

П.К. Дашковский

(Барнаул, Алтайский государственный университет)

К вопросу о служителях культа в пазырыкском обществе

Уже на протяжении нескольких десятилетий учёные в большей или меньшей степени занимаются реконструкцией социальной организации пазырыкского общества Горного Алтая. За время исследования этой проблемы неоднократно менялись, дополнялись и пересматривались точки зрения на социогенез номадов. В конце 1980-х — начале 1990 гг. в отечественной науке получает распространение новый подход к палеосоциальным реконструкциям, основ-

ные положения которого были выработаны представителями западной социологической мысли (см. обзор Радаев В.В., Шкаратан О.И., 1996, с.49-58). Под влиянием разработок в рамках этого направления кочевые общества стали рассматриваться как более сложные структуры, в которых функционировало несколько социальных систем: физико-генетическая, семейно-брачная, профессиональная, имущественная, ранговая, религиозная и мифологическая (Ольховский В.С., 1995, с.89-90). Такой подход к пазырыкскому социуму стал заметно проявляться со второй половины 90-х гг. XX в., что нашло отражение в выступлениях исследователей на различных конференциях и в соответствующих публикациях (Марсадалов Л.С., 1997; 2000 и др.; Миронов В.С., 1997; Кочеев В.А., 1997; Васютин А.С., 1999; Тишкин А.А., Дашковский П.К., 1997; Дашковский П.К., 2000; Ануфриев, 1997 и др.).

Среди наименее изученных аспектов этой темы оказался вопрос о месте и роли священнослужителей (жрецов, шаманов и т. п.) в социальной организации пазырыкцев.

Надо отметить, что, несмотря на отсутствие специальных работ по данной проблеме, тем не менее, ряд отечественных и зарубежных учёных в разной степени касались её рассмотрения. Ещё в 1952 Ф. Нансар (1952) высказал предположение о том, что отправление религиозных обрядов у пазырыкцев совершалось специальной категорией лиц – шаманами. В качестве подтверждения своей идеи он указывал на отдельные предметы погребального инвентаря мужчины из Второго Пазырыкского кургана. Среди таких вещей, по мнению исследователя, наиболее соответствовали шаманской практике: бубен, струнный музыкальный инструмент, набор для ритуального курения конопли и ряд других находок (Нансар Ф., 1952). Однако с критической оценкой точки зрения Ф. Нансар выступил С.И. Руденко (1953; 1960.). Во-первых, археолог высказался против отождествления погребённого мужчины из Второго Пазырыкского кургана с шаманом, а также был в целом не согласен с «шаманистической окраской» всей пазырыкской религии. Во-вторых, С.И. Руденко полагал, что в обществе кочевников Горного Алтая ещё не сложилось специального слоя священнослужителей – жрецов (Руденко С.И., 1953, с. 339). В тоже время, анализ логики рассуждений учёного позволяет предположить, что он признавал наличие достаточно развитой религиозно-мифологической системы у номадов, включающей в себя широкий спектр сложных обрядовых действий (Руденко С.И., 1952; 1953; 1960). Вероятнее всего, непосредственное признание существования жреческого слоя в социальной организации номадов Горного Алтая осложнялось, с одной стороны, ограниченностью в то время источниковой базы для таких выводов. С другой стороны, подобное утверждение противоречило бы исходным методологическим принципам марксистского материалистического понимания истории и идеологическим установкам, постулирующих ограниченный уровень социального развития кочевников и отсутствие у них каких-либо форм государственности. Именно эти признаки пазырыкского социума позволяли вписать его в традиционную для советской науки того времени формационную теорию.

В последующее время идею Ф. Нансар о существовании в пазырыкском обществе шаманов стали активно развивать С.С. Сорокин (1969; 1978) Ф.Б. Балонов (1987) Н.Ю. Кузьмин (1992), Г.Н. Курочкин (1988; 1991-1994) и ряд других исследователей. Учёные достаточно подробно изучили материалы раскопок из больших Пазырыкских курганов, что позволило отчасти расширить круг предметов, относимых к шаманским атрибутам.

Важно обратить внимание, в связи с рассмотрением данной темы, на ряд идей Г.Н. Курочкина (1988; 1991-1994). Во-первых, он сделал предположение о том, что в пазырыкском обществе существовала теократическая (или сакрализованная) модель управления (Курочкин Г.Н., 1991, с. 21; 1994 и др.). Во-вторых, по мнению учёного, Пазырыкский могильник можно рассматривать как «корпоративное кладбище жрецов, поскольку на Алтае был размещён сакральный центр скифского мира» (Курочкин, 1993; 1994). В данном случае, следует особо отметить, что Л.Н. Курочкин не делает принципиальной разницы между категориями «жрец» и «шаман», используя их как синонимы. Между тем, представители религио-

ведческой науки указывают не только на сходство этих категорий лиц, но и на их принципиальное различие (Басилов В.Н., 1993; с. 11; Токарев С.А., 1990, с. 42; Элиаде М., 1998, с. 17 и др.). Не останавливаясь на анализе указанных дефиниций отметим лишь то, что большинство отечественных религиоведов под понятием «жрец» понимают представителя «особой иерархической группы религиозной общины, профессионально» занятого «отправлением религиозных обрядов, сохранением и развитием религиозного знания» (Токарев С.А., 1990, с. 561-562; Учебный словарь..., 1998, с. 367). Под термином «шаман» подразумевается человек, который способен вступать в непосредственный контакт с духами и оказывать на них влияние (Басилов В.Н., 1993, с. 11-12; Токарев С.А., 1990, с.266-291; Учебный словарь, 1998, с.520-521; Торчинов, 2000 и др.). Некоторые представители религиоведческой науки отмечают также, что шаман способен выполнять функции мага, знахаря, мистика, поэта и жреца (Элиаде М., 1998, с. 17).

Думается следует согласиться с мнениями ряда исследователей (Г.Н. Курочкина, Н.Ю. Кузьмина, Н.А. Боковенко, Ф.Б. Балонова и др.) о наличии элементов шаманизма в религии пазырыкцев при условии широкого понимания этого термина, как ранней формы политеизма (Басилов, 1993). В то же время, религиозно-мифологическая система скотоводов носила синкретический характер, включающий в себя и некоторые другие компоненты (Боковенко Н.А., 1996; Дашковский П.К., 1999-2001 и др.). В этой связи представляется правомерным для обозначения лиц, отправляющих религиозные обряды в социуме кочевников, использовать более нейтральный по отношению к конкретным конфессиям термин «жречество». Данное утверждение не противоречит возможности выполнения жрецами шаманистических ритуалов. Кроме того, достаточно высокий уровень социального и политического развития кочевников, признаваемый большинством современных исследователей, даёт дополнительные аргументы в пользу этой точки зрения. Хотя надо признать, что категория «жречество» тоже не совсем адекватно отражает социальный статус «священных людей» кочевого общества скифской эпохи.

Надо отметить, что точки зрения о наличии в пазырыкском обществе именно жречества, а не шаманов придерживаются в настоящее время и некоторые другие исследователи (Могильников В.А., 1997, с. 90-91; Шульга П.И., 1999, с. 83-84; Зуев Ю.А., 1992, с. 132; Полосьмак Н.В., 1996, с. 142-145; Марсадалов Л.С., 2000 и др.). Учёные указывают как на отдельные традиционные предметы религиозного культа, так и на жреческие погребения, например, во втором Пазырыкском кургане (Шульга П.И., 1999; Могильников В.А., 1997), Каракольском кургане (Могильников В.А., 1997, с. 90-91), в кургане №1 могильника Ак-Алаха-3 (Полосьмак Н.В., 1994; 1996).

Таким образом, подводя итоги краткому рассмотрению обозначенной темы можно сделать следующие выводы. Прежде всего, нужно признать существование в пазырыкском обществе особой группы лиц, условно называемых жрецами (жрицами), которые занимались сохранением, передачей религиозно-мифологической информации, а также отправлением сложных ритуальных действий. О степени развитости мировоззренческих представлений и отражении их в обрядовых действиях можно судить, в частности, по таким установленным особенностям пазырыкской религии: определение сторон горизонта при совершении погребального обряда (ориентации умершего, лошади в погребении, и др.) по восходу солнца (Тишкин А.А., Дашковский П.К., 1998, с. 80); дифференцированная культовая практика; разнообразные приёмы бальзамирования (Руденко С.И., 1960; Полосьмак Н.В., 1996 и др.); сложные погребально-поминальные комплексы (например, комплекс на р. Сентелек в Чарышском районе Алтайского края (Шульга П.И., 2000) и др. При этом, с одной стороны, вполне допустимо предположить сосредоточение (во всяком случае формальное) верховной жреческой власти у вождя («царя») кочевников. Сочетание культово-символических и государственных функций в лице правителя было весьма распространено в различных государствах Древнего мира, а также в обществах догосударственного характера. С другой сто-

роны, учитывая достаточную мобильность кочевого общества проживающего по многочисленным долинам рек Горного Алтая, можно вполне допустить определённую степень участия значительного числа представителей социума при совершении обрядов. Это можно было наблюдать, например, при непосредственном возведении погребального памятника, сооружение которого рассматривалось древними кочевниками как особое религиозно-мифологическое действие (Дашковский П.К., 1997). Кроме того, имеющиеся на сегодняшний день материалы, свидетельствуют, что религиозная система пазырыкцев на протяжении нескольких столетий не претерпела существенных трансформаций как в идейном содержании, так и в обрядовой практике.

Следует также заметить, что в перспективе, по мере изучения обозначенной проблемы, число т. н. «жреческих погребений» будет, вероятно, увеличиваться. Если учитывать территориальные и хронологические рамки существования пазырыкского общества, а также необходимость достаточно частого совершения религиозных обрядов (прежде всего, погребального обряда), то вполне логично ожидать выявления таких погребений и среди массы, на первый взгляд, не очень выразительных некрополей. Речь идёт о семейно-родовых могильниках (курганные цепочки). В этой связи, особое внимание следует обратить как на планиграфию этих могильников, так и на частные особенности погребального обряда: состав инвентаря, погребальные конструкции, наличие или отсутствие сопроводительного захоронения лошади, расположение рядом с некрополем специфичных ритуальных сооружений (святые места, поминальнички) и др. Подобное предположение становится ещё более реальным, если учесть факт распространения родового жречества в ряде других кочевых обществ скифской эпохи Евразии (Хазанов А.М., 1970, с. 139-143; Банников А.Л., 2000, с.181 и др.).

Научные руководители – к.и.н. А.Л. Кунгуров, к.и.н. А.А. Тишкин.