

© 1993 г.

ГОЛОВНОЙ УБОР И ЕГО СТАТУС В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ

(По материалам андроновских некрополей)

«Женщина и общество» — одна из самых популярных тем в исследованиях по истории древнего мира. Наши знания о положении женщины черпаются главным образом из письменных источников, однако и «немые тексты» — в виде вещей (амулеты, украшения, одежда, фигурки и т.п.) — не менее выразительны в информативном плане. Язык вещей и действий в бесписьменных обществах по своей информативной значимости не уступал естественному языку¹.

Одним из редких видов источников, по которому восстанавливается мировосприятие человека бесписьменной культуры, считается погребальный обряд. А поскольку он является социальным регулятором отношений между человеком и природой, то изучение характеристик обряда «может пролить свет на установки людей в отношении к жизни и основным ее ценностям»².

В археологии мы имеем дело с «опредмеченными установками», с вещами и следами действий. Поэтому через анализ артефактов, в частности погребального обряда, можно попытаться воссоздать образ женщины той или иной эпохи и культуры, в данном случае — реконструировать комплекс воззрений, определяющийся положением женщины в среде андроновских племен середины II тыс. до н.э. С этой целью мы обратились к головным уборам из женских погребений алакульской культуры, андроновской культурно-исторической общности, найденных на территории Казахстана. Головной убор — наиболее значимая деталь костюма³, традицией ему приписывается ряд магических функций в ритуалах⁴, поэтому восстановленный по артефактам его знаковый статус способен указать и на статус его носителей.

Погребальный обряд можно понимать как знаковую систему, где информация кодируется при помощи знаков, выраженных в предметном, действенном, речевом обликах⁵ (конечно, последняя характеристика археоло-

¹ Лотман Ю.М. Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 5.

² Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. М., 1989. С. 114.

³ Арутюнов С.А. Этнографическая наука и культурная динамика // Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 53.

⁴ Гаген-Торн Н.И. Женская одежда народов Поволжья. Чебоксары, 1960. С. 145.

⁵ Толстой Н.И. Из грамматики «славянских» обрядов // Уч. зап. ТарГУ. Тарту, 1982. 576. С. 5—7.

гически не фиксируется). В обряде предметы являются знаками, и их комбинация представляет определенный информационный «текст» о поле, возрасте, социальном положении и условиях смерти человека⁶. Такой подход к погребальному обряду позволяет по законам системного анализа представить головной убор и в контексте ритуала, и как самостоятельную знаковую подсистему.

Головной убор в погребениях реконструируется лишь по декору из металлических украшений и фрагментам мягких материалов (кожа, плетеная тесьма — шерстяная некрученая нить). К сожалению, ограбление захоронений еще в древности значительно сузило наши возможности по анализу остатков уборов. Предварительно мы различаем три типа головных уборов, в основе которых лежала полусферическая шапочка (при этом не отрицаем других возможных вариаций). Такая шапочка (с наушниками) фиксировалась в погребении у д. Андронов⁷ и уже послужила прототипом для реконструкции убора из могильника Алексеевский⁸. Именно этот тип головного убора считается этнографами наиболее архаичным у народов Средней Азии, Казахстана и Поволжья⁹. Головные уборы различаются прежде всего по комплектам украшений для кос — накосникам.

I тип головного убора — шапочка (рис. I, I)¹⁰. В ее декор входят: бусины пастовые и бронзовые; подвески (ракушки, клыки и фаланги пальцев диких животных); пронизи бронзовые, бляшки, очковидные подвески. Накосник крепится к шапочке в затылочной части посредством двух обойм-скрепок. Сам накосник — в виде двух ниток, состоящих из бронзовых бусин (вариант А); пастовых и бронзовых бусин в ритмическом чередовании (вариант Б), бронзовых обойм (вариант В). На концах каждой такой нитки — листовидная бронзовая подвеска. Общая длина накосного украшения — 35—40 см. Возможно, что такие нитки влетались в косы. В области висков крепились подвески в 1,5 оборота — бронзовая спираль, плакированная золотой фольгой. С каждой стороны зафиксировано по четыре штуки, есть варианты по три и пять. Вместо этих подвесок могли использоваться бронзовые трубчатые кольца, покрытые золотой фольгой. Они могли крепиться посредством глухого пружинного замка как серьги к мочкам ушей по одному с каждой стороны. Случаи совмещения колец и подвесок на головном уборе I типа пока не отмечены.

II тип головного убора — шапочка (рис. I, II)¹¹ (всего три образца) с декором из вышнечисленных элементов (кольца, подвески в 1,5 оборота также сохраняются). Возможен вариант с наушниками. В одном случае (мог. Лисаковский, кур. 1, мог. I) удалось проследить вышивку по верху убора в виде зигзага из пастовых бусин. Этот тип отличается формой своего накосника. Он имеет вид ластовицы, спускающейся по спине; нитки бус крепились к шапочке при помощи скрепок-обойм. Возможен вариант цельнокроеной шапочки вместе с ластовицей, на которую крепились метал-

⁶ Добролюбский А.О. Обзор археологических интерпретаций погребальной обрядности // Исследование социально-исторических проблем в археологии. Киев, 1987. С. 115.

⁷ Сосновский Г.П. Древнейшие шерстяные ткани Сибири // Проблемы истории докапиталистических обществ. № 2. С. 92.

⁸ Кривцова-Гракова О.А. Алексеевское поселение и могильник // Труды ГИМ. М., 1947. VII. Рис. 8.

⁹ Сухарева О.А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // ТИЭ. 1954. XXI. С. 311.

¹⁰ Местонахождение: мог. Лисаковский (Кустанайская обл.) — огр. 1, мог. 2; кур. 2, мог. 2; огр. 1, мог. 1; мог. Нуртай (Карагандинская обл.) — кур. 2, мог. 2. При реконструкции брались погребения, где вещи находились *in situ*.

¹¹ Местонахождения: мог. Лисаковский — кур. 1, мог. 1; мог. Сатан — огр. 1, мог. 4; мог. Бозенген — кур. 9, мог. 2 (Карагандинская обл.).

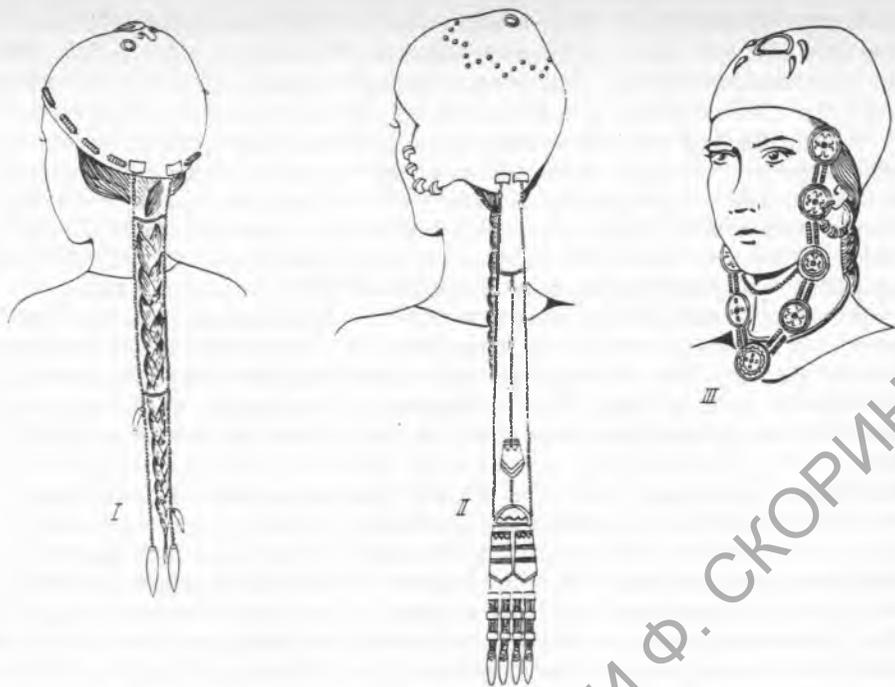


Рис. 1. Головные уборы: I, II — могильник Лисаковский; III — могильник Балыкты.

лические украшения. Такой вариант убора широко известен по этнографическим примерам¹². Бусины в нитках ритмично чередовались — одна бронзовая бочонковидная с четырьмя пастовыми (этот ритм удалось проследить лишь на фрагменте накосника из мог. Лисаковский). Нижняя часть накосника представляет собой сложносоставное украшение в виде комбинации бляшек; линии обойм скреплялись между собой нитками бусин и заканчивались свободно висящими листовидными подвесками в два ряда. Элементы орнамента на пластинах (треугольники, зигзаги, «елочка») выполнены штампом. Центральные пятиугольные бляшки закреплены берестой (мог. Лисаковский). Вся композиция держалась на кроеной кожаной или плетеной основе (скроенной с учетом конфигурации изделия).

Известные нам три накосника конструктивно едины, хотя найдены в могильниках, расположенных в разных районах интересующего нас региона (север Казахстана и центр). Лишь некоторые детали (количество листовидных подвесок, обойм, элементы орнамента) отличают их друг от друга. Единообразие убора с таким накосником может объясняться «единым каноном» и значением убора как ритуализированного объекта в алакульской традиции. Территориальное различие, прослеженное в количественной реализации некоторых элементов, не меняет принципиально его конструкции. Вариабельность могла быть следствием индивидуальных особенностей творчества мастера или учета им личности носителя украшения, что отмечено данными этнографии. Индивидуальные особенности головного убора при общей художественной традиции «как конкретной реализации представлений о красивом»¹³ сохраняются и в погребальном ритуале.

¹² Сухарева. Ук. соч. С. 307.

¹³ Чவர்ь Л.А. Ювелирно-ремесленническая и местная художественная традиция в Таджикистане // СЭ. 1972. № 1. С. 51.

III тип головного убора. Нам известны пока три экземпляра¹⁴. Шапочка (рис. I, III), по всей видимости, сохраняется. К декору убора добавляется новая существенная деталь — лицевая подвеска в виде орнаментированных бляшек, скрепленных между собой нитками бус и рифлеными пронизками. Подвеска, крепившаяся в районе висков, возможно, была нашита на полоску ткани и обрамляла лицо. Бляшки орнаментированы восьмиконечной звездой и крестообразными фигурами с волютами и без них (мог. Балыкты). Техника исполнения — ковка, штамп. Накосники в могильниках Балыкты и Ижевский I отсутствуют. В головном уборе мог. Балыкты конструктивно взаимосвязаны в единое украшение подвески в 1,5 оборота и кольца.

Убор, представленный в материалах мог. Алексеевский, имел лицевую подвеску из девяти бляшек и наконик¹⁵, соответствующий наконнику головного убора II типа. Подобный убор (подвески в сочетании с наконником) известен из погребения мог. Новые Ябалаклы (Башкирия), и исследователи считают его андроновским импортом из казахстанских степей в срубную среду¹⁶.

Замечания этнографов по поводу определения функций украшения в costume (эстетическая, религиозно-магическая, функция знака половозрастной и территориальной группы, социальной дифференцированности)¹⁷ и методологические указания П.Г. Богатырева¹⁸ относительно связи «одежда — знак» вполне приемлемы для интерпретации археологических объектов, так как функциональная значимость украшений в одежде весьма устойчива в пространственно-временном континууме. Так как мы используем «тексты мертвой культуры» (археологические объекты), то для их «прочтения» необходимы «тексты-посредники» из области «живых культур». При этом выбор аналогий прежде всего обуславливается сходным в функционально-типологическом отношении местом предмета (головной убор) в ритуальной практике, что определяется близкими общественно-историческими константами человеческого сознания¹⁹. Поскольку проблема этнической и языковой принадлежности племен андроновской культурно-исторической общности остается пока не решенной, то выбор аналогий из области этнографии индоевропейских народов (именно к этой языковой семье большинство ученых относят «андроновцев»)²⁰ может быть неоправданно узким. На наш взгляд, целесообразнее использовать этнографические «метатексты» народов сопредельных территорий в широком диахроническом аспекте, с учетом близости стадийного развития и традиционной «живучести» ритуализированных объектов.

Дешифровка «текста» погребального обряда и корреляция антропологических данных²¹ с артефактами позволили прийти к следующим выводам. Каждый из указанных типов головных уборов соответствует определенному возрасту погребенных: I тип — от 10—12 до 15—18 лет; II — 15—20 лет;

¹⁴ Мог. Балыкты — мог. 14, мог. Ижевский I — мог. 18 (Целиноградская обл.). Благодарим В. Волошина за предоставленную возможность публикации материалов (Кустайская обл. мог. Алексеевский — мог. 13).

¹⁵ *Кривоцова-Гракова*. Ук. соч. Рис. 7. Первоначально декор был трактован как нагрудное украшение, так как череп не сохранился.

¹⁶ *Кузьминых С.В.* Андроновские импорты Приуралья // *Культуры бронзового века Восточной Европы*. Куйбышев, 1983. С. 136.

¹⁷ *Чவர்ь Л.А.* Таджикские ювелирные украшения. М., 1977. С. 101.

¹⁸ *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 307 сл.

¹⁹ *Кабо В.Ф.* Теоретические проблемы реконструкции первобытности // *Этнография как источник реконструкции первобытного общества*. М., 1979. С. 78.

²⁰ *Кузьмина Е.Е.* Культурная и этническая атрибуция пастушеских племен Казахстана и Средней Азии эпохи бронзы // *ВДИ*. 1988. № 2.

²¹ Антропологические определения В.А. Дремова.

III - старше 20 лет. Таким образом, вероятно, I тип убора вместе с накосником из двух ниток украшений появляется у девочек в относительно краткий момент перехода в разряд потенциальных матерей. Вполне вероятно, что этот головной убор использовался в обряде инициации.

II тип (с накосником на кожаной или плетеной основе) — мог относиться непосредственно к девушкам-«невестам», так как во время свадебного обряда, согласно данным этнографии, накосники покрывали голову полностью. Исследователи связывают этот акт с магией волос, со стремлением уберечь женщину, продолжательницу рода, от сглаза²².

III тип — головной убор, в который волосы прячутся полностью (нет накосника), видимо, принадлежал замужним молодым женщинам, родившим ребенка. Так, в двух случаях (мог. Балыкты и мог. Ижевский I) женщины были захоронены в одной камере вместе с детьми. В мог. Алексеевский (головной убор с подвеской и накосником) женщина погребена без ребенка. В мог. Новые Ябалаклы этот вариант убора лежал рядом с погребенными женщиной и ребенком²³. Такие ритуальные модификации убора могли отражать особое отношение к умершей, например, связанные с внезапной смертью роженицы до рождения ребенка (мог. Алексеевский) или быть знаком памяти о месте происхождения владельца убора (мог. Новые Ябалаклы). Головной убор с лицевой подвеской индексировал положение молодой замужней женщины. Неслучайно, что лицевая повязка (ленчик) в уборе женщины Средней Азии является деталью головного убора «молодухи»²⁴. К сожалению, неудовлетворительная сохранность предметов пока не дает возможности говорить о другом типе убора, маркирующего группу пожилых женщин. Может быть, это был платок или чалмообразная повязка без украшений.

Итак, выделенные нами типы убора маркируют четыре возрастно-социальные группы: 1) девочка-девушка; 2) девушка-«невеста»; 3) молодая замужняя женщина; 4) женщина, вышедшая из репродуктивного возраста.

Головной убор по своему знаковому характеру в данном случае, по всей видимости, относится к типу «знак-индекс», так как он определяется реально существующей смежностью означаемого и означающего²⁵. Такая индексальная связь прослеживается довольно четко по ритуалам многих этносов (башкир, таджиков, русских, карел, сибирских народов и т.д.)²⁶. Причем головной убор — знак, постоянно действующий в «обряде перехода» (свадьба, похороны, родины, инициации). Эти обряды рождают общие инициационные истоки, основанные на двухчленном комплексе «смерть-возрождение», идее цикличности и непрерывности жизни человека: каждый после смерти возвращается в тот же клан, возрастную группу и к занятиям, что и на земле²⁷.

²² Сухарева. Ук. соч. С. 323.

²³ Горбунов В.С. Курганы эпохи бронзы на правом берегу р. Демы // СА. 1977. № 1. С. 156.

²⁴ Сазонова М.В., Морозова А.С., Литкина С.М. Одежда народов Средней Азии и Казахстана в коллекциях Государственного музея этнографии народов СССР // ТИЭ. М.—Л., 1961. Т. 48. С. 88.

²⁵ Якобсон Р. В поисках сущности языка // Семиотика. М., 1973. С. 104.

²⁶ Чவர்ь. Таджикские ювелирные украшения. С. 55; Житова С.Н. Народная одежда башкир // АЭБ. Т. III. Уфа, 1968. С. 163; Зеленин Д. Женские головные уборы восточных (русских) славян // Slavia. 1927. 5. С. 93; Козлова К.И. Полевые этнографические работы по изучению марийского населения // Вопросы истории, археологии и этнографии Марийской АССР. XVI. Йошкар-Ола, 1962. С. 201; Маслова О.С. Народный орнамент верхневолжских карел // ТИЭ. 1951. Т. XI. С. 24; Клюева Н.И., Михайлов И.А. Накосные украшения у сибирских народов // Сб. МАЭ. 1988. Т. XIII. С. 105.

²⁷ Гепнер А. van. The Rites of Passage // The University of Chicago Press, 1960.

Особенно ярко семантическая общность обнаруживается в свадебном и похоронном обрядах. Здесь каждый из актов рассматривается как двуединый момент смерти — зачатия и воскресения—рождения. Родство свадьбы и похорон двойное. Пересечение этих видов сходства отмечается на примере так называемых «похорон невесты»²⁸. Девушек, не вышедших замуж при жизни и достигших соответствующего возраста, хоронили как невест — для выполнения их основной жизненной функции. При этом в погребение обязательно клали предметы-знаки, маркирующие состояние невесты (венец, платок, пояс, головной убор).

Есть все основания предположить, что алакульский головной убор, маркируя статус девочки—девушки—женщины, имел место в «текстах» других «ритуалов перехода», существовавших в алакульском обществе.

Разбор связи «человек—вещь» позволяет подойти к семантическому анализу головного убора. При этом допустимо рассматривать головной убор отдельно, как самостоятельный «текст», в котором так же, как и в обряде, реализована программа поведения человека и его понимания мира²⁹. Прочтение нашего «текста» крайне затруднено из-за незнания кода (языка). Поэтому для его интерпретации мы решили выделить из «текста» элементы-знаки широкой семантики, причисленные к категории символов³⁰. Они принадлежат не к какому-либо одному синхронному срезу культур, а пронизывают их по вертикали и хорошо соотносятся с этнографическими показателями. К такой категории можно причислить следующие знаки-элементы, составляющие головной убор: 1) цветовая гамма; 2) амулеты (ракушки, клыки, фаланги); 3) подвески в 1,5 оборота; 4) листовые подвески; 5) бляшки с орнаментальными композициями. Семантический разбор сделан на основе реконструкции наиболее информативного головного убора II типа — убора невесты.

Цветовая символика. Три цвета отмечены в декоре: желтый (украшения из золота и бронзы), голубой (пастовые бусины), красный (цвет плетеной ткани)³¹. Такая цветовая гамма в головных уборах и костюме была широко распространена у кочевников Сибири и Казахстана, в костюмах народов Востока. Возможно, что все три цвета входили в единый семантический ряд, обозначающий солнце, небо, огонь. Эта универсальная связь символизировала важнейшие элементы космогонии, обеспечивающие плодородие³². Не случайно, что красный цвет — излюбленный цвет в костюме невесты у многих народов, а огонь³³ (цвет желто-красный) — один из основных атрибутов свадебного и родильного обрядов³⁴. Украшения желтого и голубого цветов также считались оберегами³⁵. Цветовая гамма элементов головного убора вполне отвечала его магическим функциям как оберега³⁶.

²⁸ Байбуриш А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. М., 1985. С. 6.

²⁹ Байбуриш А.К. Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры // Сб. МАЭ. Л., 1982. XXXVIII. С. 7.

³⁰ Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Уч. зап. Тарту, Тарту, 1987. 754. С. 12.

³¹ При реставрации ткани головного убора из мог. Лисаковский (кур. I. мог. I) была выделена красная краска. Краситель — из корней морены красильной (определение реставратора А.К. Елкиной). В красный цвет была окрашена ткань убора из могильника у д. Андронов (Сосновский. Ук. соч. С. 94).

³² Акишев А. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984. С. 133.

³³ Сумцов Н.Ф. Культурные переживания. Киев, 1890. С. 372; Кагоров Е.Г. Свадебные обычаи сирийцев (айсор) // СЭ. 1933. № 1. С. 162.

³⁴ Абрамзон С.М. Рождение в детство киргизского ребенка // Сб. МАЭ. М.—Л., 1949. Т. XII. С. 96.

³⁵ Гафферберг Э.Г. Пережитки религиозных представлений у белуджий // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 231.

³⁶ Маслова. Ук. соч. С. 28.

Амулеты. К амулетам (по сходству с этнографическими объектами) относятся подвески из ракушки, клычки, рзцов, пяточных костей животных. Они входили в декор шапочки и накосника. В головных уборах (марийцы, ханты, манси, таджики и др.) в качестве подвесок-оберегов использовались ракушки-каури³⁷. В алакульском уборе также использованы морские раковины (*Codakia tigrina*, *Divaricella divaricata*, *Zopires lactens*). Последние жили в теплых морях, в том числе и в Черном³⁸. Возможно, они транспортировались из степных регионов, прилегающих к Черноморскому побережью. Необычность формы и вероятная их символическая связь с водной стихией сделали ракушку амулетом-оберегом. В погребениях детей также встречаются подвески-ракушки, по всей видимости, служившие оберегами. Традиционность и непрерывное использование раковин в женском и детском костюмах еще раз подчеркивают значение их как оберегов здоровья ребенка и матери³⁹. Клыки, рзцы, фаланги, пяточные кости преимущественно диких животных (род *Canis*, *Vulpus* — волк, корсак, лисица)⁴⁰ также входят в магическую сферу амулетов. По способу ношения в женской и детской одежде они сходны с ракушками, но различаются по магической акцентировке. По всей видимости, амулеты из костей животных были связаны с образами тотемных (?) покровителей⁴¹.

Зооморфный и растительный мотивы. Элементы головного убора трудно сопоставлять по внешнему облику с каким-либо явлением окружающего мира. Исключение составляют листовидные подвески и подвески в полтора оборота, где спираль имитирует рога барана. Последний мотив весьма популярен в орнаментальном декоре головных уборов и весьма устойчив в традиционном costume народов Средней Азии и Казахстана⁴². В индоиранской культурной традиции бараний рог служил символом благополучия, богатства и плодородия и соотносился с понятием фарна, обозначающего солнечное, сияющее начало⁴³. Известный на Востоке обычай декорирования могилы рогами означал связь барана с миром мертвых и отвечал схеме переходных ритуалов «смерть-возрождение»⁴⁴. Подвески в 1,5 оборота на головном уборе располагались с каждой стороны виска по четыре штуки. Причем у подвесок с правой стороны спираль загибалась вправо, а с левой стороны — влево.

Листовидные подвески, оформляющие низ композиции накосника, по своей форме ассоциируются с формой древесного листа. Широко распространенные мотивы растительности в головных уборах (венец невесты, новочеркасская диадема, убор шумерской «царицы» Пу-аби и др.), основанные на ассоциации волос и растений, связывались с магией плодородия. Заманчиво было бы соотнести всю вертикальную структуру накосника со струк-

³⁷ *Заднепровская А.Ю.* Марийские украшения XIX — начала XX в. // Сб. МАЭ. Л., 1982. Т. XXXVIII. С. 131; *Клюева, Михайлова.* Ук. соч. С. 26; *Борозна Н.Г.* Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды. М., 1975. С. 289.

³⁸ Палеонтологи не относят к разряду ископаемых раковины из алакульских погребений (определение палеонтолога Б.Ш. Клиндер).

³⁹ *Заднепровская.* Ук. соч. С. 131; *Морозова А.С.* Туркменская одежда второй половины XIX — начала XX в. // Занятия и быт народов Средней Азии. М., 1971. С. 205.

⁴⁰ Определение палеозоолога Л.Л. Гайдученко.

⁴¹ *Потапов Л.П.* Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков // КСИЭ. М., 1958. XXX. С. 136; *Чурсин Г.Ф.* Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала. 1929. С. 9.

⁴² *Борозна.* Ук. соч. С. 282.

⁴³ Мифы народов мира. Фарн. М., 1982. С. 557.

⁴⁴ *Басилов В.Н.* О пережитках тотемизма у туркмен // ТИИАЭ АН ТуркССР. Т. VII. Ашхабад, 1963. С. 140; *Акишев.* Ук. соч. С. 38.

турой «мирового дерева», где трехчастная композиция — возможная передача трех сфер: подвески в 1,5 оборота — знаки животных, стоящих по обе стороны дерева, числовой ритм 4 в низках и количестве подвесок, соотносимый с горизонтальной четырехугольной моделью мира; цветовая символика. Однако это предположение нуждается в дальнейшей разработке.

Таким образом, в головном уборе невесты рассматриваемые элементы можно расположить в семантический ряд, суть которого сводится к единому значению — «плодородие»: символ неба (цветовая гамма) — символ земли и растительности (листовидные подвески) — символ воды (ракушки) — символ животных, возможных покровителей (подвески, клыки и т.п.).

III тип головного убора, имеющий лицевую подвеску из бляшек, сохраняет основные семантические черты убора невесты, так как он тоже связан с семейным положением женщины и ее функциями как матери. Орнаментальные композиции на бляшках: крестообразные фигуры, зигзаг, треугольники, ромбы, звезды — общеизвестные символы жизненной силы и плодородия, солярно-астрального культа⁴⁵. Возможно, что наличие бляшек закрепляло в знаковой форме факт перехода и принадлежности после замужества женщины к другой семье. По этой причине лицевые подвески отсутствуют в девичьем уборе и уборе невесты. Не исключено, что в этом случае сила оберега заключалась в самих бляшках. Значение формы (круг) и орнаментики бляшек хорошо вписывается в тот же семантический ряд. В качестве амулетов также использовались клыки и ракушки. Следует добавить, что орнаментальный мотив как способ пространственной организации его элементов⁴⁶ на бляшках из разных некрополей остается единым⁴⁷, а вот элементы имеют индивидуальный облик (крест в одном случае имеет волюты, в другом — без них, в третьем сочетается вместе с кругом и т.д.). Наверное, при объяснении такого факта уместно привести замечание С.В. Зотовой о фигурах андроновской орнаментики как о родовых знаках⁴⁸. Вероятно, орнаментальные вариации на бляшках лицевых подвесок фиксировали территориальные и социальные градации, сохраняя общее магическое значение оберегов.

Итак, головной убор в погребальном обряде, как объективированный «текст» культуры, может выступать в качестве символа плодородия и жизни, причем его символическая позиция будет двоякой. С одной стороны, — это знак положения женщины в половозрастной и социальной структурах общества. С другой, — символ плодородия и возрождения в погребальном обряде, обеспечивающий бесконечность, цикличность развития природы. Не случайно, что элементы погребального обряда присущи всем праздникам аграрно-природного цикла. «Умерщвление — есть магический акт, за которым следует возрождение»⁴⁹. Магическое назначение таких уборов не позволяет однозначно трактовать погребения с подобными наборами головных украшений только как «богатые», исходя из количества металлических изделий и их предполагаемой ценности. Такая трактовка является модернизаторской и субъективистской.

В большей степени головной убор отражал социальное состояние женщины, обусловленное ее функцией в первобытном обществе, где культ

⁴⁵ Антонова Е.В. Орнаменты на сосудах и «знаки» на статуэтках анаусской культуры // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. С. 16.

⁴⁶ Рудковский И.В. Элементы и мотивы в орнаментике (в печати). Авторы благодарят И.В. Рудковского за помощь в реконструкции головного убора.

⁴⁷ Кузьмина. Ук. соч. С. 52. Рис. 2; Кривцова-Гракова. Ук. соч. С. 114. Рис. 41.

⁴⁸ Зотова С.В. Ковровые орнаменты андроновской керамики // Новое в советской археологии. М., 1965. С. 181.

⁴⁹ Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 94.

плодородия был одним из ведущих в комплексе верований. Ввиду особых знаковых функций в costume его символическая интерпретация переживает века, и функции головного убора могут считаться архетипическим в ритуалах евразийских народов.

Э.Р. Усманова, А.А. Ткачев

HEADDRESS AND ITS STATUS IN THE BURIAL RITUAL

(based on the materials of the Andronov Necropoleis)

E.R. Usmanova, A.A. Tkachev

The article is devoted to the interpretation of headdresses in the system of the burial ritual of the tribes of Alakul culture of the Andronov cultural-historical community (mid 2nd millenium B.C.). On the basis of the finds from the burials in the territory of Kazakhstan the authors reconstruct three types of headdresses. The correlation of the types with the ages of the buried persons has made it clear that each type corresponds to a specific age: the 1st type — to 10—15 years of age; the 2nd type — to 15—20 years of age; the 3d — to those older than 20. Having compared the archaeological and ethnographic data the authors have drawn the conclusion that the headdress in the burial ritual reflects the age and the social status of a woman in the Andronov society. In addition, the semantic analysis of the headdress of the 2nd type has revealed its magic meaning connected with the cult of female fertility.