

ПРИНЦИПИ ТА МОДЕЛІ РЕКОНСТРУЮВАННЯ ПОХОВАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОЇ ОБРЯДОВОСТІ ІРАНОМОВНИХ НАРОДІВ ЄВРАЗІЙСЬКОГО СТЕПУ

Вертієнко Г. В.

Відношення до смерті, яка, мабуть, є однією з головних складових самоусвідомлення людини та її життєвої сутності, постала в науковій літературі у відношенні до проблем ментальностей, соціально-психологічних установлень¹, способів сприйняття світу, ідеології та культури (напр.: [Pardi 1977; Religious Encounters with Death 1977; Mortality and Immortality 1981; The Archaeology of Death 1981; Death, Afterlife and the Soul 1989; Смирнов 1985а, 1997; Death and Afterlife 1999; McHugh 1999; Parker Pearson 2002; Taylor 2002; Гришков 2003; Memento vivere 2006]).

Вже доведений факт, що іраномовні номади мали розвинену релігійну систему [Бессонова 1983; Раевский 1985, 2006; Кузьмина 1980, 2002], що передбачає існування складної системи поховально-поминальної² обрядовості³. Завданням нашої статті є визначення принципів та моделей, згідно з якими доцільно розглянути поховально-поминальний цикл іраномовних кочівників, який є найбільш стійким шаром традиційної духовної культури.

Виходячи з того, що поховальний обряд не є археологічним джерелом і не може їм бути (археологічним джерелом є лише його результат – поховальна пам'ятка [Ольховский 1995, 88]), водночас, як етнографічне джерело, він вивчається шляхом польових досліджень, або в письмовому чи усному відтворенні переважно щодо «живих» етнічних груп (тобто має чіткі хронологічні межі застосування), для історичної реконструкції поховального обряду давно зниклих безписемних культур (в їх числі, й іраномовних народів Євразії раннього залізного віку) варто застосовувати синтетичний, міждисциплінарний підхід, який об'єднує в собі інтерпретаційно-інформативні можливості різних наук (археології, етнографії, лінгвістики, історичної антропології, релігієзнавства). Отже, в нашому розумінні поховального обряду ми виходимо з визначення його, як сукупності ритуально-практичних дій, *реальних* та *ірреальних*, що виконуються згідно до релігійно-міфологічних норм конкретного суспільства з метою поховання померлого⁴ [Петрухин, Раевский 1980, 31; Ольховский 1986,

68–70; Ольховский 1991, 4–5; Ольховский 1993, 80; Ольховский 1995, 88; Гуляев, Ольховский 1999, 13–14], та розглядаємо його з культурно-антропологічної позиції (яка об'єднує в собі археологічний, етнографічний та інші вузькоспеціальні підходи, про які йшлося вище) як історичне і культурне явище.

Обрядова діяльність є *колективною* в тому сенсі, що вона не тільки не знає автора, але й немислима за межами «цензури» колективу, який і забезпечує збереженість традиції. Запрограмоване традицією відтворення обрядів в незмінному виді базується на *варіативності*, що забезпечує можливість пристосовувати той чи інший обряд до конкретних обставин його проведення чи пов'язано з характером (фактором) смерті похованих⁵ [Мельник 1987, 39]. Подібні варіанти ні в якому разі не свідчать про результат руйнування традицій, чи їх забування, а, навпаки, варіювання є необхідною умовою існування обрядової традиції. Тільки завдяки постійним відхиленням і пристосуванню того чи іншого обрядового облаштування до конкретних обставин (зміна середовища чи оточення або характеру смерті) здійснення обряду стає можливим для його функціонування як діючого і живого фактору культури.

Більш того, в тих випадках, коли обряд жорстко канонізується, він перестає бути суспільною установою, якою він постає в традиційних суспільствах, обертаючись в культове дійство, як це ми спостерігаємо в розвинених релігіях. Ця змінність має свої закони, які однак слід відрізнити від історично обумовлених змін і враховувати при діахронічному аналізі. Обряд є *полістадіальним*, оскільки він зберігає історичні напластування, може інтегрувати як пережитки, так і нововведення [Новик 2004, 11–12, 115], тому реконструювати його можливо за умови вивчення законів їх інтегрування та при з'ясуванні, як саме функціонують системи обрядів в синхронному плані.

Якщо погодитись з тим, що обряди є *універсальною програмою* [Новик 2004, 114], що регулює і поведінку індивідів, то їх природа схожа з мовою, а отже, одним з видів соціальних комунікацій, які забезпечують трансляцію культури від покоління до покоління. Таким чином, обряди ми можемо розглядати в системі певної ієрархічної організації. З цієї позиції доцільно звернутись до поховального обряду з точки зору його стадіальних рівнів – «універсально-міфологічного», «індоєвропейського», «індоіранського» та «скіфського» – тобто рівнів, з яких вже пропонувалось

реконструювати світогляд іраномовних народів Євразійських степів VI – IV ст. до н. е. [Раевский 1979, 72–73; Раевский 1980, 49–51; Кузьмина 1980, 75–79; Кузьмина 2002, 21, 117–118]⁶.

Завданням *універсально-міфологічного* рівня є виявлення «явищ *всесвітньої схожості*... форм і категорій мислення, релігійних уявлень, обрядового життя, мов і фольклору» [Пропп 1977, 22], які є універсальними для всього людства [Дьяконов 1977, 15].

Людина архаїчного суспільства намагалась побороти смерть перетворивши її в *обряд переходу* до нового життя [ван Геннеп 1999], смерть починає сприйматися як вище посвячення. Більш того, зародження – смерть – відродження розуміли як три моменти одного таїнства, і всі зусилля людини було спрямовані на підтримку того, щоб між ними не було розриву та, водночас, запобігання затримки в одному з цих моментів, оскільки космічний рух продовжується постійно [Элиаде 2000, 348] і повторення акту космогонії надає обрядовим діям онтологічної значимості.

Перехідні обряди (родини, ініціація, весілля, похорон) моделюють соціальне життя колективу. В релігієзнавстві розподіл їх на «релігійні» (ініціація, похорон) та «нерелігійні» (родини, весілля) виглядає умовним і демонструє певний схематизм у підході до обрядів, оскільки поховальний обряд містить в собі як елементи культові, так і такі, які до сфери культу не належать.

«Межові» (родини й похорон) обряди формально яскраво виокремлюють лише один компонент ключового комплексу – «смерть – від/на-родження» і ця складова присутня не лише «символічно», але й «реально», на відміну від «серединних» («прижиттєвих» = ініціація, весілля). Протиставлення обрядів життєвого циклу за принципом контраверсії символічного/реального дозволяє дослідникам допуститись думки, що «межові» обряди входять до змісту обрядів так би мовити «серединних», де останні, в свою чергу, лише символічно демонструють смерть і «воскресіння», а «межові» є первинним, природним, ритуальним вираженням цих значень [Байбурин, Левинстон 1990, 69–75].

При обрядах переходу відбувається зміна онтологічного стану (родини) або суспільного статусу (ініціація, весілля), однак щодо похорону, то спостерігається значно більш складне явище – одночасна зміна як онтологічного, так і суспільного статусу: померлий повинен пройти через ряд перепон, від чого залежить його

потойбічна доля, але крім того він має бути прийнятим в суспільстві мертвих та визнаним одним з них [Еліаде 2000, 342].

В міфологічному мисленні, з його циклічною моделлю часу [Гуревич 1969, 105–116; Клейн 2005, 18–21] (змикання початку й кінця), смерть в тому чи іншому вигляді означає метаморфозу, перехід з одного стану в інший, тому смерть тут виступає як народження чи відродження, а життя виходить з екзистенціальних полюсів і змикається з безсмертям як з вічним життям [Кирилук 1996, 29].

Навмисне поховання померлих⁷ як культурна універсалія, корінням сягає доби середнього палеоліту (поява в Євразії в епоху мустьє) [Смирнов 1985, 1985а, 1997]. Місцина поховання вмерлого найчастіше пов'язувалось з міфологічними центрами відродження, головними «космічними ієрофаніями» (за М. Еліаде): вогнем, водою, землею, небом [Еліаде 1999, 50–126, 183–207, 337–353]. В цей же час складаються дві головні форми відношення живих до померлих («позитивне» та «негативне»⁸) та поводження з ним (інгумація і кремація⁹) і дотримання певної просторової орієнтації – споруди та пози мерця.

Ці феномени обумовлюють появу моделі потойбічного світу і місця в ньому покійника (надалі, його душі) [Death, Afterlife and the Soul 1989], що найтіснішим чином пов'язано з т. зв. міфологічною стадією мислення, на якій знаходились іраномовні кочівники, а саме для неї є характерними цілісна картина світу, відсутність абстрактних категорій та причинно-слідчого ряду (т. зв. до-логічне мислення), розповсюдженість бінарних опозицій (правий/лівий; життя/смерть та інші); циклічні уявлення про час і антропоцентричні – про простір.

Людина, соціум і культура знаходяться в центрі світобудови, обмеженої по горизонталі чотирма сторонами світу, та трьома сферами по вертикалі. Ця модель космосу знаходить відображення в образі Світового (космічного) дерева та Світової гори, як *axis mundi* – Центру Всесвіту, який оточує водна стихія [Топоров 1979, 109–142; Еліаде 1999, 183–207], а також в близничному культі [Семенов 2005, 108–120].

Ці універсальні елементи знаходять аналогії у поховальному обряді ранніх кочовиків, зокрема, у специфіці поховальної архітектури, як моделі світобудови на семантичному рівні.

Орієнтація померлих по «солярній» лінії Схід–Захід безсумнівно пов'язана з уявленнями про локалізацію потойбічного світу

і долю померлого [Бессонова 1990, 27]. Курган, як образ Світової гори, яку оточує світовий океан, демонструє спосіб і шляхи переходу померлого в інший світ (рівчачи навколо кургану), а насип являє собою перепону між «цим» та «іншим» світами [Белов, Ляшко 1991, 29]. Значення кургану і поховальної камери викликане бажанням обмежити простір. Вони охороняють його і як реальне місце, відведене для поховання, і як сакральне, цілком надійне, та ще й освячене ритуалом. Обмежуючи реальний простір і визначаючи межі ірреального, цей комплекс стає немовби трансформатором, що обертає простір і об'єм в інші категорії – у *вічність* і *всесвіт*, відповідно [Цив'ян 1973], а це, таким чином, демонструє просторовий символізм [Савостина 1990, 241]. Сам насип, рови, кам'яні споруди та перекриття в різноманітній комбінації, що оточують насип треба розглядати як виконувачі захисної функції кола (ізоляція) і в той же час пов'язати їх з циклічністю простору й часу [Топоров, Майлах 1982, 18–19; Саенко 1992, 160–161; Мозолевский 1992, 63–65].

Водночас, при більш поглибленому зверненні до всезагального рівня в інтерпретації поховального обряду іраномовних номадів з'ясовується їх тісний зв'язок з *індоєвропейськими універсаліями*, що обумовлено належністю цієї людності саме до згаданої мовної сім'ї, тому припустима можливість збереженості у них деяких загальноєвропейських рис похвально-поминальної обрядності.

На базі давньоіндійського, хетського та грецького поховальних ритуалів В. В. Івановим було відтворено головні етапи індоєвропейського поховального обряду, а саме – підготовка померлого до поховання (початок оплакування і траур); доставка померлого на візку до місця поховання; придання трупа разом з жертвними тваринами, а іноді й людьми, вогню в основному варіанті обряду, землі або воді в інших його варіантах. Вогонь поливають вином; створення (з кісток мертвого) зображення покійного – його ритуального двійника; побудова тимчасового помешкання для образу (зображення) покійного; захоронення урни з кістками [Іванов 1990, 5]. За цією схемою перші три етапи співпадають з досліджуваним поховальним обрядом за письмовими повідомленнями [Herod. IV, 71], а наступних три етапи нам не відомі, але можна припустити, що вони існували, однак в іншому варіанті, де роль ритуального двійника у ранніх номадів могла виконувати надкурганна кам'яна стела.

Встановлено, що у звичаях, міфології і фольклорі індоєвропейців є ряд загальних образів і уявлень, специфічних лише для цієї групи народів. Серед них особливе місце належить міфам, які пов'язані з кіннотниками та колісничними войовниками: солярні і небесні божества індоєвропейського пантеону представлені на колісниці з кіньми чи птахами, а герої загальносвітового міфу – два близнюки – в індоєвропейській традиції асоціюються з двома жеребцями (білим і чорним) (Ж. Дюмезиль, В. В. Иванов, В. М. Топоров). Належність раних номадів до індоєвропейців яскраво демонструє роль коня і колісниці в поховальному царському культі та різноманітні зображення коня в ритуальних сценах (О. Ю. Кузьмина, Л. А. Лелеков, Б. А. Литвинський). Уявлення про кольорову (та числову) символіку в поховальному ритуалі, що сформувалась на базі притаманній індоєвропейцям трискладової структури суспільства (жерцям слід одягатися в біле, воїнам – в червоне, а іншим в синє або чорне) фіксується у хетів, італійців, кельтів, слов'ян [Лелеков 1978, 209] та скіфів [Грантовский 1960, 15; Кузьмина 2002, 64–65].

Важливим джерелом реконструкції ідеології давніх степовиків є звернення саме до рівня *індоіранських аналогій*. За свідченнями передньоазійських клинописних джерел встановлено, що в індоіранської групи народів ще на прабатьківщині (не пізніше сер. II тис. до н. е.) склались єдині міфологічні уявлення, ряд загальних міфологем (міф про Йіму), певна система обрядів, наративна традиція (епос).

Такий висновок принципово важливий для реконструкції даного обряду і дозволяє залучення наступної групи джерел.

1. Давні індоіранські релігійні тексти – Рігведа [РВ X], Атхарваведа [АВ XVIII]; Авеста (переважно «Яшти» і «Відеват») та Бундахшін [Гл. XXX]. В найдавнішій частині Авести, в «Яштах», відбулось уявлення про першу смерть [«Яшт» 19], що демонструє ставлення суспільства до смерті. Душа – *урван* – три дні знаходилась біля померлого, а потім відправлялась в підземне царство мертвих, в якому правив Йима. В авестійському гімні до *фраваші*, якій відповідає «метафізичний двійник» чи ангели-охоронці, що вважали за душі предків [Чумакова 2004, 47–49], вони повертаються в свої домівки на свято Хамаспатмасдаїа («Свято усіх душ») в пошуках м'яса та одягу [«Яшт» 13] (пор.: з осетинським обрядом *сидіння мертвих* [Дюмезиль 1990, 189–190; Миллер 1882а,

202–204] або «ніч мертвих» [Калоев 1984, 94]). Припускаються думки, що душа померлого героя мала назву *фраваші*, в цьому разі у давніх іранців міг існувати такий же культ героїв, як і у греків. Визначення душі у двох термінах (*урван* і *фраваші*), що вже в зороастрійських текстах майже повністю тотожні, потребує більш прискіпливого розгляду. Існувало давнє уявлення про небезпечне місце (можливо, брід чи переправа через річку), яке душа повинна перетинати на своєму шляху у подорожі в потойбічний світ, в Авесті воно має назву *Чінвато-перету* («Перехід-розлучник») [Бойс 1988, 21–25], згідно «Молодшій Авесті» душа йде одна до створеного Маздою мосту Чінват [«Відеват» XIX, 30]. Перехід до інобуття можливий лише за допомогою чарівного помічника (коня-медіатора-перевізника), образ якого метафорично присутній в Рігведі [РВ X, 56], а свідчення про есхатологію зафіксовані в Бундахішнє [Гл. XXX], які не збереглись в Авесті.

При залученні цієї групи джерел постають проблеми, пов'язані з полісемантичністю та ототожненням цих уявлень зі специфічними кочівницькими. Втім, ці тексти є автентичними і вони не зазнали трансформацій з боку іншочультурних інформаторів (як античні джерела), а отже, мають більше значення для реконструкції духовного аспекту [Вертієнко 2007, 42].

2. Архаїчні обряди дардів і кафірів Гіндукуша – камлання шаманів, з використанням ялівцю (Ж. Фуссман, К. Йетмар; пор.: [Балонов 1996, 43–45]), схожі зі скіфськими [Herod. IV, 75].

3. Мова та етнографія іраномовних та деяких тюркомовних народів Середньої Азії [Андреев 1953; Кармышева 1986]. Залучення останніх для реконструкції обумовлено фактом тривалих міжетнічних й міжкультурних контактів в Центральній Азії прототюрк з іраномовними номадами. Як результат присутність загальних рис, у ранньосередньовічних тюркомовних та давніх іраномовних номадів, у проведенні похорону: самокатування членів поховальної процесії; доставка тіла померлого до місця поховання на візку чи на спеціальних носилках; посвячення тварин і людей покійному; пишні поховальні процесії та поминки; кінні змагання на честь покійного [Бубенок 2007, 476–477].

4. Реконструйовані елементи іранського епосу [Лелеков 1979, 173–188] (припустимо створений зокрема східноіранськими, в тому числі степовими) народами – саками, виявлені сюжети що є спорідненими зі скіфськими та індійськими [Лелеков 1980,

118–125; Воусе 1955, 463–477]) компенсують відсутність писемності в таких культурах й демонструють збереженість усною традицією форми та змісту обряду.

5. Мова і фольклор осетинів, ймовірно нащадків скіфів–сарматів–аланів. Ціла низка ритуалів і міфологічних уявлень осетинів, як нам здається, продовжує скіфський поховальний цикл: суспільний характер похорону, ритуал оплакування (самокатування), ритуал посвячення коня, культ вогнища, жертвоприношення, пишних похорон та поминок, кінні змагання [Миллер 1881, 108–115; 1882, 287–288; Дюмезиль 1990, 188–198; Абаев 1962, 445–450; Калоев 1984, 72–105; Акишев 1984, 16]. В осетинських фольклорних текстах чітко простежуються архаїчні індоіранські вірування про потойбічний світ, куди можна потрапити лише до заходу сонця. Цей світ відокремлений від світу людей воротами, які знаходяться під пильною охороною (її забезпечує сторож Амінон). Тексти повідомляють про подорож туди героя за певними знаннями [Жизнь доблестных нартов 2006, 286–305 («Сослан в країні мертвих»)].

«**Скіфи**» (давні північно-іранські кочівники) тривалий час перебували у відмінному оточенні та в іншому господарсько-географічному середовищі, ніж інші індоіранці, тому вони мали особливу та притаманну лише їм специфіку поховального обряду [Бессонова 1987, 174–176; Скифские погребальные памятники 1986; Ольховский 1991].

Відомі мертві мови кочових північно-іранських племен: массагетів, скіфів, саків, сарматів, які в свою чергу поділяються на східну (саки, массагети і дахи – в них потрібно відмежувати етнічний субстрат неіранського центральноазійського походження [Массон 2006, 210–232]) та західну (савромати та скіфи, яких в свою чергу слід відокремлювати від населення лісостепу та грецьких поселенців) групи. Співставлення повідомлень про ці народи в античних джерелах, археологічного матеріалу та лексики (ономастики (з тих таки самих античних джерел) та топоніміки) буде сприяти більш чіткому розмежуванню поміж ними, а можливо, навпаки, продемонструє певну схожість у їх поховальному обряді.

Скіфська доба характеризується не лише змінами в господарській системі степових скотарських суспільств Євразії, що стали більш динамічні й рухливі, але й суттєвими новаціями в соціокультурній та релігійній сферах. Оформлення інституту вождів

і військово-жрецької аристократії вершників в скіфському суспільстві потребувало складних змін в релігійній системі для обґрунтування і закріплення їх статусу через поховальний обряд [Антонова, Раевский 1984, 153–169; Раевский 1983, 59] (який, однак, демонструє невідповідність рівня розвитку суспільства, як слушно зауважує І. Л. Кизласов, до вже реліктової, в деякій мірі, обрядовості – обряд «відстає» від життя [Кизласов 1995, 101]). Певну знакову систему (мистецтво, як адекватне вираження світогляду) й спадкову міфо-епічну традицію демонструють такі відомі археологічні пам'ятки, як Аржан, Бешатир, Іссик, Салбик, Пазирик та інші.

Якщо для Європейської Скіфії найбільш придатною є реконструкція індоіранської релігійно-міфологічної системи [Раевский 2006], а системний аналіз культур скіфського типу Центральної Азії вказує на більш складне релігійне утворення, генетично пов'язане з набагато давнішими культурами і зовсім іншими регіонами. Незважаючи на те, що індоєвропейська традиція існувала з IV тис. до н. е. на значній території, історико-культурна самобутність притаманна кожному регіону. *Шаманізм* простежується у поховальному обряді Пазирика; північний варіант *буддизму* представлений дрібною пластикою пазирикської та інших культур цього регіону; східний (саяно-алтайський) варіант *зороастризму* у кочівників Центральної Азії фіксується за залишками очищувального вогнища при дні могильних ям перед похованнями (Аржан, Єсіно, Баданка, Теплая та інші) та знахідкою в тагарському кургані (Медведка 2 в Хакасії) жмуту різок, на призначення яких беззастережно вказують золоті пластини з Амудар'їнського скарбу та письмові свідчення Геродота [*Herod.* IV, 67] [Боковенко 1996, 39–42].

Складність власне «*скіфського*» *рівня* полягає, насамперед, у відсутності власної писемності, а отже у вимушеності проводити реконструкцію обряду за іншими письмовими джерелами (переважно античними), що безсумнівно не виключає викривлення справжнього його внутрішнього змісту. По-друге, звернення до археологічного матеріалу, який, зрозуміло, фіксує лише результат здійснення поховання та ще й з суттєвими природно-часовими ушкодженнями [Добролюбский 1987, 29; Ольховский 1995, 88] (постдепозиційний стан давно померлої культури [Клейн 2004, 125]), не надає нам інформації стосовно навіть останньої фази

поховального обряду, бо археологи мають справу не з тим похованням, яке було колись споруджене (в момент здійснення обряду), а з тим, яке було зруйноване (в момент його розкриття) [Смирнов 2005, 13]. Взагалі будь-який поховальний комплекс, що досліджується археологічно є лише приблизною й інформаційно-ущербною копією реальної старожитності і це необхідно врахувати при реконструкції [Гуляев, Ольховский 1999, 14].

Вказівками на етнічну приналежність до давніх північно-іранських кочових племен, що зафіксовані в їхніх поховальних комплексах, є, насамперед, *бронзові литі казани* (в яких готувалася специфічна їжа («національна кухня», що, як відомо, є найбільш стійким етнічним показником [Арутюнов, Рыжакова 2004, 92]); ця їжа була призначена небіжчику для подорожі у потойбічний світ); в акті жертвоприношення казан уявлявся як центральний пункт, що має максимальну сакральну силу, тому його роль була вкрай значною [Боковенко 1991, 257]. Фіксація в похованнях такого ж посуду, втім виразно імітованого, що лише відтворював форми справжнього (т. зв. вотивний, а саме різного роду джбаники чи курильниці і т. ін.), можливо, свідчить про наявність «*проводів*» *покійного* [Савинов 1995, 7–8] або *очищувальних* чи якихось інших дій, які проводились учасниками поховальної процесії після похорону [Herod. IV, 73] [Литвинский 2000, 282; Савинов 1992, 109; Курочкин 1993, 27–31].

Другим показником є *бронзові «люстерки»*. Основна їх функція полягає в здібності відображати перед ним об'єкти [Кузнецова 2002, 9], що є необхідним атрибутом у «подорожі» в потойбічний світ, свого роду «портал», по якому проходить померлий (див. також: [Раевский 2002, 124–129]). Дзеркало може бути як супроводжувальним інвентарем, так і атрибутом всього комплексу, в останньому випадку його роль значно ширша, що свідчить про використання цього аксесуару в заупокійних ритуалах під час і після похорону [Чугунов 1996, 74].

Наступним є *кам'яна скульптура*, що має декілька концептуальних трактовок її функції й семантики: 1) меморіально-портретна – стела як відтворення ідеалізованого образу конкретного померлого; 2) культово-ритуальна, тобто як елемент прояву культу пращурів та культу мертвих; 3) релігійно-магічна, де стела виступає тотемним знаком; 4) соціальна – стела як символ належності до певної (військової) групи; 5) етико-символічна – стела як

символ вічної військової слави або «душі»; 6) міфологічна – стела як багатоваріантне уособлення головного символу світобудови (космічного стовпа, першолюдини і т. ін.).

Найбільш відповідною існуючим даним є міфологічна концепція як основна і, мабуть, першочергова, що з часом, у зв'язку з ускладненням соціальних зв'язків і відносин, набувала поступово все нових елементів. Слід гадати, що спочатку головний елемент міфологічного персонажу поступово отримував загальні, а потім більш конкретні риси схожості з земним відтворенням цього персонажу. В антропоморфній формі уявний образ надавав не тільки можливість, але й необхідність «участі» в здійсненні обрядів, головною метою яких була підтримка т. зв. світової рівноваги (її соціальної стабільності) та ліквідації деструктивних наслідків смерті [Ольховский 2005, 117]. Думка стосовно того, що стела є вмістилищем життєвої сили померлого [Шульц 1976, 226] чи «ритуального двійника» [Семенов 1994] потребує подальшої розробки. Традиція установки кам'яних ідолів на всьому обширі Євразійського степу й протягом багатьох віків свідчить про об'єктивну наявність єдиної «номадичної» та ідеологічної її концепції світосприйняття [Белозор 1991, 171].

Бронзові литі казани та бронзові «люстерки», на першій погляд, доповнюють «скіфську тріаду» (зброя, кінський обладунок, мистецтво¹⁰), розширюють її до «пентади» [Членова 1993, 49–75], однак «скіфська тріада» може бути показником переважно моди та мобільності кочових племен, а тому є ненадійним етнічним показником, на відміну від згаданих індикаторів. Отже, на цій підставі можна стверджувати, що наявність цих трьох категорій старожитностей (бронзові казани і «люстерки» та кам'яні скульптури) в здійсненні обрядів (поховальних) була не лише можливою, а й конче необхідною.

Таким чином, «скіфський» підхід, як ми його позначаємо, до реконструкції поховальної обрядовості іраномовних народів Євразійського Степу може бути методично прийнятним, хоча дещо обмеженим та дискретним, зважаючи на брак та вади джерел.

Полістадіальність поховального обряду іраномовних номадів дозволяє розглядати його на вище зазначених рівнях: універсально-міфологічному, індоєвропейському, індоіранському та «скіфському». Наведений нами розгляд поховального обряду іраномовних номадів вказує на те, що жоден з них окремо не зможе

надати необхідних даних для його всебічної реконструкції, а це демонструє доцільність залучення усіх їх для «відбудови», в разі комплексного вивчення цього явища. Так, універсально-міфологічний рівень надає найбільш загальні риси щодо обрядових дій та уявлень про потойбічний світ. Проаналізовані нами особливості поховального обряду й специфіка пов'язаних з ним ритуалів у індоєвропейців на різних часових проміжках їх існування можуть слугувати надійною засадою для відтворення скіфської поховальної містерії. З іншого боку, залучення індоіранського матеріалу (переважно, письмових джерел) слугує корекції та більш повному розумінню «німого» археологічного матеріалу. Втім, останній рівень надає можливість конкретизувати поховальні звичаї іраномовних номадів.

¹ Застосування теорії фрустрації (від лат. – руйнування надій, з позиції цієї теорії розглядають багато проблем психологічної танатології) до проблеми смерті продемонструвало те, що по-перше, фізична смерть когось викликає в живих соціальну смерть; по-друге призводить до екзистенційного страху, по-третє, поглиблює психосоматичні зміни в організмі людини [Налчаджян 2004, 17] і саме проведенням поховального обряду людина захищає себе [Тесля 2006, 299] від різноманітних фрустрацій, які викликає смерть ближнього.

² Відзначимо, що структури поховальних і поминальних обрядових дій (але не їх зміст!) є ідентичними, тобто вони нерідко синхронно співіснують та пронизують один одного, оскільки поминання померло фактично починається вже в процесі поховання, а отже використання терміна «поховально-поминальна обрядовість» є цілком виправданим й потребує їх сумісного вивчення [Ольховский 1986, 67–68].

³ Однак, не релігійні уявлення й не культу визначають обрядову діяльність, а навпаки, необхідність регулювати життєдіяльність колективу й ті засоби, при допомозі яких ці регулювання відбуваються, породжують релігійні уявлення, тому доцільною є систематизація не вірувань, а самих обрядових дій [Новик 2004, 113–114].

⁴ Поховальний (/ поховально-поминальний) обряд об'єднує в собі два органічно взаємопов'язаних рівня (/ сторони, сфери) – (1) *релігійно-ідеологічний зміст* та (2) *практичну реалізацію* цього змісту (система символічних і реальних дій, які здійснюються при похованні). При цьому, релігійно-ідеологічний рівень (/ сфера), в свою чергу, розпадається на два підрівня – (1a) *«процесуальний»* (система приписань, які регламен-

тують процес поховання, перечень та послідовність необхідних в ході нього дій) та (1b) «семантичний» (релігійно-міфологічний зміст дій процесуального рівня, обряду в цілому) [Ольховский 1986, 67–68].

⁵ Характер смерті може суттєво вплинути й на форму поховального обряду: а) епідемії, як результат – колективні поховання; б) відсутність трупу – кенотафи; в) наявність лише частини похованого – розчленовані трупи; г) розкладення трупу – вторинне поховання. Поховання можуть співпадати по формі, маючи при цьому різний зміст, який коливається залежно від характеру смерті – природна (незрозуміла для людини архаїчного суспільства, яку не можна пояснити) чи неприродна смерть (зрозуміла, така, що її можна пояснити) [Мельник 1987, 39–40].

⁶ Хоча найчастіше таку реконструкцію проводили на «індоіранському» рівні [Акишев 1978, 39–47; Акишев 1984; Бессонова 1978, 1980, 1983; Мозолевський 1979, 214–226].

⁷ Навмисне поховання – це двох- (постійних – могила і залишки покійного), трьох- або чотирьохкомпонентна (двох змінних – поховальний інвентар та некрологічна структура) формують структура [Смирнов 1990, 215; Смирнов 1997], вивчення якої є першочерговою для археолога [Смирнов 2005, 13], а не поховального обряду, який, супроти широко розповсюдженої думки (В. М. Массон, В. А. Алекшин та інші), не є археологічним джерелом [Ольховский 1995, 88]. Так, зазначимо, що не всі фази поховально-поминального обрядового циклу можуть бути зафіксовані археологічно, зокрема, збір і підготовка поховального інвентарю або оплакування чи траур тощо [Ольховский 1986, 72, Рис. 2].

⁸ «Позитивне» відношення передбачає наявність ритуалу та навмисного поховання; «негативне», навпаки, не передбачає ані ритуалу, ані поховання [Смирнов 1990, 221]. Звичайно, що, як вірно відзначає Ю. А. Смирнов, саме «позитивне» відношення породило «найдавнішу в історії людства космологічну модель» і надало змогу людству утворити найперший «суто штучний світ» – світ померлих [Смирнов 1990, 222].

⁹ Відзначимо, що ці два способи поводження з тілом померлого, як засоби поховання, не є однаковими за ієрархічними рівнями у системі поховальних обрядів – інгумація є завершальним актом поховального ритуалу, в той час, як кремація часто виступає як початковий спосіб поводження з тілом, за яким може відбуватись інгумація залишків, або їх «виставлення» [Смирнов 1990, 219–220].

¹⁰ Культури Стародавнього сходу, з якими номади в силу історичних обставин зіткнулись, стали свого роду донорами [Королькова 2006, 7] для формування скіфського мистецтва, а дискусія звідки саме

походить коріння цього художнього феномену триває не одне десятиліття й зводиться в основному до опозиції центральноазійської (Г. Боровка, О. І. Тереножкин, Я. А. Шер, Г. Коссака) та передньоазійської (М. І. Ростовцев, М. І. Артамонов, М. Н. Погребова, Д. С. Раєвський, О. Р. Канторович) гіпотез. Були спроби обґрунтувати поліцентричну теорію походження «звіриного стилю» євразійських номадів (М. П. Грязнов, І. В. Яценко, Д. С. Раєвський, О. В. Переводчикова). Дане мистецтво демонструє не лише формальну схожість, а й генетичну залежність від художніх традицій різних, до того ж значно віддалених один від одного регіонів Євразії, держав і етносів, що демонструє несталі етнічний склад самих кочівників та їх мистецтва, тому «звіриний стиль» Євразії на цій підставі не може бути надійним етнічним репером і, принаймні, потребує додаткових уточнень.

ЛІТЕРАТУРА

- Абаев В. И.* Культ «семи богов» у скифов // **Древний мир**. Москва, 1962. С. 445–450.
- Акишев А. К.* Идеология саков Семиречья (по материалам кургана Иссык) // **Краткие сообщения Института археологии АН СССР**. Вып. 154. Москва, 1978. С. 39–48.
- Акишев А. К.* **Искусство и мифология саков**. Алма-Ата, 1984.
- Андреев М. С.* **Таджик долины Хуф**. Вып. 1. Сталинабад, 1953. С. 185–208.
- Антонова Е. В., Раевский Д. С.* «Богатство» древних захоронений (к вопросу о роли идеологического фактора в формировании облика погребального комплекса) // **Фридрих Энгельс и проблемы истории древних обществ**. К., 1984. С. 153–169.
- Арутюнов С. А., Рыжакова С. И.* **Культурная антропология**. Москва, 2004.
- Байбурун А. К., Левинстон Г. А.* Похороны и свадьба // **Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд**. Москва, 1990. С. 153–169.
- Балонов Ф. Р.* Arkeythos, Juniperus Sp., можжевельник: мифологические и ритуальные аспекты // **Жречество и шаманизм в скифскую эпоху**. Материалы международной конференции. Санкт-Петербург, 1996. С. 43–45.
- Безсонова С. С.* Деякі релігійні аспекти скіфської ідеології // **Археологія**. № 34. К., 1980. С. 3–17

Белозор В. П. Скифская триада и каменные изваяния (проблема этнокультурной атрибуции) // **Древнейшие общности земледельцев и скотоводов Северного Причерноморья (V тыс. до н. э. – V в. н. э.)**. Материалы международной конференции. К., 1991. С. 170–172.

Белов А. Ф., Ляшко С. Н. Об одном из аспектов возникновения курганного погребального обряда степей Восточной Европы // **Древности Степного Причерноморья и Крыма**. Вып. II. Запорожье, 1991. С. 28–31.

Бессонова С. С. **Религиозные представления населения степной Скифии**. Диссертация на соискание ученой степени канд. ист. наук. К., 1978.

Бессонова С. С. **Религиозные представления скифов**. К., 1983.

Бессонова С. С. Скифские погребальные комплексы как источник для реконструкции идеологических представлений // **Обряды и верования древнего населения Украины**. К., 1990. С. 17–40.

Бессонова С. С. Эволюция религиозных представлений скифов по данным погребального обряда // **Конференция «Религиозные представления в первобытном обществе»**. Тезисы докладов. Москва, 1987. С. 174–176.

Боковенко Н. А. Проблема реконструкции религиозных систем кочевников Центральной Азии в скифскую эпоху // **Жречество и шаманизм в скифскую эпоху**. Материалы международной конференции. Санкт-Петербург, 1996. С. 39–42.

Боковенко Н. А. Этюд о скифских бронзовых котлах Северного Причерноморья // **Клейн Л. С. Археологическая типология**. Ленинград, 1991. С. 256–263.

Бойс М. **Зороастрийцы: Верования и обычаи**. Москва, 1988.

Бубенок О. Б. Погребальный обряд древних тюрок как отражение контактов с ираноязычными кочевниками в области идеологии // **38. ICANAS. 10 – 15/09/2007 Ankara / Türkiye. Bildiri özetleri kitabı. Abstracts. Ankara, 2007. С. 476–477.**

Вертієнко Г. В. Письмові джерела для реконструкції уявлень про смерть у іраномовних кочевників // **XI Сходознавчі Читання А. Кримського**. Тези доповідей міжнародної наукової конференції, м. Київ, 7–8 червня 2007 р. К., 2007. С. 40–44.

ван Геннеп А. **Обряды перехода**. Систематическое изучение обрядов. Москва, 1999.

Грантовский Е. А. **Индо-иранские касты у скифов** / XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР (оттиск). Москва, 1960.

Гришков А. М. **Онтология погребальной культуры в контексте развития танатологических представлений**. Автореферат дис. канд. филос. наук. Москва, 2003.

Гуляев В. И. Введение // **Теоретические и методологические подходы к изучению погребального обряда в современной археологии**. Тезисы докладов всероссийской научной конференции. Москва, 2005. С. 3.

Гуляев В. И. Ольховский В. С. Погребальные памятники и погребальная обрядность: проблемы анализа и интерпретации // **Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений**. Москва, 1999. С. 10–18.

Гуревич А. Я. Время как проблема истории культуры // **Вопросы философии**. № 3, Москва, 1969. С. 105–116.

Добролюбский А. О. К проблеме изучения идеологии в погребальной обрядности // **Конференция «Религиозные представления в первобытном обществе»**. Тезисы докладов. Москва, 1987. С. 27–30.

Дьяконов И. М. Введение // **Мифологии древнего мира**: Пер. с англ. Москва, 1977. С. 5–54.

Дюмезиль Ж. **Скифы и нарты**: Пер. с фр. Москва, 1990.

Жизнь доблестных нартов. Осетинский героический эпос / Лит. пер. А. Алмазовой. Москва, 2006.

Иванов В. В. Реконструкция структуры, символики и семантики индоевропейского погребального обряда // **Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд**. Москва, 1990. С. 5–11.

Калоев Б. А. Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII – начале XX в. // **Кавказский этнографический сборник**. Т. 8. М., 1984. С. 72–105.

Кармышева Б. Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // **Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии**. Москва, 1986. С. 139–181.

Кизласов И. Л. Погребальный обряд и уровень развития общества. От отдельного к общему // **Российская Археология**. № 2. Москва, 1995. С. 99–103.

Кириллюк А. С. Универсалии культуры и семиотика дискурса: Миф. Одесса, 1996.

Клейн Л. С. Введение в теоретическую археологию. Санкт-Петербург, 2004.

Клейн Л. С. Концепции времени и археология. Структурно-семиотическое исследование // Структурно-семиотические исследования в археологии. Т. 2. Донецк, 2005. С. 11–64.

Королькова Е. Ф. Звериный стиль Евразии. Искусство племен Нижнего Поволжья и Южного Приуралья в скифскую эпоху (VII – IV вв. до н. э.). Проблемы стиля и этнокультурной принадлежности. Санкт-Петербург, 2006.

Кузнецова Т. М. Зеркала Скифии VI – II вв. до н. э. Т. I. Москва, 2002.

Кузьмина Е. Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев: (культурологические очерки). Москва, 2002.

Кузьмина Е. Е. Проблема реконструкции идеологических представлений сако-скифов // Идеологические представления древнейших обществ. Тезисы докладов. Москва, 1980.

Курочкин Г. Н. Путешествие в преисподнюю: шаманские мистерии в глубинах скифского кургана // Петербургский Археологический Вестник. № 6. Санкт-Петербург, 1993.

Лелеков Л. А. Проблема индоиранских аналогий к явлениям скифской культуры // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Материалы I Всесоюзной археологической конференции. Кемерово, 1980. С. 118–125.

Лелеков Л. А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в I-й пол. тыс. до н. э. // История и культура народов Средней Азии. Москва, 1976. С. 7–18.

Лелеков Л. А. Ранние формы иранского эпоса // Народы Азии и Африки. № 3. Москва, 1979. С. 173–188.

Лелеков Л. А. Рецензия на: Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977 // *Народы Азии и Африки.* № 1. Москва, 1978. С. 208–213.

Литвинский Б. А. Медные котелки из Индостана и Памира (древние святы двух регионов) // Археология, палеоэкология и палеодемография Евразии. Москва, 2000. С. 277–284.

Массон В. М. Культурогенез Древней Центральной Азии. Санкт-Петербург, 2006.

Мельник В. И. Характер смерти и погребальный обряд // **Конференция «Религиозные представления в первобытном обществе»**. Тезисы докладов. Москва, 1987. С. 39–40.

Миллер Вс. Ф. **Осетинские этюды**. Ч. 1. Москва, 1881.

Миллер Вс. Ф. **Осетинские этюды**. Ч. 2. Москва, 1882.

Миллер Вс. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // **Журнал Министерства Народного Просвещения**. № 8 (авг.). Санкт-Петербург, 1882а. С. 202–204.

Мозолевский Б. Н. Отражение космогонических представлений скифов в погребальной обрядности знати // **Киммерийцы и скифы**. Тезисы докладов Международной научной конференции, посвященной памяти А. В. Тереножкина (1907–1981), 25–29 мая 1992 г. Мелитополь, 1992. С. 63–65.

Мозолевский Б. М. **Товста могила**. К., 1979.

Налчаджян А. А. **Загадка смерти**. Очерки психологической тавтологии. Санкт-Петербург, 2004.

Новик Е. С. **Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур**. Москва, 2004.

Ольховский В. С. Погребальная обрядность (содержание и структура) // **Российская Археология**. № 1. Москва, 1993. С. 78–93.

Ольховский В. С. Погребально-поминальная обрядность в системе взаимосвязанных понятий // **Советская археология**. № 1. Москва, 1986. С. 65–76.

Ольховский В. С. **Погребально-поминальная обрядность населения степной Скифии (VII – III вв. до н. э.)**. Москва, 1991.

Ольховский В. С. К изучению скифской ритуалистики: посмертное путешествие // **Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений**. Москва, 1999. С. 114–136.

Ольховский В. С. **Монументальная скульптура населения западной части евразийских степей эпохи раннего железа**. Москва, 2005.

Ольховский В. С. Погребальная обрядность и социологическая реконструкция // **Российская Археология**. № 2. Москва, 1995. С. 85–103.

Петрухин В. Я., Раевский Д. С. Социальная реальность – идеология – погребальный комплекс (к проблеме соотношения) // **Идеологические представления древнейших обществ**. Тезисы докладов. Москва, 1980. С. 30–32.

Протп В. Я. **Фольклор и действительность: Избранные статьи.** Москва, 1977.

Раевский Д. С. К проблеме системности скифской мифологии // **Симпозиум «Античная балканистика».** Этногенез, народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология. 2–4 декабря 1980 г. Москва, 1980. С. 49–51.

Раевский Д. С. Об интерпретации памятников скифского искусства // **Народы Азии и Африки.** № 1. Москва, 1979. С. 70–82.

Раевский Д. С. Скифские каменные изваяния в системе религиозно-мифологических представлений ираноязычных народов Евразийских степей // **Средняя Азия, Кавказ и Зарубежный Восток в древности.** Москва, 1983. С. 40–60, 154.

Раевский Д. С. **Мир скифской культуры.** Москва, 2006.

Ригведа. Мандалы IX–X / Пер. и ком. Т. Я. Елизаренковой. Москва, 1999.

Савинов Д. Г. О ритуальном назначении погребальных камер больших пазырыкских курганов // **Сакральное в культуре.** Санкт-Петербург, 1995. С. 6–8.

Савинов Д. Г. Реконструкция погребального комплекса кургана Аржан, его компоненты и аналогии // **Северная Евразия от древности до средневековья.** Санкт-Петербург, 1992. С. 108–112.

Савостина Е. А. Сакральное пространство и погребальный обряд боспорских гробниц // **Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд.** Москва, 1990. С. 237–248.

Саенко В. Н. Космологический аспект скифского погребального обряда // **Теория и методика исследований археологических памятников лесостепной зоны.** Тезисы докладов научной конференции. Липецк, 1992. С. 159–161.

Семенов В. А. «Ритуальный двойник» в похоронном обряде саяно-алтайских скифов (эволюция погребального обряда кочевников Южной Сибири) // **Смерть как феномен культуры.** Сыктывкар, 1994. С. 135–142.

Семенов Н. Мифоформы священных гор // **Київська Старовина.** № 4. К., 2005. С. 108–120.

Скифские погребальные памятники степей Северного Причерноморья / Под ред. Е. В. Черненко, С. С. Бессоновой. К., 1986.

Смирнов Ю. А. **Мустьерские погребения.** Автореферат дис. канд. ист. наук. Москва, 1985.

Смирнов Ю. А. **Лабиринт: Морфология преднамеренного погребения.** Исследования, тексты, словарь. Москва, 1997.

Смирнов Ю. А. Морфология погребения (Опыт создания базовой модели) // **Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд.** Москва, 1990. С. 216–224.

Смирнов Ю. А. Погребение: морфология и интерпретация // **Теоретические и методологические подходы к изучению погребального обряда в современной археологии.** Тезисы докладов всероссийской научной конференции. Москва, 2005. С. 13–14.

Смирнов Ю. А. Тафология: Попытка системного подхода // **Человек и его природное окружение в древности и средневековье.** Москва, 1985а. С. 17–23.

Тесля С. Кладбище как образ жизни // **Memento vivere, или Помни о смерти** / Под ред. В. Л. Рабиновича, М. С. Уварова. Москва, 2006. С. 296–303.

Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // **Труды по знаковым системам.** Т. 6. Тарту, 1973. С. 109–142.

Топоров В. Н., Майлах М. Б. Круг // **Мифы народов мира.** Т. 2. Москва, 1982. С. 18–19.

Цивьян Т. В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклористике // **Сборник статей по вторичным моделирующим системам.** Тарту, 1973. С. 12–17.

Членова Н. Л. О степени сходства компонентов материальной культуры в пределах «скифского мира» // **Петербургский Археологический Вестник.** № 7. Санкт-Петербург, 1993. С. 49–75.

Чумакова О. М. **Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифологических персонажей и мифических символов.** Москва, 2004.

Шульц П. Н. Скифские изваяния // **Художественная культура и археология античного мира.** Москва. 1976. С. 225–232.

Элиаде М. **Миф о вечном возвращении:** Пер. с франц. Москва, 2000.

Элиаде М. **Очерки сравнительного религиоведения:** Пер. с англ. Москва, 1999.

Boyce M. Zariadres and Zarer // **Bulletin of the School of Oriental and African Studies.** University of London. Vol. 17, No. 3. London, 1955. P. 463–477.

Death and Afterlife. Perspectives of World Religions / Ed. By H. Obayashi. New York, Westport, London, 1999.

Death, Afterlife and the Soul. Religion, History, and Culture. Selections from the Encyclopedia of Religions / Ed. By L. E. Sullivan. New York, London, 1989.

McHugh F. **Theoretical and Quantitative Approaches to the Study of Mortuary Practice.** Oxford, 1999.

Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death / Ed. by S. C. Humphries, H. King. London, 1981.

Pardi M. M. **Death: An Anthropological Perspective.** Washington, 1977.

Parker Pearson M. **The Archaeology of Death and Burial.** Texas, 2002.

Religious Encounters with Death. Insights from the History and Anthropology of Religions / Ed. by Fr. E. Reynolds, E. H. Waugh, London, 1977.

Taylor T. **The Buried Soul.** How Humans Invented Death. London, 2002.

The Archaeology of Death / Ed. by R. Chapman, I. Kinnes, K. Randsborg. Cambridge, 1981.