

А. М. Хазанов

СКИФСКОЕ ЖРЕЧЕСТВО *

Памяти моего учителя

профессора Бориса Николаевича Гракова

Данные о скифском жречестве, содержащиеся в произведениях греческих авторов, крайне немногочисленны. Видимо, поэтому одни исследователи допускают наличие в скифском обществе влиятельной жреческой прослойки¹, а другие это отрицают², на наш взгляд, без достаточных оснований.

По Геродоту (IV, 67, 68)³ в Скифии существовала особая, иерархически организованная корпорация гадателей. «У скифов есть много гадателей, которые гадают при помощи множества ивовых прутьев следующим образом: принесши большие связки прутьев и положив их на землю, они раскладывают их порознь и затем, перекладывая прутья по одному, гадают; произнося предсказания, они вместе с тем снова собирают прутья и раскладывают их поодиночке. Таков у них исконный способ гадания» (Нег., IV, 67).

Скифские гадатели, по-видимому, имели черты сходства со жречеством других иранских народов. На золотой пластинке из Амударьинского клада изображен жрец, который держит в руке прутья или палочки⁴. Можно напомнить также про магов Мидии и Персии, «поющих молитвы и держащих в руках пучок тонких тamarисковых ветвей» (Strabo, XV, 3, 14). Маги, по тому же Страбону (XV, 3, 15), произносят заклинания, «держа перед огнем связку прутьев».

Черты, роднящие скифских гадателей с магами, не остались незамеченными и в древности. В «Поэме о зверях» Никандра (613) отмечается, что «маги и скифы гадают по мириковому дереву. Динон в первой книге третьей части говорит, что и мидийские предсказатели гадают по палочкам». О высоких социальных позициях иранского жречества нет надобности напоминать особо.

* Термин «жречество» употребляется в статье в широком смысле: не только для обозначения особой общественной группы, сосредоточившей в своих руках монопольное отправление культа, но и всех профессиональных или полупрофессиональных специалистов «по сверхъестественному» — колдунов, шаманов, гадателей и т. п.

¹ И. В. Яценко, Скифия VII—V вв. до нашей эры, М., 1959, стр. 113; Э. А. Грантовский, Индо-иранские касты у скифов, «XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР», М., 1960, стр. 5 и сл.; А. И. Тереножкин, Об общественном строе скифов, «Сов. археология», 1966, № 2, стр. 39—40.

² А. С. Лаппо-Данилевский, Скифские древности, «Записки отделения русской и славянской археологии Археологического общества», т. IV, СПб., 1887, стр. 533; Д. П. Каллистов, Северное Причерноморье в античную эпоху, Л., 1952, стр. 27; М. И. Артамонов, Антропоморфные божества в религии скифов, «Археологический сборник Государственного Эрмитажа», вып. 2, Л., 1961, стр. 85; G. Dumézil, La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles? «Indo-Iranian Journal», vol. V, № 3, 1962, p. 199; его же, Mythe et Épopée, vol. 1, Paris, 1968, p. 445—446.

³ Здесь и далее ссылки на античных авторов даются в тексте.

⁴ M. O. Dalton, The treasure of the Oxus, 3th ed., London, 1964, p. XXVI, 19, tabl. XIV.

Помимо гадателей, в Скифии существовали и другие категории жречества. В частности, жрецами, вероятно, были стражи важнейшей скифской реликвии — священных золотых даров, якобы упавших с неба⁵. Именно они, очевидно, должны были бодрствовать во время празднества в честь этих даров, и, по свидетельству Геродота (IV; 7), тот, кто засыпал первым, не проживал и года⁶.

Наконец, в отправлении культа непосредственное участие принимали, по-видимому, цари и представители светской аристократии⁷.

Приведенные материалы говорят о том, что сомнения в существовании у скифов довольно влиятельной духовной прослойки едва ли оправданы. Отсутствие, по словам Геродота (IV, 59), в Скифии храмов и алтарей не является решающим аргументом, как и, по-видимому, слабая дифференциация между собственно жреческими и гадательскими функциями. Надо помнить, что Геродот смотрел на скифскую религию глазами эллина. В древней Индии в эпоху Ригведы тоже не было ни идолов, ни изображения богов, но жрецы, и притом очень влиятельные, уже были. Наличие или отсутствие храмов может являться лишь показателем сравнительной развитости той или иной религии, еще больше — ее типологической принадлежности, но само по себе отнюдь не свидетельствует об отсутствии профессионалов по отправлению религиозных функций.

К тому же слова Геродота нельзя понимать буквально. Действительно, у скифов не было храмов и алтарей, подобных греческим. Однако сам же Геродот отмечает (IV, 62), что в каждом номе имелось святилище Ареса. Лукиан (Тох., 2—8) свидетельствует, что в Скифии имелся храм в честь божеств, отождествлявшихся греками с Орестом и Пиладом. Наконец, известно, что некоторые греческие святилища в Северном Причерноморье были воздвигнуты на месте более древних местных (Strabo., XI, 2, 10). Кстати, про персов, в наличии у которых профессионального жречества никто никогда не сомневался, Геродот (I, 131) также сообщает, что «ставить кумиры, сооружать храмы и алтари у них не дозволяется».

Сравнительный материал также говорит о том, что выделение жречества как особого сословия или корпорации происходит в эпоху разложения первобытнообщинных отношений⁸. В качестве примера можно указать на сибирских шаманов, «хранителей веры» у ирокезов⁹, специалистов по сверхъестественному у меланезийцев¹⁰ и других. Жреческая корпорация была у древних германцев (Тас., Germ., 7, 11, 43) и у кельтов с их знаменитыми друидами (Caes., de bel. Gal., VI, 13—14).

Наконец, надо отметить, что, как показали труды Ж. Дюмезиля и его последователей, обособление жречества относится еще ко временам индоиранской и даже индоевропейской общности¹¹.

В то же время едва ли случайно, что сведения античной традиции о скифском жречестве посвящены почти исключительно энареям¹² (ана-

⁵ Б. Н. Граков, Скифы, М., 1971, стр. 45.

⁶ О значении этого ритуального сна см.: G. Dumézil, Jupiter, Mars, Quirinus, Paris, 1941, p. 221; М. И. Артамонов, О земледелии и земледельческом празднике у скифов, «Ученые записки ЛГУ», № 95 (серия ист. наук), вып. 15, 1948, стр. 8.

⁷ Б. М. Граков, Скифы, Київ, 1947, стр. 88; G. Dumézil, La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles? p. 198.

⁸ С. А. Токарев, Ранние формы религии, М., 1964, стр. 35.

⁹ Л. Г. Морган, Древнее общество, Л., 1934, стр. 49.

¹⁰ «Народы Австралии и Океании» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»), М., 1956, стр. 460—462; С. А. Токарев, Религия в истории народов мира, М., 1964, стр. 52—53.

¹¹ Э. А. Грантовский, Ранняя история иранских племен Передней Азии, М., 1970, стр. 348; G. Dumézil, Jupiter, Mars, Quirinus, p. 27, 70 и сл.; его же, L'idéologie tripartite des Indo-Européens, Bruxelles, 1958, p. 11; М. В. Усее, Zoroaster the Priest, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London», vol. XXXIII, part 1, 1970, p. 22.

¹² От иранского а-паг, апагуа — «не мужчины», «не мужественные», см.: Э. А. Грантовский, Ранняя история иранских племен Передней Азии, стр. 304; W. W. How and J. Wells, A commentary of Herodotus, vol. I, Oxford, 1912, p. 327,

реям). Энареи — женоподобные гадатели, носившие женское платье, усвоившие женские привычки и даже говорившие «по-женски» (см.: Нег., I, 105; IV, 67; Ps.-Hipp., de æge 29—30), были, с точки зрения греков, самой экзотической группой среди скифского жречества и, естественно, привлекали к себе наибольшее внимание.

При рассмотрении данных, относящихся к энареям, сразу же возникают три вопроса: о сущности энарейского комплекса, то есть об отличающих их своеобразных чертах и особенностях, об их происхождении и о роли, которую играли энареи в скифском обществе.

Греческие авторы, с присущим многим из них стремлением к рационализму, пытались объяснить «женоподобные» особенности энареев, как болезнь (Ps.-Hipp., 29—30; Нег., I, 105). Однако, как уже отмечалось в литературе¹³, во внешности и манере поведения энареев отчетливо проглядывают черты травестизма. И действительно, сходство энареев с «превращенными», то есть наружно изменившими свой пол и принявшими одежду, привычки и даже произношение противоположного пола, шаманами у чукчей, коряков и других насельников северо-восточной Азии¹⁴ несомненно, и список аналогий этим не ограничивается. Можно указать на сходные обычаи, зафиксированные у многих племен североамериканских индейцев, в частности у хайда, в Южной Америке, у даяков и т. д.¹⁵ Некоторые исследователи включают в этот список даже жрецов, связанных с культом Великой богини-матери, в различных ее ипостасях и под различными именами очень популярной в древности на Переднем Востоке¹⁶.

Опираясь на некоторые из приведенных аналогий, а также на данные Авесты и другие материалы, К. Мейли пришел к выводу, что энареи являлись профессиональными шаманами¹⁷. Этот вывод находит существенную поддержку в недавних исследованиях, обнаруживших, что многие черты шаманства были присущи древним верованиям ираноязычных народов¹⁸.

Существует также предположение, что у Геродота (I, 105) содержится намек на практиковавшийся энареями обычай кувады¹⁹. Имеется в виду его рассказ о скифах, разграбивших во время своего набега на Сирию святилище Небесной Афродиты в городе Аскалоне: «На тех скифов, которые ограбили Аскалонский храм, и на все потомство их божество ниспослало женскую болезнь, так что скифы говорят, что они болеют вследствие этого поступка и что посещающие скифскую землю иностранцы видят, в каком положении находятся у них больные, которых называют энареями».

На «женскую болезнь», якобы распространенную среди скифов, намекают также Аристотель (Eth. Nic., VII, 7, 6) и Климент Александрийский (Protreph, II, 24).

¹³ А. Максимов, Превращение пола, «Русский Антропологический журнал», кн. XXIX, № 1, М., 1912; С. П. Толстов, Древний Хорезм, М., 1948, стр. 324; W. R. Halliday, A note on the *Ἐνάρεια νοσος* of the Scythians, «The Annual of the British School at Athens», № XVII, Session 1910—1911, London, p. 95—102.

¹⁴ В. Г. Богораз, Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, ч. I, СПб., 1900, стр. 240—241; его же, Чукчи, т. II, Л., 1939, стр. 130—135; Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, стр. 158 и др.

¹⁵ А. Максимов, Указ. раб.; G. Frazer, The golden bough, pt. IV, vol. II, London, 1922, p. 253 и сл.; E. Crawley, The Mystic Rose, Revised and enlarged by T. Besterman, London, 1965, p. 249—251.

¹⁶ J. G. Frazer, Указ. раб., стр. 257 и сл.; Л. Я. Штернберг, Указ. раб., стр. 160.

¹⁷ K. Meuli, Scythica, «Hermes», Bd. 70, H. 2, 1935, S. 130—132.

¹⁸ В. Н. Башилов, Среднеазиатское шаманство, «IX Международный Конгресс антропологических и этнографических наук. Доклады советской делегации», М., 1973, стр. 10—11.

¹⁹ С. А. Семенов-Зусер, Родовая организация у скифов Геродота, «Изв. Гос. академии истории материальной культуры», т. XII, вып. I, Л., 1934, стр. 26; W. R. Dawson, The custom of Couvade, Manchester, 1929, p. 6; M. Vendryes, La Couvade chez les Scythes, «Comptes-rendus de l'Academie des Inscriptions», 1934.

Несмотря на то, что все источники позволяют судить о скифском обществе как о сугубо патриархальном и патрилинейном, полностью исключать возможность наличия у скифов каких-то элементов кувады или ее пережитков нельзя. Страбон (III, 4, 17) про кельтов, фракийцев и скифов замечает, что у них «женщины обрабатывают землю, а после родов укладывают своих мужей вместо себя и ухаживают за ними; нередко они рождают во время полевых работ и тогда отходят в сторону к какому-нибудь источнику и сами моют и пеленают ребенка». Ж. Дюмезиль проводит параллели между «женской болезнью» у скифов и обстоятельствами рождения Батрадза — одного из героев нартского эпоса²⁰. И все же для окончательного суждения материала слишком мало.

Относительно происхождения энареев и присущих им особенностей сразу же напрашиваются два возможных решения: практика энарейства могла быть или заимствованной или же являлась продуктом органического развития скифского общества и его религиозно-культурных воззрений.

В пользу первого предположения можно привести довольно много доводов. Прежде всего, обращает на себя внимание широкое распространение отдельных черт энарейского комплекса на Переднем Востоке: в культах Великой богини-матери (Иштар, Кибелы, Реи, Анахиты, Изиды и др.), олицетворяющей производящие силы природы, и ее мужских паредров (Таммуза, Аттиса, Адониса, Осириса и др.). Среди этих черт — самооскопление жрецов, ношение ими женской одежды, усвоение женских привычек и т. д.²¹

Для нашей темы особенно важно отметить, что почитание Великой богини и связанная с ним культовая практика распространились далеко за пределы Переднего Востока. Они были, в частности, весьма популярны в западных областях Римской империи, и бессмертная поэма Катулла «Аттис» доказывает хорошее знакомство поэта с ритуалом, практиковавшимся галльскими жрецами этого божества. Скифы во время своего пребывания на Переднем Востоке также вполне могли заимствовать некоторые особенности, присущие местному жречеству.

Такое предположение подтверждают прежде всего уже цитированные слова Геродота о «женской болезни» энареев как наказании за разграбление святилища Небесной Афродиты. Под Небесной Афродитой (Афродитой Уранией) Геродот, конечно, имеет в виду одну из ипостасей Великой богини, выступавшую в Аскалоне под именем Деркетто (Diod., II, 4) и изображавшуюся в виде полуженщины-полурыбы. Но в другом месте своего труда Геродот (IV, 67) сообщает, что энареи были связаны с культом скифской богини Аргимпасы, которую он отождествляет опять-таки с Афродитой.

Таким образом, довольно прочно устанавливается не только связь между некоторыми скифскими и передневосточными религиозными представлениями (Афродита — Деркетто — Аргимпаса), но и между их культовой практикой. Эта связь подтверждается еще и тем, что некоторые, происходящие из Скифии изображения богини, не без оснований отождествляемой иногда с Аргимпасой, в то же время демонстрируют определенную близость местной религиозной традиции к передневосточной²². Среди них — изображения змееногой богини, которая к тому же нередко

²⁰ G. Dumézil, Les «enarées» scythiques et la grossesse du Narte Hamyc, «Latomus», t. V, fasc. 3—4, Bruxelles, 1946, p. 253—254.

²¹ J. G. Frazer, Указ. раб. ч. IV, т. I—II; E. Dhorme, Les religions de Babylonie et d'Assyrie, Paris, 1949, p. 211; Б. А. Тураев, История древнего Востока, т. I, Л., 1936, стр. 311.

²² Публикацию этих изображений и их анализ см.: И. Толстой, Н. Кондаков, Русские древности в памятниках искусства, вып. 2, СПб., 1889; М. И. Ростовцев, Представление о монархической власти в Скифии и на Боспоре, «Изв. археологической Комиссии», вып. 49, СПб., 1913; М. И. Артамонов, Антропоморфные божества в религии скифов.

предстает как богиня — владычица животного мира и в этой своей роли выступает как явный аналог малоазийской Кибелы²³.

Все, казалось бы, указывает на возможность заимствования скифами отдельных элементов своих религиозных представлений и культовой практики, в том числе энарейства, на Переднем Востоке. Но при ближайшем знакомстве с религиозными воззрениями древнеиранских племен выясняется, что дело обстоит не так-то просто. У иранских народов издревле были известны парные божества, представляющие тесное объединение мужского и женского начал, а также андрогинные (обополые) божества²⁴. И, видимо, не случайно, все тот же Геродот (I, 131) отождествляет Митру, который предстает у него как женское божество, с Афродитой Уранией, Милиттой и Алилат, то есть опять-таки с Великой богиней. Учитывая все эти обстоятельства, в настоящее время, по-видимому, предположительно можно считать, что энарейский комплекс и связанные с ним религиозные представления развились у скифов в результате синтеза местных, собственно-иранских культов с передневносточными. Религиозные воздействия, испытываемые переселявшимися в разное время на Передний Восток индоевропейскими племенами, например, хеттами, — хорошо установленный факт²⁵. В то же время известно, что передневносточные божества получали распространение именно там, где их можно было отождествить с какими-либо местными аналогами. У кельтов Галлии культ Кибелы потому только приобрел широкую популярность, что с ним слились местные культы Матери-Земли²⁶.

Основные сведения о положении энареев в скифском обществе содержатся в двух самостоятельных и не зависящих друг от друга литературных традициях, связанных с именами Геродота и Псевдо-Гиппократа²⁷. Отдельные намеки содержатся и у других авторов. Из сопоставления данных явствует, что:

1) Энареи были профессиональной жреческой корпорацией, связанной с культом богини Афродиты-Аргимпасы.

2) Энареи были гадалеями. «Искусство гадания даровано им Афродитой; они гадают при помощи липовой коры: гадалец разрезает ее на три полоски, затем, переплетая их между пальцами и расплетая, произносит предсказание» (Нер., IV, 67). Наряду с энареями в Скифии имелись и другие гадалеи — на прутьях. Среди скифских гадалей существовала определенная иерархия — трое из них считались главными (Нер., IV, 67—68).

3) Корпорация энареев имела наследственный характер. «Женподобные» особенности энареев, явно связанные с требованиями религиозного культа, воспринимались также их потомством (Нер., I, 105; IV, 69).

4) Энареи вербовались из аристократических слоев общества, может быть, даже близких к царскому дому. Псевдо-Гиппократ писал, что энареи — «скифские богачи, — не люди самого низкого происхождения, а напротив, самые благородные и пользующиеся наибольшим могуществом». (Ps.-Hipp., de æge, 30; см. также: Aristot., Eth. Nic., VII, 7, 6; Clem. Alex., Protreph., II, 24).

5) Энареи пользовались значительным влиянием и престижем в скифском обществе. Псевдо-Гиппократ (de æge, 29) объясняет это тем, что «причину такого явления (то есть «женподобия» энареев — А. Х.)

²³ R. Dissand, Les religions des Hittites et des Hourites, des Phœniciens et des Syriens. Paris, 1949. p. 341.

²⁴ В. В. Струве, Религия персов и надпись Ксеркса о «дэвах», в кн.: «Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии», Л., 1968, стр. 124; Э. А. Грантовский, Ранняя история иранских племен..., стр. 303 и сл.

²⁵ В. В. Иванов, Очерк истории и культуры хеттов, в кн.: К. Керам, Узкое ущелье и Черная гора, М., 1962, стр. 200—202 и др.; С. А. Токарев, Религия в истории народов мира, стр. 316—317.

²⁶ F. Stahelin, Die Schweiz in römischer Zeit, Basel, 1948, стр. 557.

²⁷ М. И. Ростовцев, Скифия и Боспор, Пг., 1925, стр. 18—23.

туземцы приписывают божеству и поэтому чтут таких людей и поклоняются им, каждый боясь за себя». Однако из сообщения Геродота (IV, 68), которое мы приведем ниже, следует, что боязнь энареев и гадателей вообще имела под собой и более реальные основания, потому что от их гадания иногда зависела человеческая жизнь.

Существует также мнение, что энареи являлись не только социальной категорией — одной из групп скифского жречества, но и самостоятельной этнографической группой — одним из скифских племен²⁸. Теоретически это возможно. Часто считается, что таковыми, например, первоначально были мидийские маги (Нер., I, 101)²⁹ или колено Левита в древнем Израиле³⁰. Правильнее, конечно, говорить о том, что эти племена монополизировали отправление культа, а не что все их члены поголовно были жрецами.

Однако применительно к скифам у нас практически нет никаких доказательств этому, если не считать предлагаемых Л. А. Ельницким разновременных фонетических сопоставлений (энареи Геродота — анариаки Страбона, живущие у Каспия, — санареи Птолемея, живущие «за Албанией», — анареи Птолемея, живущие где-то в глубине Азии), которые не слишком убедительны и во всяком случае противоречат сведениям Геродота и Псевдо-Гиппократу.

Но при всех обстоятельствах несомненным остается один факт — энареи у скифов представляли привилегированную жреческую корпорацию.

Наиболее подробный рассказ о деятельности скифских жрецов-гадателей содержится у Геродота (IV, 68—69). Речь идет о гадалцах, с помощью которых царь обнаруживает и уничтожает злоумышленников против своей персоны. «В случае болезни царь скифский приглашает к себе трех самых главных гадалелей... по большей части они говорят при этом, что такой-то и такой-то из жителей, которого они называют по имени, ложно поклялся божествами царского очага; а клясться божествами царского очага у скифов в обычае преимущественно тогда, когда они желают дать величайшую клятву. Человека, на которого укажут как на клятвoprеступника, тотчас хватают и приводят; когда он явится, гадалели уличают его в том, что он, по свидетельству гадания, оказывается клятвoprеступником перед божествами царского очага и что вследствие этого болеет царь; обвиняемый отрицает это и с божбою уверяет, что он не преступил клятвы. Ввиду упорства обвиняемого цари приглашают других гадалелей в двойном числе; если и эти на основании своих гаданий обвинят его в клятвoprеступлении, то ему немедленно отрубают голову, а первые гадалели по жребью делят между собой имущество. Если же вторые гадалели оправдывают его, то вызываются новые и новые гадалели, и если большинство их оправдывает подсудимого, то первые гадалели сами присуждаются к смерти».

Далее Геродот с подробностями описывает процедуру казни обвиняемых в лживом гадании, которых сжигали заживо, и продолжает: «Описанным способом сжигают гадалелей и за другие провинности, называя их лжепророками. Царь не оставляет в покое и детей тех гадалелей, которых он казнит; всех сыновей их он также убивает, но дочерей не трогает». Создается впечатление, что отношения между царем и жрецами-гадалелями отнюдь не всегда бывали идиллическими.

Сообщение Геродота представляет наибольшую ценность для уяснения социальной роли скифского жречества, но одновременно наибольшие трудности для интерпретации. Выбор темы, видимо, объясняется двумя причинами: 1) общей тенденцией скифского рассказа Геродота — желая познакомить своих читателей со скифами как с одним из факторов тог-

²⁸ Л. А. Ельницкий, Из истории древнескифских культов, «Сов. археология», 1960, № 4, стр. 48; его же, Знания древних о северных странах, М., 1961, стр. 151.

²⁹ См. также: И. М. Дьяконов, История Мидии, М.—Л., 1956, стр. 378.

³⁰ Исх., 28—29.

дашней мировой истории³¹, Геродот одновременно не проходил мимо и всего того, что могло поразить и удивить греков³², 2) характером источников Геродота—сведения о скифских жрецах-гадателях он явно получил из вторых или третьих рук—от эллинизированных скифов или ольвийских греков—и в таком случае они, конечно, не могли быть полными.

Например, Геродот знает, что царь преследует гадателей за ряд провинностей, но сам называет только одну—ложное обвинение. Очевидно, остальные ему попросту не были известны.

Правильно понять и истолковать сведения Геродота о скифском жречестве, исходя только из его рассказа, невозможно. Для этого содержащейся в нем информации явно недостаточно, и к тому же нет уверенности в ее адекватной передаче. Не вполне понятны сложные и запутанные взаимоотношения царя и гадателей, пользовавшихся, как мы помним, большим престижем и влиянием в обществе. Сведения Геродота нуждаются в интерпретации, и единственный путь здесь—привлечение сравнительного материала.

Сущность явления, отраженного в сообщении Геродота о гадателях, с помощью которых царь уничтожает злоумышленников против своей персоны, видимо, позволяет понять обширный этнографический и исторический материал, относящийся к обществам, находившимся на различных этапах разложения первобытнообщинных отношений, а иногда и на раннеклассовой ступени развития. В таких обществах принудительная власть царей и всякого рода предводителей окончательно еще не сложилась, всегда ограничена традиционными нормами и правилами, общественным мнением, все еще действенными в обществе кровнородственными связями, родоплеменными структурами, отсутствием развитого аппарата принуждения и т. д. Поэтому цари и вожди в них нередко прибегают к услугам жречества как выразителя «божественной воли» не только для укрепления своего авторитета, но и для простого устранения неугодных и опасных для них лиц. Приведем несколько примеров, намеренно взятых из территориально и хронологически весьма удаленных друг от друга обществ, для того, чтобы подчеркнуть, если не универсальность, то широкую распространенность этого явления.

Уже в Меланезии появились профессиональные специалисты в области культа, и они повсюду были тесно связаны со светскими вождями. На Тробрианских островах единственный способ, которым вождь мог наказать смертью рядовых общинников,—был вызов сверхъестественных сил с помощью специалистов по магии, своеобразных колдунов-палачей. Угрозы этого обычно бывало достаточно, чтобы удерживать людей в повиновении³³. На Фиджи были известны наследственные колдуны-жрецы «мбете», состоявшие при вождях и сообщавшие населению волю богов. Свой огромный авторитет мбете использовали для подчинения населения вождям³⁴.

В более развитой в целом Полинезии жрецы составляли нечто вроде особой касты и при этом выступали обычно как исполнители воли вождей, с которыми они иногда к тому же были связаны узами кровного родства. Они ведали выбором лиц для человеческих жертвоприношений, и это в известной мере служило орудием террора, потому что выбор нередко падал на лиц, совершивших проступки против вождей или жрецов, или чем-либо опасных в их глазах³⁵. Однако известны и конфликты

³¹ М. И. Ростовцев, Скифия и Боспор, стр. 85.

³² С. Я. Лурье, Геродот, М.—Л., 1947, стр. 130; А. И. Доватур, Повествовательный и научный стиль Геродота, Л., 1957, стр. 82.

³³ В. Malinowski, Argonauts of the Western Pacific, London, 1922, стр. 62—65.

³⁴ «Народы Австралии и Океании», стр. 461—462.

³⁵ Там же, стр. 624, 632; W. Y. Thomson, Te Pito Te Henua, or Easter Island. «United States National Museum, Annual Report», 1889, p. 473; A. Métraux, Ethnology of Easter Island, «B. P. Bishop Museum, Bulletin», № 160, Honolulu, 1940, p. 329; M. D. Sahlins, Social stratification in Polynesia, Seattle, 1958, p. 20, 40, 53, 58.

между вождями и жреческим сословием, и некоторые жрецы оспаривали у вождей власть.

У германцев времен Тацита авторитет жрецов, которые помимо управления культа сосредоточили в своих руках судебные функции, был даже выше, чем авторитет вождей и военных предводителей³⁶, и опять же мы видим их действующими в согласии друг с другом. Тацит (Герм., 7) прямо пишет, что «ни карать смертью, ни налагать оковы, ни даже подвергать бичеванию не дозволено никому, кроме жрецов, да и они делают это как бы не в наказание и не по распоряжению вождя, а якобы по повелению бога». Примечательно, что сам Тацит, со свойственной ему пронизательностью, убежден в обратном, а именно, что жрецы у германцев на самом деле выносили смертный приговор именно по распоряжению вождей.

У кельтов власть жречества — друидов, в основном выходцев из аристократической среды, была особенно велика и в некоторых отношениях превосходила власть светской аристократии. И здесь в руках жречества находился суд и выбор лиц для принесения в жертву богам, причем Цезарь сообщал (*de bel. Gall.*, VI, 16), что друиды «прибегают к принесению в жертву даже невиновных».

У древних хунну были влиятельные шаманы, подобно скифским гадателям, использовавшие свое влияние для расправы с неугодными лицами³⁷.

У баганда в Африке жрецы, действовавшие по прямым указаниям царя, выбирали жертвы для приношения богам таким образом, что выбор падал на лиц, опасных для трона. Внешне все прикрывалось волей богов, сообщаемой через жрецов и оракулов, иногда на специальных ордалиях, организованных для расследования трудного дела³⁸.

На наш взгляд, ближайшей аналогией к рассказу Геродота о скифских гадателях является описание роли жречества у южноафриканских скотоводов — банту. У них обычная судебная процедура не распространялась на людей, обвиненных в колдовстве. «Вынюханные» жрецами в присутствии вождя и народа, они подвергались немедленному наказанию. Если богатство или влияние человека вызывали опасение у вождя, он при удобном поводе, например, болезни или смерти кого-нибудь из членов своей семьи, заставлял жрецов «вынюхать» этого человека, то есть обвинить его в колдовстве против царского дома. После этого судьба несчастного была решена³⁹.

Это «вынюхивание» у нгуни и других южных банту чрезвычайно похоже на рассказ Геродота даже в отдельных деталях с той лишь разницей, что Геродот излагал, так сказать, официальную скифскую версию, не вскрывая внутренних побудительных мотивов действий скифского царя и жрецов-гадателей, да и не понимая их.

Однако он все же отмечал (IV, 68) тот примечательный факт, что за успешное обвинение гадатели получали в награду имущество казненного. Принцип материальной заинтересованности здесь был, таким образом, налицо. Поэтому в свете тех этнографических аналогий, которые мы уже приводили и число которых при желании можно легко умножить, едва ли будет слишком неправдоподобным предположение, что и скифские цари также использовали жречество не только для идеологического освящения своей власти, но и для ее укрепления.

³⁶ Более чем два с половиной века спустя Аммиан Марцеллин (XXVIII, 14) сообщал про германское племя бургунов, что верховный жрец у них несменяемый и не несет ответственности за свои поступки, в то время как король за военные и хозяйственные неудачи может быть смещен.

³⁷ В. С. Таскин, *Материалы по истории сюнну*, вып. 2, М., 1973, стр. 120.

³⁸ Б. И. Шаревская, *Старые и новые религии Тропической и Южной Африки*, М., 1964, стр. 125—126.

³⁹ J. Schapera, *Government and politics in tribal societies*, London, 1956, p. 103.

В рассказе Геродота имеется также намек на какой-то конфликт между царем и жрецами-гадателями, однако повествование его в этом месте слишком туманно, чтобы можно было пытаться истолковать его каким-либо однозначным образом. Можно только делать догадки.

В этой связи особый интерес приобретает фигура скифского царевича Анахарсиса, на протяжении многих веков занимавшая воображение греков. Наиболее подробный рассказ о нем содержится опять-таки у Геродота (IV, 76). Анахарсис, возвращаясь на родину после своего путешествия в Элладу, обещал устроить празднество в честь почитавшейся в городе Кизике богини Кибелы, что он и сделал в Гилее, неподалеку от Ольвии. «Кто-то из скифов, подметив действия Анахарсиса, донес об этом царю Савлию; последний, прибыв туда лично и увидев, что Анахарсис совершает это празднество, убил его стрелой из лука. И теперь, если спросить об Анахарсисе, скифы говорят, что не знают его, и это потому, что он путешествовал в Элладу и принял чужеземные обычаи».

В более поздней греческой литературе биография Анахарсиса обросла явно вымышленными подробностями⁴⁰. Идеализированный образ Анахарсиса, продукта свободных и естественных условий варварской жизни, стали противопоставлять греческой утонченности и испорченности, превосходящая тем самым Руссо и его единомышленников в XVIII в., когда, кстати, образ скифского царевича вновь приобрел популярность. Греки объявили Анахарсиса одним из Семи мудрецов, изобретателем трута, гончарного круга и якоря. Все же нет оснований вслед за А. И. Доватуром⁴¹ считать, что эти предания возникли на греческой почве.

Во-первых, рассказ Геродота позволяет довольно точно установить время жизни и смерти царевича. Анахарсис был родным братом своего убийцы — царя Савлия и дядей его сына и будущего царя Иданфирса — героя войны против Дария. Поскольку поход Дария против скифов датируется примерно 514 г. до н. э., убийство Анахарсиса надо относить ко второй половине VI в. до н. э. Во-вторых, данное место из труда Геродота является одним из немногих, в котором названо имя информатора. Это — Тимн, доверенное лицо (*ἐπίτροπος*) скифского царя в Ольвии, лицо, которое по своему положению и связям не могло не располагать надежными сведениями о скифах и их царском доме.

Но если Анахарсис — лицо не вымышленное, а реально существовавшее, то позволительно обратить внимание на иную традицию, восходящую не к Геродоту, а, возможно, непосредственно к ионийским логографам. Аристотель (*Eth. Nic.*, VII, 7, 6.) свидетельствует, что «женская болезнь», в которой мы видим одно из проявлений энарейского комплекса, была распространена среди представителей скифского царского дома. Но наиболее интересно сообщение Климента Александрийского (*Protreph.*, II, 24), который утверждает, что скифский царь застрелил Анахарсиса «как человека, который сам сделался женоподобным в Элладе и стал учителем женской болезни для прочих скифов».

Климент Александрийский, конечно, автор очень поздний. От предполагаемого времени смерти Анахарсиса этого христианского писателя отделяло не менее 700 лет. Но, по-видимому, он был знаком с ионийской традицией — непосредственно, или, скорее, из вторых рук — через Аполлодора⁴².

Итак, тесная связь Анахарсиса со скифским жречеством, особенно энареями, очень вероятна. Это заставляет задуматься о причинах конфликта между Анахарсисом и его братом — скифским царем.

Л. А. Ельницкий, впервые обративший внимание на связь Анахарсиса со скифским жречеством, полагает, что его смерть, а также казнь

⁴⁰ М. И. Ростовцев, *Скифия и Боспор*, стр. 90, 95—96; И. В. Куikliна, *Анахарсис*, «Вестник древней истории», 1971, № 3.

⁴¹ А. И. Доватур, *Указ. раб.*, стр. 80.

⁴² L. Pearson, *Apollonius of Rhodes and the old geographers*, «American Journal of Philology», vol. LIX, 1938, p. 443—459; е го же, *Early Ionian historians*, Oxford, 1939, p. 9—11.

осужденных на смерть гадателей, является ничем иным, как культовым актом, своего рода ритуальным убийством⁴³. Такое предположение кажется нам слишком произвольным и не находящим подтверждения в источниках. По мнению Б. Н. Гракова, рассказ об Анахарсисе отражает борьбу между различными группировками скифской знати: противниками греческой культуры, и теми, кто в какой-то мере успел подвергнуться греческому влиянию и стоял за сближение с греками⁴⁴.

Вполне можно согласиться с тем, что рассказ Геродота содержит зашифрованный намек на какие-то противоречия среди господствующего слоя скифского общества. Ведь в сущности поклонение Кибеле, за которое пострадал Анахарсис, не было чисто греческим культом. Греки заимствовали его на Переднем Востоке. Но, как мы стремились показать, он отнюдь не был чужд и самим скифам. Возникает противоречие. Анахарсис, по Геродоту, был убит за принятие чужеземных обычаев, в то время как на самом деле эти обычаи были хорошо знакомы и имели глубокие корни на скифской почве. А по Клименту Александрийскому, он был убит за пропаганду энарейства, которое уж никак нельзя назвать чуждым скифам. Не скрывается ли за туманными и путанными известиями греческих авторов какой-то конфликт между жречеством и носителями светской власти в скифском обществе?

Конфликты между жречеством и носителями светской власти на заключительных этапах классообразования и в раннеклассовых обществах зафиксированы и этнографией и историей. Мы уже упоминали о полинезийцах. В Иране маги на время захватили власть после смерти Ксеркса⁴⁵. В древней Индии также происходила борьба между брахманами и кшатриями за руководящее положение в обществе⁴⁶. Знаменитый шаман Кокочу посмел бросить вызов самому Чингиз-хану и был за это убит⁴⁷.

В основе конфликта лежит обычно борьба за власть и влияние между различными группировками внутри господствующего слоя. Может быть, нечто подобное имело место и у скифов. Геродот же излагал официальную точку зрения, которую предложил ему Тимн — доверенное лицо скифского царя. В основу официальной мотивировки убийства Анахарсиса, естественно, должны были быть положены те поступки царевича, действительные или мнимые, которые вызвали бы наибольшее осуждение в скифском обществе, — а именно, его якобы имевшее место отступничество от родных богов и обычаев.

Итак, первый засвидетельствованный в источниках конфликт между царской властью и жречеством у скифов относится к началу второй половины VI в. до н. э. Около ста лет спустя, ко времени Геродота, он еще не был изжит полностью. Но перевес укрепляющейся царской власти над жречеством был уже бесспорным. Цари еще не могли полностью отказаться от помощи жрецов-гадателей при отправлении карательной функции, но не намерены были терпеть их своеволие⁴⁸ и тем более делить с ними власть.

SCYTHIAN PRIESTHOOD

The author comes to the conclusion that in Scythian society at the time of Herodotus existed a segregate ecclesiastical stratum which may, in his opinion, be regarded as a priesthood. Despite some possible conflict, the Scythian priesthood, in the person of the fortune-tellers, helped to consolidate the power of the kings.

Problems concerning the origin of the «Enarean complex» and its concrete features are also dealt with in the article.

⁴³ Л. А. Ельницкий, Некоторые проблемы истории скифской культуры (О книге Б. Н. Гракова, «Скифы», Київ, 1947), «Вестник древней истории», 1948, № 2, стр. 98.

⁴⁴ Б. Н. Граков, Скифы, стр. 30.

⁴⁵ М. М. Дьяконов, Очерки истории древнего Ирана, М., 1961, стр. 80—91.

⁴⁶ Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, М., 1969, стр. 169; G. Dumézil, Jupiter, Mars, Quirinus, p. 43.

⁴⁷ С. А. Козин, Сокровенное сказание, М.—Л., 1941, стр. 176—179; Рашид-ад-Дин, Сборник летописей, т. I, кн. 1, М.—Л., 1952, стр. 167—168.

⁴⁸ Ср. Нег., IV, 67 о том, что гадатели иногда оправдывали обвиняемых в клятвопреступлении.