



С. И. Берестнев

Курган: могила или святилище?



Природа происхождения и назначение рельефного наземного сооружения — курганной насыпи до сих пор не получили убедительного и непротиворечивого объяснения. В народной традиции конусовидные или полусферические рукотворные холмы издавна связывались с захоронениями легендарных великанов — «вологов» и сказочных богатырей. Со временем реальные события заслонили мифологическое прошлое, так появились многочисленные «турецкие», «шведские» могилы или казацкие сторожевые вышки. Первые опыты в раскопках курганов укрепили убежденность в том, что грунтовые (каменно-грунтовые) насыпи представляют собой надмогильные сооружения, своего рода надгробия, призванные увековечить память неведомых героев. Еще в 30-е годы XIX в. В. В. Пассек указывал на глубокую древность курганов и призывал изучать народы, создавшие эти надмогильные холмы, сравнивая их «погребальные обычаи» и сопоставляя найденные в могилах вещи [1, с. 207–208]. Долгое время погребально-поминальная природа курганных насыпей не вызывала сомнений и именно на последовательности разных типов подкурганных захоронений основывались первые археологические периодизации далекого прошлого [2; 3; 4]. Вместе с тем, сложность и нередко выраженная символичность структуры курганов наводили на мысль, что они представляют собой нечто большее, нежели простое надмогильное сооружение [5, с. 22–23].

Заметным шагом в осмыслении природы курганов и своего рода логическим завершением сопряженности «могила — курган» стало сформулированное еще в конце XIX в. и послужившее основой для дальнейших разработок положение о прямо пропорциональной связи между количеством труда, затраченного на возведение надмогильного сооружения, и социальным статусом покойника [6, с. 133–143]. Появившись как прерогатива социальной верхушки, курганы в дальнейшем становятся заурядным местом погребения, доступным всему свободному населению [7, с. 7; 8, с. 279]. В русле такого подхода подразумевалось, что социальная структура общества непосредственно проецировалась на погребальный памятник и получала овеществленное выражение в виде индивидуального надмогильного сооружения, размеров и сложности погребальной конструкции, полноты комплекса обрядово-ритуальных признаков, состава и характера сопровождающего инвентаря. С учетом стратиграфического положения комплексов, это позволяет в процессе исследования получить полный спектр социального состава данного сообщества, в диапазоне от «царских» погребений до захоронений социально неполноправных групп населения [9; 10, с. 27–39].

Несмотря на привлекательность и кажущуюся перспективность палеосоциологического метода анализа погребальных памятников, в его основе лежит упрощенное понимание кургана, как исключительно надмогильного сооружения. В гипертрофированном виде подобный подход проявляется в работах С. Н. Братченко, предложившего использовать термин «могила» в отношении рельефных наземных конструкций

[11, с. 162–225; 12, с. 65–190]. Речь идет не просто о переводе тюркского в основе термина на украинский язык, а о закреплении за ним вполне определенного понятийного содержания. Между тем, курган представляется гораздо более сложным символом, имеющим иное религиозно-мифологическое обоснование и иную природу происхождения.

В русле подобного подхода, открывавшего широкое поле для палеосоциологических реконструкций, не выясненными оставались ряд вопросов, имеющих ключевое значение для проблемы в целом. Во-первых, природа происхождения и семантика курганной насыпи, ставшей на тысячелетия непременным атрибутом степного пейзажа. Во-вторых, назначение рельефного наземного сооружения, создание которого предполагало весьма значительный объем трудовых затрат и времени. В-третьих, достигло ли общество ко времени появления первых курганов предполагаемого уровня имущественной и социальной дифференциации?

В объяснении причин появления курганов приводились также аргументы практического, утилитарного характера — стремление древних скотоводов преодолеть монотонность степного пейзажа и одновременно выделить места упокоения соплеменников [13, с. 131]. Вместе с тем, курганы и курганные группы рассматривались и как элементы пространственной организации обжитой территории, как своеобразные путевые ориентиры в открытой местности [14, с. 54]. Предположение о сугубо практических мотивах возведения курганов представляется недостаточно обоснованным. Появление монументальных наземных сооружений над могилами должно было получить идеологическое обоснование, что означало существенную трансформацию бытовавших взглядов и представлений, тогда как традиционное общество было ориентировано на сохранение, а не на развитие, и информация передавалась из поколения в поколение без изменений.

Неоднократно высказывалось основанное на анализе гимнов Ригvedы предположение, что грунтовая насыпь над погребением символизирует преграду, отделяющую земной мир от Потустороннего [15, с. 72; 19, с. 80]. В подтверждение этому привлекались фольклорные материалы, в частности, мотив горы (или скалы), как препятствие на пути из мира мертвых, встречающийся в сказках многих народов мира [17, с. 243]. Следует отметить, что ко времени создания Ригvedы практика курганного строительства насчитывала тысячи лет, поэтому в содержании гимнов нашел отражение довольно поздний пласт идеологических представлений, соответствующий развитому бронзовому веку и несколько не проясняющий исходные мотивы создания курганов.

Качественно иной подход к проблеме курганов базируется на том, что рельефное надмогильное сооружение отражает явление более высокого порядка — базовые представления об устройстве мироздания, является символическим образом Космоса [18, с. 15]. По мнению некоторых исследователей, коническая форма кургана идеально вписывается в трехчленное деление индоевропейской Вселенной, а сочетание прямоугольных очертаний могилы и окружности основания насыпи демонстрирует структуру мира в виде круга и квадрата с общим центром [19, с. 29]. Таким образом, курган выступает как определенная иллюстрация к некому мифологическому сюжету. При такой трактовке кургана следует полагать, что ко времени появления первых насыпей уже существовала целостная идеологическая система, нашедшая предметное воплощение в рельефном наземном сооружении. Имеющиеся данные не дают пока оснований для подобного заключения.

Существует также мнение, что форма курганной насыпи, так же как очертания египетских пирамид и переднеазиатских мастаба, символизирует «остров первотворения» — холмик суши, извлеченный Творцом из вод мирового океана [20, с. 53–55]. В данном случае концептуально важно, что создание кургана рассматривается как символическое моделирование некоего мифологического сюжета, имеющего перво-степенное значение для коллектива и общества в целом.

Становление любой космогонической доктрины должно было быть обусловлено «точками соприкосновения» с принятыми в обществе идеологическими постулатами, органически вписываться в существовавшую систему представлений о природе мироздания. В мифопоэтическом восприятии действительности сущность каждого явления кроется в его происхождении, следовательно, описание реального мира возможно только в виде повествования об его происхождении. Мифологический рассказ обычно инсценировался в ритуале, магически воспроизводившем событие и, тем самым, обеспечивавшим сохранение существующего порядка. Отправной точкой космогонических мифов, лежащих в основе любой мифологии, является повествование о сотворении мира. Воспроизведение в ритуале события первотворения мыслилось как приобщение к истокам бытия и грядущее обновление. В наиболее архаичных пластах мифологии наблюдается неразрывная связь акта творения с образом Горы. В древнейшем аккадском эпосе бог Мардук, победивший в сражении праматерь всего сущего Тиамат, рассек ее тело на части и из них сотворил Небо и Землю, а над отрубленной головой насыпал гору. В древнешумерской мифологии есть сведения о том, что в чреве богини Намму, таившейся в недрах Великого океана, возникла гигантская гора в форме полушария. Основание ее было из глины, вершина состояла из блестящего олова; на вершине обитал древнейший из богов Ан, а внизу, на плоском круге, лежала богиня Ки. В результате брака между ними появились другие боги, старший из которых, Энлиль, отделил небо от земли [21, с. 47, 65–66]. Сходный сюжет имеется в древнеиндийской космогонической мифологии: среди вод изначального океана колебалась первоначальная земля, в виде небольшого холма. Бог Индра решил ее укрепить, но на холме лежал дракон Вритра, обвинивший землю кольцами своего исполинского тела. Индра убил Вритру и расколел холм до самого основания. Из него вырвалась жизнь в виде воды и огня. Вода заструилась вниз четырьмя реками, а огонь поднялся в небо и стал солнцем. Изначальный холм приобрел опору и стал расти во все стороны, пока не превратился в существующую землю [21, с. 70]. Таким образом, Гора (или семантически близкий холм) лежала в основе творения и содержала будущую жизнь, как зародыш.

Вероятно, позднее образ Горы переосмысливается в соотношении с Землей, как всепорождающим началом, в которое все, в конечном итоге, возвращается. Прямое отражение подобных верований наблюдается в шумерской мифологии, согласно которой все живое — растительность, животные, люди первоначально обитали «внизу» и впоследствии были вызваны оттуда усилиями богов [22, с. 112]. Истоки культа Земли как Великой Матери связываются с Малой Азией, где она под разными именами почиталась как покровительница горных местностей и животного мира [23, с. 64]. Сама Земля наделялась антропоморфным содержанием, от брака с Небом она произвела различные злаки и воспринималась как мать всего сущего. Бог Энлиль, стараниям которого были обязаны своим появлением и люди, оплодотворил гору, породившую времена года, чтобы растения могли созреть и давать урожай [24, 36–37]. Таким образом, Гора, вначале олицетворявшая акт первотворения, постепенно приобрела символическое значение рождающей Земли как универсального начала вселенной. В Месопотамии зиккурат считался искусственным воспроизведением священной горы, находившейся в центре мира. Как и египетские пирамиды, зиккураты представляли архитектурный аналог горы, ее модель [25, с. 314]. У многих народов горы сакрализованы и являются местом проведения культовых действий [26, с. 311–315]. Показательно, что графическое изображение «беременной» земли, в виде полусферической возвышенности, присутствует в орнаментации насыщенной земледельческой символикой керамики трипольской культуры. Композиционно оно часто сочетается с графемами, обозначающими запасы небесной влаги или проливающийся дождь. В некоторых случаях идея плодородия подчеркивается изображениями находящегося в недрах возвышенности зерна или прорастающего наружу растения [27, с. 40–41, рис. 17–18].

У преимущественно скотоводческого населения степей Восточной Европы появление и распространение новой идеологической доктрины, более полно соответствовавшей потребностям производящего хозяйства, по-видимому, было обусловлено влиянием раннеземледельческих цивилизаций Передней Азии и Балканского полуострова. В Прикаспийско-Причерноморском регионе она получила своеобразное воплощение в религиозной сфере: возникли курганы, как открытые святилища, обладавшие выраженными признаками особой сакральности (выделенность в природном ландшафте), в сочетании с моделированием мифического сюжета о природе мироздания (рукотворная гора как символ рождающей земли).

Моделирование образа мировой горы имело целью установление связи с миром потустороннего, сверхъестественного, так как мифологизация прошлого, свойственная ранним периодам развития общества, предусматривала обязательную систему его воспроизведения. Создание кургана символически повторяло акт первотворения и тем самым открывало «канал связи» с миром богов. В мифологической ментальности действительность не могла быть изменена, она могла быть лишь воссоздана заново через возвращение к истокам. Искусственная насыпь превращала участок, избранный для проведения ритуальных действий, во временный сакральный центр вселенной. В магических действиях участвовали не только люди, но и священные предметы. Таким образом, курган, моделировавший исходный мифологический сюжет, изначально имел культовое, а не сугубо бытовое, мемориальное предназначение.

В циклическом восприятии времени, присущем архаическим культурам, рождающее начало неразрывно связано со смертью. Возможно, поэтому в степных курганах так выразительно проявилась роль умерших в укреплении связей между земным и потусторонним мирами. Реальное или символическое погребение становится почти непрременным атрибутом религиозных церемоний.

У населения северопричерноморских степей культ предков складывается еще в эпоху неолита, о чем свидетельствуют коллективные могильники мариупольского типа. А. Д. Столяр предполагал существование в Мариупольском некрополе сложного строения на столбовой основе, своего рода «дома мертвых» [28, с. 34–35]. Остатки шатрообразной деревянной конструкции прослежены над ямой «Б» Никольского могильника. Показательно, что перед входом в яму выявлена каменная вымостка в форме треугольника, направленного вершиной в сторону реки [29, с. 9]. Это может свидетельствовать о том, что места упокоения умерших сородичей являлись культовыми центрами, в пределах которых осуществлялись ритуальные действия, всегда имевшие вполне конкретные цели. В традиционном обществе индивидум и его интересы актуальны лишь в той степени, в какой они соответствуют потребностям коллектива. Поэтому в том, что делалось для умерших, проявлялась, прежде всего, забота о благе живущих сородичей. Удача в делах и процветание ставились в прямую зависимость от расположения «предков», их приглашали на празднества хозяйственного цикла, на торжественные церемонии, наделяя свойствами связующего звена между земным и сверхъестественным, потусторонним.

Эволюция системы религиозно-мифологических представлений, по всей видимости, происходила в направлении от «коллективистского» принципа взаимоотношений с потусторонним, в рамках которого община составляла еще единое целое с сонмом «отцов» и поддерживала с ними партнерские отношения, к «индивидуалистскому», предусматривавшему посредническую функцию своих отдельных представителей в общении с могущественными, непонятными и неподвластными человеку силами. Диалог равных сменился безоговорочным подчинением и покорностью. Общение со сверхъестественными силами стало прерогативой избранных, обладавших способностями и средствами коммуникации с иными сферами мира — служителей культа. В мифологической ментальности ритуально-магической деятельности отводилась решающая

роль в достижении общественного благополучия, чем объясняется и особое отношение к ее носителям, выделившимся в особую социальную группу.

Сохранение мировой гармонии предполагало регулярный обмен между сферой человеческого и сферой сверхъестественного, что выражалось, с одной стороны, в жертвовании, с другой — в содействии и помощи. В ряду жертвоприношений богам у многих народов мира человеческая жертва считалась наиболее ценной [30, с. 257]. Это дает основания полагать, что погребения, предшествовавшие возведению курганов, представляют собой жертвоприношения, призванные установить контакт с потусторонними силами и обеспечить их благосклонность. С жертвоприношения начиналась церемония создания открытого святилища — курганной насыпи. Вероятно, не следует жертвоприношение человека однозначно отождествлять с его насильственным умерщвлением, хотя и такой сценарий нельзя полностью исключить. Культовое действие могло быть соотнесено с естественной кончиной субъекта, при жизни имевшего непосредственное отношение к религиозной практике и стать поводом для его осуществления. Смерть любого человека, а тем более служителя культа, воспринималась как экстраординарное событие, нарушавшее установившийся миропорядок и грозившее негативными последствиями. Для их предотвращения предпринимались чрезвычайные меры, в частности, возведение святилища, с соблюдением всех предписанных традицией действий. Видимо, отголоски подобных обычаев прослеживаются в древнеиндийском эпосе, где погребенный именуется «пожертвованным целиком» и упоминается в числе прочих жертвоприношений богам [31, XVIII, 4, 13]. Показательно, что в индийской мифологии первое жертвоприношение было осуществлено Дакшей, седьмым сыном творца вселенной Брахмы, на вершине горы Химават [32, с. 18]. Отношение к погребенному, как к жертве, свойственно и шумерской мифологии, в которой имеется сюжет о том, как богиня Инанна вместо себя отправила в мир мертвых своего супруга Думузи, то есть совершила подмену, не изменившую характера жертвенного акта [33, с. 19].

Организация сакрально выделенного пространства, предназначенного для общения с высшими силами, заключалась в «окультуривании», привнесении дополнительных элементов, выделявших его в окружающем ландшафте. К таким приемам искусственной сакрализации могут быть отнесены: выделение в плоскости восприятия углублением (снятием дерново-почвенного слоя) или возвышением (созданием рельефных наземных конструкций), возжигание костров или размещение принесенных со стороны продуктов горения, цветное оформление (использование необычных материалов или красочные росписи) [34, с. 98]. Особое значение имело ограничение участка, предназначенного для культовых действий, кольцевым ровиком или кромлехом. С раннего неолита круг приобрел значение священного символа богини Неба — владительницы жизни и смерти, поэтому кругом обводили места связанных с ней обрядов. Круг наделялся магическим свойством препятствовать проникновению враждебных сил [35, с. 123; 36, с. 20]. Архаические представления о магических свойствах круга нашли отражение в хеттском обряде «нунтариясха», заключавшемся в ежегодном объезде царской четой государства и поклонении божеством всех территорий. Смысл подобной поездки по кругу заключался в том, что царь объединял вселенную в своей персоне и символически воспроизводил возрождение космоса и свое собственное возрождение, как гаранта сохранения миропорядка. В то же время, объезд территории преследовал цель укрепления границ и создания барьера от враждебных сил [37, с. 22]. В древнеиндийской этике обойти человека по часовой стрелке (по ходу солнца) означало уберечь его от негативного воздействия и проявить высшую степень уважения [32, с. 156]. Очевидно, подобные представления лежат в основе культа пояса у многих народов Кавказа (опоясывание — магическое заключение себя в круг) [38, с. 95]. Таким образом, оконтуривание церемониальной площадки круговой конструкцией являлось действенным способом придания ей особой сакральности.

В ряду ритуально-магических действий, направленных на установление прямого контакта со сверхъестественными силами, возведение курганной насыпи, как символической модели акта первотворения, представляется заключительным элементом, придававшим ей значение культового центра, открытого «канала» в мир богов. Подобное отношение к кургану прослеживается в обычаях некоторых традиционных народов, у которых обращаться к богам следовало с вершины насыпи или от ее подножия [39, с. 446].

Наличие таких церемониальных центров было необходимым и основным средством интеграции рассеянного населения в тех местах, где экономически невозможно или нецелесообразно было совместное проживание [40, с. 35–37]. Имеющиеся данные свидетельствуют, что процесс создания насыпи имел характер многоактового действия, подчиненного реализации основной идеи и сопровождавшегося сложными культовыми церемониями, смысл которых был понятен современникам, но не всегда полностью выявляется в процессе исследования.

Признаки преднамеренной сакрализации хорошо прослеживаются в древнейших энеолитических курганах азово-черноморского региона и Предкавказья. В кургане № 3 группы Рёвова в Одесской области подкурганная площадка была ограничена прерывистым кольцевым ровиком с двумя перемычками: широкой в юго-западной и узкой — в восточной части. На древнем горизонте в юго-западной перемычке прослежены остатки кострища. Одновременно с созданием рва, почвенный слой на оконтуренной площадке был снят таким образом, что в ее центральной части образовалось небольшое материковое возвышение. Основное энеолитическое погребение 19 находилось в пределах этого возвышения, оно было произведено в овальной в плане яме, с многослойным глинисто-супесчано-илистым заполнением, и имитировало сидячее положение расчлененного человеческого костяка [41, с. 71]. Грунт, срезанный с выделенной площадки и полученный при выкапывании ровика, послужил для создания первичной насыпи, выделявшейся светло-коричневым цветом.

Следующим этапом формирования сакрального объекта стала облицовка склонов первичной насыпи кольцевой кладкой из плит рваного известняка, произведенной таким образом, что в плане каменная конструкция напоминала силуэт черепахи с выступом-головой в северо-восточном направлении. В то же время, оконтуривавший грунтово-каменную конструкцию ровик был засыпан черноземом и на ряде участков вымощен известняковыми плитками. Затем весь культовый объект был перекрыт суглинистой насыпью диаметром до 22 м. Суглинок добывался из второго кольцевого рва, диаметром 32–36 м и глубиной до 0,5 м в материке. Насыпь перекрыла также культовый комплекс, находившийся за пределами ограниченной первичным ровиком площадки и представлявший две округлые в плане ямы, расположенные по линии север — юг. В одной из них (яма № 9) прослежены сложенные пирамидой плитки песчаника [28, с. 64, рис. 41, 2–3]. Обе ямы имели гумусное заполнение, свидетельствующее о том, что они были засыпаны до возведения суглинистой насыпи. Таким образом, в процессе создания кургана прослеживается, по крайней мере, три последовательных этапа, возможно, разделенных небольшими промежутками времени.

В приведенном случае обращает на себя внимание выраженный культовый характер всего комплекса, так как семантическая насыщенность этапов создания кургана не соответствует сугубо погребальной направленности. Действия по сакрализации выделенного участка его оконтуриванием («замыканием») ровиком и выделением в рельефе (снятием почвенного слоя) сопровождались какими-то ритуалами, на что указывает культовый комплекс ям у юго-западной перемычки первичного ровика. Расположение костей расчлененного тела покойника и характер заполнения могилы свидетельствуют о продолжительности церемонии, сопровождавшейся ритуальными возлияниями и подсыпками инородного грунта. Не исключено, что определенные части тела могли предназначаться разным уровням представляемой вселенной, что

символически отображалось характером грунта. Имитация «сидячего» положения реально переводила покойника из горизонтальной земной в вертикальную небесную плоскость и мистически ускоряла его перемещение в Потусторонний мир [42, с. 116].

Исходя из контекста обряда, есть основания предполагать, что погребение имело выраженный **жертвенный характер**, то-есть человеческая жертва, самая ценная из возможных жертв, была положена в основу создания сакрального центра — открытого святилища. Этому не противоречат и последующие стадии оформления памятника — возведение насыпей из контрастирующего по цвету с окружающей местностью грунта, каменная обкладка склонов, возможно, моделирующая образ черепахи (единение земной и водной стихий?), замыкание насыпи, как наглядного воплощения Мировой горы, вторым кольцевым рвом, ограждающим культовый объект от проникновения враждебных сил. В таком виде святилище воплощало точку соприкосновения земного и потустороннего и могло эксплуатироваться продолжительное время.

Показательно, что аналогичные признаки культовой архитектуры выразительно проявляются и в других неолитических курганах Северо-Западного Причерноморья: кургане № 9 у с. Красное [43, с. 42–87], кургане № 1 группы Кубей [44, с. 160–167], кургане у с. Новая Долина в Одесской области [45, с. 41–45], кургане № 1 группы Суворово II [46, с. 32–37], кургане № 10 группы Нерушай [47, с. 27–28] и др. Представляется важным, что практически во всех случаях анатомический порядок костей оказывался нарушенным, что может расцениваться как свидетельство ритуального расчленения покойников. Разрушение скелетов в результате «ограбления» (?) древнейших подкурганых захоронений Северо-Западного Причерноморья отмечалось исследователями [46, с. 91–92].

Близкое сходство в конструктивном отношении и, вероятно, во внутреннем содержании религиозных обрядов демонстрируют памятники усатовской культуры, во времени непосредственно следующие за древнейшими курганами указанного региона. В усатовских курганах присутствуют почти все упомянутые выше признаки культовой архитектуры. Для них характерны кромлехи, кольцевые ровики, каменные купольные конструкции и плиточные культовые сооружения, ритуальные ямы с костями жертвенных животных, керамикой и культовой пластикой, поэтапность создания многослойных насыпей [48, с. 134–135, рис. 1; 49]. Вместе с тем, определенная стандартизация элементов курганной архитектуры свидетельствует о сложении целостной религиозно-мифологической доктрины, строго регламентированной в основных положениях.

Близкие в архитектурно-композиционном и, вероятно, содержательном плане элементы культовой архитектуры представлены в памятниках майкопско-новосвободненской общности степного Предкавказья и Северного Кавказа. В майкопских курганах явственно прослеживаются признаки искусственной сакрализации избранного участка местности в процессе создания открытого святилища: «замыкание» ритуальной площадки кольцевой конструкцией, моделирование образа Мировой горы, поэтапность создания насыпи.

В кургане № 7 Усть-Джегутинского могильника в Ставропольском крае в основе возведенной из суглинка насыпи (выделение на местности материалом и цветом) находился каменный многорядный кромлех («замыкание» площадки). Внешнее кольцо кромлеха из крупных речных булыжников ограничивало сплошной круг из дробленого известняка, по внутреннему периметру которого были вертикально врыты плиты ракушечника. Вероятно, кольцевая конструкция из вертикальных плит вначале оконтуривала суглинокую насыпь, за ней, выделяясь визуальнo и структурно, находились два кольца из известняка и булыжников [50, с. 135–136, рис. 1, 1–2].

Нередко дополнительное кольцо образовывала каменная наброска — «крепида», покрывавшая склоны насыпи. Последовательность и поэтапность создания рельефного культового сооружения иллюстрируется стратиграфией кургана у пос. Ино-

земцево в Ставропольском крае. Первоначальная насыпь состояла из суглинки с железистыми прожилками, она была перекрыта сплошным слоем чистого материкового суглинки, поверх которого уложен слой камней и возведены какие-то деревянные конструкции [51, с. 90]. Еще более выразительно многоэтапность создания культового объекта проявляется в кургане № 3 у селения Брут в Северной Осетии. Основное майкопское погребение было окружено кольцевой вымосткой из галечника. Первоначальная грунтовая насыпь была покрыта толстым слоем утрамбованной глины, сплошной досыпкой темным грунтом, поверх которой уложен еще один мощный слой глины. Затем, у южной полы кургана была сооружена серповидная глиняная конструкция и все сооружение перекрыто грунтовой насыпью. Все три слоя насыпи возводились последовательно, без значительных перерывов. После обрушения перекрытия могилы и образования на вершине кургана воронки, последняя была заполнена однородным грунтом и весь культовый объект перекрыт глобальной досыпкой, завершившей процесс создания культового объекта [52, с. 267, рис. 1].

Заметное сходство в принципах культовой архитектуры с памятниками Северо-Западного Причерноморья обнаруживают курганы «новосвободненской группы» майкопско-новосвободненской общности. Их основу, как правило, составляют куполовидные каменные конструкции, сложенные на древнем горизонте из плит или булыжников, в сочетании с кольцевыми кромлехами. Выразительным примером может служить курган № 3 у с. Калиновское в Центральном Ставрополье. Над основным захоронением в каменном ящике была возведена куполовидная конструкция из плит, перекрытая грунтовой насыпью, окаймленной по периметру кромлехом из крупных вертикальных плит. Плиты кромлеха служили опорой для каменной кольцевой обкладки — «крепиды», поднимавшейся по склонам более чем на 8 м. Заключительной стадией оформления объекта стала грунтовая досыпка, скрывающая каменные конструкции и значительно увеличившая размеры кургана [53, с. 233–234, рис. 2–4].

Заслуживает внимания, что анатомический порядок скелета в каменном ящике был нарушен еще до полного разложения трупа, что не исключает возможности его преднамеренного расчленения. Во многих майкопско-новосвободненских курганах костяки в центральных захоронениях оказываются разрушенными, это традиционно объясняется результатом позднейших ограблений. Нарушение могил кладоискателями в ряде случаев фиксируется стратиграфически, но вероятность ритуального расчленения тел в период совершения обрядов нельзя исключать. В основном погребении кургана № 12 группы Бамут в Чечне на небольшой галечной вымостке находились лишь тазовые и бедренные кости двух покойников. Состояние могилы и стратиграфические данные исключают возможность случайного разрушения [54, с. 299].

Предположение о жертвенном характере погребений находит подтверждение в материалах таких известных памятников, как дольмены у ст. Новосвободной и Нальчикская гробница.

В кургане № 1 у ст. Новосвободной захоронение было совершено в обширной каменной гробнице, сложенной из больших плит на древнем горизонте. Скорченный на боку и обильно окрашенный охрой костяк погребенного находился у западной стенки гробницы. Симметрично скелету, у восточной стенки, была поставлена металлическая и глиняная посуда; в одной из чаш находилось ожерелье из сердоликовых, хрустальных и золотых бус. Ситуационно центральное место в пространстве гробницы занимали металлические изделия, представленные орудиями труда, предметами вооружения и вещами культового назначения [55, с. 33–39, рис. 49–50]. Пространственное расположение инвентаря и костяка не свидетельствует о привилегированности человеческих останков. Создается впечатление, что покойник является лишь частью «даров», предназначенных тем, ради кого создавалась вся каменно-грунтовая конструкция. После завершения обряда жертвоприношения, гробница была скрыта под куполовидным сооружением из крупных речных булыжников и грунтовой насыпью.

Аналогичная ситуация фиксируется в Нальчикском кургане, где в гробнице, возведенной на древнем горизонте из туфовых плит и обложенной со всех сторон булыжником, останки двух покойников, предположительно мужчины и женщины, находились у южной стенки. У противоположной, северной, стенки найдены медные котел и орудия труда, глиняный сосуд. В центральной части гробницы расчищены предметы вооружения и украшения [56, с. 118–121, рис. 4].

Как и в предыдущем случае, останки людей в пространстве гробницы занимали не доминирующее положение, что позволяет рассматривать их как один из элементов жертвоприношения, наряду с другим инвентарем, имевшим строго определенную семиотическую нагрузку. Показательно присутствие среди даров металлической посуды, которая трактуется как один из важнейших атрибутов культовой практики [57, с. 91]. Обилие и разнообразие «приношений» не должно смущать, в хеттских архивах содержатся таблички с широким перечнем «даров» божествам, включающем колесницы, драгоценные одежды, украшения, металлические изделия и проч. В документах имеются упоминания и о человеческих жертвах, в частности, в очистительных обрядах [58, с. 135–142].

Вопрос о жертвенном характере человеческих захоронений уже поднимался в литературе, но только в отношении «сопровождающих» погребений, таких как костяки в восточном и западном отделениях гробницы Большого Майкопского кургана или в насыпи кургана № 1 у ст. Новосвободной. Они были произведены по упрощенному обряду и не имели богатого сопровождающего инвентаря, что позволило сделать вывод об их подчиненном положении относительно центральных захоронений [59, с. 103]. Приведенные данные свидетельствуют о том, что все энеолитические подкурганные погребения можно рассматривать как «жертвы», призванные установить контакт с потусторонними силами и обеспечить их благосклонность. На жертвенный характер захоронений указывает и практика ритуального расчленения покойников, зафиксированная в памятниках Предкавказья и Северо-Западного Причерноморья. В древнейшем индоевропейском ритуале жертвоприношение человека, расчленение жертвы связаны с представлениями о новой организации Космоса, о достижении блага [60, с. 532].

Таким образом, в эпоху энеолита возникла идеологическая общность населения Предкавказья и Северного Причерноморья, основанная на сложном комплексе религиозно-мифологических представлений, связанных как с религиозными системами раннеземледельческих цивилизаций Передней Азии и Балкано-Карпатского региона, так и с местными неолитическими культурами. Сходство космогонических представлений проявилось в практически идентичных приемах искусственной сакрализации культовой площадки — «замыкании» ровиком, кромлехом, кольцевой крепидой, возведении куполовидных каменных конструкций, символически моделирующих некий исходный образ, поэтапном создании грунтовых насыпей, предметно воплощавших сложную церемонию основания открытого святилища. Близость религиозно-мифологических доктрин прослеживается также в ведущих элементах погребальной обрядности — проявлении культа огня, широком использовании охры, практике расчленения костяков, скорченном на боку положении погребенных, помещении в могилу предметов культового назначения или орудий традиционно сакрализованных сфер производства.

Весьма показательно, что речь идет о хронологически вполне сопоставимых явлениях. В настоящее время имеются серии калиброванных радиоуглеродных датировок древнейших курганов степного Предкавказья и Северного Причерноморья, с небольшим разбросом укладывающиеся в рамки второй — третьей четвертей IV тыс. до н. э. [41, с. 101; 52, с. 276; 61, с. 97; 45, с. 29; 62, с. 17]. В данном случае возможный небольшой временной приоритет памятников одного из территориальных регионов не имеет существенного значения, поскольку фиксируется процесс становления

своеобразной религиозно-мифологической доктрины, обусловленный мощным воздействием раннеземледельческих цивилизаций на идеологическую сферу преимущественно скотоводческих сообществ степной зоны Восточной Европы. Подвижный образ жизни степного населения способствовал интенсивному распространению новых идей и, одновременно, формированию локальных особенностей, в основе которых угадывается симбиоз с местными культурами. Если майкопские памятники Северного Кавказа есть основания рассматривать как филиацию переднеазиатского, «гаврского» блока культур, то в доусатовском горизонте памятников Северо-Западного Причерноморья отчетливо проступают черты влияния карпато-балканских земледельческих цивилизаций. Появившись практически одновременно в двух весьма удаленных регионах Восточной Европы в сходных, но не тождественных, проявлениях, культовая курганная архитектура в дальнейшем обнаруживает тенденцию к определенному нивелированию, свидетельствующему об интенсификации культурных контактов. В этой связи, близкое сходство культовой архитектуры памятников новосвободненского типа в Предкавказье и усатовской культуры Северо-Западного Причерноморья перспективно рассматривать как следствие идеологической консолидации, а не как результат европейского (прежде всего — карпато-балканского) влияния на носителей майкопской традиции [63, с. 20].

Таким образом, появление и становление курганной архитектуры есть все основания связывать с культовой деятельностью, в сфере которой трудоемкий и семантически насыщенный процесс возведения рельефного наземного сооружения имел целью установление прямого контакта с миром богов и создание церемониального центра. В основе открытого святилища находилась «жертва» — реальное или символическое (кенотаф) погребение человека из числа носителей культовой функции. При таком подходе последующие (впускные) захоронения оправданно рассматривать как новые жертвоприношения, призванные «активизировать» культовый центр, а различия в их погребальной обрядности — как свидетельства идеологического доминирования в данной местности тех или иных группировок, реализовавших свое право и привилегию на эксплуатацию открытого святилища. В таком случае, курганная стратиграфия отражает скорее аспекты социально-политического преобладания, а не сугубо хронологической последовательности племен и народов, хоронивших своих покойников в курганах.

Выявление тенденций развития культовой курганной архитектуры в последующие эпохи представляет предмет особого исследования.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Пассек В. В.* Курганы и городища Харьковского, Валковского и Полтавского уездов//РИС. — Т. III. — Кн. 2. — М., 1839.
2. *Самоковасов Д. Я.* Раскопки древних могил, описание, хранение и издание могильных древностей. — М., 1908.
3. *Городцов В. А.* Результаты археологических исследований в Изюмском уезде Харьковской губернии 1901 г.//Тр. XII АС. — Т. 1. — М., 1905.
4. *Городцов В. А.* Результаты археологических исследований в Бахмутском уезде Екатеринославской губернии 1903 г.//Тр. XIII АС. — Т. 1. — М., 1907.
5. *Грязнов М. П.* Курган как архитектурный памятник//Тезисы докладов на заседаниях, посвященных итогам полевых исследований 1960 года. — М., 1961.
6. *Labbok D.* Prehistoric times. — London, 1900.
7. *Пиотровский Б. Б.* Кармир-Блур. — Ереван, 1950.
8. *Gimbutas M.* The Aegean Anatolia and Europe cultural interrelations in the millennium B.C. — Praha, 1985.

9. Бунятян Е. П. Методика социальных реконструкций в археологии (на материалах скифских могильников IV—III вв. до н. э.). — К., 1985.
10. Довженко И. Д., Рычков Н. А. К проблеме социальной стратификации племен ямной культурно-исторической общности//Новые памятники ямной культуры степной зоны Украины. — К., 1988.
11. Братченко С. М. Могилы бронзової доби в басейні р. Деркул//Матеріали та дослідження по археології Восточної України. — № 1. — Луганск, 2003.
12. Братченко С. М. Прадавня Слобожанщина: Сватівські могили-кургани III тис. до н. е.//Матеріали та дослідження з археології Східної України. — № 2. — Луганськ, 2004.
13. Мерперт Н. Я. Древнейшие скотоводы Волжско-Уральского междуречья. — М., 1974.
14. Кожин П. М. Показатели кочевого быта культур Причерноморско-Прикаспийских степей эпохи бронзы//Степь и Кавказ (культурные традиции)//Тр. ГИМ. — Вып. 97. — М., 1997.
15. Генинг В. Ф. Могильник Синташта и проблема ранних индоиранских племен //СА. — 1977. — № 4.
16. Кузьмина Е. Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. — Фрунзе, 1986.
17. Циміданов В. В. З'єднювальні досипки у курганній архітектурі зрубної культури і проблема семантики//Матеріали та дослідження з археології східної України. — № 3. — Луганськ, 2004.
18. Лелеков А. А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточных народов Средней Азии//История и культура народов Средней Азии. — М.: Наука, 1976.
19. Белов А. Ф., Аляшко С. И. Об одном из аспектов возникновения курганного погребального обряда степей Восточной Европы //Древности степного Причерноморья и Крыма. — Запорожье, 1991.
20. Чмихов М. Д. Курганні пам'ятки як явище давньої культури. — К., 1993.
21. Мифы мира. — М., 2006.
22. Jacobsen T. Toward the image of tommuz and other essays on Mesopotamian history and culture. — Cambridge, 1970.
23. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. — М., 1957.
24. Kramer S. From the Poetry of Summer. — Los-Angeles; London, 1979.
25. Мифы народов мира. В 2-х т. — Т. 1. — М., 1980.
26. Топоров В. Н. Гора//Мифы народов мира. В 2-х т. — Т. 1. — М., 1980.
27. Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита//СА. — 1965. — № 1.
28. Столяр А. Ф. Мариупольский могильник как исторический источник//СА. — 1955. — Т. XXIII.
29. Телегин Д. Я. Неолитические могильники мариупольского типа. Свод археологических источников. — К., 1991.
30. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. — М., 1974.
31. Атхарваведа. Избранное//Пер. и коммент. Т. Я. Елизаренковой. — М., 1976.
32. Темкин Э. Н., Эрман В. Г. Мифы древней Индии. Изд. 2-е. — М., 1982.
33. Антонова Е. Н. О некоторых чертах погребального обряда древних земледельцев Средней Азии и Месопотамии//СА. — 1980. — № 4.
34. Берестнев С. И. Об одной из групп населения восточнoукраинской лесостепи в эпоху палеометалла//Древности 2004. — Харьков, 2004.
35. Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. — Тбилиси, 1957.

36. Голан А. Миф и символ. — Иерусалим, Москва, 1994.
37. Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. — М., 1982.
38. Пиотровский Б. Б. Археология Закавказья. — Л., 1949.
39. Осетинские народные сказки. — М., 1973.
40. Березкин Ю. Б. Аркаим как церемониальный центр: взгляд американиста//Конвергенция и дивергенция в развитии культур эпохи энеолита-бронзы Средней и Восточной Европы. — СПб., 1995.
41. Иванова С. В., Петренко В. Г., Ветчинникова Н. Е. Курганы древних скотоводов междуречья Южного Буга и Днестра. — Одесса, 2005.
42. Берестнев С. И. К проблеме курганов и курганной стратиграфии//Древности 2005. — Харьков, 2005.
43. Серова Н. А., Яровой Е. В. Григориопольские курганы. — Кишинев, 1987.
44. Субботин А. В. Энеолитическое святилище могильника Кубей//Старожитності степового Причорномор'я і Криму. — Т. IX. — Запоріжжя, 2001.
45. Петренко В. Г., Островерхов А. С., Сапожников И. В. Новый курган энеолита-бронзы в Нижнем Поднестровье//Старожитності степового Причорномор'я і Криму. — Т. X. — Запоріжжя, 2002.
46. Шмаглый И. М., Черняков И. Т. Курганы степной части междуречья Дуная и Днестра//МАСП. — Вып. 6. — Одесса, 1970.
47. Алексеева И. Л. Курганы эпохи палеометалла в Северо-Западном Причерноморье. — К., 1992.
48. Зиньковский К. В., Патокова Э. Ф. Исследования Маякского могильника в 1974 году//Археологические исследования северо-западного Причерноморья. — К., 1978.
49. Патокова Э. Ф. Усатовские поселение и могильник. — К., 1979.
50. Мунчаев Р. М., Нечитайло А. Л. Комплексы майкопской культуры в Усть-Джегутинском могильнике//СА. — 1966. — № 3.
51. Корневский С. Н., Петренко В. Г. Курган майкопской культуры у поселка Иноземцево//СА. — 1982. — № 2.
52. Ростунов В. П. К вопросу о семантике «Больших Майкопских курганов» Центрального Кавказа (по данным кургана № 3 у селения Брут в Северной Осетии) //Структурно-семиотические исследования в археологии. — Т. 2. — Донецк, 2005.
53. Мишина Т. М. Курганы эпохи ранней бронзы Центрального Ставрополя//Древности Ставрополя. — М., 1989.
54. Мунчаев Р. М. Кавказ на заре бронзового века. Неолит, энеолит, ранняя бронза. — М., 1975.
55. ОАК за 1898 год.
56. Чеченов И. М. Гробница эпохи ранней бронзы в Нальчике//СА. — 1970. — № 2.
57. Корневский С. Н. Металлическая посуда майкопско-новосвободненской общности//Древности Евразии: от ранней бронзы до раннего средневековья. — М., 2005.
58. Герни О. Р. Хетты. — М., 1987.
59. Массон В. М. Древние гробницы вождей на Кавказе (некоторые аспекты социологической интерпретации)//Кавказ и Восточная Европа в древности. — М., 1973.
60. Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология//Мифы народов мира. — Т. 1. — М., 1987.
61. Черных Е. Н., Орловская В. Н. Радиоуглеродная хронология древнейшей общности и истоки курганных культур//РА. — 2004. — № 1.

62. Яровой Е. В. Скотоводческое население Северо-Западного Причерноморья эпохи раннего металла. — Автореф. дисс. ... доктора ист. наук. — М., 2000.
63. Трифонов В. А. Некоторые вопросы переднеазиатских связей майкопской культуры//КСИА. — Вып. 132. — М., 1987.

Summary

S. Berestnev. A Burial Mound: a Grave or a Sanctuary

The article is about the matter of the origin and the purpose of a relief ground construction: a burial mound. On the basis of the architecture analysis of the ancient Eastern Europe South burial mounds, the following conclusion is being made: the burial mounds appear as cattle breeding communities' religious centers, as the steppe analogue for temples of settled farmers. The burial mounds simultaneous appearance at the Northern Caucasus and the north-west Black Sea littoral may be explained as the front Asia and Balkans-Carpathians regions early-farming civilizations' influence, which confessed similar religious-mythic doctrines. On the basis of burial mound's function, as open type sanctuary lays the reason of human sacrifice which permits to obtain reliable contact with supernatural circle. That is why at the inlet graves may be seen the methods of sanctuary's activation, and their stratigraphic sequence reveal the periods of dominant groups which realized their right to exploit ceremonial centers.

