно недавно он был зафиксирован этнографами в Австралии и Южной Индии (Берндт 1981: 368-380; Шапошникова 1978: 155-159, 175-176). Суть его состоит в следующем. Совершается погребальная церемония. Спустя некоторое время — от нескольких дней до нескольких лет — труп выкапывается из земли (австралийцы часто практикуют выставление трупов на платформах). Если захоронение произведено недавно, труп может быть расчленен, в некоторых случаях ломают кости. Затем проводятся еще некоторые ритуальные действия (трапеца, омывание или умащивание костей и пр.). И, наконец, происходит окончательное захоронение костей, но не всегда в том же месте, или часть в том же месте, а часть в другом (часто в особом святилище).

В 1971 г. вышло в свет исследование Ю.А. Раппопорта (Раппопорт 1971: 12), где, используя археологические материалы древнего Хорезма I тыс. до н.э. - I тыс. н.э., в частности погребальные сооружения и оссуарии, автор показывает, какими представлениями могли руководствоваться люди, исполнявшие погребальный ритуал. Речь идет о выставлении трупов в специальных местах, где они поедались собаками и хищными птицами; затем очищенные таким образом кости помещали в сосуды. Исток этого ритуала автор видит в пережитках тотемизма, когда поедание животными-тотемными предками способствовало переходу умершего в "иной" мир. Подобным же образом достигался переход и при поедании стариков соплеменниками (ритуальный каннибализм): эффект был еще большим, так как магическая сила предка непосредственно передавалась коллективу. В этой связи автор указывает, что подобный легкий способ приобщения к предкам практиковался по отношению не ко всем членам общества, а только

для определенной возрастной группы. Как правило, это были вожди (одновременно, видимо, исполнявшие и функции жрецов). Разница между поеданием животными или соплеменниками, по предположению автора, могла указать на возрастные или социальные отличия (Раппопорт 1971: 25-33).

Эти данные касаются в основном ираноязычных племен, которые описываются античными авторами. Но подобные сведения (чаще глухие упоминания) можно найти и по отношению к другим народам Евразии<sup>1</sup>. Существовали разные способы "приобщения" к предкам, а попросту убийства (самоубийства) стариков. Разными были и представления о предельном возрасте. Например, по данным античных авторов это был возраст в 60 или 70 лет (Каллаш 1889: гл. II, 137, 147, 165; гл. III, 134, 146), а у народов Кавказа признаком такового считалось появление седины (Велецкая 1978: 80)<sup>2</sup>. Н.Н. Велецкая предполагает, что возможным пределом считался век — 100 лет (Велецкая 1978: 80). О.А. Седакова отмечает, что понятие "век" заключало в себе представление о жизненной силе (Седакова 1985: 71).

Но важно, что существовала идея определенного срока жизни. Этот срок делится еще на несколько периодов, что видимо, и отражало деление общества на возрастные группы. Каждый раз при переходе из одной возрастной группы в другую неопит подвергался определенным испытаниям — проходил инициацию. Такой последней инициацией, как предполагает Ю.А. Раппопорт, и было ритуальное умерщвление, рассматриваемое как посвящение в "группу предков" (Раппопорт 1971: 33). Это посвящение, однако, проходили лишь лица, достигшие определенного возраста. "У некоторых первобытных народов отмечена инициация, знаменующая переход от зрелого возраста к старческому. Это одновременно посвящение в сан знахаря или колдуна. После смерти такие старцы с особой уверенностью рассматриваются как тотемические предки. Представление о "зрелости", необходимой для ритуального убийства (сопоставляемое со зрелостью плодов), у некоторых каннибальских племен известно. Возможно, у массагетов существовала возрастная группа старцев, и только входившие в нее считались готовыми к скорейшему возвращению в состав рода. Душа умершего ранее долж-

на была “дозреть” в каком-то ином воплощении. (Раппопорт 1971: 32).

Вот это “дозревание” и должно привлечь наше внимание. Известно, что в погребальном обряде наблюдается некий дуализм. По археологическим, этнографическим и другим источникам, для умершего делается подобие жилища со всеми (или по крайней мере некоторыми) его аксессуарами: имитация очага, пища, наборы посуды, одежда, другие вещи; и в то же время в могилу кладутся транспортные средства (или их части), либо в ритуале имитируется отправление покойного в путь (использование полотен, транспортных средств для перевозки на кладбище, название гроба лодкой и т.п.). Обычно это объясняется исследователями как стремление побыстрее отправить умершего в “иной” мир из страха перед ним и в то же время сохранить его (либо его магическую силу) для потомков (Петрухин 1980: 87).

Учитывая описанный выше обычай вторичного погребения, представляется возможным предложить и другое объяснение подобного феномена (во всяком случае для его истоков). Могила (жилище умершего) является временным его местопребыванием<sup>3</sup>. Здесь умерший доживает свой срок, “дозревает”. Когда этот срок наступает, над телом (или останками) производятся ритуальные действия отправления духа умершего в путь. Судя по археологическим данным, тело, либо часть его (вероятно это зависело от того, в каком месте тела предполагалось обиталище души) извлекали из могилы. Дальнейшие действия могли быть самыми разнообразными, их мы сможем понять только после тщательного изучения археологического материала, как костного, так и вещевого, с последующим привлечением этнографических и других источников. Затем, возможно, кости возвращали на место, в погребальную яму; но возможно что-то и оставляли в качестве амулетов, либо сжигали, топили и т.п.

Что касается обращения с “заложными” покойниками и “живыми мертвецами”, то это скорее всего пережитки подобных обрядов. Еще Д.К. Зеленин определил действия с “заложными” как переживание языческих обрядов (Зеленин 1916: 94). К подобным переживаниям реконструируемого ритуала можно, видимо, отнести также обряды с меркой (= рост, которому семантически соответству-

ет возраст) (Завойко 1917: 96; Куликовский 1890: 54; Седакова 1985: 75), ритуальное воровство предметов на кладбище в поминальные дни (Седакова 1979: 126) и случаи перезахоронения<sup>4</sup>.

Что касается собственно археологических данных, то существенную помощь в решении вопроса может оказать разработка более подробной хронологии вещей, встречающихся в погребениях черняховской культуры, хотя и при современном состоянии этой проблемы наблюдаются случаи значительных расхождений во времени между отдельными находками в одном погребении. Рассмотрим два примера.

В погребении 5 могильника Могиляны-Хмельник Ровенской области обнаружен полностью разрушенный костяк подростка мужского пола (15-16 лет) с набором сосудов и жертвенной пищей. Из вещей найдена пряжка, примерно в центре могильной ямы (Каспарова, Шукин 1979: 150-157; рис. 6; 7; 8;). Основанием для датировки послужила эта пряжка и два фрагмента стеклянного кубка (рис. 1, 1-3).

Кубок типа Эггерс 199-200. Находки для таких кубков известны для ступени С-2 (по К. Годловскому с сер. III в. до первых десятилетий IV в.). Пряжка же характерна для ступени D (~350-450 гг. н.э.) (Каспарова, Шукин 1979: 164-165)<sup>5</sup>. Таким образом, получается временной разрыв в 20-50 лет. Как это обычно в таких случаях делается, авторами публикации предлагается “усредненная” датировка — первая половина или середина IV в. н.э. (Каспарова, Шукин 1979: 165).

Но обращает на себя внимание тот факт, что, по определению антрополога, костяк был разрушен не ранее, чем через 20 лет после захоронения, когда мягкие ткани уже полностью разложились (Каспарова, Шукин 1979: 157). Такое совпадение временных промежутков (по вещам и по данным антропологии) вряд ли случайно. И наверное не покажется таким странным предположение, что через 20 или более лет над погребенным совершили обряд окончательного отправления его в “иной” мир. Пояс же (вероятно была положена не одна пряжка) как раз и может символизировать отправление в путешествие.

В погребении 8 могильника Ружичанка Хмельницкой области найдены остатки разрушенного женского скелета. Сохранились в

первоначальном положении кости ног и, судя по фотографии, плечевая кость правой руки. В ногах справа и ниже ступней стояли 4 миски. Тут же находился гребень. В районе груди и пояса найдено 2 бронзовые фибулы, пряжка и пинцет (Винокур 1979: 113; рис. 5, I; 6, рис. 1, 4-8).

Автор раскопок датирует погребение 2-й пол. II-III вв. н.э. (Винокур 1979: 131; рис. 24). Датированными вещами здесь являются подвязные фибулы I и III вариантов по А.К. Амброзу и пряжка овальная. Трапезиевидный одночастный гребень уникален, возможно, он сделан по типу трехчастных трапезиевидных гребней, которые датируются около 300 г. (Щербакова, Шукин 1986: 191). Фибулы I варианта А.К. Амброз датировал 180-275 гг. или чуть позже. Я. Тейрал поднимает дату до 310 г. Фибулы III варианта А.К. Амброз датировал сер. IV - сер. V в., а Е.Л. Гороховский, по выделенным им фазам черняховской культуры, относит фибулы такого типа к III фазе (325-350 гг.). К этой же фазе Е.Л. Гороховский относит и пряжку, указывая на возможность сужения ее даты 330-340 гг.<sup>6</sup> При корреляции комплексов могильника вещи из погребения 8 были разделены на 2 группы инвентаря 8А и 8Б и попали в разные фазы: гребень и фибула I варианта — в I фазу (до 280 г.), а фибула III варианта и пряжка — в III фазу (310-340 гг.) (Шаров 1992).

И в этом случае датировки вещей не совпадают минимум на 15-20 лет. Причем, если к первой фазе (собственно погребению) относятся только гребень и фибула, то элементы обряда погребения 8 будут почти идентичны элементам обряда расположенного

рядом (параллельно) неразрушенного погребения 4 (положение сосуда и гребня, наличие одной фибулы).

Как уже говорилось, в данных примерах наблюдается большой разрыв во времени между вещами. Для большинства же разрушенных погребений с вещами мы пока, возможно, просто не в состоянии уловить такой разрыв (или находки в этих погребениях не являются датированными). В то же время антропологи свидетельствуют, что захоронение и разрушение не синхронны<sup>7</sup>.

В настоящее время довольно широко используется метод корреляции вещей как отдельных могильников, так и культуры в целом. Тем, кто работает по этому методу, известно, что какая бы стройная картина не получалась, всегда есть "выбои" отдельных вещей. Не исключено, что они являются следствием, возможно, наряду с какими-либо другими факторами, отношения к разрушенным погребениям как единовременным комплексам.

Подведем некоторые итоги. В качестве возможного варианта предлагается рассматривать разрушенные захоронения черняховской культуры как подвергшиеся специальным ритуальным действиям, которые способствуют окончательному отправлению умершего в "иной" мир. Могила при этом является временным жилищем покойного, где он "доживает" свой век, причем это "доживание" может охватывать значительный период времени. Антропологические данные и хронология вещей во всяком случае не противоречат такому предположению. С другой стороны, более осторожный подход к разрушенным погребениям, по нашему мнению, может способствовать уточнению хронологии.

### Примечания

<sup>1</sup> Сводку сведений у античных авторов см. (Каллаш 1989: 13); пережитки подобных обрядов в фольклоре славянских народов, см. (Велецкая 1978).

<sup>2</sup> Ср. с распространенными поверьями о "заложных" покойниках, которые должны дожить свой срок (Зеленин 1916: 2, 26, 107; Токарев 1957: 39); с представлениями об "опасном" возрасте у тувинцев и якутов (Дьяконова 1975: 112) и обрядами "преодоления воз-

раста", связанными с "опасными" годами у калмыков (Бакаева, Гучинова 1988: 108).

<sup>3</sup> Сходные мысли были высказаны В.Я. Петрухиным (Петрухин 1980: 87). Автор, по нашему мнению, правильно связывает обычай временного погребения с практикой вторичного захоронения. Следует только заметить, что само временное погребение в том виде, в котором мы его знаем (в частности, это касается и описания Ибн-Фадланом по-

гребения руса), со всеми сопутствующими представлениями (нахождение духа в течении определенного времени у могилы; одновременное существование в могиле и на пути на "тот свет" и др.) — уже может быть редуцированной формой обряда.

<sup>4</sup> Обычай, бытующий "и поныне у сельского населения румынской Молдовы, в Трансильвании, в Болгарии, Греции, Югославии" (Федоров, Рошаль 1981: 105) составляет

почти полную аналогию вышеописанным обычаям вторичного погребения в Южной Индии и Австралии.

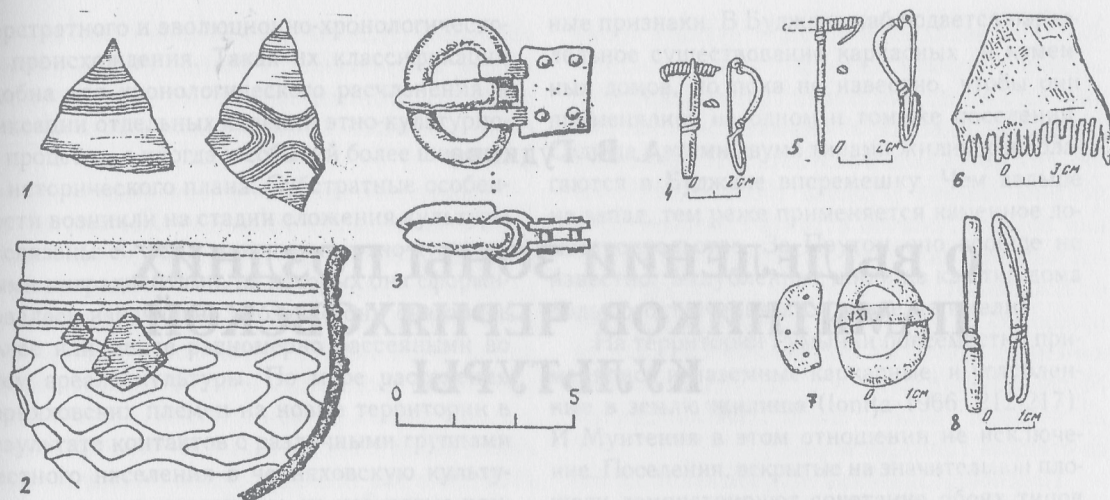
<sup>5</sup> За прошедшее время датировки вещей не изменились. За консультацию прошу благодарность М.Б. Шукину.

<sup>6</sup> Приношу благодарность О.В. Шарову за консультацию по вопросу датировок вещей разными исследователями.

<sup>7</sup> См. например, (Никитина 1988: 91).

## Список литературы

- Бакаева Э.П., Гучинова Э.Б.М. 1988. Погребальный обряд у калмыков в XVII-XX вв. — СЭ, №4. с.98-110.
- Березовец Д.Т., Петров В.П. 1960. Лохвицкий могильник. — МИА, №82, с.84-99, М.
- Берндт Р.М., Берндт К.Х. 1981. Мир первых австралийцев. М.
- Велецкая Н.Н. 1978. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.
- Винокур И.С. 1969. Некоторые вопросы духовной культуры черняховских племен. — СА, №1. с.48-61.
- Винокур И.С. 1979. Ружичанский могильник. — Могильники черняховской культуры. с.112-135. М.
- Гончаров В.К., Махно Е.В. 1957. Могильник черняховского типа біля Переяслава-Хмельницького. — Археология, XI, Киев.
- Дьяконова В.П. 1975. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.
- Завойко Г.К. 1914. Вера, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. — Этнографическое обозрение, № 3-4. с.81-178.
- Зеленин Д.К. 1916. Очерки русской мифологии. Вып. I. Умершие неестественной смертью и русалки. Пгт.
- Каллаш В.В. 1889. Положение неспособных к труду стариков в первобытном обществе. — Этнографическое обозрение. Кн. I (Гл. I. с.115-135). Кн. II (Гл. II. с.135-169). Кн. III (Гл. III. с.133-151). М.
- Каспарова К.В., Шукин М.Б. 1979. Могильник Могиляны-Хмельник в Ровенской области. — Труды Гос. Эрмитажа, XX. с.147-168. Л.
- Куликовский Г.И. 1890. Похоронные обряды Обонежского края. — Этнографическое обозрение, № 1. с.44-60.
- Магомедов Б.В. 1979. Могильник у городища Городок на Южном Буге. — Памятники древних культур Северного Причерноморья. с.105-114. Киев.
- Никитина Г.Ф. 1985. Систематика погребального обряда времен черняховской культуры. М.
- Никитина Г.Ф. 1988. Могильник у с. Оселивка Кельменецкого района Черновицкой области. — Могильники черняховской культуры. с.5-97. М.
- Петрухин В.Я. 1980. Погребальная ладья викингов и "корабль мертвых" у народов Океании и Индонезии (опыт сравнительного анализа). — Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. с.79-91. М.
- Раппопорт Ю.А. 1971. Из истории религии Южного Хорезма. М.
- Рикман Э.А. 1975. Этническая история населения Преднепровья и прилегающего Подунавья в первых веках нашей эры. М.
- Седакова О.А. 1979. Поминальные дни и статья Д.К. Зеленина "Древнерусский языческий культ "заложных" покойников". — Проблемы славянской этнографии. с.123-130. Л.
- Седакова О.А. 1985. Содержательный план славянского погребального обряда (На материале восточных и южных славян XIX - XX вв.). — Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. с.70-76. ТД. М.
- Сымонович Э.А. 1963. Магия и обряд погребения в черняховскую культуру. — СА, №1. с.49-60.
- Токарев С.А. 1957. Религиозные верования восточнославянских народов XIX- начала XX века. М. Л.
- Федоров Г.Б., Рошаль М.Г. 1981. Раскопки черняховского могильника у с.Балцата. — Археологические исследования в Молдавии (1974-1976 гг.). Кишинев.
- Шапошников Л.В. 1978. Малые народы Южной Индии. — Малые народы Южной Азии. с.142-195. М.
- Щербакова Т.А., Шукин М.Б. 1986. К хронологии могильника Данчены. — Рафалович И.А. Данчены. Могильник черняховской культуры III-IV вв. н.э. Кишинев. с.177-212.
- Шаров О.В. 1992. Хронология могильников Ружичанка, Косаново, Данчены и проблемы датировки черняховской керамики // Проблемы хронологии латена и времени, СПб.



**Рис.1.** Датирующие вещи погребений. 1-3. Вещи из погребения 5 могильника Могиляны-Хмельник: 1 - фрагменты стеклянного кубка; 2 - реконструкция кубка; 3 - бронзовая пряжка. 4-8. Вещи из погребения 8 могильника Ружичанка: 4,5 - бронзовые фибулы; 6 - костяной гребень; 7 - бронзовая пряжка; 8 - бронзовый пинцет.