

Weber B.F. 2007: Der Stadtplan von Milet // Frühes Ionien. Eine Bestandsaufnahme; Panionion-Symposium Güzelçamli, 26. Sept. – 1. Okt. 1999 (Milesische Forschungen 5) / J. Cobet, V. von Graeve, W.-D. Niemeier, K. Zimmerman (Hrsg.). Mainz, 327–362.

Wiegand T., Wilski P. 1906: Milet 1. 1. Karte der Milesischen Halbinsel. B.

Е.И. Соломатина,
научный сотрудник Отдела сравнительного изучения
древних цивилизаций Института всеобщей истории РАН

© 2011 г.

Practitioners of the Divine. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus / Ed. by B. Dignas and K. Trampedach. Center for Hellenic Studies. Trustees for Harvard University (Washington, DC). Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Press, 2008. 285 p.

В рецензируемом сборнике опубликованы материалы международной конференции «Греческие жрецы от Гомера до Юлиана», проходившей 25–28 августа 2003 г. в Вашингтоне. Конференция была организована Центром эллинских исследований Гарвардского университета под руководством директора Центра Грегори Надя, Беаты Дигнас (Оксфорд) и Кая Трампедеха (Констанц). В конференции приняли участие ведущие ученые из университетов Гарварда, Нью-Йорка, Принстона, Оксфорда, Цюриха, Эдинбурга, Констанца, Фрайбурга, Мюнстера.

Во вводной статье сборника «Кто такой греческий жрец?» А. Хенрихс отметил, что до сих пор в науке нет четкого определения термина *hierēus*. За два последних столетия было решено, что термин *hierēus* – наиболее подходящий языческий эквивалент обозначения христианского священнослужителя (priest). Но чем *hierēus* отличается от *hieropoios*, *hierothutēs*, *arētēr*, *theopropos*, *mantis*? Можно ли считать прорицателя (*mantis*) жрецом или нет? В приложении к статье автор собрал определения греческого термина «жрец», принадлежащие наиболее авторитетным исследователям античной религии за период 1825–2000 гг. Одни связывают жрецов прежде всего с отправлением молитвы и жертвоприношений (К. Мюллер, Х.А. Лобек, К. Герман, Ф. Ницше), другие больше обращают внимание на их компетентность в ритуальных вопросах (М. Нильсон, Р. Гарланд, Ж. Бреммер). Некоторые исследователи главным в определении «жречества» считают посреднические функции между божественной и земной сферами (К. Герман, П. Штенгель, Л. Жерне, Ж. Бреммер, К. Сурвину-Иввуд). Так или иначе, единогласие в данном вопросе пока не достигнуто.

А. Ханиотис в статье «Жрецы как знатоки ритуала в греческом мире» задается вопросом: должны ли были жрецы быть знатоками ритуала или они выполняли свои функции более или менее автоматически, руководствуясь существующими общими правилами? Автор основывает свои выводы преимущественно на эпиграфическом материале из разных районов греческого Средиземноморья. В тех случаях, когда жрец получал должность путем выбора, жеребьевки или покупки, знание ритуала не было необходимым. Существовали правила, следуя которым новичок мог исполнять свои функции. Автор приводит примеры надписей, содержащих подробные предписания для жрецов, достаточные для тех, кто временно занимал жреческую должность. Многие люди были жрецами в течение многих лет – к таким нередко относились состоятельные граждане, которые вкладывали в отправление культа немалые деньги и за свою щедрость удостоивались почестей от гражданского коллектива, занимая одну и ту же должность иногда даже пожизненно. В таких случаях знание деталей ритуала неизбежно приходило с годами.

Существовали культы, которые с древности были закреплены за определенными родами; совершенно естественно, что члены этих фамилий обязаны были знать ритуал как свою «наследственную» работу. Глубоких познаний, безусловно, требовали мистические культы и магические ритуалы. А. Ханиотис выделяет группу жрецов, изучавших ритуалы в силу своего личного благочестия: в посвященных им надписях особое внимание обращается на те или иные детали ритуала, а в некоторых надписях прямо говорится, что тот или иной жрец возрождал древние традиции. Наконец, существовало огромное количество особых местных ритуалов, и для их совершения, несомненно,

требовались специальные знания. В таких случаях, даже если жрец приобретал должность путем покупки, ему всегда был необходим помощник, другой жрец – знаток ритуала.

Статья Ж. Бреммера «Жреческий персонал в эфесском Артемиде: анатолийские, персидские, греческие и римские аспекты» посвящена рассмотрению культового персонала храма Артемиды в Эфесе и выявлению в нем персидских, анатолийских и греческих элементов. Храмовые служители *megabuxoi* получили свое имя, скорее всего, после взятия Эфеса персами в 500 г. до н.э. Согласно источникам, *megabuxos* был евнухом (жрецы-евнухи были распространены в Анатолии), отвечал за финансы святилища – из этого факта автор заключает, что *megabuxos* не являлся собственно жрецом и не приносил жертвоприношений на алтаре. Тем не менее, престиж этой должности был высок. Около 30 г. до н.э. Ведий Полион, сын вольноотпущенника и друг Августа, реорганизовал культ Артемиды в Эфесе, после чего должность *megabuxos* исчезла. Это не означало, что в Эфесском храме не осталось жрецов мужского пола, существование которых засвидетельствовано эпиграфическими и литературными источниками. Должность жреца Артемиды сохранила свою престижность, и еще в период около 100 г. эти жрецы принадлежали к элите общества. Однако с течением времени большинство знати все больше ориентировалось на императорские жреческие должности, хотя должность жреца Артемиды сохранилась благодаря древности и доходности.

В храме Артемиды были жрицы-девственницы, о которых встречаются упоминания в античных романах: у Ахилла Татия, Гелиодора и в «Истории Аполлония царя Тирского». Ж. Бреммер указывает, что в некоторых наиболее консервативных областях Греции, таких, как Центральный и Северный Пелопоннес, девушки могли быть жрицами Артемиды, и пишет о жрицах Артемиды, хранивших девственность (в Патрах, Эгейре, Спарте). Эфесские надписи римского периода подтверждают существование жриц Артемиды, имена которых всегда ассоциировались не с мужем, а с отцом.

Essenes упоминаются в серии эфесских надписей с конца IV в. до н.э. Название их происходит из анатолийских языков; должность жреца они, скорее всего, исполняли в течение года. Их функцией было введение новых граждан в *phule* и *chiliastus* – подразделения эфесского гражданского коллектива; иногда они имели дело с деньгами в связи с продажей гражданства. Вновь упоминается о *essenes* появляются у Павсания, который говорит, что они должны сохранять целомудрие и называет их также *hestiatores*. Вероятно, заключает автор, *essenes* должны были устраивать пиры, которые сопутствовали жертвоприношениям. В позднеримский период корпорация *essenes* была ограничена в числе, значение ее заметно уменьшилось. Наконец, мы знаем о должности *kouretes*, которая, по мнению автора, была заимствована с Крита в архаическое время. *Kouretes* были юношами, не являвшимися жрецами, но исполнявшими какие-то функции во время жертвоприношений. В заключение автор делает попытку сформулировать черты греческого жречества, отличающие его от священнослужителей монотеистических религий; одними из определяющих черт были мобильность и восприимчивость греческих жрецов, легко включавших в свой культ чужеродные элементы.

В статье «Профессионалы, добровольцы и любители в культе Деметры: служение богам *kata ta patria*». С. Гветтел-Коул, говоря о ритуалах, корни которых уходили далеко в глубь веков, задается вопросами: как община могла соблюсти преемственность древнего ритуала и кто мог подтвердить, что ритуал соблюдается правильно? Автор берет в качестве примера священнодействия, адресованные Деметре. Греческие ритуалы были консервативны по своей природе, что многократно подтверждалось использованием формулы *kata ta patria*. Ритуал часто соблюдался в соответствии с записями, хранившимися в местных архивах: например, автор приводит надписи, регулировавшие проведение ритуала Деметры на Косе и в Эфесе. Согласно каталогу цен на жреческие должности из Эрифр, занятие той или иной должности было скорее делом статуса, нежели знаний и опыта. Известный род, богатство, общественное положение, как кажется, более принимались в расчет, нежели опыт, и даже занятие наследственных жреческих должностей не могло гарантировать наличие у таких жрецов специальной подготовки. Означает ли это, спрашивает автор, что большинство жрецов было не профессионалами, а «любителями»? И вновь встает вопрос: кто отвечал за правильное соблюдение ритуала, организовывал управление святилищем, вел отчетность?

Источники почти ничего не сообщают об администрации святилищ и ее повседневных обязанностях. Единого стандарта в греческом мире не было, и мы можем проследить лишь некоторые детали на локальном материале, главным образом на основании надписей: так, автор приводит примеры надписей из аттических демов, Коса, Антимахии. Самой прочной гарантией правильного выполнения ритуала являлось существование рода наследственных жрецов – автор показывает это на примере восстановления мистерий Великих богинь в Андании (Мессения), где сохранился древний жреческий род. Таким образом, заключает С. Гветтел-Коул, правильное (*kata ta patria*) соблюдение ритуала зависело от наличия наследственного жречества, локальных административно-культовых структур (например, культовых ассоциаций в деммах), письменных инструкций и неписаных ритуаль-

ных обычаев. Большое значение имела связь с престижными, хотя часто отдаленными святилищами (такими, как Элевсин и др.).

Статья Б. Дигнас «“Греческие” жрецы Сараписа?» посвящена рассмотрению жреческого персонала Сарапеумов разных греческих городов. Автор задается вопросом – как соотносятся частные и государственные начала в этом культе? Она начинает свое исследование с храма Сараписа на Делосе, главным источником для которого является так называемая Делосская артеология Сараписа. Храм был основан неким Аполлономием, выходцем из Египта; его сын и внук также были жрецами Сараписа. Сначала культ был частным культом, однако дальнейшая его история свидетельствует о том, что он стал публичным. Когда афиняне вернули себе контроль над Делосом в 166 г. до н. э., жрец Сараписа получил официальное уведомление от афинских властей о том, что он может вновь открыть святилище и вести там богослужение. Жрец был делосцем и происходил из той же семьи, его должностью была пожизненной, ассистентом его являлся египтянин по имени Хор, ведавший специфическими египетскими элементами культа. Группа почитателей и «прихожан» храма поддерживала культ, в том числе и финансово.

На Делосе было еще два Сарапеума, вероятно, появившихся в результате частной инициативы. После 166 г. до н.э. в этих храмах наблюдается усиление афинского контроля, о чем свидетельствуют список афинян, служивших жрецами на Делосе после 158/57 г., а также список жрецов Сараписа 137/36–110/109 годов: магистратура стала годичной, жрецы избирались по филам, некоторые могли занимать несколько жреческих должностей одновременно. Однако местный колорит и многолетние традиции оставались в силе: жрецы Сараписа не были лишь пассивными исполнителями почетной магистратуры, а активно участвовали в жизни своего храма. Источники сохранили имена служителей храма, состоявших в тесных родственных связях со жрецами, многие жители принимали участие в финансовых и административных делах святилища, сохранялись древние традиции (запрет на ношение шерсти, особая роль льняных одежд, отказ от употребления вина и др.). Таким образом, заключает автор, включение культа Сараписа в сферу афинской религиозной системы не привело к отказу от традиционных структур и обычаев.

Далее Б. Дигнас прослеживает соотношение частного и государственного в культе Сараписа на примере Сарапеумов других городов (Приены, Магнесии-на-Менандре, Фессалоник, Фасоса, Лаодикеи на море) и делает вывод, что культ Сараписа, появившийся в Греции как чужеземный и частный и постепенно инкорпорировавшийся в традиционные греческие религиозные структуры, не стал формальным и ни к чему не обязывающим институтом. Жрецы и почитатели бога сохраняли приверженность храму вне зависимости от того, сохранил ли культ частный характер или стал государственным.

Взаимоотношения светской и жреческой власти в Малой Азии – тема статьи У. Готтера «Жрецы–династы–цари: храмы и светская власть в Малой Азии». Автор анализирует надпись из Киликии Трахеи – список жрецов в храме Зевса над Корикийской пещерой – и приходит к выводу, что Архелай I, получив власть в Каппадокии и Киликии Трахее, стал последним годичным жрецом, после чего эта магистратура, существовавшая до него несколько веков, была отменена. Причиной этого была попытка Архелая, царя-пришельца, поставленного Антонием, нейтрализовать влияние жрецов, принадлежавших, судя по именам, к местной автохтонной элите. Далее автор рассматривает анатолийские «храмовые государства» – Зелу, Команы и Кабиры в Понте, Команы и Венасы в Каппадокии, храм Мена около Антиохии псидийской. Опираясь в основном на свидетельства Страбона, автор приходит к выводу, что жрецы этих «храмовых государств» не обладали светской властью, как это часто считается, но имели авторитет и привилегии только в узких пределах храмовых владений. Поэтому принятый термин «храмовые государства» У. Готтер считает неверным и устаревшим. В то же время цари малоазийских эллинистических государств не занимали высших жреческих постов, поскольку ограничения, связанные с образом жизни жреца, были бы помехой для энергичных деятелей. Светская власть и жречество были отделены друг от друга. Лишь в исключительных случаях жрецы могли совмещать светскую и религиозную власть; автор приводит два таких примера – храм Кибелы в Пессинунте (Галатия) и храм Зевса Олбайского в Киликии. Здесь возникли жреческие династии, распространившие свою власть почти на всю округу.

Р. фон ден Хоф в статье «Изображения культового персонала в Афинах в VI–I вв. до н.э.» ставит своей целью проследить роль и важность изображений культового персонала в соответствии с изменением его престижа в обществе. Внимание автора сосредоточено, главным образом, на изображениях, найденных на Акрополе. В архаический период нам не известны именные изображения культового персонала; статуи кор, служительниц Афины, скорее всего, являются посвящениями богине, нежели изображениями действительно живших лиц. Культовый персонал в это время не считал необходимым заявлять о себе эксплицитно. Впервые ярко выраженные изображения жрецов появляются на Акрополе, на фризе Парфенона (447–438 гг. до н.э.), однако их нельзя еще рассматривать

как индивидуальные изображения. Таким образом полис выражал *eusebeia* всего демоса и проводил идею служения жрецов полису; персональная демонстрация престижа пока отсутствует.

Однако в конце V в. до н.э. ситуация начинает меняться. С этого времени появляются именные изображения культового персонала на аттических надгробных рельефах, причем, отмечает Р. фон ден Хоф, большинство из них принадлежало не представителям знатных фамилий, а среднему классу, который таким образом выражал свое благочестие и идею служения полису. В течение IV века до н.э. их число возрастает. Таким образом, заключает автор, можно сделать вывод о растущем престиже жреческого служения. Между 330–320 годами и началом III в. до н.э. появляются изображения и почетные надписи, адресованные жрецам – членам знатных родов; в отличие от среднего класса, элита демонстрировала свою *eusebeia* в престижных святилищах на Акрополе. Такие изображения были далеки от простого проявления *eusebeia*. Связанные с политическими амбициями, они должны были подчеркнуть наследственный авторитет и престиж знатных фамилий; роды, терявшие свою исключительную роль в политике, находили новое подтверждение своего привилегированного положения в религиозной сфере. В III в. до н.э. на Акрополе появляется большое количество изображений младшего культового персонала. По мнению автора, это является признаком демократизации религии или, во всяком случае, более широкого толкования культовой практики. В течение III–I века до н.э. полис все больше воздает почести финансово обеспеченным слоям, а не только держателям наследственных жречеств; занятия жреческой должности все чаще связывается с финансированием культовой сферы, происхождение все более уступает богатству.

М. Хааке в статье «Философ и жрец: образ интеллектуала и социальная практика элит на востоке Римской империи (I–III вв. н.э.)» рассматривает примеры жреческого служения лиц, называвших себя философами и принадлежавших к элите восточных провинций Римской империи в I–III вв. н.э. С одной стороны, философ не имел обязанности и необходимости заниматься государственной службой. Примером является Эпиктет (из сочинения Арриана «Беседы Эпиктета»), который отрицательно относился ко всем возможностям служения родине и, в частности, к занятию жреческих должностей: жречество требовало вложения денег и было сопряжено с почетом, несовместимым с *habitus* философа. С другой стороны, философ Фаворин (из сочинения «Жизни софистов» Филострата) согласился быть жрецом императорского культа в родном полисе. Плутарх из Херонеи, платоник, был жрецом в Дельфах. Для дальнейшего анализа автор использует эпиграфический материал. Надписи с Самоса, датируемые временем правления Августа, свидетельствуют о том, что эпикурейский философ Аминий был жрецом императорского культа. Некий Плус, философ-эпикурец, был таким же жрецом на Кипре. Надписи из Дидим показывают, что философы – эпикурец, стоик и платоник – были пророками. Некий Аврелий Беллий Филипп из Апами на Оронте в надписи назван диадохом эпикурейцев и жрецом Бела – факт тем более примечательный, что здесь объединены не только противоречащие друг другу занятия, но и разнородные культуры.

Далее М. Хааке приводит еще несколько документально зафиксированных примеров, датируемых I–III вв., доказывающих, что философ и жрец могли сосуществовать в одном лице (при этом автор делает оговорку, что в надписях слово «философ» могло означать не только философа-профессионала, но и просто любителя философии – рассмотрению таких случаев посвящена подглавка статьи, однако в целом подвергаются анализу только те надписи, в которых речь идет о лицах, профессионально занимающихся философией). Пытаясь объяснить такую, казалось бы, парадоксальную ситуацию, автор считает, что причину того, что философ мог быть жрецом, следует искать в социальном происхождении философов. Все мыслители, о которых пишет автор (за исключением Эпиктета), происходили из элитарного круга общества, где идея служения государству и императору была одной из центральных в системе воспитания. Философские взгляды той или иной школы не оказывали большого влияния на социальное поведение последователей этой школы и не мешали их государственной службе. Культовое служение не требовало специальных познаний, но было отражением социального престижа личности.

Статья М. Баумбаха «Египетский жрец в Дельфах: Каласирид как “theios aner” в Эфиопике» Гелиодора» посвящена жрецам в романе Гелиодора «Эфиопика». Все главные герои романа являются жрецами. Хариклия – жрица Артемиды, ее приемный отец Харикл – жрец Аполлона в Дельфах, покровитель Хариклии и ее возлюбленного Феагена Каласирид – египетский жрец Исиды. В изображении Гелиодора жрец – тип, узнаваемый в любом месте и не имеющий национальных признаков: например, египетский жрец Каласирид наделен внешностью жреца, но не имеет типично египетских жреческих черт, которые известны нам, к примеру, из Геродота. Далее, Каласирид похож на греческого философа: длинные волосы, борода, греческая одежда; он ведет беседы с философами разных школ, собирающимися вокруг дельфийского храма. Даже жреческое служение Каласирида универсально: например, он участвует в церемониях, посвященных дельфийскому Аполлону. Каласирид поступает нетипично для египетского жреца, отрицая магию и магические приемы.

Чем больше читатель узнает о Каласириде, тем больше рассеивается «жреческая аура» египтянина, и на сцену выступает умный, образованный и мудрый человек с большим знанием жизни. М. Баумбах характеризует его как *theios aner* – тип, появляющийся во II–III вв. н.э. Главной чертой этого типа жреца автор считает его исключительную образованность (*paideia*), которая формируется с детства в результате его общения с философами и в конце концов становится решающим фактором для его характеристики как *theios aner*. Автор полагает, что одной из характерных черт этого типа жреца является отрицание им магии.

В течение III в. н.э. термин *theios aner* становится все более популярным в философских кругах и используется для выражения восхищения учителем (например, у Диогена Лаэртского или Порфирия). В литературе им обозначают как христиан (Ориген), так и язычников (Аполлоний Тианский, Плотин, Ямвлих). Правда, сам Каласирид, по мнению М. Баумбаха, еще не достиг уровня идеального *theios aner*; он лишь предтеча, приближение к этому типу. Идеальные представители этого типа людей, по Гелиодору, живут в Эфиопии, куда Каласирид в конце концов приводит влюбленных молодых людей и где они становятся жрецами Гелиоса и Селены. По мнению автора, Гелиодор создает синкретический *kosmos*, где различия между религиями стираются; чем больше жрецы теряют свою специфику, выраженную их принадлежностью к определенному культу и национальностью, тем большую роль начинают играть их образованность и мудрость как элемент их идентификации. Роман Гелиодора, который начинался как обычная романтическая новелла, превратился в поучительную историю о роли жреца в синкретической религии и о его трансформации в *theios aner*. Для такого человека не существует религиозных и культурных границ, и его жреческое служение не связано с локальным культом; напротив, он становится образцом для адептов всех религиозных конфессий в Римской империи.

Во вступлении к статье «Иамиды: род прорицателей и его публичный имидж» М. Флауэр дает определение понятию *mantis* и показывает его отличия от *hierous*. Одним из важных отличий являлось то, что *mantis* обязательно должен был обладать личной харизмой. Автор ставит своей целью проследить, как Иамиды создавали свою харизму и добивались востребованности членом рода в качестве прорицателей. Для повышения престижа прорицателя считалось крайне желательным, чтобы его предки также занимались этим ремеслом и, кроме того, были членами древних уважаемых родов. Наиболее известные прорицатели принадлежали к родам, где искусство прорицания переходило от отца к сыну на протяжении многих поколений (самые знаменитые – Меламподиды, Иамиды, Клитиады, Теллиады). Иамиды, помимо того, претендовали на божественное происхождение: считалось, что основатель рода Иам был сыном Аполлона и внуком Посейдона. Иамиды практиковали дивинацию в разных частях греческого мира: в Сиракузах, Спарте, Мессении, Кротоне, Аркадии, и их популярность была достаточно высокой. Автор считает, что причиной такой популярности была умело составленная фамильная легенда.

М. Флауэр показывает, какие методы использовали представители рода для повышения своего «рейтинга», приводя в качестве примера таких Иамидов, как Агесий Сиракузский, олимпийщик и прорицатель, служивший у тирана Гиерона; Каллий, который помогал Кротону в войне против Сибариса; Фрасибул, бывший прорицателем у мантинцев во время войны против спартанцев; Сатир, победитель на играх в Олимпии, в Немее и в Дельфах. Самым известным Иамидом – традиция сохранила о нем больше всего сведений – был Тисамен, который, как считалось, помог спартанцам выиграть пять сражений против персов. Его история подробно рассказана Геродотом, и именно благодаря Тисамену Иамиды стали знаменитейшим родом прорицателей. Внук Тисамена Агий был прорицателем у Лисандра в 405 г. до н.э. Далее отрывочные источники позволяют вести историю рода до III в. н.э. Таким образом, Иамиды были известным родом прорицателей начиная с VIII в. до н.э. и заканчивая III в. н.э.; их популярность и востребованность основана, по мнению автора, на расчетливой и успешной саморекламе. Среди методов, использовавшихся членами рода, было создание имиджа Иамидов как олимпийских победителей, посвятителей статуй, воинов и «главнокомандующих» (об удачливых прорицателях говорили, что они «выиграли» битву), основателей городов и прямых потомков богов и героев.

В статье «Оспариваемый авторитет: прорицатели в гомеровском эпосе» К. Трампедас проанализировал дивинационную практику и социальный статус прорицателей в гомеровском эпосе и в качестве примеров привел прорицателей Калхаса, Гелена, Полидамаса, Алиферса, Феоклимена. Автор сделал вывод, что положение прорицателей в гомеровском эпосе довольно противоречиво: с одной стороны, они представлены знатоками прошлого, настоящего и будущего, с другой – они всегда нуждаются в поддержке более сильных и влиятельных лидеров (например, перед критикой Агамемнона Калхас просит поддержки Ахилла). Более того, прорицатели, мнение которых идет вразрез с желаниями лидеров социума, могут подвергнуться угрозам и обвинениям с их стороны (Калхас – Агамемнон, Полидамас – Гектор, Алиферс – Евримах, Теоклимен – женихи). Скептицизм по отношению к мнению прорицателя ярко выражен у Гомера, причем сомнению подвергается не сама дивинация и не

квалификация прорицателя, а интерпретация в том случае, если она нарушает волю и желание лидера. Таким образом, в эпосе общественный авторитет выразителей божественной воли неустойчив и непостоянен. Техника гомеровского прорицателя традиционна: гадание по полету птиц, толкование снов, гадание по сжигаемой жертве. Ни Гомер, ни позднейшие источники не обращают большого внимания на технические методы прорицания, которые, по мнению автора, не были разработаны в мантике греков так, как в мантике Месопотамии и Этрурии.

Искусство прорицателя у Гомера заключалось: 1) в распознавании знаков божественной воли, 2) в их интерпретации, 3) в ориентации на нужды заказчика. Чем больше прорицатель был информирован о делах заказчика, тем точнее была интерпретация. Кроме того, при отсутствии разработанной техники дивинации прорицателями нередко могли быть и непрофессионалы, что следует из поздних источников, где первыми толкователями божественных знаков названы военные командиры и политики. При таком положении дел решающими факторами, влияющими на репутацию прорицателя, по мнению М. Трампедеха, были его принадлежность к зарекомендовавшему себя роду прорицателей и личная харизма. Греческого прорицателя также никак нельзя отнести к группе магов или шаманов (оракулы и отдельные индивидуумы, встречавшиеся в периферийных районах и практиковавшие экстагические методы, автором не рассматриваются). Он не был общественным «аутсайдером», а как правило, принадлежал к элите общества и вел аристократический образ жизни.

В заключенном «Практики божественного: задача с множеством перспектив», издателя сборника Б. Дигнас и К. Трампедеха отмечают, что статьи, представленные в сборнике, раскрывают различные аспекты жизни и деятельности греческих жрецов (или, точнее сказать, «тех, кто практиковал божественное», practitioners of the divine, поскольку термин «жрец» слишком узок, чтобы охватить всех тех, кто выполнял те или иные религиозные функции). Греческий политеизм, огромное количество местных особенностей, этническая разнородность, широкий географический ареал, хронологическая протяженность – все это не позволяет однозначно ответить на вопрос о том, кто же такой был греческий жрец. Функции его были многообразны и зависели от множества факторов, как политических, так и исторических, как религиозных, так и экономических, как идеалистических, так и прагматических, как частных, так и общественных. В жизни греческого жреца были тесно переплетены начала духовные и административные, общественные и асоциальные, местные и общегреческие, частные и родовые. Греческий жрец имел «множество лиц», и изучение этого многоликого феномена греческой религии обещает исследователям большую работу без привязок к определенным литературным жанрам, периодам древнегреческой истории и априорной идее о дихотомии между духовным и реальным миром.

В завершение нашего обзора заметим, что рецензируемый сборник статей стоит в ряду немногочисленных книг, посвященных древнегреческому культовому персоналу. Между одним из первых монографических исследований по данной теме – Ж. Марта «Афинские жрецы»¹ – и недавней монографией Дж. Коннелли «Портрет жрицы: женщины и ритуал в древней Греции»² лежит период более 100 лет. Конечно, в течение этого времени появлялись статьи по данной теме (особенно стоит отметить обобщающие статьи Д. Фивера, Р. Гарланда, С. Алишер³), однако они редко получали продолжение и почти (за немногими исключениями⁴) не оформлялись в отдельные монографии или сборники статей по теме. Новая книга заполняет образовавшуюся лакуну в монографических изданиях по истории древнегреческого жречества. Кроме того, очевидно, что в настоящее время господствующее ранее направление исследований – «место жрецов в социальной структуре греческого общества» – сменяется попытками рассмотреть более частные вопросы: жрец и ритуал; жреческие династии; этнический состав жречества и взаимовлияние различных культур в жреческой практике; жрецы и философы. Поворот к изучению конкретных сюжетов, нюансировка проблематики, на наш взгляд, является общей и перспективной тенденцией в исторических исследованиях. Попутно заметим, что один из авторов сборника в том же 2008 г. опубликовал отдельную монографию о прорицателях древней Греции⁵. Весной 2010 г. в Берлине прошла международная конференция «Полисные жрецы. Жрецы и жрицы в Афинах эллинистического и римского времени», на которой тема греческого жречества получила дальнейшее развитие. Все это говорит о том, что интерес к теме не угасает и позволяет надеяться, что в скором времени появятся новые исследования, посвященные древнегреческим жрецам и культовым служителям, которые в рецензируемом англоязычном издании обозначены термином practitioners of the divine.

¹ Martha 1882.

² Connelly 2007.

³ Feaver 1957; Garland 1984; Aleshire 1994.

⁴ Отметим, в частности, такие монографии, как Clinton 1974; Jordan 1979; Roth 1982; Edsall 1996.

⁵ Flower 2008.

Литература

Aleshire S. 1994: The Demos and the Priests: The Selection of Sacred Officials at Athens from Cleisthenes to Augustus // *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis / R. Osborne, S. Hornblower (eds).* Oxf., 325–335.

Clinton K. 1974: *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries.* Philadelphia.

Connolly J.B. 2007: *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece.* Princeton.

Edsall M. 1996: *The Role and Characterization of the Priest in the Ancient Novel.* N.Y.

Feaver D. 1957: *Historical Development in the Priesthoods at Athens // Yale Classical Studies.* 15, 123–158.

Flower M.A. 2008: *The Seer in Ancient Greece.* Berkeley.

Garland R. 1984: *Religious Authority in Archaic and Classical Athens // Annual of the British School at Athens.* 79, 75–123.

Jordan B. 1979: *Servants of the Gods. A Study in the Religion, History and Literature of Fifth Century Athens.* Göttingen.

Martha J. 1882: *Les sacerdoce Athéniens.* P.

Roth P. 1982: *Mantis: The Nature, Function and Status of a Greek Prophetic Type.* Bryn Mawr.

В.С. Ленская,
кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник ИВИ РАН

© 2011 г.

DANIEL SCHLUMBERGER. *L'Occident à la rencontre de l'Orient. Choix de textes présentés par Mathilde Gelin.* Institut français du Proche-Orient. Damas–Beyrouth, 2010. 424 p.

Руководство Французского Института Ближнего Востока приняло решение начать издавать серию книг, и каждая из них должна быть посвящена выдающемуся ученому, работавшему в институте. Первой, насколько мне известно, стала рецензируемая книга о жизни и научной деятельности Д. Шлюмберже – выдающегося археолога и историка искусства, который первую часть своей научной карьеры посвятил Сирии и Ливану, а вторую – Афганистану. Составителем книги и автором нескольких важных разделов является Матильда Желэн. Ею опубликовано несколько историографических работ, но особое внимание она уделяет историографическим проблемам археологии Переднего Востока¹.

Книга имеет несколько необычную структуру и может быть условно разделена на три части. Первая часть представляет собой своего рода преамбулу, которая начинается с «Введения» (автор – М. Желэн). Далее следуют «Предисловие», написанное дочерью Д. Шлюмберже – Ирэн, и воспоминания О. Калло – благодаря семейным связям он был знаком с Д. Шлюмберже еще школьником и затем студентом.

Вторая часть – фактологическая. Она написана М. Желэн и включает несколько разделов: краткую биографию Д. Шлюмберже, раздел о его методологии археологических исследований, список публикаций, посвященных ему, список (с краткой характеристикой) археологических памятников, исследовавшихся им, и, наконец, библиографию его работ.

Д. Шлюмберже родился в 1904 г. и получил университетское образование в Страсбургском университете, специализируясь по древней истории и археологии. Его учителями были А. Пиганьоль, Э. Кавэнья и П. Пердризе. Затем он работал в Парижском университете, где защитил две диссертации, построенные уже на базе его собственных полевых археологических и музеелогических изысканий².

¹ См., в частности, Gelin 2002.

² Schlumberger 1951; 1953.