



В.Н. КОЗУЛИН



ОБРАЗ СКИФОВ В АНТИЧНОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

В. Н. КОЗУЛИН

ОБРАЗ СКИФОВ
В АНТИЧНОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ
ТРАДИЦИИ

Монография



Барнаул

Издательство
Алтайского государственного
университета
2015

УДК 94(3)+82
ББК 63.3(0)32+83.3(0)32
К 592

Рецензенты:

доктор исторических наук *С. В. Цыб*,
кандидат исторических наук *С. А. Усольцев*

Козулин, В. Н.

К 592 Образ скифов в античной литературной традиции [Текст] :
монография / В. Н. Козулин. — Барнаул: Изд-во Алт. ун-та,
2015. — 168 с.

ISBN 978-5-7904-1929-4

В монографии на основе популярного в современной науке имагологического подхода рассматривается проблема восприятия скифов в античной литературной традиции. Кроме скифов в качестве объекта исследования выступают и другие народы Причерноморья и Восточной Европы, а также варвары в целом. Значительное внимание автор уделяет анализу зарубежной и отечественной историографии по проблемам восприятия варваров в античной культуре.

Издание рекомендовано историкам, литературоведам, этнологам, культурологам, психологам и всем, кто интересуется античной и раннесредневековой историей, а также проблемами межкультурных коммуникаций и национального взаимовосприятия.

На обложке: реверс монеты скифского царя Атея (ок. 429 г. до н. э. — 339 г. до н. э.) с изображением конного скифа, стреляющего из лука.

УДК 94(3)+82
ББК 63.3(0)32+83.3(0)32

ISBN 978-5-7904-1929-4

© Козулин В. Н., 2015
© Оформление. Издательство
Алтайского государственного
университета, 2015

Введение

Проблема «Я» и «Другой» давно стала одной из ключевых в философии, социологии, психологии, а также, разумеется, в исторической науке, литературоведении и ряде других научных областей и направлений. В настоящей работе сделана попытка исследования этой проблемы одновременно в русле исторической науки и литературоведения (и даже, пожалуй, шире — общей теории искусства и культуры). Во всех этих областях человеческого знания присутствует такое немаловажное понятие, как «этнический образ». Понятие «образ» по своей сути относится, прежде всего, к сфере эстетики — в том числе к теории литературы и искусства. «Этнический образ», как утверждает историческая этнология, весьма близок к образам искусства¹. Вместе с тем, «этнический образ» имеет непосредственное отношение к исторической традиции. Образ всякого народа в значительной степени историчен. Истоки популярных образов народов часто уходят своими корнями вглубь веков; дальнейшая история народов вносит в эти образы большие или меньшие коррективы. Потому мы не видим для себя иного более важного принципа исследования этнического образа, кроме исторического.

Анализом различных «этнических образов» в литературе и искусстве занимается возникшее в середине прошлого века научное направление — так называемая *имагология* (от латинского *imago*, «образ») ². В отечественную науку этот термин вошел не так давно — примерно со второй половины 80-х гг. прошлого века³. Хотя сам термин «имагология» предполагает исследование образов в самом широком смысле, это направление ставит своей основной задачей «анализ представлений об этнических группах в литературе и искусстве»⁴. В связи с новизной направления его методика еще не разработана, намечены лишь

¹ Ср.: Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 118.

² Cf. Dyserinck H. Zum Problem der „images“ und „mirages“ und ihrer Untersuchung im Rahmen der Vergleichenden Literaturwissenschaft // Arcadia. 1. S. 107 ff. URL: <http://www.imagologica.eu/dyser>; Guyard M.-F. L'étranger tel qu'on le voit. URL: <http://www.imagologica.eu/guyard#rfa>; Leerssen J. Imagology: History and method. URL: <http://www.imagologica.eu/pdf/historymethod.pdf>; Ощепков А. Р. Имагология // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 1. С. 251—253.

³ Ср.: Арутюнова-Фиданян В. А. Образ Византии в армянской средневековой историографии X в. // ВВ. Т. 52. 1991. С. 113—114; Рогожин Н. М. Иностранные дипломаты о России XVI—XVII веков // Проезжая по Московии (Россия XVI—XVII веков глазами дипломатов). М., 1991. С. 4.

⁴ Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. М., 1999. С. 242.

отдельные перспективы для возможных исторических исследований проблемы образа. Главное внимание в таких исследованиях должно уделяться «с одной стороны, соотношению между образом и фактом, который лежит в его основе, а с другой стороны — соотношению между образом и формулируемой на его основе идеей», поскольку «образ не бывает идеологически нейтральным, но служит (сознательно или бессознательно) инструментом формирования той или иной заданной идеи...»⁵.

Естественно, существует необходимость конкретных исследований на тему «этнических образов». Только тогда, с появлением значительного числа частных исследований, могут возникнуть какие-то типологические наблюдения и выводы, т. е. наметится определенная методика исследований. Желательно, чтобы и в этих частных исследованиях предпринимались первичные попытки построения теории и методики имагологии.

Предметом имагологии могут являться и *интрообразы* (представления о собственном народе) и *экстраобразы* (представления о чужих народах). Данная работа предполагает исследование последней разновидности. Конкретный объект нашего исследования — скифы — на первый взгляд может показаться довольно далеким от современности и мало актуальным. На самом деле даже столь отдаленные от нашего времени популярные образы античной традиции могут оказывать определенное влияние на формирование образов более поздних (вплоть до современности) народов той же территории, особенно что касается литературной традиции. Один из наиболее ярких примеров этого — образ русских.

В литературном образе русских (особенно хорошо это известно на примере русской литературы) далеко не последнюю роль играет так называемый античный компонент. Ведь история России в известном смысле начинается с античных времен, с тех культур, которые существовали в античности на юге нашей страны, а также на территории современной Украины, и оставили заметный след в мировом культурном наследии, в том числе в античных памятниках литературы и искусства. Образ скифов — представителей наиболее яркой и наиболее известной из варварских культур Северного Причерноморья — надолго пережил античную литературную традицию. В средневековой и в новой европейской традиции со скифами по-прежнему ассоциировались жители крайних частей Восточной Европы, прежде всего, татары и русские. При этом многие элементы античного образа скифов автоматически переносились на эти народы. Особенно сильны были ассоциации рус-

⁵ Арутюнова-Фиданян В. А. Указ. соч. С. 113.

ских со скифами в русской литературе. Бытовавшие в ней представления о духовном преемстве русских по отношению к скифам долгое время подкреплялись еще и теорией о том, что славяне являются этническими наследниками скифов. Античный образ скифов и Скифии оказал значительное влияние на восприятие русских и России в поэзии А. С. Пушкина, В. Я. Брюсова, Ф. К. Сологуба, А. А. Блока⁶, а также в разнообразной другой литературе, вплоть до современности.

Столь долговечный характер образа скифов, по всей видимости, объясняется тем, что этот этнический образ в античную эпоху стал одним из символов многих глубоких философских идей, сопровождающих европейскую традицию на протяжении веков, и прежде всего идей, связанных с размышлениями над ролью человеческой цивилизации и культуры и ценой прогресса. Тем важнее и интереснее для нас исследовать этот не просто этнический, но, очевидно, глубоко символический образ.

Из всего изложенного следует, что трудно говорить о высокой степени разработки нашей проблемы. Имеющиеся как в отечественной, так и в зарубежной историографии работы близкой тематики затрагивают лишь отдельные аспекты проблемы и, как правило, ограничиваются рассмотрением лишь отдельных античных источников. Попыток анализа и критического осмысления всех античных источников, содержащих ту или иную информацию о Северном Причерноморье и населявших его народах, совсем немного. Не считая очень старых комментариев античных текстов, связанных с Северным Причерноморьем, Ф. Укерта и Э. Боннеля⁷, первым фундаментальным исследованием такого рода следует признать работу выдающегося отечественного антиковеда М. И. Ростовцева «Скифия и Боспор», вышедшую в 1925 г.⁸ В этой монографии подробно комментируется вся античная географическая и этнографическая литература о Северном Причерноморье.

Впоследствии в отечественной историографии предпринимался еще ряд попыток критически осмыслить античную литературную традицию о скифах и других причерноморских варварах и выявить основные тенденции их описания. Среди таких попыток следует отметить

⁶ См.: Скржинская М. В. Скифия глазами эллинов. СПб., 1998. С. 65—71.

⁷ Ukert F. A. *Geographie der Griechen und Römer. Teil III: Skythien und das Land der Geten oder Daker nach den Ansichten der Griechen und Römer.* Weimar, 1846; Bonnel E. *Beiträge zur Altertumskunde Rußlands.* St. Petersburg, Bd. I, 1882, Bd. II, 1897.

⁸ Ростовцев М. И. *Скифия и Боспор. Критическое обозрение памятников литературных и археологических.* Л., 1925.

статью Д. П. Каллистова⁹, статьи и диссертационную работу его ученицы И. В. Куклиной¹⁰, статьи С. А. Тахтаджяна и Н. С. Широковой¹¹. Лишь одна украинская исследовательница, М. В. Скржинская, попыталась непосредственным образом затронуть интересующий нас аспект исследования античной традиции о скифах, т. е. проблему складывания античного образа этого народа. В ее научно-популярной работе «Скифия глазами эллинов»¹² главы III и V посвящены анализу образа скифов в древнегреческой поэзии и драматургии. Эта исследовательница попыталась, в отличие от своих предшественников, рассмотреть образ скифов не только в литературной традиции, но и в произведениях искусства. Этому вопросу посвящена VII глава названной работы. Вместе с тем работа М. В. Скржинской не может считаться оптимальной по нашей проблеме. Монография носит научно-популярный характер, и в ней практически не затрагиваются теоретические и методологические вопросы, оставляются без внимания многие важные зарубежные и отечественные исследования, проливающие свет на проблему (в том числе и большинство вышеуказанных). Кроме того, исследование хронологически ограничивается только древнегреческой традицией (до IV в. до н. э.).

Нельзя не отметить многочисленные зарубежные исследования, касающиеся античной традиции о скифах (и других варварах). Среди этих исследований, также как и среди отечественных, вряд ли найдутся работы непосредственно по нашей проблеме, однако без содержащегося в этих исследованиях анализа особенностей интерпретации

⁹ Каллистов Д. П. Античная литературная традиция о варварах Северного Причерноморья // Исторические записки. 1945. № 16. С. 182—197; впоследствии одна из глав монографии Д. П. Каллистова (Каллистов Д. П. Очерки по истории Северного Причерноморья античной эпохи. Л., 1949), под названием «Интерпретация северночерноморских варваров в античной литературной традиции», вобрала в себя значительную часть содержания этой статьи.

¹⁰ Куклина И. В. Ὀῤῥοί in античной литературной традиции // Вестник древней истории. 1969. № 3. С. 120—130; она же. Анахарсис // Вестник древней истории. 1971. № 3. С. 113—125; она же. Античная литературная традиция о древнейших племенах на территории СССР: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Л., 1971. С. 4—5.

¹¹ Тахтаджян С. А. Идеализация скифов: Эфор и предшествующая ему традиция // Проблемы античного источниковедения. М.—Л., 1986. С. 53—68; Широкова Н. С. Идеализация варваров в античной литературной традиции // Античный полис. Вып. V. Л., 1979. С. 124—138, ср. ее же Ultima Thule в античной традиции и в европейской культуре // Античный мир. Проблемы истории и культуры: Сборник научных статей / Под ред. И. Я. Фроянова. СПб., 1998. С. 414—432.

¹² Скржинская М. В. Указ. соч., ср. ее более раннюю работу: Древнегреческий фольклор и литература о Северном Причерноморье. Киев, 1991.

скифов в античной традиции и различных идеологических тенденций, с ними связанных, трудно было бы вообще поставить теперь и нашу проблему — проблему античного образа скифов. Такого рода исследованиями являются монография немецкого ученого А. Ризе¹³, отдельные главы или разделы монографий немецких ученых Э. Роде¹⁴, Р. Цана¹⁵, К. Трюдингера¹⁶, Ю. Йютнера¹⁷, Р. Пельмана¹⁸, Б. Гатца¹⁹, К. Мюллера²⁰, английских и американских ученых Г. Бэкона²¹, Т. Лонга²², Ф. Э. и Ф. П. Мэньюэлей²³, Р. Томаса²⁴, Дж. Томсона²⁵, Э. Холл²⁶, Дж. Фергюсона²⁷, шведского ученого Я. Ф. Киндстранда²⁸, коллективной работы французских исследователей «Чужой в греческом мире»²⁹, совместной работы восточногерманских ученых (эпохи разделения Германии) Р. Гюнтера и Р. Мюллера³⁰ и хрестоматии, со-

¹³ Riese A. Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griechischen und römischen Literatur. Heidelberg, 1875.

¹⁴ Rohde E. Der griechische Roman und seine Vorläufer. Lpz., 1900.

¹⁵ Zahn R. Die Darstellung der Barbaren in griechischer Literatur und Kunst der vorhellenistischen Zeit. Diss. Heidelberg, 1896.

¹⁶ Trüdinger K. Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie. Basel, 1918.

¹⁷ Jüthner J. Hellenen und Barbaren. Aus der Geschichte des Nationalbewußtseins // Das Erbe der Alten. Schriften über Wesen und Wirkung der Antike. Neue Folge, gesammelt und herausgegeben von O. Immisch. Heft VIII. Lpz., 1923.

¹⁸ Pöhlmann R. von. Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. 3. Auflage von F. Oertel. Bd. 1—2. Münch., 1925 (первое издание — в серии «Altertum und Gegenwart», 1893—1900), ср. русский перевод: Пельман Р. История античного коммунизма и социализма // Общая история европейской культуры. Т. II. СПб., 1910.

¹⁹ Gatz B. Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. Hildesheim, 1967.

²⁰ Müller K. Geschichte der antiken Ethnographie und ethnographischen Theoriebildung. Wiesbaden, 1972. Bd. I—II.

²¹ Bacon H. Barbarians in Greek Tragedy. New Haven, 1961.

²² Long T. Barbarians in Greek Comedy. Carbondale, Illinois, 1986.

²³ Manuel F. E., Manuel F. P. Utopian Thought in the Western World. Cambridge, Mass., 1979.

²⁴ Thomas R. Lands and Peoples in Roman Poetry: The Ethnographical Tradition. Cambridge: The Cambridge Philological Society. Suppl. vol. 7, 1982.

²⁵ Thomson J. Greeks and Barbarians. L., 1921.

²⁶ Hall E. Inventing the Barbarians: Self-Definition through Tragedy. Oxford, 1989.

²⁷ Ferguson J. Utopias of the Classical World. L., 1975.

²⁸ Kindstrand J. F. Anacharsis. The Legend and Apophlegmata. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia. 16. Uppsala, 1981.

²⁹ L'étranger dans le monde grec. Vol. I—II. Nancy, 1992.

³⁰ Günther R., Müller R. Sozialutopien der Antike. Lpz., 1987.

ставленной американскими учеными А. О. Лавджоем и Дж. Боасом³¹, и, наконец, многочисленные статьи немецких, французских, англо-американских ученых³².

Что же касается теоретических работ, которые мы могли бы использовать для разработки проблемы образа скифов, то их недостаток ощущается еще гораздо сильнее. Некоторые штрихи к теории этнического образа содержатся в монографии отечественного этнолога В. Я. Чеснова «Лекции по исторической этнологии»³³, в других учебных пособиях и статьях по исторической этнологии, этнической психологии и этнологии³⁴, а также в отдельных частных исследованиях³⁵.

³¹ Lovejoy A. O., Boas G. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Balt., 1935.

³² Cf. Boas G. *Primitivism* // *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas* / Ed. Ph. P. Wiener. Vol. I—IV. N. Y., 1973. Vol. III. P. 577—598; Dörrie H. *Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen? Oder Bewahrer und Kündler heilbringender Weisheit?* // *Antike und Universalgeschichte. Festschrift Hans Erich Stier*. Münster, 1972. S. 147—175; Lévy E. *La naissance du concept de Barbare* // *Ktéma*. 9. 1984. P. 5—14; Müller R. *Hellenen und Barbaren im Spiegel der hellenistischen Philosophie* // *Klio*. 1978. Bd. 60. Heft 1. S. 183—189; Romilly J. de. *Les barbares dans la pensée de la Grèce classique* // *Phoenix*. 47. 1993. P. 283—292; Shaw B. D. “Eaters of Flesh, Drinkers of Milk”: The Ancient Mediterranean Ideology of the Pastoral Nomad. // *Ancient Society*. 1982—83. № 13—14. P. 5—31; Speier W., Opelt I. *Barbar* // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. 10. 1967. S. 251 ff.; Werner H. *Barbarus* // *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*. 1918. Bd. 21. S. 389—408.

³³ Чеснов Я. В. Указ. соч. С. 118—142.

³⁴ Ср.: Гасанов И. Б. Национальные стереотипы и «образ врага» // *Психология национальной нетерпимости*. Хрестоматия. Минск, 1998. С. 187—208; Кон И. С. *Психология предрассудка* // *Новый мир*. 1966. № 9, переиздание в кн.: *Психология национальной нетерпимости*. Хрестоматия. Минск, 1998. С. 5—48; Копелев Л. З. *Чужие* / Авториз. пер. с нем. яз. С. В. Оболенской // *Одиссей. Человек в истории*. 1993: *Образ «другого» в культуре*. М., 1994. С. 8—18; Лурье С. В. *Историческая этнология*. М., 1998. С. 208—320; Садохин А. П. *Этнология*. М., 2000. С. 168—173; *Стереотип национальный (этнический)* // *Этнопсихологический словарь* / Под ред. В. Г. Крысько. М., 1999. С. 248—249; Стефаненко Т. Г. Указ. соч. С. 236—255.

³⁵ Cf. Ahrweiler H. *L'image de l'autre et les mécanismes de l'alterité* // XIV Congrès international des études historique. Stuttgart, 1985. P. 60—65; Daniel H. *Islam and the West, the Making of Image*. Edinburgh, 1960; Schwoebel R. *The Shadow of the Crescent, the Renaissance Image of the Turk*. Nieukoop, 1967; Sénac Ph. *L'image de l'autre: L'Occident médiéval face à l'Islam*. Flammarion, 1983; Арутюнова-Фиданян В. А. Указ. соч. С. 113—126; Данилевский Р. Ю. *Взаимоотношения России и Швейцарии с точки зрения имагологии* // *Россия и Швейцария: развитие научных и культурных связей* (По материалам двусторонних коллоквиумов историков России и Швейцарии). М., 1995. С. 61—68; Литаврин Г. Г. *Представления варваров о Византии и византийцах в VI—X вв.* // ВВ. Т. 46, 1986, С. 100—108; Лучицкая С. И. *Араб глазами франка* // *Одиссей. Человек в истории*. 1993: *Образ «другого» в культуре*. М., 1994. С. 19—37; Николаева Ю. В. *Русские и французы друг о друге. Исторические корни формирования национальных стереотипов* // *Русская и европейская*

Поскольку проблема этнического образа представляется нам лишь частью общей культурологической проблемы образа, необходимо назвать некоторые отдельные исследования этой, более широкой, теоретической проблемы в отечественной историографии, которые были использованы в теоретической части нашего исследования. Это статьи и монографии отечественных философов, филологов и искусствоведов — В. Ф. Асмуса, Г. Д. Гачева, А. В. Гулыги, Г. П. Выжлецова, К. Горанова, В. Днепров, В. Зарецкого, К. Л. Лейзерова, С. Раппопорта, В. П. Шестакова³⁶. Особо следует отметить теоретические разработки выдающегося отечественного философа и филолога А. Ф. Лосева, высказанные в одной из его фундаментальных монографий — «Проблема символа и реалистическое искусство»³⁷. Именно теория символа А. Ф. Лосева позволила нам с точки зрения теории эстетики уяснить смысл античного образа скифов, равно как и смысл понятия «этнического образа».

Несмотря на довольно большое количество различных, как общетеоретических, так и конкретно-исторических работ, более или менее значимых для нашей темы, ни в отечественной, ни в зарубежной историографии не существует, насколько нам известно, исследований проблемы образа скифов и истории его формирования в античной традиции с использованием имагологического подхода. Цель настоящего исследования заключается как раз в восполнении этой лакуны, т. е. во всестороннем изучении конкретной имагологической проблемы — образа скифов в античной традиции, а также рассмотрении его влияния на последующую, средневековую литературную традицию.

Источники нашей работы довольно многочисленны. Во всем многообразии античных литературных источников нас интересуют прак-

философия: пути схождения. Материалы международной конференции. СПб., 1999. С. 225—229; Оболенская С. В. Образ немца в русской народной культуре XVIII—XIX вв. // Одиссей. Человек в истории. 1991. М., 1991. С. 160—185.

³⁶ Асмус В. Ф. Образ как отражение действительности и проблема типического // Новый мир. 1953. № 8. С. 214—226; Выжлецов Г. П. Эстетика в системе философского знания. Л., 1984; Гачев Г. Д. Жизнь художественного сознания. Очерки по истории образа. М., 1972; он же. Национальные образы мира. М., 1995; Горанов К. Художественный образ и его исторический смысл. М.: Искусство, 1970; Гулыга А. В. Принципы эстетики. М., 1987; Днепров В. Идеальный образ и образ типический // Новый мир. 1957. № 7. С. 218—236; Зарецкий В. Образ как информация // Вопросы литературы. 1963. № 3; Лейзеров Н. Л. Образность в искусстве. М., 1974; Раппопорт С. Х. Художественное представление и художественный образ // Эстетические очерки. Выпуск третий. М., 1973. С. 45—94; Шестаков В. П. Эстетические категории: опыт систематического и исторического исследования. М., 1983.

³⁷ Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.

тически любые произведения, которые содержат проникнутые хоть какой-то оценкой сведения о скифах и иных варварах Северного Причерноморья, поскольку слово «скифы» уже со времен Геродота служило собирательным названием для всех местных номадов (то же касается во многом и географического названия — «Скифия»), а также об их стране. Конечно, наибольший интерес для нас представляют явно тенденциозные произведения, содержащие яркие литературные штампы. Такие произведения позволяют явственнее всего увидеть определенные этнические (и географические) стереотипы. Поэтому одним из важнейших для нас источников является поэзия; в ней ведь лучше всего уживаются литературные штампы, стереотипы. Самым ранним источником в этом ряду являются уже гомеровские поэмы «Илиада» и «Одиссея».

Очень важны для нас философские сочинения, особенно относящиеся к наследию кинизма и стоицизма. В такого рода сочинениях скифы и другие варвары занимают особое место, и яснее всего представлен символизм этих этнических образов.

Немалое значение для нашего исследования имеют и произведения различных других жанров — исторические, географические, биографические, энциклопедические и даже естественнонаучные сочинения, поскольку и в них весьма часто в той или иной форме содержатся оценки скифов и прочих варваров и имеют место те же самые популярные литературные тенденции.

Анализ всех этих источников по нашей проблеме значительно облегчен существованием специального свода отрывков всех основных источников по интересующему нас региону. В этой связи мы бесконечно признательны замечательному русскому ученому конца XIX — начала XX вв. Василию Васильевичу Латышеву, который возложил на себя труд отобрать из всех имеющихся в распоряжении современников древних сочинений фрагменты, касающиеся Скифии и Кавказа (т. е., в том числе, и интересующей нас территории), и опубликовать их, сопроводив собственным очень точным переводом. Публикация была осуществлена в течение 1893—1906 гг., но это издание, естественно, является сейчас библиографической редкостью. Вполне доступным же является переиздание этой работы (правда, уже без текстов подлинников, а только переводов) в нескольких выпусках журнала «Вестник древней истории» за конец 1947—1950 гг.³⁸ Совсем недавно вышла в

³⁸ Латышев В. В. Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе // ВДИ, 1947, № 1. С. 253—316; № 2. С. 249—332; № 3. С. 285—315; № 4. С. 171—289; 1948, № 1. С. 221—315; № 2. С. 271—335; № 3. С. 193—248;

свет новая «Хрестоматия» (под названием «Скифы»), содержащая отрывки античных источников, упоминающие об этом народе (и их регионе)³⁹, в которую включены и некоторые отрывки, отсутствующие у В. В. Латышева. Правда, эта хрестоматия далеко не столь обстоятельна, как отрывки Латышева.

Справедливости ради следует заметить, что попытки систематизации и критические оценки источников по «скифскому» региону предпринимались задолго до В. В. Латышева. Еще в 1846 г. все тексты, связанные с древним Понтом и его побережьями, были выделены немецким ученым Ф. Укертом в особую группу и прокомментированы в третьей части его фундаментального труда «География греков и римлян»⁴⁰. Эта работа очень помогла В. В. Латышеву в составлении его замечательного сборника⁴¹. В конце XIX в., уже по сути дела одновременно с В. В. Латышевым, вышли два тома работы Э. Боннеля под названием «Материалы к древнейшей истории России»⁴². Но эти попытки систематизации не были достаточно полными⁴³.

На рубеже XIX—XX вв. и в начале XX в. появляется целый ряд критических исследований источников по Скифии. Это исследования немецких ученых А. Гутшмида, К. Мюлленгофа, В. Томашека, английского ученого Э. Миннса, а также ряд статей в знаменитой «Реальной энциклопедии» Паули—Виссова⁴⁴. Первым и до сих пор единственным критическим исследованием всего комплекса античных источников о Скифии в отечественной историографии является фундамен-

№ 4. С. 183—215; 1949, № 1. С. 183-295; № 2. С. 269—356; № 3. С. 203—308; № 4. С. 225—305.

³⁹ Скифы. Хрестоматия / Сост., введение, комментарии Т. М. Кузнецовой. М., 1992.

⁴⁰ Ukert F. A. *Geographie der Griechen und Römer. Teil III: Skythien und das Land der Geten oder Daker nach den Ansichten der Griechen und Römer.* Weimar, 1846.

⁴¹ См.: Каллистов Д. П. Античная литературная традиция о Северном Причерноморье // Исторические записки. 1945. № 16. С. 182.

⁴² Bonnel E. *Beiträge zur Altertumskunde Rußlands.* St. Petersburg, Bd. I, 1882, Bd. II, 1897.

⁴³ Ср.: Каллистов Д. П. Указ. соч. С. 182—183; Куклина И. В. Античная литературная традиция о древнейших племенах на территории СССР: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Л., 1971. С. 4—5.

⁴⁴ Gutschmid A. *Kleine Schriften.* IV. Lpz., 1893; Müllenhoff K. *Deutsche Altertumskunde.* Bd. III. B., 1900; Tomaschek W. *Kritik der ältesten Nachrichten über den skythischen Norden* // *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie zu Wien.* CXVI—CXVII. 1888—1889.— Данные приведены по работе И. В. Куклиной: Указ соч. С. 4—5, примечания; Minns E. H. *Scythians and Greeks.* Cambridge, 1913.

тальный труд известного антиковеда М. И. Ростовцева «Скифия и Боспор», вышедший еще в 1925 г., но до сих пор во многом не утративший своего научного значения⁴⁵. В этой монографии подробно комментируется вся античная географическая и этнографическая литература о Северном Причерноморье. В дальнейшем в отечественной историографии предпринимались в основном исследования конкретных источников⁴⁶ и отдельные попытки рассмотреть в определенном аспекте совокупность источников⁴⁷.

Попыток привлечения античных памятников искусства как одного из важных источников для исследования образа скифов в античной традиции почти не было. Мы можем отметить только одно исследование старой историографии, в котором этому вопросу уделяется определенное место. Это монография Р. Цана «Изображение варваров в греческой литературе и искусстве доэллинистического времени»⁴⁸. В новейшее время попытку исследования не только литературных, но и изобразительных источников о Скифии осуществила украинская исследовательница М. В. Скржинская в монографии «Скифия глазами эллинов»⁴⁹.

Методика имагологических исследований, как уже говорилось, до сих пор не разработана. Наше исследование не претендует на разработку собственной оригинальной методологии. Нам представляется, что имагология может использовать многие проверенные временем методы исторической науки и литературоведения. Прежде всего, рассматривая образ скифов в античной традиции, мы стараемся следовать принципу историзма, т. е. хронологически последовательно, в соответствии с историческими этапами и этапами истории античной литературной традиции, исследовать эволюцию данного образа, ни в коей мере не отрывая его от эволюции общественной и культурной жизни античного общества в целом.

⁴⁵ Ростовцев М. И. Скифия и Боспор. Критическое обозрение памятников литературных и археологических. Л., 1925.

⁴⁶ См.: Куклина И. В. Указ соч. С. 5—6 и примечания.

⁴⁷ Каллистов Д. П. Указ. соч.; Куклина И. В. Указ соч.; Скржинская М. В. Древнегреческий фольклор и литература о Северном Причерноморье. Киев, 1991; она же. Скифия глазами эллинов. СПб., 1998; Козулин В. Н. Варвары Северного Причерноморья в античной традиции (к проблеме образотворчества) // Известия Алт. гос. ун-та. 1998. № 3. С. 7—13; он же. О некоторых особенностях формирования античных этнографических стереотипов (на примере описания скифов) // Власть, политика и идеология в истории Европы. Сборник научных статей, посвященный 30-летию кафедры всеобщей истории и международных отношений Алтайского государственного университета / Под ред. Ю. Г. Чернышова. Барнаул, 2005. С. 53—64.

⁴⁸ Zahn R. Op. cit.

⁴⁹ Скржинская М. В. Указ. соч.

Помимо этого основного принципа нашего исследования мы считаем не менее важной для имагологии методологию культурно-антропологической истории, которая, как известно, главное внимание сосредоточивает на анализе человеческой психологии, так называемого человеческого фактора источников. Без учета этого фактора трудно себе представить анализ оценок, стереотипов и тенденций, содержащихся в источниках.

Весьма близок к культурно-антропологической методологии и конкретный метод, заимствованный нами из литературоведения и направленный на выявление ориентации авторов источников на широкую аудиторию. Необходимо выявлять таких авторов и такие описания, которые в наибольшей степени направлены на широкого «массового» читателя, ибо, как говорил известный отечественный ученый-филолог М. М. Бахтин, «установка на слушателя есть установка на особый кругозор, особый мир слушателя... Говорящий (пишущий) стремится ориентировать свое слово со своим определяющим его кругозором в чужом кругозоре понимающего..., строит свое высказывание... на его, слушателя (читателя), апперцептивном фоне»⁵⁰.

Ярчайшим примером такого рода литературных произведений, в значительной степени помогающим нам составить представление о массовом стереотипе скифских варваров в древнеримском обществе рубежа христианского летосчисления, являются сочинения римского поэта Овидия, написанные им в причерноморской ссылке. По мнению авторитетного отечественного исследователя творчества Овидия А. В. Подосинова, «совершенно очевидно, что большую часть своих посланий в Рим Овидий предназначал для прочтения не только тем, кому они адресованы, но и более широкой читательской аудитории. Постоянно чувствующаяся оглядка на общественное мнение и вкусы образованного римского общества августовского времени приводила к тому, что Овидий должен был считаться не столько с чувствами и взглядами конкретного корреспондента, сколько с общественными представлениями просвещенного римлянина о том, что должно. Отсюда одна из главных особенностей изображения местной жизни, ее климата и обитателей: на все окружающее, на все происходящее вокруг него поэт смотрел как бы глазами римлян»⁵¹.

Вообще, спектр методов, которые могут быть использованы в имагологии (и, в частности, использовались в нашем исследовании) до-

⁵⁰ Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 93.

⁵¹ Подосинов А. В. Овидий и Причерноморье: опыт источниковедческого анализа поэтического текста // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования, 1983. М., 1984. С. 8—178. С. 86—87.

вольно широк и разнообразен. Условиями использования тех или иных методов служат конкретные задачи исследования. Так, например, для отделения массовых стереотипов от индивидуальных нам может помочь, прежде всего, привлечение и сравнительный анализ максимального числа источников и сравнительно-исторический метод. При анализе особенностей восприятия варваров в древнегреческом и в древнеримском обществе могут быть использованы культурно-антропологические методы анализа ментальностей, например, метод «вживания» в эпоху.

Относительно хронологических рамок исследования нужно отметить, что, в основном, время, которое нас интересует, это эпоха складывания и окончательного утверждения традиционного скифского образа в античной литературе. Устойчивый образ скифа и скифских краев уже окончательно сложился к I в. н. э. и после этого не подвергался существенным изменениям, но продолжал оказывать влияние на восприятие тех же самых краев и населяющих их народов. Это влияние скифского образа на последующую традицию, как уже отмечалось, было чрезвычайно долговременным. По сути дела, этот образ во всех своих основных чертах заимствуется как позднеантичной и средневековой традицией, так и в значительной степени европейской художественной традицией нового времени, причем, в том числе и применительно к новым народам тех же «скифских» территорий.

Поэтому, в целях выявления особенностей существования этнического образа в мировой традиции, мы считаем полезным рассмотреть некоторые интересные примеры того, как скифский образ продолжал жить в последующей европейской традиции. Мы намерены сосредоточиться на примерах влияния этого образа на ближайшую собственно ко времени его формирования позднеантичную и средневековую традицию (подразумевая под последней период вплоть до середины XVII в.). В этом смысле хронологические рамки нашей работы существенно расширяются. Однако важно еще раз подчеркнуть, что основным предметом нашего исследования является эпоха ранней античности (до IV в. н. э.). Источники, относящиеся к более позднему периоду, интересны нам лишь в качестве примеров влияния устойчивого образа скифов и Скифии, сформировавшегося еще в раннеантичную эпоху, на позднейшую традицию.

Глава I. СИМВОЛИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ АНТИЧНОГО ОБРАЗА «БЛАГОРОДНОГО ДИКАРЯ»

Понятие образа очень сложное, и оно до сих пор еще до конца не разработано в науке. В отличие от художественного образа крайне мало исследованы в научной литературе символические образы, созданные мировой традицией и красной нитью проходящие едва ли не через всю европейскую литературную традицию. Таковы, например, образы Прометея, Геракла, Фауста, а в русской традиции — Ильи Муромца, Святогора, Микулы, которые еще М. Горький называл «гигантскими обобщениями жизненного опыта народа»¹. Эти образы нельзя воспринимать как простые художественные образы. Они существуют в мировой традиции как бы сами по себе, часто бывают художественно оформлены, но вовсе не обязательно должны быть художественно оформлены. Главная функция этих образов не эстетическая, а идейная, символическая. Они символизируют (т. е. в виде конкретных, чувственных образов выражают) различные, как правило, самые важные и глубокие идеи, генерированные человечеством (или отдельным народом). У художественного образа, наоборот, главная функция — эстетическая, а идейное, символическое содержание вовсе не является его обязательной функцией; он может не нести совершенно никакой идеи, кроме собственной эстетической ценности.

Особое место в ряду традиционных символических образов, создаваемых большими социальными общностями, занимают так называемые «этнические образы», которые изучает имагология. Они, конечно, не столь глобальны, однако точно так же глубоко символичны. В этнических образах не только персонифицируются конкретные народы и территории, но также могут символизироваться определенные идеи, прежде всего, различные культурные и исторические моменты. В образах чужих народов в значительной степени отражаются представления об особенностях собственного национального характера, об истории международных отношений и в целом картина мира. Популярные этнические образы европейской традиции (например, образы англичанина, немца, русского, француза и т. п.) с более глобальными символическими образами той же традиции (упомянутыми выше) роднит и

¹ Горький М. Разрушение личности // Собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 24. М., 1953. С. 27.— Цит. по: Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 9.

то, что они точно так же существуют испокон веков, проходя через всю многовековую историю этой традиции.

Образ скифов, которому посвящена настоящая работа, характерен тем, что он является не только этническим образом, но в большой мере совмещает в себе, кроме естественной роли этнического образа, и более глобальную роль одного из наиболее ярких символов античной традиции. Объясняется это тем, что скифы для античной традиции значили не только конкретный народ Северного Причерноморья, но являлись эталоном всех вообще кочевников (номадов), т. е. наиболее примитивных, далеких от цивилизации варваров. По сути дела, скифы, наряду с германцами (которые появились в античной традиции позднее), служили и символом варварства в целом, но, прежде всего, символом идеи «благородного варварства».

Образ «благородного дикаря» (или «доброго дикаря»), весьма популярный в мировой литературе, впервые возникает именно в античной традиции и уже в ней служит выражением философских раздумий над ролью человеческой цивилизации и ценой прогресса. Специфика образа «благородного дикаря», по сравнению с другими символическими образами глубокого идейного содержания (вроде образа Прометея), заключается в том, что он менее конкретен. Этот образ этничен, т. е. он может быть насыщен любым «национальным колоритом» — будь то «неискушенный» индеец Вольтера или германец Тацита. Скифы еще со времен античной традиции (а затем и в более новых традициях) стали одним из таких наиболее популярных «национальных насыщенных» образа «благородного дикаря».

Прежде чем подробно рассматривать образ скифов в античной традиции, нам представляется необходимым тщательно разобраться в сущности тех идей, которыми пронизана античная этнография, которые скрываются за главным ее образом — идеализированным образом варвара (иначе говоря, античным образом «благородного дикаря»). Историография этих античных идей довольно обширна. Они стали систематически изучаться в мировой науке, по крайней мере, с последней трети XIX века. Знаменательным событием здесь может служить выход в свет монографии немецкого ученого Александра Ризе, анализирующей феномен идеализации северных народов в античной традиции. Со времен А. Ризе феномен идеализации этих народов (и вообще варваров) уже не оставался без внимания в историографии. Это явление (т. е. античный образ «благородного дикаря») стали связывать сперва с утопическими идеями, а затем — еще и с так называемыми «примитивистскими» идеями, которые, на первый взгляд, противоположны утопическим, так как их суть заключается в идеализации первобытных, традиционных форм жизни, а не в стремлении к усо-

вершенствованию мира. На самом деле утопические и примитивистские идеи, конечно, тесно связаны друг с другом, ведь примитивистские идеи можно охарактеризовать как «утопию прошлого».

Тем не менее мы вправе утверждать, что в научной литературе сложились две самостоятельные традиции в объяснении образа «благородного дикаря» — включение этого образа либо в лоно утопических идей, либо в лоно примитивистских идей. Кроме того, существует и третья научная традиция восприятия идеализации варваров как совершенно самостоятельного феномена античной этнографии (а не просто одного из проявлений, «символов» утопических, либо примитивистских идей). Исследователи, придерживающиеся этой последней традиции, пытаются представить данный феномен во всем многообразии влиявших на него в каждом конкретном случае идей и мотиваций, полагая, что в случае с явлениями духовной истории нет ничего более многообразного и многослойного, чем определяющие их мотивации. Даже признавая утопический характер большинства мотиваций идеалистических описаний варваров, некоторые из этих исследователей склонны выделять среди всех описаний такого рода множественные «градации» весьма близких по характеру мотиваций — от элементарной «этнографической романтики» до «этнографической утопии» в строгом смысле слова.

Основная цель этой главы состоит в рассмотрении трех вышеназванных подходов к интерпретации символики античного образа «благородного дикаря». Для этого нам предстоит рассмотреть ряд основополагающих работ, касающихся идеализации варваров в античной традиции. Большинство рассматриваемых нами концепций и работ принадлежат иностранным ученым. В отечественной научной литературе вопрос об особенностях интерпретации варваров в античной традиции был впервые затронут лишь в 1925 г. (в работе известного антиковеда М. И. Ростовцева «Скифия и Боспор»). В дальнейшем, в советской историографии, этот вопрос почти не затрагивался, так как исследования духовной истории человечества в целом в советской науке были не очень популярными (а некоторые темы и аспекты анализа духовной истории были просто табуированными) — вплоть до последних десятилетий XX века.

Настоящая глава состоит из четырех разделов. Во втором, третьем и четвертом разделах поочередно рассматриваются три выделенных нами основных подхода к интерпретации античного образа «благородного дикаря», т. е., соответственно, объяснение его утопическими идеями, примитивистскими идеями и понимание этого образа как вполне самостоятельного феномена античной этнографии, обусловленного влиянием многообразных более или менее близких идей и

мотиваций. В первом же разделе рассматривается не менее важный теоретический вопрос нашего исследования — вопрос терминологии. Как известно, терминология исследований в области «имагологии» по сей день не разработана, существует определенная путаница различных близких понятий. В данном разделе мы попытаемся определить и разграничить, прежде всего, такие ключевые понятия, как «этнический образ» и «этнический стереотип», а также ряд других частных терминов.

1.1. Основные понятия и термины

Прежде чем приступать к непосредственному исследованию столь мало разработанной проблемы, каковой является проблема образа скифов (равно как и проблема этнического образа вообще) необходимо четко разобраться с терминологией. Проблема терминов в имагологии стоит так же остро, как и проблема теории и методологии исследований в целом. В первую очередь, мы должны разобраться с наиболее часто употребляемыми терминами «этнический образ» и «этнический стереотип». Эти термины часто употребляются как синонимы и уж во всяком случае нечетко разграничиваются.

Вообще, понятие «этнический стереотип» является неотъемлемой частью более широкого понятия — «социальный стереотип», введенного в науку американским журналистом и социологом Уолтером Липпманом в 1922 г. в его книге «Общественное мнение»². Слово «стереотип» было заимствовано из профессионального языка типографов. «Социальные стереотипы» — это «упрощенные, схематизированные образы социальных объектов, характеризующиеся высокой степенью согласованности индивидуальных представлений»³. Согласно У. Липпману, стереотипы — это упорядоченные, детерминированные культурой «картинки мира» в голове человека, которые имеют две функции (они же могут быть названы причинами). Первая — принцип экономии усилий, характерный для повседневного человеческого мышления и выражающийся в том, что людям свойственно не реагировать каждый раз по-новому на новые факты и явления, а подводить их под уже имеющиеся категории. Иными словами, сущность этой функции состоит в упрощении и систематизации многообразной соци-

² Cf. Lippman W. Public Opinion. N. Y., 1960; L., 1965 (переиздания).

³ Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. М., 1999. С. 241.

альной информации. Вторая функция — сохранение и защита ценностей индивида⁴.

На самом деле это только чисто психологические функции стереотипизации. Исследователи выделяют еще и другие ее функции. К социально-психологическим относят такие функции, как «межгрупповая дифференциация — как правило, оценочная в пользу своей группы» и «осуществляемое с ее помощью поддержание позитивной групповой идентичности». К собственно же социальным функциям относятся, во-первых, «объяснение существующих отношений между группами, в том числе поиск причин сложных и «обычно печальных» социальных событий», а во-вторых, «оправдание существующих межгрупповых отношений, например, действий, совершаемых или планируемых по отношению к чужим этническим группам»⁵.

Несмотря на потенциальное разнообразие социальных стереотипов, наибольшее внимание исследователей с давних пор привлекают к себе этнические стереотипы, т. е. упрощенные, схематизированные образы этнических групп (разумеется, характеризующиеся высокой степенью согласованности индивидуальных представлений). Иногда используют равнозначный термин «национальные стереотипы», однако он может быть применим только лишь к тому периоду истории этносов, когда появляются нации.

Долгое время в науке преобладало мнение о фальшивости и мифологичности всех этнических стереотипов. Еще сам создатель термина «социальный стереотип» У. Липпман считал его основными характеристиками ложность и неточность. Оттенок фальшивости стал со временем придаваться самому слову «стереотип», так что предлагался даже иной термин, «социотип», для обозначения стандартного, но истинного знания о социальной группе⁶. В современной научной литературе существуют две противоположные точки зрения о характере этнических стереотипов.

Одни подчеркивают их эмоционально-оценочный характер, тот факт, что всякий стереотип, даже если он представляет собой простое описание черт, «воплощает в себе специфическое отражение ценно-

⁴ Lippman W. Op. cit. — Цит. по: Стефаненко Т. Г. Указ. соч. С. 241; ср.: Рогожин Н. М. Иностранные дипломаты о России XVI—XVII веков // Проезжая по Московии (Россия XVI—XVII веков глазами дипломатов). М., 1991. С. 4.

⁵ Tajfel H. Social Stereotypes and Social Groups // Intergroup Behavior / Ed. by J. C. Turner, H. Giles. Oxford, 1981. P. 144—167; Стефаненко Т. Г. Указ. соч. С. 248—249.

⁶ См.: Стефаненко Т. Г. Указ. соч. С. 245.

стей»⁷, присущих самому субъекту стереотипизации. Исследователи, придерживающиеся этой точки зрения, определяют «этнический стереотип» как «устойчивое, схематичное и эмоционально окрашенное *мнение* одной нации о другой и о самой себе»⁸. Другая точка зрения заключается в подчеркивании когнитивного элемента в этническом стереотипе. Представители этой точки зрения понимают под «этническим стереотипом» «упрощенное, иногда одностороннее и неточное (искаженное)», но все же «знание о психологических особенностях и поведении людей другой национальности»⁹. На самом деле, в этническом стереотипе присутствуют, конечно, оба названных элемента — и когнитивный, и эмоционально-оценочный. Распределение веса между этими элементами обычно складывается в пользу последнего, но насколько, это уже зависит от конкретных случаев. Так или иначе, однако большинство современных исследователей определяют социальный стереотип именно «как образ социального объекта, а не просто как мнение об этом объекте, никак не обусловленное объективными характеристиками последнего и всецело зависящее от воспринимающего субъекта»¹⁰. Лучше всего это мнение выразил известный отечественный ученый-психолог А. Н. Леонтьев, заметив, что «образ может быть более адекватным или менее адекватным, более или менее полным, но мы всегда его «вычерпываем» из реальности»¹¹.

Интересную точку зрения высказывают ряд немецких исследователей. Они утверждают буквально следующее: «Мы не знаем, существует ли *какая-либо* психическая однородность в людях, принадлежащих к одному и тому же народу. Поэтому мы не в состоянии заключить, могут ли быть верными сведения, признающие существование такой однородности, или не могут. Следовательно, неразумно — как это часто происходит — считать национальные предрассудки просто «недопустимыми обобщениями», ибо невозможно собрать материалы о том, в каких случаях и в какой степени обобщения «допустимы» т. е. соответствуют предмету суждений»¹².

⁷ Гасанов И. Б. Национальные стереотипы и «образ врага» // Психология национальной нетерпимости. Хрестоматия. Минск, 1998. С. 191.

⁸ Там же.

⁹ Стереотип национальный (этнический) // Этнопсихологический словарь / Под ред. В. Г. Крысько. М., 1999. С. 248.

¹⁰ Стефаненко Т. Г. Указ. соч. С. 245.

¹¹ Леонтьев А. Н. Образ мира // Избранные психологические произведения: В 2-х тт. М., 1983. Т. 2. С. 255.

¹² Sodhi K.S., Bergius R., Holzkamp K. Urteile über Völker: Versuch einer Problemanalyse // Vorurteil: Ergebnisse psychologischer Forschung. Darmstadt, 1978. S.

В действительности, самое существование такой науки, как этническая психология, служит опровержением главного агностического тезиса этих авторов. В этой науке ключевыми являются как раз понятия «психология нации», «психический склад нации», «национальный характер»¹³. Многие современные ученые-психологи, безусловно, подтверждают относительную «психическую однородность» в людях, принадлежащих одному и тому же народу¹⁴. Кстати говоря, в этнопсихологии, помимо термина «этнические стереотипы восприятия» существует также термин «этнические стереотипы поведения», представляющие собой «усвоенные субъектом как членом той или иной группы образцы типичного для данной общности поведения и познания, влияние которых на его деятельность актуально не осознается субъектом и не контролируется им»¹⁵. Иначе говоря, это социотипические неосознаваемые особенности поведения, в проявлении которых субъект и группа выступают как одно неразрывное целое.

Однако, несмотря на то, что в целом этническая психология подтверждает определенную правомерность понятия «этнические стереотипы», и в этой науке зачастую звучит мнение о том, что изучение духовного единства этнической общности, образов «Мы» и «Я» в этносе вообще представляет собой погоню за призраками¹⁶.

Одним из основных признаков социального стереотипа (и этнического в том числе), как уже отмечалось, является «высокая степень согласованности индивидуальных представлений», т. е. массовость образа. Иногда, стремясь подчеркнуть это, используют даже «более полное» название — «массовый этнический стереотип». Но, на наш взгляд, понятие массовости в данном случае (как и во многих других) весьма относительно. Известно, что в различных социокультурных слоях одного и того же народа иногда могут создаваться различные, подчас противоречащие друг другу портреты какого-либо чужого эт-

177. — Цит. по: Копелев Л. З. Чужие // Одиссей. Человек в истории. 1993. Образ «другого» в культуре. М., 1994. С. 11.

¹³ Ср.: Национально-психологические особенности // Этнопсихологический словарь... С. 180.

¹⁴ Асмолов А. Г. Психология личности. М., 1990. С. 267—277; Этнические стереотипы поведения / Под ред. А. К. Байбурина. Л., 1985. С. 3—4.

¹⁵ Асмолов А. Г. Указ. соч. С. 267.

¹⁶ Старовойтова Г. В. Некоторые методологические вопросы определения предметной области этнопсихологии // Социальная психология и общественная практика. М., 1985. С. 127—137; Арутюнов С. А., Королев С. И. Этнопсихология как наука // Современная зарубежная этнопсихология / Под ред. С. А. Арутюнова. М., 1979. С. 5—22.

носа. При анализе литературных памятников нашему взору очень часто предстают вовсе не самые массовые этнические стереотипы (если понимать под «массовостью» наибольшую распространенность среди рядовых представителей этноса), а стереотипы, распространенные в тех социальных, культурных, идеологических кругах, к которым принадлежат авторы источников.

Также важно заметить, что в такого рода источниках мы, строго говоря, имеем дело вовсе не с «этническими стереотипами», а с «этническими образами». Об этом речь пойдет ниже. Наличие тех или иных этнических стереотипов одного и того же этноса в литературных произведениях бывает связано с жанром источника. Так, например, в античных произведениях философско-морализаторского или романтического характера бытовал один тип скифа, а в произведениях сатирического толка — совершенно иной тип. В целом, в античной традиции сложились две прямо противоположные тенденции в описании как скифов, так и многих других варваров — идеализирующая их тенденция, распространенная больше всего в кругах различных философов и мечтателей, и противоположная ей резко негативная, пренебрежительная по отношению к варварам тенденция, которую можно назвать «идеализацией со знаком минус»¹⁷ или (по словам Бальзака) «идеализацией в обратном направлении»¹⁸. В рамках этих двух главных тенденций складывались в античной традиции и соответствующие литературные стереотипы скифов. Наличие этих двух тенденций в античной литературе определенно свидетельствует о ее близости к эстетике европейского романтизма XIX в.

С точки зрения истории эстетики идеализация является неотъемлемой частью эстетики романтизма, «основанной в значительной мере на конкретном противопоставлении двух видов идеализации»¹⁹. Согласно утверждению В. Днепров — автора статьи, посвященной проблемам идеализации и типизации в журнале «Новый мир», «идеализировать можно не только к прекрасному, но и к безобразному». Причем, «романтический злодей создается по тем же художественным законам, как и благородный романтический герой». Между тем, как отмечает этот исследователь, некоторые «неправильно и отвлеченно отождествляют идеализацию с одним ее видом — приукрашиванием — и не за-

¹⁷ Ср.: Широкова Н. С. Идеализация варваров в античной литературной традиции // Античный полис. Вып. 5. Л., 1979. С. 138.

¹⁸ См.: Днепров В. Идеальный образ и образ типический // Новый мир. 1957. № 7. С. 228.

¹⁹ Там же.

мечают того, что идеализация бывает направлена не только в сторону хорошего, но и в сторону плохого»²⁰.

Вероятно, одним из первых такое романтическое явление, как идеализация, проявляется как раз в античной этнографии с ее бесконечными примерами идеально хороших и идеально плохих варваров. Однако, когда речь идет об этнографии, неправильно одними только законами эстетики объяснять данное явление. Идеализация сама по себе — как художественный прием — безусловно, явление эстетическое. Но по своей сути это явление, также как и другие родственные, но не идентичные ему явления этнографии (такие, как, например, просто позитивные оценки варваров и так называемая «этнографическая утопия») имеет более глубинные, по всей видимости, психологические корни. Тенденцию идеализации чужих народов в положительном смысле слова объясняют, как правило, утопическими и другими близкими к ним мотивами, в основе которых, согласно большинству исследований, лежит особая склонность человеческой психологии.

Противоположная тенденция, т. е. создание утрированно негативных типов чужих народов, объясняется более низменной, в сравнении с утопическим мышлением, человеческой психологией, связанной с наследием первобытного, так называемого пралогического мышления. Это мышление было подробно описано еще известным антропологом Л. Леви-Брюлем²¹. Одним из аспектов первобытного мышления является иррациональная логика превращения образов чужого в образ врага²². Исследователи отмечают, что в первобытном, родовом по своей структуре обществе человеком считался лишь соплеменник; все остальное, лежащее за пределами освоенной территории считалось чреватое опасностями враждебным миром, своего рода царством темных сил²³. Некоторые склонны видеть в этой доставшейся человеку от своих далеких предков психологии корни всех когда-либо существовавших «образов врага»²⁴. А кое-кто из исследователей, стремясь подчеркнуть пагубное влияние этих древних, первобытных инстинктов на

²⁰ Там же.

²¹ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., Л., 1930. С. 312 и др.; ср. новое издание одной из его работ: Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994; ср.: Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 16—18.

²² См.: Копелев Л. З. Указ. соч. С. 7.

²³ См.: Кон И. С. Психология предрассудка // Новый мир. 1966. № 9. — Цит по переизданию в кн.: Психология национальной нетерпимости. Хрестоматия. Минск, 1998. С. 31; Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуры античного Рима. М., 1994. С. 253.

²⁴ Ср.: Гасанов И. Б. Указ. соч. С. 187—208.

сознание даже современного человека, склонны называть их «наследственным недугом» человечества, до сих пор мешающим мирному сосуществованию народов²⁵.

Видимо, не случайно наиболее массовыми являются, как правило, негативные стереотипы чужих народов, ведь в массовом сознании наиболее сильны пережитки «родового» сознания. Многие до сих пор еще неистертые до конца негативные стереотипы чужих народов уходят своими корнями в глубь веков. Так, в Польше и странах Прибалтики давным-давно возникли представления о свирепых русских (которые, к сожалению, до конца не изжиты еще до сих пор), а среди французов, англичан, поляков издавна существовала обобщенная характеристика немцев как «тупых солдафонов». Негативные стереотипы способствуют формированию в дальнейшем *этнического предубеждения*, т. е. враждебной установки по отношению к той или иной этнической группе²⁶. При этом не следует смешивать понятия «негативные стереотипы» и «этническое предубеждение». Складывание негативных образов тех или иных народов и стран — это лишь предпосылка к формированию в отношении них этнического предубеждения, развитие которого зависит от конкретных культурно-исторических условий.

Этническая психология утверждает, что одной из особенностей складывания этнических стереотипов является выделение какой-то одной, или нескольких, кажущихся наиболее характерными черт у какого-либо чужого народа и возведение их в определяющие в восприятии этого народа²⁷. Такова, например, природа представлений о педантичности всех немцев или вспыльчивости всех итальянцев. Подобные характеристики, как правило, отличаются лаконизмом.

Собственно такие краткие и одновременно емкие характеристики народов современные исследователи склонны называть «этническими образами». Например, автор учебника по этнологии А. П. Садохин определяет «этнический образ» именно как «форму краткого описания, в котором выделяется какое-то одно типичное свойство и который основывается на чувственном восприятии представителей других этносов»²⁸. Однако при этом сам автор не делает четкого различия между понятиями «этнический образ» и «этнический стереотип», а в терминологическом словаре в конце книги эти два понятия даются просто как синонимы. Здесь под этническим стереотипом (этническим обра-

²⁵ Копелев Л. З. Указ. соч. С. 12, 17.

²⁶ См.: Кон И. Указ. соч. С. 11.

²⁷ Павленко В. Н., Таглин С. А. Введение в этническую психологию. Харьков, 1992. С. 42; ср.: Скржинская М. В. Скифия глазами эллинов. СПб., 1998. С. 65.

²⁸ Садохин А. П. Этнология. М., 2000. С. 171.

зом) вполне традиционно понимается «упрощенный, схематизированный, эмоционально окрашенный образ какой-либо этнической группы или общности, легко распространяемый на всех ее представителей».

Значительно яснее разница понятий «стереотип» и «образ» излагается в другом учебном пособии — «Лекциях по исторической этнологии» Я. В. Чеснова. Автор справедливо отмечает, что такие «формулы-описания» различных народов, как «чопорный англичанин», «гордый испанец» и т. п., не могут быть названы «этническими стереотипами», поскольку «стереотип предполагает соответствие определенным социальным нормам», тогда как здесь «речь идет об ожидаемой реакции отдельных индивидов, представителей разных этносов, т. е. перед нами в приведенных примерах не стереотипы, а именно образы, сведенные в краткие описания, как бы формулы, в которых дан индивид с каким-либо свойством (предикатом)». Этнический образ, по словам Я. В. Чеснова, «обозначается прежде всего поведенчески». Определение, которое он дает этническому образу, следующее: «Этнический образ — не стереотип, это эталон, мотивирующий собственный или ожидаемый от других поведенческий стереотип».

Ко всему этому стоит добавить, что понятие «стереотип» социологическое по своей природе, и этот термин должен, прежде всего, оставаться уделом социологии. Имагология же занимается исследованием этнических образов в литературной традиции и в искусстве. Понятие «образ» по своей природе эстетическое (и, разумеется, понятие «образ» более широкое). Термин «стереотип» изначально предполагает определенную шаблонность, в то время как «образ» вовсе не предполагает шаблонности. Он может не соответствовать действительности, бывает тенденциозным и идеологически окрашенным, но не шаблонным. В противном случае теория эстетики требует добавлять к нему прилагательное «типический». В эстетике понятию «социальный стереотип» как раз примерно соответствует понятие «типический образ» или просто «тип». Чаще всего в литературной традиции мы имеем дело с социальными типами, в которых в сконцентрированном виде отражены те или иные яркие свойства представителей какого-либо социального слоя.

Понятие типа предполагает лишь формально-логическое обобщение. По словам известного отечественного филолога и философа А. Ф. Лосева, «сословные типы... не обладают такой конкретностью, чтобы содержать в себе достаточно интенсивную обобщенность, которая бы создавала и самый принцип всей этой типологии»²⁹. Это объясняется тем, что «тип, взятый сам по себе, строится наподобие формально-

²⁹ Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 184.

логического родового понятия, то есть на основании извлечения из действительности тех или иных ее особенностей и с полным забвением отдельных представителей этой действительности»³⁰. Тип перестает быть собственно типом, т. е. просто сухим формально-логическим обобщением типических свойств своего объекта, когда он приобретает определенную идейность, в частности, мораль. В таком случае это уже не просто тип, а тип-символ. Ведь сущность символа, исходя из концепции А. Ф. Лосева, состоит в том, что он, в отличие от типа, напрямую не отражает действительность, а только «намекает на нее», «только есть функция действительности, подлежащая разложению в бесконечный ряд, и только в результате этого разложения указывает нам на то или иное *приближение* (выделено мной — В. К.) не явно данных вещей к их явно данной, но чересчур общей функции символа», то есть за тем или иным символом может скрываться идея, смысл, на первый взгляд вовсе не связанные с этим образом непосредственно, но лишь функционально с ним соотносящиеся. Согласно А. Ф. Лосеву, «символ есть такое обобщение, которое имеет свою собственную структуру. И структура эта есть закон конструирования отраженной в ней действительности, ее порождающая модель». Без момента символичности, невозможна, по словам А. Ф. Лосева, идейная тенденциозность образа.

Социальные типы, которые мы встречаем в произведениях литературы и искусства, тоже на самом деле довольно часто являются не просто типами-обобщениями, а именно типами-символами. Так, например, бальзаковские социальные типы, приводимые в пример все тем же А. Ф. Лосевым, это не только яркие типажи представителей определенных социальных слоев посленаполеоновской Франции, но также подразумеваемая под этими изображениями глубокая идея сожаления по поводу непоправимого разложения французского высшего общества. И это касается социальных типов не только классической литературы, но и тех же весьма древних традиций, с которыми мы имеем дело в нашей работе. Вряд ли можно, к примеру, согласно исследованию американского ученого П. Фридмена, назвать просто формальным обобщением образ крестьянина в позднесредневековых источниках. Он определенно несет в себе некие символические черты — по крайней мере, идеи «инаковости» и «независимости»³¹.

³⁰ Там же. С. 158.

³¹ См.: Фридмен П. Образ крестьянина в позднесредневековой Германии (по Гуго Тримбергскому и Феликсу Хеммерли) / Пер. с англ. И. М. Бессмертного // Одиссей. Человек в истории. 1993: Образ «другого» в культуре. М., 1994. С. 38—49.

Что же касается этнических образов, то они еще чаще, чем социальные типы, практически всегда, перерастают формально-логическое понятие типа и приближаются к понятию символа. Во-первых, во всяком этническом образе очень сильно представлен эмоционально-оценочный момент, и это свидетельствует о том, что этнический образ не есть просто формально-логическое обобщение. Во-вторых, этнический образ порождает самые разнообразные, подчас противоречивые модели (например, немец может быть выведен и как образец точности и аккуратности, и как образец тупости, самодовольства и нахальства). А мы знаем, что только символ (а не тип) может порождать различные, существенно отличающиеся друг от друга и иногда даже противоречащие друг другу совершенно самостоятельные индивидуальности. Быть порождающей моделью всех такого рода индивидуальностей — это исключительно свойство символа. Таким образом, этнический образ это не просто «сухой» тип, не просто обобщение типических свойств данного народа (кажущихся и реальных), но *некая самостоятельная, независимая эстетическая общность*.

С образами искусства этнический образ роднит вовсе не то, что он может быть художественным, ведь он может и не быть художественным. Этнический образ близок к образам искусства по своей природе, идентичной художественному образу. Об этом подробно говорится в учебнике по исторической этнологии Я. В. Чеснова. По его словам, «этнический образ воплощает в себе единство всеобщего (универсального) и единичного (уникального), строится на основе такого понимания типичности, которое учитывает чувственную конкретность. Этнический образ — это выход единичности из герменевтического круга с задержкой ее возвращения внутрь круга. Эта задержка сродни эстетической задержке, открытой Львом Выготским». Сходство этнического образа с образами искусства состоит и в том, что «будучи формой отражения действительности, он одновременно и программирует эту действительность, поощряя или ограничивая поведенческие акты людей. Этнический образ становится рамкой поведенческих актов человека. Как и художественный образ, этнический образ подчинен законам индивидуализации». По мнению автора, «этнический образ, как и образ в искусстве, включает сам предмет и мысль об этом предмете и даже определенную программу действий»³². Соотнеся это определение этнического образа с лосевской теорией символа, следует признать этнические образы одними из наиболее ярких примеров символов.

Этнический образ имеет свою собственную, специфическую структуру, особый механизм возникновения. Структура этнического

³² Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 118—121.

образа подробно рассмотрена в уже цитированной нами книге Я. В. Чеснова³³. Здесь же мы только отметим ее основные компоненты.

Ключевым в этническом образе, по всей видимости, является представление о специфическом индивидуальном поведении — «нраве». Таковы, например, краткие описания известных народов, вроде «чопорного англичанина» или «легкомысленного француза». Кроме «нрава» в этническом образе, разумеется, отражается, так или иначе (пусть даже подсознательно, а не на словах), и определенное представление о физическом складе носителя этноса — соматический компонент.

Также в этнических образах обязательно находят отражение особенности территории проживания этноса и, прежде всего, отношение к этим особенностям — территориальный компонент. Так, представления о людях-монстрах, обитающих на краю ойкумены, распространенные в античной и средневековой традициях, являются примерами этнических образов с присутствием исключительно территориального компонента. Подобные этнические образы символизируют лишь собственно наличие территории, «о которой известно только то, что там можно ходить двумя ногами, пользоваться двумя руками»³⁴. В остальном предоставляется место фантазии. Но даже если о народе известно больше, чем только возможный факт его обитания на отдаленной территории, территориальный компонент все равно занимает одно из главных мест в его этническом образе. По словам Я. В. Чеснова, «этнический образ не просто соотносится с мнением о типичном носителе этноса, он отражает восприятие этнической территории, поданное через типическую личность», т. е. «персонифицирует сразу народ и страну». Не случайно, видимо, мы можем наблюдать в литературной традиции сходные черты в описании различных народов, проживающих (только в разные времена) на одной и той же территории. Примером этого является и непосредственно относящееся к нашему исследованию описание скифов и татар (а иногда и русских).

Впрочем, здесь дело не только в одной территории проживания. Скифы и татары, а также многие другие кочевые народы тех же мест не просто наделялись одинаковыми чертами, но отождествлялись в византийской и отчасти в западноевропейской традициях еще и благодаря другому сходному у этих двух народов компоненту их этнического образа — хозяйственно-культурному типу, т. е. способу освоения территории. В данном случае все эти народы воспринимались одинаково, потому что все они считались кочевыми. Кстати, именно этно-

³³ Там же. С. 118—142.

³⁴ Там же. С. 137.

ним скифа в античной и средневековой традициях часто являлся синонимом понятия «кочевник» и уж во всяком случае эталоном кочевнического образа жизни. Интересно заметить, что способ освоения территории в древней и средневековой традициях воспринимался как проявление «нрава» народа.

Наконец, важное место в этническом образе хорошо известных народов, с которыми имеются длительные исторические отношения, занимают культурный и исторический компонент. Эти компоненты играют значительную роль и в интрообразе того или иного народа. Например, в образе Джона Буля — одним из тех замечательных примеров, когда образ именно изобразителен, а не просто описателен — одновременно нашли свое отражение определенные периоды в истории Англии, в течение которых этот образ формировался. В плотной композиции Джона Буля (в переводе, как известно, «Быка») воплотилось процветание Англии в XVI в., развитость животноводства и популярность обжорства в среде знати при Елизавете I. Простецкое имя Джон указывает на эпоху промышленного подъема в Англии, которая привела к выдвижению демократических слоев (в их среде имя Джон было одним из самых популярных).

Дородному Джону Булю противостоит образ сухопарого Дяди Сэма — символ Соединенных Штатов Америки и американцев. Этот образ изначально создавался как противоположность Джону Булю — в эпоху, когда Соединенные Штаты боролись с Англией за свою независимость. Причем первоначально Дядя Сэм олицетворял правительство Соединенных Штатов и только потом стал символом нации. Образ Дяди Сэма нельзя вполне назвать этничным³⁵, но и на его примере также хорошо иллюстрируется исторический механизм возникновения этнических образов.

Конечно, далеко не все даже самые известные народы имеют в нашей культурной традиции столь колоритные образы — по сути дела персонификации собственных стран. Однако, в общем, такая наглядная образность была издавна свойственна европейской традиции. В этой традиции и русские, кстати говоря, имели свой определенный наглядный образ (они обычно изображались в виде бородатых людей в меховых шапках). Из всех этих примеров ясно, каким образом в этническом образе воплощаются определенные особенности конкретной территории и эпохи. Ясно, что в данных случаях этнические образы возникли в результате «этнизации тех или иных территориальных, общественно-исторических или культурных явлений»³⁶.

³⁵ Там же. С. 120.

³⁶ Там же.

Итак, в ходе анализа природы этнического образа выясняется непреложная связь этого традиционного символического образа с художественным образом в искусстве. В заключение этого анализа терминов мы считаем необходимым кратко охарактеризовать особенности такого понятия, как *художественный образ* (сосредоточившись преимущественно на изобразительном искусстве).

Следуя концепции А. Ф. Лосева, в художественном образе на первый план выступает его «автономно-созерцательная ценность». По словам ученого, «художественный образ довлеет себе, вполне автономен и повелительно требует своего изолированного созерцания»³⁷. Если говорить об особенностях символики художественного образа в его наиболее чистом виде (т. е. без примеси какого-либо идеологического содержания, а лишь только «бескорыстного созерцания»), то, по выражению А. Ф. Лосева, это так называемая символика «первой степени». В отличие от традиционного символа («второй степени», в терминологии А. Ф. Лосева), который обязательно несет какие-то мысли, мораль и т. п. (все это и есть «идеологическая насыщенность» образа), символ первой степени вовсе ни к чему не зовет своего созерцателя, а предлагает ему чистое и бескорыстное наслаждение своими художественными достоинствами.

Единственный идеологический момент в такого рода художественном образе (собственно и делающий его все-таки *символом*, хотя и первой степени) состоит в констатации «отвлечения от реальных потребностей жизни»³⁸ и живого созерцания (любования) красотой. В таком чистом виде художественный образ встречается большей частью в изобразительном искусстве. Поэтому не случайно, когда мы будем говорить об образе скифов в изобразительном искусстве, основной особенностью этого образа будет названа реалистичность и невозможность выявления какого-либо идеологического подтекста в этом образе.

Необходимо подчеркнуть, что такова особенность художественного образа именно в изобразительном искусстве (да и то далеко не во всех стилях). Так, например, в большинстве реально-исторических художественных произведений художественные образы всегда насыщены значительным идеологическим содержанием и уже никак не могут быть названы чисто созерцательными ценностями, т. е., по А. Ф. Лосеву, «символами первой степени».

Главным же итогом нашего анализа терминов, безусловно, является выявление своеобразия и попытка определения понятия «этниче-

³⁷ Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 143.

³⁸ Там же.

ского образа». Это понятие отличается от уже давно вошедшего в научный обиход понятия «этнического стереотипа», прежде всего, моментами символизма и эмоциональности, которые оно несет в себе. Эти моменты могут быть в различной степени выражены в конкретных этнических образах. Образ «благородного дикаря», символическую сущность которого мы должны рассмотреть в этой главе, в ряду этнических образов, вообще, стоит особняком. Это предельно обобщенный образ всех далеких от античной цивилизации народов, насыщенный актуальными для самой этой цивилизации идеями, в основном мечтательного и нравоучительного характера. Это не есть собственно этнический образ, но без него трудно представить себе античную этнографию. Образ «благородного дикаря» практически неотделим от конкретных этнических образов, т. е. образов различных варварских народов (и едва ли не в наибольшей степени — скифов), что делает эти образы причастными к его глубокой символике. В ближайших трех разделах настоящей главы нам предстоит не что иное, как рассмотрение основных концепций символики образа «благородного дикаря».

1.2. Образ варвара и утопические идеи

Термин «утопия» своим появлением, как известно, обязан английскому гуманисту Томасу Мору, издавшему в 1516 г. так называемую «Золотую книжицу, столь же полезную, как и забавную, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии». В этой книге, чаще называемой просто «Утопией», речь шла о некоем счастливом острове с таким названием, куда случайно попал во время своих морских странствий португальский путешественник Рафаил Гитлодей. Название этого, естественно, вымышленного, острова было произведено Т. Мором от греческих корней (*οὐ*, *не*, *нет* и *τόπος*, *место*). Таким образом, это слово можно было бы приблизительно перевести на русский словом «Нигдея» (страна, место, которого на самом деле нигде нет). Однако, для лучшего понимания смысла, даже первоначально вкладываемого в слово «утопия», нужно учесть еще такой нюанс.

Поскольку Т. Мора некоторые называли сочинителем каламбуров³⁹, возможно, не случайно он изобрел именно такое название для своего выдуманного острова. Возможно, мы имеем дело с заранее продуманной игрой слов. Ведь в английском языке слово утопия (*utopia*, *utopie*) омонимично другому таким же образом произведенному из

³⁹ Шацкий Е. Утопия и традиция / Пер. с польск. Под ред. В. А. Чаплиной. М., 1990. С. 18.

греческих частей слову — эвтопия (eutopia, eutopie), которое, в свою очередь, переводится как «благое место» (eu — наречие, которое можно перевести как «благой», «хороший»). По этому поводу немецкий исследователь Бернгард Китцлер справедливо заметил, что «по крайней мере, для английского сознания слово утопия адекватно выражает оба компонента этого понятия: отсутствие места, а значит недействительность, и эвдемонизм, высшее благосостояние, суть главные характеристики утопических описаний»⁴⁰. Между прочим, в одной из авторитетных англоязычных энциклопедий — американском «Словаре истории идей», совершенно определенно говорится, что слово «утопия» происходит именно от двух греческих слов (εὐτόπος и οὐτόπος), «которые соответственно означают «хорошее место» и «никакое место»»⁴¹. Конечно, версия о таком «комбинированном» происхождении слова утопия остается всего лишь версией — тем более, версия о принадлежности этого каламбура самому Т. Морю, ведь он все же писал свой труд по-латыни, где слова «утопия» и «эвтопия» вовсе не имеют созвучия.

Создав «Утопию», Т. Мор не только обеспечил себе бессмертную славу, не только положил начало целому литературному жанру и появившемуся позднее «антижанру», но и дал пищу для ума многочисленным поколениям исследователей, сломавшим копья в спорах о сущности и понятии утопии, ее происхождении, существовании или несуществовании в те или иные времена и т. д. Эволюция понятия утопии происходила параллельно с развитием самого жанра. В науке определение утопии, коротко говоря, совершило примерно такую эволюцию: от традиционного понимания утопии как «государственного романа» минувя уничижительную оценку «утопистов» как пустых мечтателей (например, у Маркса и Энгельса) к чрезмерно расширенному современному толкованию. В современной научной литературе отчетливо выражена тенденция к широкому пониманию утопии⁴². В рамки этого понятия включаются уже не только литературно оформленные произведения, как традиционно полагали до определенных пор⁴³, но и

⁴⁰ Kytzler B. Utopisches Denken und Handeln in der klassischen Antike // Der utopische Roman. Ed. R. Villgratder und F. Krey. Darmstadt, 1973. S. 46.

⁴¹ Emerson R. L. Utopia // Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas / Ed. Ph. P. Wiener. Vol. I—IV. N. Y., 1973. Vol. IV. P. 458.

⁴² Cf. Flaschar H. Formen utopischen Denkens bei den Griechen // Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Innsbruck, 1974. Heft 3. S. 6—7; Шестаков В. П. Понятие утопии и современные концепции утопического // ВФ. 1972. № 8. С. 151—158; Шацкий Е. Указ. соч. С. 18—45.

⁴³ Cf. Flaschar H. Op. cit. S. 5, 8.

разного рода «протоутопические» идеи, в том числе мифы о «золотом веке», «народные» утопии, идеализированные описания разных отделенных народов⁴⁴. В таком случае под утопией (или, говоря точнее, под «социальной утопией») понимаются любые представления о лучшем обществе, лучшей, более счастливой жизни, в основе которых лежит намеренное или произвольное критическое противопоставление обеспечивающего ее общественного устройства существующим в действительности неустройствам. При этом проект наилучшего устройства рисуется вне зависимости от возможностей его реализации⁴⁵.

По причине большого разнообразия утопий в мировой традиции издавна делались попытки их рациональной классификации. Пожалуй, самой первой была попытка отмежевать от собственно утопии (исначально заключающей в себе локальный момент) представления об идеальных временах — так называемую удепотию (от греческого οὐδέποτε, *никогда*). Последний термин предлагал еще французский гуманист Гильом Буде, друг Томаса Мора⁴⁶. В настоящее время, несмотря на то, что существует множество различных классификаций утопий, наиболее элементарная их классификация на «пространственные» и «временные» остается одной из универсальных и, как правило, является составной частью разнообразных классификационных систем.

Нас интересует область пространственных утопий, поскольку так называемая «этнографическая утопия» относится именно к этому кругу представлений. Пространственные утопии (или утопии места, как их иногда называют⁴⁷) — наиболее классические утопии⁴⁸. Однако в современном понимании это довольно широкий пласт представлений. Сюда относятся и фольклорные представления о счастливых и беззаботных так называемых «перевернутых» странах (вроде немецкой Шлараффии или русской Страны дураков), и подобные им примитиви-

⁴⁴ Примеры такого расширенного толкования утопий см., напр., в следующих работах: Baldry H. C. *Ancient Utopias. An Inaugural Lecture Delivered at the University on 28 November 1955.* University of Southampton, 1956; Günther R., Müller R. *Sozialutopien der Antike.* Lpz., 1987; Emerson R. L. *Op. cit.*; Ferguson J. *Utopias of the Classical World.* L., 1975; Gatz B. *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen.* Hildesheim, 1967. S. 194; Kytzler B. *Op. cit.*; Müller R. *Sozialutopisches Denken in der griechischen Antike // Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR. Gesellschaftswissenschaften.* B., 1983. S. 3—51; Шацкий Е. Указ. соч. С. 15—204.

⁴⁵ Ср.: Шацкий Е. Указ. соч. С. 27—28; Bloch E. *Das Prinzip Hoffnung.* Bd. 1—3. B., 1954—1959 (согласно Г. Флашару: Flaschar H. *Op. cit.* S. 7).

⁴⁶ Flaschar H. *Op. cit.* S. 6; Kytzler B. *Op. cit.* S. 47, Anm. 5.

⁴⁷ Шацкий Е. Указ. соч. С. 54, 60—76.

⁴⁸ Ср.: там же. С. 60.

стские⁴⁹ представления об островах и племенах «блаженных», особенно популярные в античности, и широко распространенная в различные времена идеализация реально существующих стран и народов (чаще всего отдаленных и слабо цивилизованных).

Несмотря на то, что слово утопия — греческое, ни в Древней Греции, ни в Древнем Риме никогда не существовало такого термина, но хотя термина и не существовало, утопия, судя по многочисленным исследованиям этого вопроса, невероятно процветала в античности. Чего стоит хотя бы одно «Государство» Платона, которое иногда рассматривают как первоисточник всей европейской утопической литературы (в том числе и сочинения Т. Мора)⁵⁰! На этом основании немецкий исследователь античной утопии Г. Флашар в одной из своих работ сделал даже вывод, что утопия является лишь «возобновленной в новое время греческой вещью»⁵¹.

Ученые-утопиеведы применительно к античности подразделяют пространственную утопию на две группы утопических представлений — культово-утопические (т. е. представления, тесно связанные с религиозными культами, куда в частности относятся мифологические представления об островах блаженных и загробном мире) и профанно-утопические (*profan-utopische*)⁵². В свою очередь эти «профанно-утопические» пространственные представления могут быть достаточно дробно подразделены по критериям мотивации, локализации идеализируемого пространства и их литературного происхождения⁵³. Собственно «этнографическая» утопия — условное понятие. Этот термин, существующий в науке еще с конца XIX в., ученые именно в соответствующей научной традиции иногда используют для того, чтобы отдельно обозначить, выделить в широком спектре утопических представлений важный феномен, довольно часто сопровождающий различные этнографические описания, и очень развитый в античности, сутью которого является идеализация описываемых народов. Другие исследователи рассматривают этот феномен вовсе не как только часть утопической традиции, но как самостоятельный феномен этнографии (определяемый различными мотивами). Исследователи же, придерживающиеся «утопической» интерпретации образа «благородного дика-

⁴⁹ О примитивизме и соотношении этого понятия с понятием утопии и утопического см. ниже.

⁵⁰ См.: Шацкий Е. Указ. соч. С. 19.

⁵¹ Flaschar H. *Op. cit.* S. 14.

⁵² Gatz B. *Op. cit.* S. 189.

⁵³ *Ibidem*.

ря», подчеркивают тот факт, что идеализация народов, как правило, связана с перенесением на их бытие черт социальных утопий. По мысли некоторых авторов, несомненно, разделяющих принадлежность идеализаторских этнографических описаний к сфере утопии, идеализация народов (или этнографическая утопия) это такая форма утопического сознания, в которой «утопия из фантазии превращается в идеализацию» или, иначе говоря, мифологические и фантастические представления уступают место историческим⁵⁴.

Первым известным нам исследователем вопроса об идеализации варваров в античной традиции был немецкий ученый второй половины XIX в. Александр Ризе. Его сочинение «Идеализация естественных народов севера в греческой и римской литературе», вышедшее еще в 1875 г.⁵⁵, было первой и едва ли не единственной попыткой хронологически последовательного систематического рассмотрения античной традиции идеализации различных северных народов — от мифических гипербореев и гомеровских абиев до тацитовских германцев. Собственно интерес этого исследователя к этому предмету изначально был вызван стремлением лучше понять тенденцию Тацитовой «Германии» — этого «важнейшего памятника о наших предках», о чем сам автор подробно говорит во введении к своей работе⁵⁶.

Пытаясь отыскать истоки присутствующей у Тацита идеализаторской тенденции по отношению к древним германцам (cf. Germ., 5; 19; 26; 35; 46), А. Ризе пришел к следующим чрезвычайно важным в истории нашего вопроса выводам. Прежде всего, он выразил явное несогласие с господствовавшим в те времена в науке мнением о несвойственности классической древности в целом идеализаторских этнографических и подобных тенденций, которые, по словам А. Ризе, «признаются романтическими, и потому считают, что «Германия» Тацита приближается к современному образу мыслей». В связи с этим, А. Ризе вознамерился, как сам он пишет, «предъявить *историческое* доказательство, что идеализация естественных народов отдаленного севера, даже точному знанию вопреки, имела место во все времена античности, от Гомера до Тацита; и если даже у Тацита она в количественном

⁵⁴ Шацкий Е. Указ. соч. С. 65; Giannini A. Mito e Utopia nella letteratura Greca prima di Platone // Rendiconti dell' Instituto Lombardo. Classe di Lettere. 101 (1967). P. 101—132 (цит. по: Kytzler B. Op. cit. S. 64).

⁵⁵ Riese A. Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griechischen und römischen Literatur. Heidelberg, 1875.

⁵⁶ Этой проблемой А. Ризе интересовался и раньше — cf. idem. Die ursprüngliche Bestimmung der Germania des Tazitus // Eos. 1866. Bd. 2. S. 193 ff.

отношении проявляется сильнее всего, то все же она отчетливо распознается у большого числа авторов всех времен, которых мы в этой связи и хотим рассмотреть».

А. Ризе также попытался ответить на вопрос о причинах этой открытой им непрерывной античной тенденции. Он не был согласен с тем, что «та болезненная тяга к естественным условиям, исходя из которой Тацитова Германия может быть объяснена точно так же, как иные... явления восемнадцатого столетия, возникает именно в сверхцивилизованные (и часто при этом политически несчастливые) времена. Неужели представление о том, что счастье обитает вдалеке, что люди там лучше, чем в собственном стесненном окружении, — возражает ученый, — действительно обязано только лишь сверхцивилизации и прогнившим политическим условиям? Не свойственно ли вообще человеческой природе предполагать счастье, которого она не находит в себе (а ни один человек не бывает полностью счастливым), где-либо в другом месте? Откуда иначе берет свои истоки существующая во все времена вера в старое доброе время, откуда берутся *всегда* многочисленные *laudatores temporis acti*?» Эти риторические вопросы, по сути, являются первым в историографии проблемы методологическим выводом о глубинных, вероятно, психологических истоках идеализаторской тенденции в этнографии (также как и всех утопических тенденций в целом). Обобщает процитированные риторические вопросы утверждение (вполне в духе современного утопиеведения) о том, что «во все времена было знакомо настроение (*Stimmung*), которое представляет в идеальном свете людей и обстоятельства в далеком прошлом, или в далеком будущем, или в пространственно отдаленных землях». Согласно современному широкому пониманию утопии, такое «настроение» собственно и следует называть утопическим, хотя, надо заметить, сам А. Ризе ни разу не упоминает слова «утопия» или его производных. Между тем из последней его цитаты совершенно ясно, что речь идет именно об утопиях (в новейшем толковании этого слова): здесь даже приводится наиболее элементарная их классификация.

В рассматриваемой им традиции идеализации северных народов А. Ризе, пожалуй, впервые открыл ряд важных особенностей. Прежде всего, он отчетливо выделил два основных типа идеализации, встречающихся в произведениях античных авторов, которые были им озаглавлены как элегическая и сатирическая тенденции. Эти термины исследователь избрал, исходя из характеристики наивной и сентиментальной поэзии, данной задолго до него известным поэтом и ученым Ф. Шиллером, который вкладывал в эти термины особое, не вполне

традиционное значение⁵⁷. Применительно к идеализаторской традиции А. Ризе понимает под элегической тенденцией обычную поэтически-мифологическую идеализацию, характеризующуюся сказочно-фантастическими чертами. Такая идеализация полулегендарных северных народов имела место у Гомера и некоторых других наиболее ранних авторов, в частности, у Эсхила. Под сатирической тенденцией идеализации, говоря словами А. Ризе, понимается «стремление изобразить, показать в отдаленном лучшем народе лишь только сознательный контраст по отношению к собственному худшему народу» (т. е., проще говоря, сознательное противопоставление чужой правильной жизни своей неправильной).

А. Ризе фиксирует сатирическую тенденцию впервые у древнегреческого историка Эфора (IV в. до н. э), подчеркивая, что его «обстоятельная характеристика [скифов] образовала важный рубеж» (в традиции идеализации северных народов) и отмечая, что именно благодаря эфоровскому красочному описанию идеальной жизни скифов, их идеализация «распространилась и на позднейшую, в особенности, на римскую традицию». Причиной, по которой столь скромный и рассудительный автор, как Эфор, решился на «романтическую идеализацию» скифов, по мнению А. Ризе, явилось то, что Эфор в своем сообщении о них опирался на те места «Илиады» Гомера, где упоминаются благочестивые северные народы (XIII, 1—6), которых многие древние авторы еще до Эфора успели отождествить со скифами. Гомер же для Эфора был, как отмечает А. Ризе, «не только, как и для всей античности, величайшим поэтом, но и почитался им слово в слово Евангелием истины», в чем Эфор «стоял уже на почве александрийского и пергамского толкования Гомера». Специфичность идеализаторской картины скифов Эфора А. Ризе отмечает также и в том, что в ней он находил явные параллели с «описанием жизни естественных людей» в «Законах» Платона (cf. *Leg.*, III, 679 B) и, особенно, с идеальным «Государством» Платона. А. Ризе подчеркивал, что в описаниях Эфора «облик скифской легенды» формировался уже не под влиянием, как раньше, пифагорейских идей, а под влиянием платоновских идей. Таким образом, А. Ризе заговорил о влиянии утопических, как мы знаем, идей Платона на эфоровскую идеализацию скифов и тем самым, быть может, сам того не осознавая, поставил вопрос о влиянии утопических идей вообще на идеализаторскую традицию в этнографии.

⁵⁷ Cf. Schiller F. *Gesammelte Werke*. Bd. 8. *Philosophische Schriften*. B., 1955. S. 547—631, особенно S. 573 ff.

Строго говоря, сам А. Ризе напрямую не указывал на идеализацию варваров как на неотъемлемую часть утопических идей. Скорее она рассматривается в его работе как самостоятельный феномен античной этнографии, так что мы вполне могли бы рассматривать эти наработки в четвертом разделе. Однако А. Ризе был первым исследователем, кто вообще затронул идеологическую сущность такого явления античной традиции, как идеализация варваров, и к тому же проследил определенную связь этого явления с утопическими идеями Платона. Поэтому именно с подачи А. Ризе это явление в дальнейшем в науке стало тесно связываться с утопическими идеями, т. е. А. Ризе по сути дела проложил дорогу теории интерпретации античного образа «благородного дикаря» как части утопических идей, в связи с чем мы и рассматриваем его концепцию А. Ризе в самом начале этого раздела.

После А. Ризе специальных работ на тему идеализации варваров в античности очень долгое время не выходило, но этот вопрос затрагивался в антиковедческих исследованиях разного рода. Из этих работ можно выделить следующие.

Во-первых, это монография Роберта фон Пёльмана «История античного коммунизма и социализма» (в переизданиях — «История социального вопроса и социализма в античном мире»), первое издание которой вышло в конце XIX в. (в серии «*Altertum und Gegenwart*», 1893—1900)⁵⁸. В этой работе, посвященной в целом истории античных утопических учений, определенное внимание уделялось и вопросу об «утопических» тенденциях в античной этнографии. В заключительном разделе первой главы («Социальное государство легенды и социалистическое естественное право») Р. Пельман касался взглядов Эфора, признавая за ним значительное место в античной утопической традиции. При этом, если А. Ризе, как мы видели, высказал лишь отдельные замечания о сходстве эфоровских описаний в некоторых местах с утопической теорией Платона, то Р. Пельман пошел в этом вопросе значительно глубже, отыскав новые совпадения Эфора с Платоном, а также совпадения с более поздними авторами, в том числе с Дикеархом и стоиком Зеноном. В отличие от А. Ризе, Р. Пельман приписывал эфоровскую этнографическую идеализацию и морализацию не столько платоновскому, сколько киническому влиянию. Подтверждение связи

⁵⁸ Эта работа цитируется нами в основном по ее русскому переводу, сделанному по первому изданию: Пельман Р. История античного коммунизма и социализма // Общая история европейской культуры. Т. II. СПб., 1910; cf. Pöhlmann R. von. Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. 3. Auflage von F. Oertel. Bd. 1—2. Münch., 1925.

Эфора с киниками он, в частности, видел в том факте, что соученик Эфора (по школе Исократ) Феопомп был, несомненно, связан с кинизмом (последнее, кстати, тоже спорно⁵⁹).

В монографии Р. Пельмана все романтические элементы античной этнографии рассматриваются как формы утопии. Эти формы он так и характеризует — как «романтический элемент в коммунизме и социализме», и посвящает их анализу значительную часть пятой главы, «Социальные утопии в поэтической форме», в первую очередь, ее первый раздел «Обетованная земля в басне и в комедии».

Вероятно, именно Р. Пельман первым стал отчетливо рассматривать такое считавшееся некогда просто романтическим явлением античной этнографии, как этнографическая идеализация, в рамках утопической традиции, а эфоровскую этнографию вообще признал одной из важных составных частей этой традиции. Таким образом, он положил начало весьма долговременной научной традиции рассмотрения романтических тенденций в этнографии в качестве утопических (или протоутопических) и применения при их анализе соответствующей методологии — той же самой, что при анализе утопий.

Наряду с Р. Пельманом концепцию об отнесении отдельных романтических явлений античной этнографии к разряду утопии вполне разделял другой современный ему немецкий ученый Эрвин Роде. Во второй главе его фундаментальной работы «Греческий роман и его предшественники»⁶⁰ эти явления рассматриваются под характерными названиями «этнографических утопий, небылиц и романов».

Основной целью всей монографии Э. Роде является попытка разобратся в истоках литературного жанра романа, которые автор возводит к древнегреческой эпохе. Он признает существование в древнегреческой литературе жанра романа, но при этом подчеркивает его «существенную слабость» по сравнению с современным романом, которая заключается в интересе исключительно к приключениям и всему необычному, а не к психологии героев. По мысли Э. Роде, новый жанр «покинул область сказки и художественные средства *эпической поэзии* вовсе не затем, чтобы перейти в область психологической литературы, в которой одной может плодотворно развиваться искусство прозаиче-

⁵⁹ Cf. Trüdinger K. Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie. Basel, 1918. S. 140—141.

⁶⁰ Rohde E. Der griechische Roman und seine Vorläufer. Lpz., 1900. Данная работа цитируется нами по переизданию: Rohde E. Der griechische Roman und seine Vorläufer. Lpz., 1914 (в этом издании, кстати, хотя оно и не является стереотипным, сохранена нумерация страниц первого издания).

ского повествования». Несмотря на то, что основной темой греческого романа были судьбы той или иной любовной пары, что давало «психологический материал большой созидательной силы», эта тема, как правило, обыгрывается совершенно шаблонно. Традиционная схема действия романа такова. После короткого пребывания вместе влюбленных внезапно разлучает судьба и заставляет их пройти через неслыханные приключения, исколесить моря и суши и только после многочисленных испытаний их верности и постоянства наконец снова сводит их вместе, к душевному единению и умиротворению. Основное содержание романа, между его «многообещающим началом и конечным умиротворением финала, переполняют разнообразные приключения, как правило, не имеющие какой-либо «глубокой связи с характером и внутренней жизнью именно этой пары», поскольку они «могли бы с таким же успехом встретиться любой другой паре любящих людей».

Таким образом, большинство греческих романов как бы механически составлены из двух совершенно самостоятельных частей — любовной истории, с одной стороны, и приключений на море и на суше, с другой. Иными словами, греческий роман возник из слияния «эротического элемента», восходящего к эллинистической любовной балладе, с «собственным жанром приключенческой литературы о путешествиях». Истории развития этого жанра, составившего основное содержание греческих романов, посвящена значительная часть вышеназванной главы монографии Э. Роде.

Истоки жанра Э. Роде видит в «своеобразном виде *этнографической поэзии*, следы которой прослеживаются на протяжении всей греческой литературы». Происхождение этого вида следует искать, прежде всего, в «легковозбудимой фантазии греческих мореплавателей, которые, возвращаясь из дальних и опасных путешествий, представляют маленький светлый и человеческий мир окруженным диким и туманным миром, полным всяческих картин ужаса и магических чудовищ». Подобные сказания мореплавателей впоследствии оформились в циклы сказаний о странствиях Одиссея и походах аргонавтов. Со времен появления этой «этнографической сказочной поэзии» нам постоянно встречаются в древнегреческой традиции «те чудовища и получеловеческие уроды, которые с этого момента неизменно призваны населять, по мере продвижения географических открытий, все более отдаленные неизвестные границы земли, например, макрокефалы, полусобаки, пигмеи; но также уже справедливые гипербореи, «обитающие в норах» подземные жители, номадические, пьющие лошадиное молоко скифы». Но хотя с расширением периферии хорошо освоенно-

го земного пространства область диковинного и отодвигалась все дальше, она, однако, «отступая, словно видение, которое кто-либо стремится настигнуть, маячила в неясной дали только все более манящими тайнами».

Позднее все эти продукты фантазии и любопытства приобрели несколько иной характер. Пока эти «антихудожественные призраки» не выходили за пределы народной фантазии и определенной популярной литературы, чаша весов склонялась не в сторону идеала, а в сторону карикатурного. Но в эпоху политических утопий, по словам Э. Роде, «более серьезные умы озадачились поставить себе на службу содержащийся здесь импульс к свободному, переходящему границы старых мифов измышлению и придать шаткому ходу таких географических мечтаний некое более устойчивое направление, некий благородный ритм». Философ желал возвыситься над пустым отрицанием всего реального и современного путем разработки законов идеального государства, но и это его вполне не удовлетворяло. За неимением возможности воплощения в жизнь своих идеальных проектов он вынужден был «тем более пламенно стремиться из тщетного желания и безнадежных мечтаний приподняться хотя бы к той поэтической иллюзии действительности, которая отделяет *поэзию* от абстрактного представления».

Здесь Э. Роде высказывал очень важную для нас мысль, которая совершенно согласуется с теорией символа и очень ярко высвечивает символическую природу образа как символа определенных идей. «Этот порыв, — говорит он, — понятийно столь очевидное изобразить (*anzuschauen*) отныне в художественном образе с неизбежностью привел его [философа] к созданию того литературного жанра, который, согласно терминологии Шиллера, вполне можно было бы обозначить как «*сентиментальную идиллию*», к выведению такого поэтического образа, в котором суэта, напряжение, нужда неполноценной действительности совершенно отбрасываются, и чистый идеал мыслителя предстает в свободном и гордом образе в качестве истинно действительного». Первый толчок к этому новому виду поэзии, по словам Э. Роде, дал Платон. Точно так же как внутренняя его природа требовала «в разнообразных *мифах* возвысить свои философские абстракции до художественно образного, он должен был в высшей степени желать видеть перед собой свой *политический* идеал живо и свободно волнующим душу (т. е. наглядно действующим — *В. К.*) в поэтическом воплощении». Именно такое желание подвигло Платона на сочинение «Атлантиды». Многие «философствующие поэты», — говорит Э. Ро-

де, — соревнуясь с этой платоновской картиной и «пытаясь придать образность своим мечтам об абсолютно счастливом и добродетельном человечестве, не чуждались заимствовать краски для своих описаний из того пестрого изобилия фантастических рассказов, о котором мы говорили перед этим».

Э. Роде признает, что тенденция к поиску счастья и добродетели у примитивных варварских народов существовала в греческой традиции очень давно. Если писатель-философ (*der philosophische Dichter*), — говорил он, — и «предполагал в сказочной стране на краю мира состояние, в котором совершеннейшие условия увенчиваются внешним счастьем благодаря чистейшей человеческой добродетели, то он лишь следовал широко распространенному популярному представлению». С давних пор греки «склонны были искать процветание непомраченной *моральной* чистоты, каковой они не находили у себя, ...у самых отдаленных «варваров», которые, еще не будучи затронуты соблазнами полной опасностей культуры, легче могли сохранить первозданную чистоту человеческой природы», так что у греков «стало прочной догмой то, что совершенная справедливость и святость может быть обнаружена только у некоторых варварских народов на самом краю земли». При этом, «чем больше, в процессе времен, пресыщенная культура, в отвращении к себе самой, обращала свои взоры назад и только в простейшем естественном состоянии рассчитывала найти очаг мира, счастья и добродетели людской, тем усерднее человек укреплялся во мнении, что давным-давно скрывшееся пред эллинской цивилизацией счастье невинности еще можно благополучно застать у отдаленнейших варваров»

В качестве неизменных свидетельств этой греческой тенденции перед нами предстают «постоянно повторяющиеся известия о добродетели и совершенном счастливом состоянии то северных народов, номадических скифов, в особенности самых северных племен, то эфиопов глубоко на юге, то индийцев, на далеком востоке, наконец, наиболее крайних из всех народов, наполовину сказочных серов». «Такие популярные представления, — повторяет Э. Роде, — представляли благоприятнейшие условия для философских писателей, которые хотели поставить свои идеи о предназначении и счастье человечества не в абсолютно абстрактную сферу (*nicht durchaus ins Blaue*), а на твердую почву (*auf einen Boden*), которой легко решалось признание за верой своих читателей некой реальности». Одним из наиболее ярких примеров этого направления Э. Роде считает описание страны Меровии, подчеркивая, что он «излагает неправдоподобное только для уве-

селения фантазии и (как мы смеем домыслить) в качестве изящного покроя той или иной поэтически-философской мысли». Затем Э. Роде приводит в пример сочинения «морализирующих философов», в частности, Евгемера и Гекатея Абдерского. Причем в отношении последнего указывается на его определенную связь с киническим учением и в целом на роль этой философии в формировании рассматриваемой тенденции.

Таким образом, заключает Э. Роде, «из своеобразного соединения разноцветной фабулистики странствий (Reisefabulistik) и того идилического или может быть правильное и справедливее должного быть названным романтическим влечения, с которым разлагающаяся античность поворачивала свой взор назад, от переполняющего изобилия в совершенстве развитого процветания культуры к тем таящим в своем закрытом бутоне самое чудесное начало, образовался особый род прозаического искусства». Важнейшие представители этого жанра занимают весьма значительное место в контексте всего повествования Э. Роде потому, что «их можно охарактеризовать уже как сочинителей своеобразного вида полуроманов». Во всяком случае эти сочинения, по словам Э. Роде, «объединяет с собственно так называемыми романами важная отличительная черта совершенно свободного *изобретательства* материала, которое, хотя и может заимствовать отдельные штрихи из традиции и опыта, но... из соединения заимствованного и самостоятельного измышления создает некую целостность, которая отваживается подавать себя как свободная поэзия и не домогается у созерцателей никакой другой веры в свою «истинность» кроме той, какой требует всякое произведение искусства». И эта поэзия, как называет ее Э. Роде, близка к роману также тем, что она «облачается в одеяние *прозаического* рассказа». «Несомненно, — отмечает ученый далее, этим был сделан важный шаг к завоеванию прозы поэзией и, таким образом, к основанию собственной романической литературы (Romandichtung)».

Дальше Э. Роде опять высказывает очень ценные для нас мысли по поводу сущности литературных образов. Он говорит своим, к сожалению, уже ушедшим в прошлое, громоздким и витиеватым «ученым» языком буквально следующее: «Если этим прозаическим сочинениям, в противоположность чистой и свободной поэзии, сопутствует некая выходящая за рамки простого изложения своего художественного содержания назидательная цель, некая *дидактическая* тенденция, то и здесь они являются истинными предшественниками всей позднейшей романической поэзии, которая, сообразно своему неопределенному

срединному положению между поэзией и прозой, никогда не сможет вполне освободиться от «бренного следа» (von dem »Erdenreste«) той или иной *тенденции*, которая подчас, как чисто материалистическая, тяготит ее, сильно влеча вниз, подчас, как завладевающая всем абстрактная мысль, полностью изгоняет поэзию из ее собственного царства и вместо того, чтобы «в особенном высматривать общее», напротив, принуждает «среди общего искать особенное», каковая, однако, сама в высочайших шедеврах всего жанра все еще, даже если и как некий чрезвычайно тонко сублимированный дух и аромат, красной нитью проходит через чистое произведение искусства, весьма заметно отличаясь от той поучительности и тенденции, которую можно встретить и, в более глубоком смысле, во всякой подлинной поэзии всякого вида, также как, разумеется, во всяком произведении натуры».

Все эти сочинения, по мнению Э. Роде, не могут быть названы романами в полном смысле слова, поскольку для этого у них отсутствует очень существенный признак — «им недостает *действия*». Этот особый жанр, послуживший как говорилось выше, наряду с жанром любовной баллады, к формированию собственно древнегреческого романа и столь подробно рассмотренный в своей монографии, Э. Роде назвал «этнографическо-философской идиллией».

Итак, мы можем видеть, что Э. Роде, также как и его предшественник А. Ризе, пожалуй, отнюдь не преувеличивал значение утопических идей в объяснении идеализации варвара, однако отводил им вполне достойное место. Э. Роде наметил основные принципы типологизации разнообразных тенденциозных описаний варваров. Эти описания могут быть классифицированы соответственно заложенным в них мотивам и идеям, которые определенным образом коррелируются и с хронологическим принципом. В самом начале древнегреческой этнографической традиции Э. Роде отмечает присутствие лишь элементарных «этнографических небылиц», мотивированных греческой и вообще человеческой страстью к фантазированию, в частности, стремлению в этих своих фантазиях «поставить реальный мир с ног на голову». Позднее, в век утопий, этой этнографической романтикой полностью завладевают утопические идеи, под воздействием которых образуется своеобразный жанр «этнографическо-философской идиллии», ставший едва ли не главной составной частью греческого романа. Помимо некоторых оснований типологизации в работе Э. Роде содержатся важные и интересные мысли о природе символического образа, которые, в общем, совершенно согласуются с известной современной теорией. То, чего нам все-таки недостает у Э. Роде, это отсутствие более

полной и более глубокой типологизации этнографических характеристик, которая, появившись-таки у последующих исследователей, позволила одним из них сделать вывод об идеализации варваров как о самостоятельном феномене, полном самых разнообразных мотиваций, а другим — все же настаивать на исключительно «утопическом» содержании всех этих мотиваций, т. е. на утопическом, в сущности, характере каких бы то ни было идеальных образов античной этнографии.

К числу представителей этой последней точки зрения, которую мы собственно и рассматриваем в данном разделе, следует отнести, прежде всего, немецкого исследователя второй половины XX в. Б. Гатца. В его монографии «Мировой век, золотое время и близкие по смыслу представления», вышедшей в 1967 г.⁶¹, как раз уже разработана более глубокая типологизация античной романтической этнографии.

В первых двух частях этой работы речь идет об утопическом (точнее, протоутопическом) по своему характеру античном мифе о «мировых веках» (или поколениях), а в третьей части — о так называемых «представлениях о желанном» (*Wunschvorstellungen*) (термин, с давних пор прочно утвердившийся в немецкой науке), к которым автор относит, с одной стороны, представления о желанном времени (*Wunschzeitvorstellungen*) (миф о золотом веке), а с другой стороны — о желанном пространстве (*Wunschraumvorstellungen*). Все виды «желанных» представлений Б. Гатц, относит, безусловно, к утопическим и, как и большинство авторов, считает, что их причиной является человеческая психология. По его словам, человеческое «стремление принять желаемое за действительное (*Wunschdenken*) в условиях большей или меньшей скудости и развращенности пространственного «здесь» или временного «сейчас» в целях своей легитимации отправляется на поиски временной или пространственной дали. Поэтому и мотивика (т. е., вероятно, совокупность мотивов — *В. К.*) в представлениях, связанных с вожаемыми временами и местами, несмотря на особые условия, одна и та же»⁶².

Представления о желанных местах ученый подразделяет на два вида — культово-утопические, куда относятся в основном представления о потустороннем мире, связанные с определенными культами, и профанно-утопические (*profan-utopische*), к которым он относит представления о «фантастических народах и странах». Этому последнему вопросу посвящен один из разделов монографии. Сравнивая профанно-утопические представления с культово-утопическими, Б. Гатц от-

⁶¹ Gatz B. Op. cit.

⁶² Ibid. P. 191.

мечает, что «с течением времени туманная «у-топия» детерминируется, фиксируется» и, кроме того, в ней «все больший вес приобретает литературный момент».

Что касается типологизации так называемых профанно-утопических представлений (т. е., иными словами, этнографических и географических утопий), то Б. Гатц предлагает для нее три важных основания — мотивы, локализация и литературный вид. При этом он замечает, что по этим параметрам утопии настолько разнятся, что только «с дистанции мы можем разглядеть некий однородный комплекс». Больше всего внимания в вышеупомянутом разделе о «фантастических народах и странах» уделяется их классификации по второму принципу — принципу локализации. В античном феномене «идеализации окраинных народов» (*Randvolkidealisierung*)⁶³ Б. Гатц по географическому принципу выделяет четыре типа — идеализацию народов Крайнего Севера, Запада, Востока и Юга. При этом сразу оговаривается, что «идеализация южных окраинных областей не имеет прочной традиции. Здесь все случайно, разобщенно». По отношению к трем остальным типам он отмечает следующие особенности.

Для западных окраин ойкумены свойственна в основном идеализация «островного» и «природного» элементов и «сродство с культом потустороннего мира». Применительно к восточным окраинам (прежде всего, Индии) характерен синтез различных форм идеализации. Что же касается северного края ойкумены, то именно в этом типе идеализации, по мнению ученого, наиболее четко присутствует «этнографический элемент» и именно в данном случае в античной литературе сложилась «прочная непрерывная традиция, начиная с Гомера вплоть до времен Римской империи». Эту традицию Б. Гатц считает саму по себе «уникальным феноменом». «Археетом» этой традиции ученый, естественно, называет Гомера, идеализировавшего абиев. Затем многие авторы стали в таком же духе идеализировать гипербореев, которые стали, «конечно, только лишь иным обозначением для первоначальных абиев или габиев». Наконец, благодаря Эфору был идеализирован новый северный народ, «попавший в поле зрения» — скифы. Идеализацию скифов Б. Гатц связывает также с так называемым «гомеровским ренессансом» — когда Гомер становится не просто авторитетом, а неким всеобщим мерилom.

⁶³ Этот термин был предложен для обозначения соответствующего феномена античной этнографии немецким ученым К. Трюдингером, концепция которого будет подробно рассмотрена в четвертом разделе.

В заключение раздела Б. Гатц еще раз подчеркивает определенное единство всех рассмотренных в нем утопических представлений. Несмотря на значительную разность их мотивов, локализации и, разумеется, литературного вида. Это единство заключается в «единообразии мотивики рая», присутствующей во всех них. Она же по большому счету объединяет их с культово-утопическими представлениями, — как заключает ученый.

Безусловно, Б. Гатц внес значительный вклад в изучение проблемы «этнографических утопий». Главные новшества, которые содержатся в его работе, это более или менее четкая и систематичная типологизация, в том числе стройная классификация всех вообще античных утопий и протоутопий, и подчеркивание особого своеобразия и уникальности античной традиции идеализации северных окраинных народов.

Еще одной столь же основательной работой, посвященной утопиям и именно в этой связи рассматривающей известные романтические тенденции античной этнографии, является монография английского ученого Джона Фергюсона «Утопии классического мира», опубликованная в 1979 г. в Лондоне⁶⁴. В этой работе подробно анализируются все виды античных утопических представлений. Интересующему нас вопросу об «этнографических утопиях» посвящены, по крайней мере, две главы (в других главах также частично содержится информация по нашему вопросу). Первая из этих глав так и называется — «Благородный дикарь», другая же глава посвящена «эллинистическим романистам» и тоже проливает свет на нашу проблему.

Особенностью работы Дж. Фергюсона является то, что он не ставит своей задачей объяснение механизма утопии, изучение глубинных причин утопических представлений: он только приводит в кратком введении некоторые наиболее популярные объяснения, большинство из которых сводятся к человеческой психологии. Гораздо более важным он считает собственно подробное рассмотрение различных античных утопий. В анализе представлений о так называемых «благородных дикарях» Дж. Фергюсон, также как и Б. Гатц, подчеркивает «райскую мотивацию» во всех этих образах. При этом речь у Дж. Фергюсона идет почему-то в основном о легендарных идеальных народах (вроде гипербореев или абиев), которых иначе называют в научной литературе «мягкими» примитивами. Естественно, в их описаниях встречается больше всего «райских мотивов». Гораздо реже ученый обращается к скифам как к таковым (хотя скифами он, например, со-

⁶⁴ Ferguson J. Op. cit.

гласно со многими древними авторами называет абиев и галактофагов) и еще реже — к германцам.

Рассматривая различные варианты утопических этнографических представлений, особое внимание Дж. Фергюсон уделяет многообразию мотивов идеализации варваров. И если можно вести речь о какой-либо типологизации этих представлений в его работе, то единственным ее критерием должны быть названы мотивы. В первую очередь это «часто повторяющаяся идеализация природы, с самопроизвольным или не составляющим никакого труда производством пищи». Во-вторых, исследователь называет различные мотивы пищевых ограничений (диет) — вегетарианство, лактовегетарианство. Третьим мотивом называется справедливость. При этом иногда мотив справедливости коренится в «коммунизме» (т. е. отсутствии частной собственности, а в отдельных случаях общности жен и детей). Это четвертый мотив. Наконец, в качестве последнего наиболее популярного мотива Дж. Фергюсон считает отсутствие пороков цивилизации — так называемый «культурный аспект». Сюда могут относиться самые разнообразные «благородные черты» — благочестие, целомудрие, религиозность, отсутствие городов. Этот пятый мотив в классификации Дж. Фергюсона имеет непосредственное отношение к понятию примитивизма (в иной терминологии того же вещи), сущность которого мы рассмотрим чуть ниже (в ближайшем разделе).

Вообще в западной историографии исследования, представляющие «утопиеведческую» точку зрения на символику образа «благородного дикаря», чрезвычайно распространены. Мы не можем подробно охарактеризовать их все, поэтому лишь назовем основные работы, в которых изложены подобные концепции проблемы. В историографии XIX и начала XX в. в этой связи следовало бы упомянуть целый ряд исследований, касавшихся тех или иных аспектов нашей проблемы, в том числе это статьи из знаменитой «Реальной энциклопедии науки о классической древности» (основанной еще А. Ф. Паули и начавшей переиздаваться в переработанном виде Г. Виссова, а затем — В. Кроллем). Можно назвать такие работы, как, например, статьи Р. Гейнце, В. Шмида и Фон дер Мюлля об Анахарсисе, И. Геффкена о Тимее, Р. Дэбрица о гипербореях, В. Кролля о Ямбуле, Э. Шварца об Ἀγυρτιάκῃ Гекатея Абдерского и его же об Эфоре, а также монографии, посвященные разнообразному анализу античных утопий и утопистов, Ф. Вебера, Р. Гельма, А. Дорена, Э. Салина и Э. Шарра⁶⁵.

⁶⁵ Поскольку нам не известны полные выходные данные всех упомянутых статей (кроме использованных нами непосредственно статей Р. Дэбрица, В. Кролля и

Что касается историографии XX в., то это «инаугурационная лекция» английского ученого Г. Болдри «Античные утопии», прочитанная в университете Саутгемптона в 1955 г.⁶⁶ (правда, в ней автор лишь слегка касается интересующего нас вопроса), статьи немецкого ученого Г. Браунерта, посвященные истории и теории утопий⁶⁷, американского ученого М. Финли⁶⁸, итальянского ученого А. Джаннини⁶⁹, наконец, статьи немецких ученых Б. Китцлера, В. Пленю, Г. Флашара⁷⁰. Необходимо, на наш взгляд, отдельно выделить еще одну крупную англоязычную работу об утопиях, в которой определенное место занимают, в том числе, и античные этнографические утопии, принадлежащую перу американских ученых Ф. Э. и Ф. П. Мануэлей — «Утопическое мышление в западном мире»⁷¹.

Определенный, весьма заметный вклад в рассматриваемое в этом разделе научное направление внесли во второй половине XX в. ученые социалистической ГДР, которые в данном вопросе, как и во многих других, были подвержены сильному влиянию марксистской методологии. Впрочем, несмотря на это влияние, работы этих ученых во многом

Э. Шмида: Daebritz R. Hyperboreer // RE. 1914. Bd. 9 Hbd. 17. Sp. 258 ff.; Kroll W. Iambulos // RE. 1914. Bd. 9 Hbd. 17. Sp. 681 ff.; Schmid W. Anacharsis // RE. 1894. Bd. 1. Hbd. 2. Sp. 2017 ff.), мы приведем лишь библиографические данные этих монографий: Doren A. Wunschräume und Wunschzeiten. Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25. Berlin, 1927 (переиздание — в книге: Utopie, Begriff und Phänomen des Utopischen, hrsg. und eingeleitet von A. Neuss. Neuried und Berlin, 1968. S. 123 ff.); Helm R. Utopia, Rede. Rostock, 1921; Salin E. Platon und die griechische Utopie. Münch., 1921; Scharr E. Xenophons Staats- und Gesellschaftsidealisierung. B., 1919; Weber Fr. Platons Stellung zu den Barbaren. Münch., 1904.

⁶⁶ Baldry H. C. Op. cit.

⁶⁷ Braunert H. Theorie, Ideologie und Utopie im griechisch-hellenistischen Staatsdenken // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. 14. 1963. S. 145 ff. (переиздание — idem. Politik, Recht und Gesellschaft in der griechisch-römischen Antike / hrsg. Von K. Telschow und M. Zahrt. Stuttgart, 1980); idem. Utopie. Antworten griechischen Denkens auf die Herausforderung durch soziale Verhältnisse // Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft. Neue Folge. № 51. Kiel, 1969.

⁶⁸ Finley M. I. Utopianism Ancient and Modern // The Critical Spirit. Essays in Honor of H. Marcuse. Boston, 1967. P. 3 ff.

⁶⁹ Giannini A. Op. cit.

⁷⁰ Kytzler B. Op. cit.; Plenio W. Der Mensch als utopisches Wesen, Utopie-Modelle von Homer bis Marcuse // Gymnasium. 80. 1973. S. 152 ff. Flaschar H. Op. cit.

⁷¹ Manuel F. E., Manuel F. P. Utopian Thought in the Western World. Cambridge, Mass., 1979 (особенно P. 81—92 — об эллинистических романах).

опираются на предшествующую (довоенную), а также на современную им немецкую историографию.

Из этих работ наиболее значительным, пожалуй, является обобщающее издание (в жанре научно-популярной энциклопедии) под названием «Социальные утопии античности», авторами которого являются признанные специалисты в этой области в исторической науке ГДР Р. Гюнтер и Р. Мюллер⁷². «Этнографическим утопиям» в этой книге посвящены главы «Благородный варвар как образец» и «Экзотика и радикальная программа: эллинистические романы-утопии». К другим, более ранним и более узкоспециальным работам принадлежат статьи И. Хана⁷³, Р. Гюнтера⁷⁴, Р. Мюллера⁷⁵, а также одну коллективную работу восточногерманских ученых⁷⁶. Во всех этих работах в большей или меньшей степени при анализе социальных утопий акцент ставится на слово «социальные».

Наиболее ярким примером в этом смысле может служить одна из «ортодоксальных» работ Реймара Мюллера — доклад, прочитанный им в Академии наук ГДР в 1981 г. под названием «Социально-утопическое мышление в греческой античности». В статье, изданной на материале этого доклада⁷⁷, автор неоднократно ссылается на работы немарксистских исследователей, в том числе Р. Пельмана и Б. Гатца, и во многом повторяет их выводы, в частности использует все ту же, хорошо известную нам, терминологию «желанных представлений», подразделяемых на представления о «желанном времени» и «желанном пространстве». Это особенно заметно как раз в части, по-

⁷² Günther R., Müller R. Sozialutopien der Antike. Lpz., 1987.

⁷³ Hahn I. Die soziale Utopie der Spätantike // Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität. Halle, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe. 11. 1962. S. 1357 ff.

⁷⁴ Günther R. Der Klassencharakter der sozialen Utopie in Rom in den letzten Jahrhunderten v. u. Z. // Sozialökonomische Verhältnisse im alten Orient und im klassischen Altertum / red. R. Günther und G. Schrot. Berlin, 1969. S. 94 ff.

⁷⁵ Müller R. Zur sozialen Utopie im Hellenismus // Menschenbild und Humanismus der Antike. Studien zur Geschichte der Literatur und Philosophie. Lpz., 1980; idem. Sozialutopisches Denken in der griechischen Antike. Vortrag gehalten am 19. März 1981 vor der Klasse Gesellschaftswissenschaften II // Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR. Gesellschaftswissenschaften. B., 1983. S. 3—51; более подробный перечень работ Р. Мюллера и некоторых других ученых ГДР по проблемам социальных утопий см.: ibid. S. 35—36, Anm. 6.

⁷⁶ Entwicklungsstadien und Probleme der Utopie im Altertum. Internationale Arbeitstagung der Abteilung Altertum im Institut für Allgemeine Geschichte anlässlich der 150-Jahr-Feier der Humboldt-Universität zu Berlin // Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe. 13. 1963. S. 195 ff.

⁷⁷ Müller R. Sozialutopisches Denken...

священной утопиям этнографического характера. Но при этом автор активно полемизирует с «буржуазными» учеными по большинству ключевых методологических вопросов. Он выражает несогласие с их попытками свести «социально-утопическое мышление под видом свойственной человеку как таковому «интенции на лучший мир» к «вневременной антропологической категории». По его мнению, «утопический социализм и коммунизм» суть «форма проявления плебейско-мелкобуржуазных, допролетарских или пролетарских теории и движения». С этой точки зрения, утопическое мышление имеет главным образом исторические корни. По словам Р. Мюллера, «социально-утопическое мышление могло сформироваться только лишь после возникновения общественных антагонизмов, т. е. после классовообразования и возникновения государства», «после того, как была осознана необходимость изменений как результат выявившихся противоречий, общественных антагонизмов».

В связи с этим исследователь подчеркивает роль социально-экономических кризисов в становлении утопического мышления. Он отмечает, что «складывание социально-утопических концепций было связано в античности (как и в другие периоды классового общества), в первую очередь, с социально-экономическими и политическими переходными и кризисными периодами». При этом ученый признает несостоятельным утверждение немарксистского исследователя Г. Браунерта о том, что «во времена социального противоборства не возникает никаких утопий, тогда как при дальнейшем примирении обнаруживаются новые и решающие шаги»⁷⁸. Тезис о влиянии социальных кризисов на развитие утопического мышления, очевидно, содержащий определенное рациональное зерно, был весьма популярен и в отечественной историографии советского периода.

Гораздо меньше идеологических наслоений в совместной работе Р. Мюллера и Р. Гюнтера 1987 г. Эта работа, во всяком случае, в частях, посвященных «этнографическим утопиям» (названия этих частей были упомянуты выше), достаточно близка по своему содержанию к работам немарксистской историографии. Но все же и в ней имеется определенный уклон в сторону социальной мотивировки утопического мышления. При этом особо подчеркивается мотив отрицания частной собственности и тому подобные социальные мотивы. В работе Р. Гюнтера и Р. Мюллера признается, что «источником определенных райских представлений» может быть «мифологически преобразованное

⁷⁸ Braunert H. Utopie... S. 16; idem. Politik... S. 81.— цит. по: Müller R. Op. cit. S. 36, Anm. 8.

воспоминание о первобытнообщинных временах», но, в отличие от Б. Гатца и Дж. Фергюсона, авторы не относят «райские представления» «собственно к сфере социальных утопий».

В отечественной литературе исследований проблемы идеализации народов гораздо меньше, чем в зарубежной. Соответственно и точка зрения об утопической интерпретации этой тенденции представлена намного меньшим числом исследований. Первоначально эта проблема интересовала исключительно специалистов в области северно-причерноморских древностей, волей-неволей сталкивавшихся с таким явлением, как идеализация варваров этого региона в античной традиции, ведь мы знаем, что традиция идеализации северных народов была наиболее последовательной и непрерывной.

Впервые в отечественной историографии проблема идеализации скифов достаточно основательно была затронута в одной из фундаментальных работ выдающегося отечественного ученого-антиковеда Михаила Ивановича Ростовцева «Скифия и Боспор»⁷⁹. Этот ученый предпринял первую в отечественной исторической науке попытку дать последовательную концепцию по вопросу об интерпретации северно-черноморских народов в античной традиции. По его мнению, античная традиция в описании этих народов целиком и полностью обязана ионийской науке и поэзии в лице Аристее, Гекатея, Гелланика, Геродота и некоторых других авторов, которые все вместе создали так называемое реалистическое направление в этом вопросе, и картина, нарисованная ими, больше уже не могла быть существенно пополненной, «сделавшись раз навсегда канонической». Наследством ионийцев, по мнению М. И. Ростовцева, воспользовались авторы совершенно иного рода, наиболее примечательным из которых был Эфор. Именно Эфор, по словам М. И. Ростовцева, «спекулируя на плохом знакомстве своих современников со скифами и на отсутствии к ним интереса, создал из географического материала ионян ряд идеализирующих образов отдельных диких народов». С легкой руки Эфора, утверждал М. И. Ростовцев, «идеальные скифы — кочевники, живущие согласно законам природы, стали любимой фигурой Стои и удержались до тех пор, пока существовала и влияла сама Стоя и родственный ей кинизм, т. е. до конца античности». Причины идеализации дикарей М. И. Ростовцев, видимо, следуя формировавшимся уже тогда канонам западной исто-

⁷⁹ Ростовцев М. И. Скифия и Боспор. Критическое обозрение памятников литературных и археологических. Л., 1925; ср. немецкое издание этой работы: Rostowzew M. Skythien und der Bosporus. B., 1931.

риографии, объяснял в основном «перенесением на них черт социальных утопий, сложившихся в умах цивилизованных греков».

В дальнейшем отечественные исследователи проблемы идеализации скифов и других причерноморских варваров долгое время опирались на эту работу М. И. Ростовцева. Таковы, например, некоторые положения работ И. В. Куклиной (которые мы более подробно рассмотрим в четвертом разделе)⁸⁰. Мотивы идеализации дикарей у нее объясняются, в общем, в духе утопиеведения (хотя слова «утопия» исследовательница, как правило, избегает) — идеями о преимуществе «естественного состояния» человечества, с древнейших времен характерными для античной традиции. Но, отдавая дань марксистской методологии, названная исследовательница делает акцент на социально-экономическом аспекте этого вопроса. Поэтому одной из главных причин, пробуждавших к новой жизни идеи о естественном состоянии и порождавших сходные философские, социально-утопические идеи (в частности, идеализацию скифов у Эфора), она называет условия глубокого социально-экономического кризиса, который переживала Древняя Греция после Пелопоннесской войны⁸¹.

Общих работ, посвященных античным утопиям и затрагивающим именно в этой связи хоть сколько-нибудь подробно вопрос об идеализации варваров (как это имеет место в зарубежной литературе), в отечественной историографии крайне мало. В силу известных идеологических причин тема античных утопий стала разрабатываться в отечественной науке лишь в последней четверти прошлого века. Одной из немногочисленных фундаментальных работ на эту тему в отечественной литературе следует признать монографию В. А. Гуторова⁸². Его концепция античной утопии и, соответственно, местоположения в ней утопий этнографического толка в целом довольно близка к образцам зарубежной историографии. Основное значение работы В. А. Гуторова в том, что она, одной из первых в отечественной литературе, познакомила отечественного читателя с научным направлением утопиеведения (активно развивавшимся в западной науке уже с конца XIX в.) и пред-

⁸⁰ Куikliна И. В. Ὁ Ἀβίος в античной литературной традиции // Вестник древней истории. 1969. № 3. С. 120—130; она же. Анахарсис // Вестник древней истории. 1971. № 3. С. 113—125; она же. Античная литературная традиция о древнейших племенах на территории СССР: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Л., 1971.

⁸¹ Она же. Ὁ Ἀβίος... С. 124—130; ср.: она же. Античная литературная традиция... С. 13 и сл.

⁸² Гуторов В. А. Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории. Л., 1989.

лагает свою оригинальную концепцию истории и теории античных утопий.

Подводя итоги всему нашему анализу «утопической интерпретации» символики образа «благородного дикаря», следует отметить, прежде всего, ее чрезвычайно большую распространенность в литературе и хронологически наиболее раннее происхождение. Благодаря этим наработкам такая интерпретация романтических элементов античной этнографии стала представляться наиболее естественной. Но существуют ли какие-либо альтернативные интерпретации образа «благородного дикаря»? На этот вопрос нам предстоит ответить уже в ближайшем разделе.

1.3. Образ варвара и примитивистские идеи

Концепция примитивизма как некой, в сущности такой же как утопия, «сквозной» идеи человеческого общества, сопровождающей его уже на протяжении не одного тысячелетия, была разработана американскими учеными Артуром Онкеном Лавджоем и Джорджем Боасом. В 1935 г. эти ученые издали хрестоматию под заглавием «Примитивизм и подобные ему идеи в античности», составленную из античных текстов (с комментариями), относящихся, по мнению авторов, как раз к тенденции так называемого примитивизма⁸³. Первая попытка издания подобной хрестоматии, правда, не вполне удачная⁸⁴, была сделана еще двумя десятилетиями раньше (в 1914 г.) английским исследователем Э. Сайксом⁸⁵.

Если ранее, еще со времен Р. Пельмана, установилась традиция рассмотрения этнографической идеализации и тому подобных романтических явлений античной этнографии в рамках утопиеведения, то с выходом в свет работы А. О. Лавджоя и Дж. Боаса эти явления все чаще стали связывать с тенденцией примитивизма. Впрочем, примитивистские и утопические идеи вовсе не противоречат друг другу. На самом деле, это довольно близкие, взаимопересекающиеся понятия.

Прежде чем приступить к изложению означенной концепции, следует в общих чертах определить термин «примитивизм». Он происходит от латинского слова *primitivus*, «первоначальный», «первобытный» (ср. русское *примитивный*). В русском языке в обыденной речи примитивизмом обычно называют чрезмерно наивный и упрощенный

⁸³ Lovejoy A. O., Boas G. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Balt., 1935.

⁸⁴ Cf. Ferguson J. *Utopias of the Classical World*. P. 195, note 1 to Chapter II.

⁸⁵ Sikes E. E. *The Anthropology of the Greeks*. L., 1914.

подход к вещам, а в научной литературе этим термином обозначают одно из направлений в истории искусства, популярное в конце XIX—XX вв., характеризующееся культом «наивного» и простого, не испорченного цивилизацией творчества, следованием нормам «естественного» искусства, т. е. первобытному и народному творчеству. Однако А. О. Лавджой и Дж. Боас, а вслед за ними многие современные исследователи понимают примитивизм более широко — как совокупность идей в самом разном их выражении (литературном и изобразительном), связанных с идеализацией первобытности, превознесением первобытных, близких к природе народов, а также различных идеальных земель.

Исследователи, придерживающиеся этой теории, относят к примитивистским идеям по сути то, что другими было принято относить к сфере утопии. Это и идея библейского Рая, и античные легенды о «золотом веке», об «островах блаженных» и, разумеется, являющиеся предметом нашего исследования представления о различных благочестивых народах, а из более современных идей — некоторые положения философов-просветителей (связанные с идеализацией первобытного образа жизни), а также многие идеи новейшей философии «нативизма». При этом, также как, наверное, и в случае с утопическими идеями, закономерно встает вопрос: можно ли все эти идеи, пренебрегая их значительным своеобразием в каждой конкретной ситуации, объединять в единую совокупность (под названием примитивизма), приписывать им совершенно одну и ту же природу, как это в общем делают американские ученые А. О. Лавджой и Дж. Боас? Возникает и еще один немаловажный вопрос — о соотношении понятий «примитивистские» и «утопические» идеи. На эти вопросы мы постараемся ответить ниже. А сперва несколько слов об обстоятельствах появления в американской историографии исследуемой нами концепции.

Для американской философии первая половина XX в. ознаменована утверждением так называемого «реализма». Одним из направлений американского реализма являлся «критический реализм» (официально оформившийся в 1920 г.). Эта философская школа на самом деле отличалась склонностью к субъективному идеализму и повышенным вниманием к анализу данных человеческого сознания. Поскольку «критические реалисты» больше доверяли сознанию, нежели объективной реальности, которая не может быть непосредственно воспринята, первой своей задачей они видели критическое исследование различных идей, мыслей и убеждений человека, а также содержащихся в них многочисленных иллюзий, необоснованных положений или догм. У пред-

ставителей критического реализма можно встретить немало критических замечаний о необоснованных идеях и убеждениях людей, замечаний, отчасти напоминающих бэконовские разоблачения «идолов»⁸⁶.

Постепенно внимание к истории идей становится одним из ключевых направлений в развитии американской историософской мысли XX столетия. В 1940 г. в США был основан журнал по истории идей — *Journal of the History of Ideas*. Его основателем был никто иной, как один из наиболее видных представителей философии критического реализма, а также один из разработчиков рассматриваемой нами концепции примитивизма А. О. Лавджой. Значительно позднее, уже во второй половине нашего столетия, все эти штудии вылились в солидный энциклопедический словарь по истории идей, в 4-х томах⁸⁷. Статья о примитивизме из этого словаря, автором которой является другой уже известный нам американский ученый, Дж. Боас, послужила одним из основных источников нашего анализа концепции примитивизма.

Концепция примитивизма получила распространение в 30-е годы в среде профессоров одного из американских университетов — университете Джона Гопкинса в Балтиморе. В издательстве этого университета в эти годы одна за другой выходили работы, посвященные примитивизму и близким к нему идеям. А. О. Лавджой (в соавторстве с Дж. Боасом) опубликовал замечательную хрестоматию по истории примитивистских идей в античности⁸⁸. Дж. Боас (значительно позже) дополнил ее средневековыми источниками⁸⁹. А еще один профессор из Балтимора, Лоис Уитни, по всей видимости, специализировался на изучении примитивистских идей нового времени⁹⁰.

Общий смысл термина «примитивизм» нам уже известен. Теперь постараемся его уточнить посредством кратких цитат, а также изложить суть концепции примитивизма. В упомянутом нами словаре по истории идей Дж. Боасом дается чересчур обобщенное толкование понятия примитивизма⁹¹. «Примитивизм, — говорится в словаре, — название, объединяющее всю совокупность идей, восходящих к на-

⁸⁶ Богомолов А. С. Буржуазная философия США XX века. М., 1974. С. 179—217; Луканов Д. М. Гносеология американского реализма. М., 1968. С. 52—61.

⁸⁷ Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas / Ed. Ph. P. Wiener. Vol. I—IV. N. Y., 1973.

⁸⁸ Lovejoy A. O., Boas G. Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Balt., 1935.

⁸⁹ Boas G. Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages. Balt., 1948.

⁹⁰ Cf. Whitney L. Primitivism and the Idea of Progress in English Popular Literature of the Eighteenth Century. Balt., 1934.

⁹¹ Boas G. Primitivism // Dictionary... Vol. III. P. 577—598. P. 577 f.

блюдениям над ходом человеческой истории и ценой человеческих установлений и благоустройств». Далее в этом же словаре говорится, что примитивизм «обнаруживается в двух формах — хронологической и культурной, причем «каждая из них может существовать в качестве «мягкого» или «жесткого» примитивизма. Однако, если учесть раннюю работу А. О. Лавджоя и Дж. Боаса о примитивизме (1935 г.)⁹², то следует отметить, что деление на «мягкий» и «жесткий» типы должно быть присуще большей частью культурной форме примитивизма, а не хронологической.

Прежде всего, разберемся с терминами «хронологический» и «культурный» примитивизм. Кстати говоря, эта терминология и сам этот принцип разделения примитивизма является одним из слабых мест концепции А. О. Лавджоя и Дж. Боаса, по мнению отдельных ее критиков⁹³. «Хронологический примитивизм, — как гласит все тот же «Словарь истории идей», — утверждает то, что самая ранняя стадия человеческой истории была самой лучшей, что древнейший период национальной, религиозной, художественной или фактически любой области истории был лучше, чем периоды, которые за ним последовали, что детство лучше зрелого состояния... Так, например, первобытный человек был лучше, чем цивилизованный, первоначальное христианство — лучше, чем более поздние усовершенствования христианства, художества дикарей и детей — лучше, чем у образованных людей и взрослых». Хронологический примитивизм не является абсолютной антитезой идее прогресса. Он лишь утверждает, что в прошлом не было прогресса, но вовсе не исключает самых разных среди хронологических примитивистов взглядов на будущее — от полных надежд до крайне пессимистических. Эта форма примитивизма «однозначно противоположна» только лишь «вере во всеобщий и необходимый закон прогресса» в том смысле, как он понимается в последние два-три столетия.

«Культурный примитивизм, — по словам Дж. Боаса, — утверждает, что какие бы то ни было прибавления, которые были сделаны к тому, что принято называть «естественным» состоянием человечества, были вредными. Иначе говоря, культурный примитивизм — это «проявление со стороны представителей цивилизации недовольства этой цивилизацией или отдельными и характерными ее чертами...», это вера людей, живущих в относительно благоприятно развивающихся и раз-

⁹² Lovejoy A. O., Boas G. Op. cit. P. 6 ff.

⁹³ Cf. Gatz B. Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. Hildesheim, 1967. S. 144.

нообразно культурных условиях, в то, что жизнь гораздо более простая и менее извращенная во многих или же во всех отношениях более желательна», и потому он «имеет прочные корни в человеческой природе с тех самых пор, как только начался цивилизационный процесс». В этой форме примитивизма культура как бы противопоставляется «натуре» (природе, естеству).

Именно в рамках «культурного примитивизма» возникает весьма популярная со времен античности тенденция идеализировать жизнь различных «естественных» народов (отчасти вымышленных, отчасти реальных) как наиболее наглядный пример противопоставления «естественного» состояния культурному. На примере этой тенденции легче и естественнее всего понять смысл таких разновидностей примитивизма, как «мягкий» и «жесткий». Впервые эти термины вводятся в совместной работе А. О. Лавджоя и Дж. Боаса 1935-го г. как раз для размежевания двух наиболее ярких типов культурного примитивизма, не имевших до той поры определенного названия.

Итак, по утверждению «Словаря истории идей», «мягкий» примитивизм — это вера людей в то, что лучшая жизнь есть жизнь без тяжелого труда, некое подобие той жизни, каковой она иногда изображалась применительно к островам Южных морей, где климат нежен, земля стихийно плодородна, животные дружелюбны, море полно легко ловящейся рыбы». Например, в античности люди так называемого «золотого века» при Сатурновом управлении были «мягкими» примитивами (здесь «мягкий» примитивизм сопутствует примитивизму хронологическому), и мифические гипербореи обычно были «мягкими» дикарями. С другой стороны, «благородные» дикари *в полном смысле слова* (в позднем примитивизме классической эпохи), скифы и геты, а позднее германцы, были людьми грубыми, выносливыми, по отношению к которым природа не была ни нежной, ни снисходительной матерью. Они вынуждены были в трудах добывать себе пропитание, обороняться от хищников и терпеть множество других страданий и лишений, отнюдь не характерных для вымышленных идеальных дикарей. «Жесткие», иначе говоря, «грубые» примитивы превозносились за скудость своих желаний и вытекающее отсюда безразличие к предметам роскоши и даже элементарным удобствам цивилизованной жизни.

Примитивизм рассматривается А. О. Лавджоем и Дж. Боасом как некая «сквозная» идея, сопровождающая человечество с самых ранних периодов его истории, но в то же время лишь как одна из «индивидуальных идей» человечества, характерная для всех времен и народов, вписывающаяся в любое мировоззрение и при этом прекрасно ужи-

вающаяся с рядом других «индивидуальных идей». Концепция «индивидуальной идеи» (unit-idea), была развита А. О. Лавджоем в его книге «Великая цепь существования» (The Great Chain of Being) (1936 г.), и согласно этой концепции примитивизм является как раз наиболее типичной такой идеей, вечно живущей в человеческом сознании.

Слабость этой позиции и еще одно слабое место всей рассматриваемой нами концепции заключается, на наш взгляд, в чрезмерном обобщении и универсализации примитивистских идей, в определенном пренебрежении их значительным своеобразием в каждой конкретной исторической ситуации. Не случайно концепция примитивизма как «индивидуальной идеи» (unit-idea), подвергалась критике другими исследователями, например, Карлом Мангеймом и Анджеем Валицким, которые пытались доказать, что восхваление былого (и, в частности, превознесение всего первоначального, первобытного) является не «индивидуальной идеей», а элементом более широкого синдрома⁹⁴. Кроме того, многие исследователи запросто причисляют все то, что А. О. Лавджой и Дж. Боас считали примитивизмом, к «утопическим» идеям и даже вовсе избегают термина «примитивизм», «примитивистские идеи», заменяя его другими понятиями, производными от слова «утопия». В связи с этим встает вопрос о разграничении понятий «утопические» идеи и «примитивистские» идеи. В сущности, это должны быть довольно разные понятия, но, по их определению, сферы, охватываемые этими понятиями, во многом перекликаются.

Несомненно, утопизм более широкое понятие, чем примитивизм; уже хотя бы потому, что идеалы утопии могут быть направлены не только в прошлое или в настоящее чужих народов, но и в будущее. Вообще, примитивистские идеи могут рассматриваться не отдельно, сами по себе, а как проявления утопизма, утопического образа мыслей в широком смысле этого слова. Однако все же при этом могут возникнуть, по крайней мере, две проблемы.

Утопия, по мнению многих исследователей, несет в себе элемент революционности и противоположности традиции⁹⁵, в то время как примитивизм, исходя из самого происхождения этого слова, во многих чертах есть «традиционалистское восхваление» первобытного, первоначального образа жизни, близкого к матери-природе. Конечно, идеализация первобытных времен и «естественных народов» обычно сопровождается желанием применить их характеристики к существую-

⁹⁴ Цит. по: Шацкий Е. Утопия и традиция / Пер. с польск. под ред. В. А. Чаплиной. М., 1990. С. 399.

⁹⁵ Шацкий Е. Указ. соч. С. 38 сл.

щему обществу или, наоборот, перенести идеальные утопические конструкции на их почву, но все же вопрос о том, должен ли примитивист обязательно быть утопистом, остается открытым, хотя и следует признать, что очень многие отвечают на него положительно. Позиция А. О. Лавджоя и Дж. Боаса во многом тем и примечательна, что они относят идеи, связанные с идеализацией первобытности и, тем более, естественных народов, исключительно к примитивизму, не вдаваясь в вопрос о соотношении этого понятия с понятием утопии и утопического; и в их работах, посвященных примитивизму, вообще, трудно встретить понятие утопии. Во-вторых, следует заметить, что примитивизм, в отличие от утопизма, это элементарный, необязательно связанный с утопизмом, «культ наивного и естественного». Не случайно он нашел себе столь прекрасное выражение в живописи XIX—XX вв. (в творчестве так называемых художников-примитивистов).

Скорее всего, примитивистские идеи и идеи утопические соотносятся как пересекающиеся сферы, два взаимопроникающих круга, прибегая к помощи языка геометрии, — точно так же, как и многие другие близкие к ним идеи человечества (как, например, идеи «естественности», «грехопадения» и «спасения», идеи циклизма и прогресса, миллениаризма, эсхатологизма и пр.)⁹⁶.

Подробный анализ примитивистских идей в античности и включение в этот круг представлений, связанных с идеализацией народов, безусловно, является главным оригинальным моментом и важной заслугой американских ученых. Их концепция в значительной степени оригинальна. Не случайно многие элементы этой концепции до сих пор весьма популярны в историографии (прежде всего, термины «мягкий» и «жесткий» примитивизм)⁹⁷. Однако из этой концепции нельзя делать вывод о том, что такое явление, как идеализация народов в античности (и тому подобные этнографические тенденции) могут быть «вписаны» исключительно в рамки примитивистских идей. В действительности на формирование соответствующего феномена античной этнографии оказывали влияние очень разнообразные идеи, в том чис-

⁹⁶ Ср. соответствующие статьи из того же «Словаря истории идей»: Dictionary... Vol. I—IV.

⁹⁷ Cf. Piggot S. The Druids. N. Y., 1968. P. 92; Vischer R. Das einfache Leben, Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur. Diss. Tübingen (masch.-schr.), 1962. S. 104 (цит. по: Gatz B. Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. Hildesheim, 1967. S. 144); Широкова Н. С. Идеализация варваров в античной литературной традиции // Античный полис. Вып. V. Л., 1979. С. 129; Тахтаджян С. А. Идеализация скифов: Эфор и предшествующая ему традиция // Проблемы античного источниковедения. М.—Л., 1986. С. 54.

ле, идеи чисто утопические, связанные с переносом различных идеальных философских конструкций утопического содержания на те или иные отдаленные народы. Кстати говоря, в том же «Словаре истории идей», в III томе которого помещена статья Дж. Боаса о примитивизме, в IV томе имеется другая статья, посвященная утопии, автор которой, Р. Эмерсон, относит многие из тех представлений, которые Дж. Боас считает примитивистскими, к сфере утопии (в частности, тенденцию так называемого «мягкого» примитивизма в отношении к гиперборейцам, аркадцам и другим подобным чудесным народам)⁹⁸.

«Примитивистская» интерпретация идеализации варваров, конечно, не сравнится по популярности с «утопической» интерпретацией, но все же разделяется немалым числом отечественных и зарубежных авторов (см. прим. 15). Вообще же концепцию примитивизма так или иначе используют в своих работах (пусть даже критически) многие исследователи-утопиеведы, в частности, известные нам по предыдущему разделу Б. Гатц и Дж. Фергюсон. В отечественной литературе концепция примитивизма получила распространение после длительного «бойкота», существовавшего в отношении подобных «буржуазных» концепций, лишь в последней четверти XX в. Наиболее заметное отражение она нашла в работах ленинградских/петербургских исследователей Н. С. Широковой и С. А. Тахтаджяна.

Н. С. Широкова в своей статье 1979 г. «Идеализация варваров в античной литературной традиции»⁹⁹ не раз ссылается на свою предшественницу И. В. Куклину (см. предыдущий раздел), и методологический подход к проблеме в принципе остается тем же самым: корни «идеализирующей варваров традиции» выводятся из «кризиса поздней античной идеологии», с которым непосредственно связаны «политическое теоретизирование, философские идеи, идеальные литературные конструкции». То, что главным образом отличает работу Н. С. Широковой, это расширенный подход к проблеме идеализации, не характерный для предшествующих исследователей. Автор статьи к тому же отчасти привлекла терминологию, разработанную западной историографией (понятия «мягкий и жесткий примитивизм»), которая, хотя и будучи взятой не из первоисточника (т. е. не у А. О. Лавджоя и Дж. Боаса), все же способна познакомить отечественного читателя с элементами зарубежной историографии вопроса. Широта трактовки Н. С.

⁹⁸ Emerson R. L. Utopia // Dictionary of the History of Ideas... Vol. IV. P. 460.

⁹⁹ Широкова Н. С. Указ. соч.; ср. ее более позднюю работу: Ultima Thule в античной традиции и в европейской культуре // Античный мир. Проблемы истории и культуры: Сборник научных статей СПб., 1998. С. 414—432.

Широковой, до тех пор не свойственная отечественной историографии, заключается, в частности, в том, что, следуя ее концепции, и гиперборей, и гомеровские абии, и скифы (а также кельты и некоторые другие варварские народы) являются как бы звеньями одной цепи: идеализаторская традиция непрерывно развивалась, простирая свое влияние на все новые и новые народы — от мифических гипербореев до вполне реальных народов Севера. Она объясняет это извечным существованием идей «о блаженных первобытных временах» (иначе говоря, примитивистских идей).

В статье С. А. Тахтаджяна «Идеализация скифов: Эфор и предшествующая ему традиция», вышедшей в 1986 г.¹⁰⁰, тенденция идеализации варваров рассматривается в традиционной для отечественной историографии вопроса более узкой форме — на примере конкретного северно-причерноморского народа скифов¹⁰¹. Тенденция начинать с Эфора некий новый этап в идеализации скифов, как мы видели, достаточно давно (еще со времен М. И. Ростовцева) наметилась в отечественной литературе, и у С. А. Тахтаджяна даже сам заголовок статьи говорит об этом. Автор статьи отмечает, что Эфор дал «наиболее связанное и последовательное описание особого, добродетельного образа жизни скифов». Эфорово изображение скифов, по словам С. А. Тахтаджяна, «следует охарактеризовать как примитивистское», причем он «несомненно, выдержано в духе «жесткого» примитивизма».

Наиболее оригинальным моментом в статье С. А. Тахтаджяна является то, что основным источником, повлиявшим на столь характерную идеализацию скифов у Эфора, он признавал Геродота, у которого во многих местах его сочинения со скифами ассоциировались кочевники вообще. Эфор, таким образом, благодаря Геродоту, сыграл роль компилятора, собрав все лучшие, близкие к идеалу характеристики разнообразных номадических племен и приписав их скифам. Несмотря на то, что Геродот сам был «далек от идеализации скифов», под влиянием некоторых сведений его скифского логоса, особенно той части, где говорится о борьбе скифов с персами, «у читателя, — по мнению С. А. Тахтаджяна, — может сложиться впечатляющий и достаточно привлекательный образ кочевников-скифов».

Вообще, в древнегреческой традиции, как известно, и до Геродота имел место «образ живущего в кибитке скифа-кочевника». Но только у Геродота, утверждает С. А. Тахтаджян, «он дается в динамике: коче-

¹⁰⁰ Тахтаджян С. А. Указ. соч.

¹⁰¹ Тахтаджян С. А. Идеализация скифов: Эфор и предшествующая ему традиция // Проблемы античного источниковедения. М.—Л., 1986. С. 53—68.

вой образ жизни помогает скифам одолеть персов...» Именно этот «живой образ», заключает исследователь, и «дал решающий толчок к тому, чтобы объектом своего идеализирующего описания Эфор выбрал именно скифов». В этом рассуждении о «живом образе» и его значении в литературной традиции, пожалуй, кроется еще один особенно ценный для нас оригинальный момент работы С. А. Тахтаджяна. Ценным, собственно, является то, что этот исследователь поставил вопрос об эволюции образа скифов в античной традиции — от символа кочевнического образа жизни к символу «благородного дикаря». В целом же, как мы отметили, С. А. Тахтаджян разделял концепцию примитивизма в объяснении романтических тенденций античной этнографии, поэтому мы и рассматриваем его работу в этом разделе.

Из всего этого раздела следует вывод, что «примитивистское» объяснение идеализации варваров столь же ограничено, как и утопическое объяснение, если оно не учитывает многоцветия конкретных идей и мотиваций, содержащихся в различных описаниях «благородных дикарей». Универсализация символики образа «благородного дикаря» в сторону утопических или примитивистских идей, может быть, и оправдана, но она не избавляет нас от необходимости различать всю пестроту «этнографической романтики» и отделять, например, просто позитивные этнографические оценки или этнографические фантазии от «этнографической утопии» в чистом виде. На наш взгляд, эта проблема решается при рассмотрении такого явления, как идеализация варваров, вне заведомой связи с утопией или примитивизмом, а в качестве самостоятельного феномена античной этнографии, разнообразно мотивированного. Анализ этого взгляда на символику образа «благородного дикаря» будет посвящен следующий, заключительный, раздел настоящей главы.

1.4. Идеализация варваров как самостоятельный феномен античной этнографии

Более широкий взгляд на проблему идеализации варваров представлен такими работами, которые как бы в равной степени удалены как от утопиеведческой, так и от «примитивистской» методологии и в которых эта проблема рассматривается как самостоятельный феномен античной этнографии, а не утопической или примитивистской мысли. Авторы такого рода работ обычно ставят своей задачей рассмотрение различных символов понятия «варвар» (на протяжении того или иного хронологического периода). При этом, неизбежно сталкиваясь с наиболее распространенным его символом, т. е. символом идеальной, со-

размерной природе жизни, эти исследователи всегда подчеркивают многообразие конкретных мотивов и идей, выражаемых им в каждом конкретном случае, наличие разнообразных «модификаций» этого символа. Действительно, некоторые наиболее ясноразличимые модификации, на первый взгляд, одной и той же тенденции идеализации варваров напрашиваются сами собой — например, идеализация с присутствием нравоучительного элемента или без него. Конечно, исследователи выделяют гораздо большее число модификаций.

Среди работ, выражающих такой подход к интересующему нас вопросу можно назвать, прежде всего, наиболее ранние монографии исследователей античной этнографии К. Трюдингера¹⁰² и Ю. Йютнера¹⁰³, уникальную в своем роде монографию Р. Цана, посвященную изображениям варваров в греческой литературе и искусстве¹⁰⁴, статьи многих других немецких ученых — А. Эйхгорна¹⁰⁵, Г. Вернера¹⁰⁶, В. Шпейера и И. Опельта¹⁰⁷, Г. Дёрри¹⁰⁸ и монографию К. Мюллера¹⁰⁹, англоязычные монографии ученых Г. Бэкона¹¹⁰, Т. Лонга¹¹¹ и Эдит Холл¹¹², статью Б. Д. Шоу, работы французских ученых Э. Леви¹¹³ и Жаклин де Ромийи¹¹⁴, а также многие статьи из регулярного коллективного издания (на нескольких языках) «Фонд Гардта. Беседы об античной куль-

¹⁰² Trüding K. Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie. Basel, 1918.

¹⁰³ Jüthner J. Hellenen und Barbaren. Aus der Geschichte des Nationalbewußtseins // Das Erbe der Alten. Schriften über Wesen und Wirkung der Antike. Neue Folge, gesammelt und herausgegeben von O. Immisch. Heft VIII. Lpz., 1923.

¹⁰⁴ Zahn R. Die Darstellung der Barbaren in griechischer Literatur und Kunst der vorhellenistischen Zeit. Diss. Heidelberg, 1896.

¹⁰⁵ Eichhorn A. Βάρβαρος quid significaverit. Diss. Lpz., 1904.

¹⁰⁶ Werner H. Barbarus // Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. 1918. Bd. 21. S. 389—408.

¹⁰⁷ Speier W., Opelt I. Barbar // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1967. 10. S. 251 ff.

¹⁰⁸ Dörrie H. Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen? Oder Bewahrer und Kündler heilbringender Weisheit? // Antike und Universalgeschichte. Festschrift Hans Erich Stier. Münster, 1972. S. 147 ff.

¹⁰⁹ Müller K. Geschichte der antiken Ethnographie und ethnographischen Theoriebildung. Wiesbaden, 1972. Bd. I—II.

¹¹⁰ Bacon H. Barbarians in Greek Tragedy. New Haven, 1961.

¹¹¹ Long T. Barbarians in Greek Comedy. Carbondale, Illinois, 1986.

¹¹² Hall E. Inventing the Barbarians: Self-Definition Through Tragedy. Oxford, 1989.

¹¹³ Lévy E. La naissance du concept de Barbare // Ktéma. 9. 1984. P. 5—14.

¹¹⁴ Romilly J. de. Les barbares dans la pensée de la Grèce classique // Phoenix. 47. 1993. № 4. P. 283—292.

туре» (особенно статьи Г. Швабля и Г. Диллера)¹¹⁵ и, наконец, новейшее двухтомное издание, состоящее из статей разных авторов, «Иностранец в греческом мире» (на французском языке)¹¹⁶. Кроме того, к этой группе работ весьма близка и одна из ранних статей уже известного нам исследователя из ГДР Р. Мюллера¹¹⁷.

Все эти работы, несмотря на то, что они очень разнообразны по своему характеру, задачам и выводам, роднит то, что вопрос об идеализации варваров в них рассматривается вовсе не только как часть утопических или примитивистских представлений, но как одно из явлений античной этнографии — наряду с другими, прямо противоположными явлениями, такими, как пренебрежительная, высокомерная оценка варваров. В таких работах речь, как правило, идет вообще об отношении представителей античной цивилизации к варварам и об особенностях этого отношения в разные периоды античной истории, у различных авторов и в зависимости от различных условий. В этой связи часто делаются попытки объяснить античный термин «варвар» и проследить эволюцию вкладываемых в него смыслов на протяжении античной традиции (и даже более позднего времени). При этом утопические представления видятся лишь как один из факторов, оказывавших в разные времена в большей или меньшей мере определенное влияние на античную этнографию (т. е. на отношение к варварам).

В начале мы подробно рассмотрим две важные концепции немецких ученых в области античной этнографии. В исследованиях такого рода вопрос об идеализации народов не мог не занять значительного места, поскольку это литературное явление, безусловно, являлось важнейшей и неотъемлемой частью античной этнографии.

Первое исследование — это работа Карла Трюдингера «Очерки истории греческо-римской этнографии», вышедшая в 1918 г.¹¹⁸ В этой работе в хронологическом порядке анализируется античная этнографическая литература — начиная с наиболее ранней ионийской этнографии и заканчивая «Германией» Тацита. Заключительную главу (о Таците) в этой работе предваряет специальная глава под заглавием «Идеализация народов», в которой коротко анализируется античная традиция этнографической идеализации, предшествующая Тациту. Эта

¹¹⁵ Grecs et Barbares // Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique VIII. Vendœuvres-Genève, 1962; cf. Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique XXXV. Vendœuvres-Genève, 1990.

¹¹⁶ L'étranger dans le monde grec. Vol. I—II. Nancy, 1992.

¹¹⁷ Müller R. Hellenen und Barbaren im Spiegel der hellenistischen Philosophie // Klio. 1978. Bd. 60. Heft 1. S. 183—189.

¹¹⁸ Trüdinger K. Op. cit.

глава включает в себя, например, такие пункты, как «идеализации типа желанных стран» (Wunschlandartige Idealisierungen), «идеализация народов и утопии», «идеализирующие этнографы», «Эфор и морализирующее направление» и др. В своих изысканиях ученый использовал все предшествующие работы (А. Ризе, Р. Пельмана и Э. Роде).

Интерес к вопросу об идеализации варваров К. Трюдингер, также как еще и А. Ризе, объяснял стремлением «в историческом отношении понять своеобразие знаменитейшего этнографического произведения древней литературы, «Германии» Тацита». Он пояснял, что «мы отчетливее поймем индивидуальное у Тацита, если познакомимся с типическими проявлениями такого же направления». Под этим «направлением» К. Трюдингер понимал не только «разнообразные формы идеализации» (народов), которую он определял очень просто — как *«подстановку собственных представлений об идеале»* (на место действительности), но и «превознесение реальностей». Различие между этими двумя формами, условно говоря, «этнографической романтики» К. Трюдингер видел в том, что «идеализация обычно простирается на всю совокупность жизни народа: она может быть осуществлена в цвете желанных стран (Wunschländer), по философскому или по моральному идеальному образцу», в то время как «превознесение реальных условий» обычно касается лишь отдельных явлений.

К. Трюдингер обращает внимание на то, что идеализировались или превозносились чаще всего жители окраин ойкумены (как северной, так и южной), и именно ему приписывается введение в науку термина «идеализация окраинных народов» (Randvolkidealisierung)¹¹⁹. В объяснении этого явления ученый не был особенно уникален. Также как очень многие исследователи, он объяснял «создание желанных стран» «глубокой потребностью человеческой природы», тем, что «во мраке неизвестности отдаленнейших народов и стран человек искал и находил те возжеланные, счастливые регионы, где природа добровольно отдает все свои дары и где люди в справедливости и счастье наслаждаются долгой жизнью». К. Трюдингер отмечал, что «даже такой критический ум, как Геродот, не остался в стороне от убежденности в общем превосходстве окраинных жителей» и приводил ряд подтверждений этому, взятых из текста Геродота.

Безусловной заслугой К. Трюдингера было то, что он, в отличие от А. Ризе и Э. Роде, попытался осуществить более глубокую типологизацию идеализаторских характеристик. Прежде всего, он выделил два их крупных типа. Первым типом, по его мнению, была элементарная

¹¹⁹ Cf. Gatz B. Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. Hildesheim, 1967. S. 189, Anm. 45.

идеализация окраинных народов (без каких-либо экивоков), встречающаяся еще у Гомера. Главной характерной чертой этой идеализации являлось превознесение справедливости, в котором «содержится признание даваемого природой преимущества», но нет еще «никакого полемического укора по поводу низкого морального уровня собственного народа».

Следующим типом являются идеализаторские характеристики, в которых близкий к природе народ так или иначе противопоставляется культурному. Зачатки такого противопоставления имели место еще в пятом столетии (до н. э.) у Геродота (cf. I, 137; 153; III, 20—23). Но в эту эпоху оно еще «наполовину не было столь серьезным в своей предосудительности по отношению к культурным, грешащим против природы благам», а было вызвано лишь интересом «отразить всю удивительность и усложненность нашего в значительной массе воспринимаемого само собой разумеющимся мира в глазах наивного естественного человека».

Значительно более резким и к тому же «полемическим» это противопоставление становится в IV в. до н. э., в эпоху «ослабления государственной жизни и усиливающейся роскоши быта». Именно тогда появляется Платонова «Атлантида» вместе с «группирующимися вокруг нее утопиями, которые противопоставляют жалкому состоянию современности блеск своих фантастических конструкций», затем — киническая, стоическая, эпикурейская философии, которые «сливаются в осуждении культуры и превознесении неприхотливой естественной жизни», а также «всеохватное течение исократовской моральной философии». В эту эпоху, — отмечает К. Трюдингер, — «была заложена почва для всех тех разнообразных форм идеализации, которые встречаются нам в последующем». И в этом море идеализаторских характеристик, относящихся ко второму типу, исследователь выделил в свою очередь две «большие группы».

С одной стороны — «богато увитые чудом сочинительского искусства греков утопии, подчас облачающие более серьезные политические идеалы в покров сказки и романтики, подчас совершенно не содержащие никаких тенденций необузданные игры богатого воображения». С другой стороны — «коренящиеся на реальной исторической почве, строящиеся на основе определенных философских теорий образцовые государства». К этой последней группе К. Трюдингер относил, в частности, сочинение «О Египте» (Ἐγύπτιακὰ) Гекатея Абдерского и описание Индии и ее жителей Онесикритом (cf. Strabo, XV, 1, 21; 34; 54). В этих и многих других, относящихся к данной группе, сочинениях, по мнению ученого, «главное составляет описание определенного

народа, а идеализация — второстепенное», поскольку «ее осуществление, в частности, обусловлено, с одной стороны, объектом, т. е. своеобразием народа, с другой стороны — субъективным характером повествователя». При этом такая идеализация может «состоять в общих фразах морального характера, а может покоиться и на определенной философской основе».

Наиболее ярким примером типа «морализирующих этнографов» К. Трюдингер провозглашал Эфора. Истоки его идеализации скифов он считал «скорее киническими, чем платоновскими», но при этом отнюдь не причислял Эфора к киникам, а наряду с его соучеником (по Исократовой школе) Феопомпом относил его мировоззрение к «нудной исократовской нравственной мудрости». Эфор, по мнению К. Трюдингера, «пытался поощрительно (*protreptisch*) использовать мир народов и указал на необходимость одного такого рассмотрения». При этом Эфор идеализирует скифов «не на свой страх и риск», он «мог сослаться на Гомера». Существо же идеализации Эфора заключается «исключительно в высокой оценке далекой от культуры, соразмерной природе непритязательной жизни».

Такое же «романтическое прославление естественных народов», как и у Эфора, ученый прослеживает у Ктесия (*frg.* 33 Müller), Мегасфена (Strabo, XV, 1, 53) и некоторых других, в том числе римских авторов. Интересно, что Посидония, которого многие исследователи, в том числе и А. Ризе, считали в значительной части последователем Эфора, К. Трюдингер относил к типу «исследователя, который устремлен к познанию», а «не морализирующего философа».

Среди «морализирующих этнографов» и «тех, которые меряют мир народов философской меркой» исследователь выделяет еще и средний тип, который, на его взгляд, лучше всего представлен «Индикой» Мегасфена.

Наконец, К. Трюдингер выделяет еще один тип идеализации, встречающийся у античных авторов. Он возникает, по его словам, тогда, когда к описанию естественного народа «приступает этнограф, философски обоснованная жизненная цель которого близка или тождественна жизни первобытных народов». В качестве примера такого рода описания у греческих авторов ученый приводит описание ихтиофагов Агатархидом «на почве эпикурейского учения» (*Geographi Graeci Minores*, I, 49). В этом описании «отсутствует всякий романтический оттенок справедливости, всякая подстановка черт, исходящих от собственного представления об идеале»; наоборот, «жизнь этих людей характеризуется с ярко выраженным реализмом и, несмотря на все это, в заключительном гимне прославляется как единственно правиль-

ная». Вся заключительная часть «строится на контрасте собственного достойного осуждения по причине несоразмерности природе образа жизни с абсолютной неприхотливостью и самодостаточностью ихтиофагов». Этот тип идеализации, как нетрудно заметить, есть ничто иное, как «жесткий» примитивизм А. О. Лавджоя и Дж. Боаса.

Такова в общих чертах типологизация греческих «этнографических утопий» К. Трюдингера. Ее положительной особенностью, безусловно, является обстоятельность; вместе с тем, она не вполне оптимальна, хотя бы потому, что в ней практически отсутствует четкая терминология основных выделенных типов, и оттого, в частности, система классификации предстает нам недостаточно четкой.

Другой значительной работой в области античной этнографии явилась монография Юлиуса Йютнера «Эллины и варвары (Из истории национального сознания)», опубликованная в восьмой книге серии «Наследие античности» (посвященной «характеру и влиянию античной эпохи»)¹²⁰. Эта работа была навеяна стремлением найти в прошлом определенные аналогии «вновь ожившего в накаленной атмосфере борьбы народов избитого лозунга национальной нетерпимости», о чем сам автор сообщает во введении. В работе Ю. Йютнера подробнейшим образом прослеживается эволюция двух основных понятий, вынесенных в ее заголовок — вплоть до византийских времен — и история восприятия эллинами варваров. Естественно, что он не мог пропустить и такого феномена этого восприятия, как идеализация варваров. Этому вопросу у него посвящена значительная часть главы под заглавием «Эллинизм и космополитизм. Идеализация варварских народов»¹²¹. Ю. Йютнер использовал все уже вышедшие до него крупные работы, касавшиеся этой проблемы (А. Ризе, Р. Пельмана, Э. Роде и, особенно, К. Трюдингера).

Первую причину идеализации отдаленных народов исследователь видел, как и другие, в психологическом факторе. В начале, — считал он, — «безмятежная нравственная чистота, которую люди тщетно искали у себя, и связанное с ней благополучие воображались в сказочном временном или пространственном отдалении, в потерянном рае золотого века или в такой желанной стране, как остров блаженных». Когда же ионийские мореплаватели обнаружили сказочные прелести отдаленных стран, «тем самым был дан толчок идее локализовать эти фантастические образы собственно на земле, ...на окраине мира, и связать их с реальными людьми, которые проводят там свои дни в блаженстве и справедливости». Первым, у кого мы встречаем подобную

¹²⁰ Jüthner J. Op. cit.

¹²¹ Ibid. S. 44—59.

«поэтическую идеализацию чужих народов» был Гомер, несколько строк которого (из Илиады, XIII, 1—7) «заложили основу для представления о северных народах и оставили следы и в научной этнографической литературе».

Но дальнейшему плодотворному развитию и укоренению идеализаторской традиции, несмотря на распространение объективного научного исследования, способствовал еще один немаловажный фактор, «помимо человеческой тоски по чистоте нравов и счастью». Этот фактор заключается в том, что греческие мыслители своими спекуляциями «протянули разнообразные нити к варварам», так, что «установилась традиция демонстрировать всевозможные идеальные конструкции у действительно существующих, но только отдаленных и неизвестных народов или же переносить на них». Так поступали Пифагор по отношению к гиперборейцам, Ксенофонт по отношению к древним персам, а любители «платоновского коммунизма» по отношению к скифам, приписывая последним единство жен и имущества. Но наибольший вклад в этом смысле внесли последователи кинической философии, так как идеализация варваров как нельзя кстати подходила к их попытке противопоставить эллинской сверхкультуре простоту и естественность первобытных людей как нечто достойное подражания».

Основной особенностью концепции Ю. Йютнера, пожалуй, является то, что он, как, в общем, и его предшественник К. Трюдингер, рассматривал идеализацию варваров не как часть утопических воззрений, а как один из типов этнографических характеристик в античной литературе, и, исходя из этого, попытался дать определение собственно «идеализации», отделить ее от всех других, в том числе очень похожих, типов. Таким образом, определение получилось довольно узким. Прежде чем его процитировать, следует отметить, что Ю. Йютнер различал три основных «момента», которые оказывали влияние «на восприятие чужой, неэллинской самобытности». Во-первых, это «фантастическое оформление (Gestaltung)», встречающееся в мифе и поэзии. Во-вторых, «объективное этнографическое описание». И наконец, «влияния философских спекуляций».

Первые два типа в чистом виде, то есть «мифически-поэтическая желанная страна вроде Элизиума или Меропии Феопомпа с одной стороны, и, с другой стороны, неприукрашенное, чисто этнографическое описание» (наиболее яркий пример которого Ю. Йютнер, согласно с К. Трюдингером, находил у Посидония) «не имеют ничего общего с идеализацией народов и остаются двумя крайностями вне намеченного ряда», точно так же, как «произвольно придуманные политические

идеалы в совершенно сказочно-утопическом одеянии, как, например, платоновская Атлантида».

Собственно к идеализации исследователь не относит и «те случаи, когда при объективном изложении восторженно подчеркиваются действительно наличествующие свойства и с удовлетворением констатируется отсутствие изъянов и пороков культуры». По его мнению, «это не собственная идеализация, а в лучшем случае «этнографическая романтика», которая, «испытывая отвращение к существующим социальным неустройствам, надеется найти цель собственных мечтаний у культурно отсталых народов». Наиболее характерным примером такой «этнографической романтики» он называл «Германию» Тацита.

«Сущность идеализации, — по словам Ю. Йютнера, — состоит, напротив, в соединении элементов действительности с такими, которые вытекают из мира человеческих идей» (курсив наш — В. К.). Роль последних могут играть «мифические фантазии и поэтические приукрашивания или философские спекуляции», причем «часто сочетается то и другое». По мнению ученого, «бесчисленные возможности и степени смешения этих элементов» и дают «прелестное, но запутанное изобилие и множественность градаций и переходных форм».

Ю. Йютнер утверждает, что «первый толчок к такой трактовке варваров» дал Гомер — тем, что он объективно описывает образ жизни северных народов, но присоединяет к нему заимствованную из представления о желанной стране черту справедливости». Затем «этот тип сливается с другим видом, где правдивое описание смешано с такими характерными чертами, которые призваны продемонстрировать осуществление некого философского идеала». Сюда ученый относит Эфора, Гекатея Абдерского и Онесикрита, причем у двух последних он отмечает усиление философского уклона, «совершенно заглушающего действительность», так как эти двое пытаются «продemonстрировать образцовое государство на основе философских теорий у реально существующего народа».

Следствием переноса греческих идей на варварскую почву, по мнению Ю. Йютнера, стало обыкновение воспринимать некогда переброшенные на варваров философские идеи как собственно варварские и искать у варварских народов источник высшей мудрости. Поэтому образцами для греков, уже согласно Диогену Лаэртию, стали египетские жрецы, кельтские друиды, персидские маги, индийские браманы и гимнософисты и вавилонские халдеи.

В целом, заметим еще раз, происхождение идеализации варваров воспринимается Ю. Йютнером не только как следствие неких психологических моментов, но и свидетельство того, «как сильно с давних

времен варварский мир занимал фантазию и любопытство греков». При этом, «шкала эмоций, — по его словам, — здесь колеблется от высокомерного презрения до безграничной переоценки».

Оригинальность работ К. Трюдингера и Ю. Йютнера не подлежит сомнению. Одной из главных их заслуг, пожалуй, является попытка приблизиться к пониманию собственно «идеализации» как явления, разграничении ее с другими близкими описаниями. Большое значение имеет, безусловно, подробная типологизация всех «романтических» этнографических характеристик, выделение многочисленных «переходных форм». Эти две рассмотренные нами работы служат ярким примером взгляда на идеализацию варваров «со стороны этнографии».

Весьма близкий к этому подходу (особенно к концепции Ю. Йютнера) ряд работ представляют многочисленные исследования понятия «варвар» в античной литературе. В этих исследованиях все внимание уделяется значениям этого понятия в различные эпохи античной истории (а часто и последующей) и у разных конкретных авторов. В ходе этого анализа выясняется, что в разные времена это понятие означало разные вещи, и уж во всяком случае выражало вовсе не тот смысл, который вкладывался в него первоначально. Таким образом, в сущности поднимается вопрос об эволюции понятия «варвар», в которой важнейшее место занимает образ варвара как носителя благочестия и «естественной» мудрости (образ «благородного» дикаря). Но этот образ, подчеркиваем, рассматривается в контексте эволюции понятия «варвар» в целом, а не в заранее уготованной ему ячейке в кругу утопических или «примитивистских» идей.

Вероятно, первым исследователем такого рода была работа Фридриха Рота, относящаяся еще к началу XIX в.¹²² Но, к сожалению, нам не представилось возможности с ней ознакомиться. Поэтому мы в качестве примера рассмотрим другое, более позднее исследование — статью Ганса Вернера с коротким названием «Варвар», опубликованную в XXI томе «Новых анналов классической античности» (1918 г.)¹²³

В начале этой статьи автор рассуждает об этимологии слова «варвар». В этом вопросе он, разумеется, «не открывает истины», связывая происхождение данного слова с неразборчивым языком чужих народов (казавшимся грекам неким бурчанием — «вар-вар»). Дальше речь идет об эволюции значения этого слова, иначе говоря, о постепенном отходе от первоначального значения «иноязычного чужеземца». Впер-

¹²² Roth F. Bemerkungen über den Sinn und Gebrauch des Wortes Barbar. Nürnberg, 1814.

¹²³ Werner H. Op. cit.

вые после Греко-персидских войн, с развитием национального самосознания греков, отмечает Г. Вернер, понятие «варвар» перестает быть простым обозначением иностранца, а «становится типом, призванным аккумулировать все пороки, противопоставляемые добродетелям, которые охотно приписываются типу эллинов». Нетрудно заметить, что в данном случае слово «тип» на самом деле обозначает «символ».

Очень скоро понятие βαρβαρος «руками ораторов превратилось в закостенелую схему, которая не оставляла никакого места справедливому, соответствующему действительности суждению, даже когда ее фактические основания начали исчезать». Яснее всего это, по мнению автора, проявляется в том, что «этнографическое понятие при помощи оговоренного χαρακτηρισμός варваров постепенно окончательно переносится на моральную сферу, чтобы характеризовать свойства отдельного индивида». Таким образом, «βαρβαρος достаточно постепенно, но тем основательнее утрачивает свое этническое значение и становится синонимом всех тех слов, которые обыкновенно обозначали те считавшиеся типическими для варваров свойства». До эллинистической эпохи приписываемые варварам свойства, как полагает ученый, носили почти исключительно негативный характер, в результате чего впоследствии, по его выражению, «это слово в одном направлении осуществило свою месть».

«Уставшее от культуры человечество позднего эллинизма, — поясняет он, — которое начало рассматривать прогресс цивилизации в качестве порока и искать спасения — по крайней мере, теоретически — в максимально жестком естественном состоянии, пришло на этом пути к сентиментальной идеализации как раз тех народов, которые обыкновенно презирались как варвары». Более подробно об этом (также как о многих других постулатах Г. Вернера) говорится впоследствии у Ю. Йютнера.

Но и изначальное значение слова «варвар» как обозначения «другого», противоположения «своему», в общем, сохраняется в античной традиции, только оно переходит несколько в другую плоскость. Например, с появлением христианства представители античной цивилизации стали называть словом «варвары» христиан, т. е., по словам Г. Вернера, «сила обоих слов совершенно перешла на религиозную сферу».

Однако и этим, по мнению Г. Вернера до конца не исчерпывается эволюция символики понятия «варвар». Последним, наиболее поздним в античной традиции смыслом, который вкладывался в это слово, ученый считает значение «храбреца, солдата». Его возникновение относится к эпохе заката Римской империи, когда варвары стали реальной

угрозой ее существованию, и у римлян возникало «чувство испуганного изумления» тем, что «под атаками именно этих варваров империи грозило обрушение». Под влиянием этих обстоятельств в античном обществе произошла существенная переоценка варваров в сторону признания, прежде всего, их военных достоинств. С V в., как утверждает Г. Вернер, «*barbarus* получает почти характер похвалы и означает *храбреца, солдата*». Из этого последнего значения слова «варвар» происходит распространенное в европейских языках слово «бравый», этимологически определенно связанное с латинским *barbarus*.

Из более поздних работ в русле рассматриваемого нами здесь подхода к проблеме идеализации варваров мы рассмотрим статью немецкого исследователя второй половины XX в. Генриха Дёрри, с очень длинным названием — «Оценка варваров в суждении греков. Рабские натуры? Или хранители и провозвестники целительной мудрости?»¹²⁴

В самом ее начале автор также значительное внимание уделяет вопросу об этимологии и изменениях значения слова «варвар» на протяжении древнегреческой и отчасти всей античной литературной традиции. Вообще же, свое исследование автор обозначает как «попытку охарактеризовать тот необыкновенный переворот, который претерпела оценка «варваров» в суждении греков». Г. Дерри отмечает, что «за более чем тысячу лет... эта оценка пережила две крайности: из свидетельств V и VI вв. до Р. Х. следует, что греки считали народы, которые были им чужими, совершенно никчемными и даже противными всякой оценке. Между тем, вскоре после этого, еще в поколении Александра Великого, маятник качнулся в другую крайность. С этого времени варвары стали рассматриваться как блюстители и благовестники древнейшей, священной истины». Наибольшее внимание ученый в своей работе как раз и уделяет исследованию истории этого представления, в частности, истории представления о так называемых *νόμιμα βαρβαρίκᾱ* (варварских обычаях) и их превосходстве над обычаями греков. Первая попытка объяснить этот мотив идеализации варваров как носителей древней мудрости принадлежала, как мы видели, еще Ю. Йотнеру.

Мы не станем заострять внимание на этой, собственно заглавной части его работы. Заметим только, что исключительную роль в переоценке варваров, в сторону утверждения точки зрения о них как о носителях мудрости, он приписывает Александру Македонскому с его политикой смешения народов. Нас, прежде всего, интересует общее объяснение ученым идеализации варваров. Это явление Г. Дерри объ-

¹²⁴ Dörrie H. Op. cit.

ясняет в тесной связи с объяснением интерпретации варваров в античной традиции вообще. По этому поводу он отмечает, во-первых, что «никогда отношение к варварам не представляет собой изолированного курьеза; напротив, оно находилось в тесной, подчас причинной, связи с духовными и политическими движущими силами своей эпохи». Во-вторых, он отмечает, что «в особенности к отдаленным народам, о которых мало чего было известно и с которыми не имелось непосредственного контакта, относились с удивительным восхищением» и что в связи с этим появилась «очевидная тенденция приписывать этим народам все, что у самих себя отсутствовало». В русле этой тенденции, по мнению автора, возникают легенды о «счастливых народах» — феакийцах, гиперборейцах и эфиопах, а позднее легенда о мудром скифе Анахарсисе. К этим представлениям присоединяются и различные античные «утопии» — Платона («Атлантида»), Феопомпа (рассказ о Меровии) и Евгемера (описание расположенных по ту сторону Индии островов). Но эти утопии, по мнению Г. Дерри, нельзя рассматривать как вклад в «варварскую» проблему. Каждый из этих авторов, — по его словам, — «поставил свой рассказ в актуальную связь с современностью, но с греческой современностью. Связи с внегреческими реальностями планомерно обходятся».

Вообще, Г. Дерри признает значительное влияние на интерпретацию варваров «тенденции искать совершенство в пространственной или временной дали». Пример этой тенденции он видит в представлениях о блаженных гиперборейцах, эфиопах и особенно об индийцах, в случае с которыми, по его мнению, совпало «то, что было в мечтах о мудрости далекого народа и о мудрости древнейших времен».

В заключение своей работы Г. Дерри подчеркивает то, что в известном смысле можно назвать лейтмотивом всех приводимых в этом разделе концепций. Он замечает, что «ничто не является столь многосторонним и столь многослойным, как мотивации, которые определяют культурную и духовную историю». Действительно, для работ этого рода в значительной степени характерно рассмотрение отношения к варварам, и, внутри него, их идеализации, как самостоятельного явления античной духовной истории (обусловленного самыми различными, в том числе и утопическими, мотивациями) или, по крайней мере, античной этнографией.

Наиболее типическим примером такого «независимого» подхода к явлению идеализации варваров, не относящего ее однозначно к утопическим или к примитивистским идеям, в отечественной литературе является статья известного в советской историографии специалиста по древностям Северного Причерноморья Дмитрия Павловича Каллисто-

ва «Античная литературная традиция о варварах Северного Причерноморья»¹²⁵.

В начале этой статьи автор критикует некоторые положения своего предшественника в этом вопросе М. И. Ростовцева, особенно его утверждение о том, что родоначальником идеализаторской тенденции в отношении севернопричерноморских варваров и вместе с тем вообще их тенденциозной интерпретации был Эфор. Д. П. Каллистов доказывал, что, во-первых, идеализаторская традиция существовала и до Эфора, а во-вторых, прежде чем появилась эта тенденция, уже вошло в обиход «спекулятивное» использование образа этих варваров в целях «мнимой эмпирической аргументации» каких-либо отвлеченных теорий. В начале — для доказательства теории о влиянии климата на состояние человеческого организма, как это делалось, например, в трактате псевдо-Гиппократ «О воздухе, водах и местностях» (при этом крайне северные варвары противопоставлялись крайне южным как контрастные образцы такого влияния), а затем — в качестве такого же «наглядного» доказательства различных философских постулатов и, в том числе, целых общественных теорий.

Таким образом, идеализация, по Каллистову, это только один из наиболее популярных примеров спекуляций на материале из мира варваров. В этой связи он подчеркивает «параллельное существование» тенденции, прямо противоположной идеализации, заключавшейся в сгущении негативных красок при описании варваров (о которой упоминает при изложении своих взглядов и сам представитель идеализаторской тенденции Эфор (cf. Strabo, VII, 3, 9).

Рассуждая об этих двух тенденциях и сформировавшихся в их русле популярных образах варваров, Д. П. Каллистов высказывает мысль об увлеченности античной литературы различными яркими образами и так называемыми «бродячими сюжетами». «Существуют в античной литературе образы, — говорит он, — которые, раз появившись и понравившись, потом переходят от одного литературного поколения к другому через всю античность». Причем, в античной литературе идеальные образы и образы ужасные, пожалуй, были в равной мере популярными. Очевидно, что этнография давала один из богатейших материалов для создания и тех и других образов.

¹²⁵ Каллистов Д. П. Античная литературная традиция о варварах Северного Причерноморья // Исторические записки. 1945. № 16. С.182—197; значительную часть содержания этой статьи впоследствии вобрала в себя одна из глав монографии Д. П. Каллистова (Каллистов Д. П. Очерки по истории Северного Причерноморья античной эпохи. Л., 1949), под названием «Интерпретация северночерноморских варваров в античной литературной традиции».

Весьма ценны для имагологии и мысли Д. П. Каллистова о причинах тенденциозных оценок варваров в античной традиции. Во-первых, он отмечает, что в античной литературе был широко распространен «прием перенесения и отдельных образов и целых событий из одного места в другое». При этом излюбленным местом для таких перенесений стало «может быть, Северное Причерноморье благодаря своей отдаленности от главных центров античной цивилизации». Во-вторых, он высказывает и общую мысль о возможных причинах тенденциозной оценки чужих народов». «В познании одного народа другим, — утверждает Д. П. Каллистов, — существенную роль играют аналогии. Если в аналогиях ощущается недостаток, многое может остаться непонятым и недооцененным. В таких случаях сразу же появляется почва для самых рискованных интерпретаций и гипотез».

Таким образом, явление идеализации Д. П. Каллистов связывал с общей тенденциозной интерпретацией северночерноморских народов и видел их «прежде всего в греческой, а не в скифской действительности». Он полагал, что северно-черноморские варвары, как и некоторые другие отдаленные народы, были необходимы античным авторам, в основном, для мнимой эмпирической аргументации своих общественных теорий, которые, разумеется, являлись порождением именно античной, а не варварской действительности. Весьма примечательно, что в одном месте своей статьи Д. П. Каллистов заключает, что «идеализация понтийских варваров была обусловлена текущими интересами и политической жизнью самих греков, а не какими-то извечными, восходящими к эпическим временам идеями».

Достаточно близкий к точке зрения Д. П. Каллистова (и в целом к рассматриваемому здесь методологическому подходу) взгляд на идеализацию варваров представлен в диссертационном исследовании его ученицы Ирины Валериановны Куклиной¹²⁶, которое называется почти так же, как статья Д. П. Каллистова — «Античная литературная традиция о древнейших племенах на территории СССР».

Мы уже упоминали об этой исследовательнице во втором разделе, в связи с тем, что в ее работах впервые после М. И. Ростовцева в отечественной историографии, указывается на наличие утопической мотивации в идеализирующих оценках варваров. Но точка зрения самой И. В. Куклиной, пожалуй, ближе все-таки к иной, более широкой, интерпретации идеализаторской традиции. В частности, вслед за Д. П. Каллистовым, И. В. Куклина отмечает, что причины идеализации ски-

¹²⁶ См.: Куклина И. В. Античная литературная традиция о древнейших племенах на территории СССР: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Л., 1971.

фов коренились «как в самой греческой действительности, выдвинувшей абиев и Анахарсиса в качестве идеала для зашедшей в тупик цивилизации, так и в действительности скифской, некоторые черты которой оживляли идеалы «Золотого века». В целом же И. В. Куклина воспринимает идеализацию варваров как явление, на которое влияли разнообразнейшие мотивы и идеи (в каждом конкретном случае). Если в объяснении идеализации так называемых «абиев» и скифского мудреца Анахарсиса она исходит в основном из утопической или примитивистской интерпретации (хотя слов «утопия» и «примитивизм» практически не употребляет), то, например, в описаниях гипербореев она подчеркивает «совершенно новый аспект, придающий идеализации определенный мифологический характер» и пытается тщательно разобраться в особенностях идеализаторской традиции в отношении гипербореев.

Также как Д. П. Каллистов, И. В. Куклина разделяет точку зрения о том, что античная этнография не исчерпывается только идеализацией варваров и что последнюю необходимо рассматривать как одно из проявлений их в целом тенденциозной интерпретации в античной традиции. Это, главным образом, и отличает подобные точки зрения от другой, сформировавшейся и долгое время существовавшей в основном в западной историографии, традиции рассмотрения античной этнографии исключительно «сквозь призму» утопии.

Отечественную традицию рассмотрения идеализации севернопричерноморских варваров в общих рамках тенденциозной их интерпретации, безусловно, продолжает современная украинская исследовательница Марина Владимировна Скржинская. В ее работах¹²⁷ идеализации скифов уделяется внимание лишь постольку, поскольку она являлась содержанием одного из популярных «стереотипов» скифа — его «идеализированного образа».

Особенностью работ М. В. Скржинской является то, что она впервые в отечественной, да, пожалуй, и в мировой историографии попыталась взглянуть на проблему с точки зрения имагологии. Хотя этого термина в ее работах и не употребляется, речь в них, особенно в последней работе, идет именно об образах скифов и Скифии, которая, по словам исследовательницы, фактически являлась античным «символом крайнего севера». М. В. Скржинская рассматривает только древнегреческий образ скифских варваров (в литературе, фольклоре и изобразительном искусстве), однако при этом она постоянно затрагивает вопрос о влиянии этого образа и многих других представлений о Север-

¹²⁷ Скржинская М. В. Древнегреческий фольклор и литература о Северном Причерноморье. Киев, 1991; она же Скифия глазами эллинов. СПб., 1998.

ном Причерноморье на дальнейшую европейскую традицию, в особенности, русскую поэзию XIX — начала XX в. и по сути дела рассматривает образ скифа в контексте европейской художественной культуры.

Основной целью монографий М. В. Скржинской следует признать, таким образом, изучение символики конкретного этнического образа скифов, а не символики образа «благородного дикаря». То, что в ее работах фактически поднят вопрос о символическом содержании конкретного этнического образа, для нас очень важно, ведь наше исследование исходит в значительной степени именно из такой интерпретации образа скифов в античной традиции. Только мы, тем не менее, склонны рассматривать символику этого образа в тесной связи с символикой образа «благородного дикаря», для чего и предпослали основному, собственно историческому содержанию работы эту главу.

Из всех рассмотренных нами в этой главе многочисленных концепций, которые мы классифицировали по трем направлениям, можно сделать определенный вывод о том, что они вовсе не противоречат друг другу, напротив, дополняют друг друга. Просто при различных подходах оно и то же явление рассматривается с разных сторон. Совершенно очевидно, что символика образа «благородного дикаря», столь сильно повлиявшая на конкретные этнические образы отдаленных варваров, складывалась из различных, в общем близких друг другу идей, а также древнейших мифологических представлений, исторических преданий о реальных варварских народах и не без влияния чисто литературных приемов (например, особой любви поэзии к ярким образам, приукрашиваниям и т. п.).

Мы уже говорили, что утопические и примитивистские идеи имеют общую психологическую природу; они, естественно, вряд ли противоречат друг другу, а являются лишь разными гранями и, если угодно, разными научными подходами к объяснению одних и тех же давних человеческих мечтаний и стремлений.

Никак нельзя отбрасывать и последнего рассмотренного нами подхода к оценке идеализации варваров, представители которого подчеркивают чрезвычайное разнообразие ее мотивов и пытаются типологизировать разнообразные виды «этнографической романтики», а главное — рассматривают идеализацию лишь как одно из тенденциозных явлений античной этнографии и ничего другого. Из всех работ такого рода следует одна важная истина: в различные эпохи и у различных конкретных авторов образ отдаленных народов наполняется разнообразными смыслами. Символика образа варвара переживает длительную эволюцию, и образ «благородного дикаря» это не единственное и

не последнее звено в этой эволюции. Такой взгляд на проблему очень полезен. Здесь вскрывается весьма важный факт «символической открытости» образа малоизвестных народов (варваров), т. е. возможность разнообразных «воплощений» самых разнообразных идей в этом образе или, иными словами, разнообразных идеологических спекуляций на понятии варвара. Во всех этих спекуляциях, в их историческом развитии, нам предстоит разобраться в последующих главах — на примере исторической эволюции образа скифов в античной традиции.

Глава II. ОБРАЗ СКИФОВ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

С древнегреческого периода в истории античной литературы собственно и начинается античная традиция. Это был поистине «творческий» период во всей истории литературы и искусства. Именно в древнегреческой традиции впервые появились основные литературные формы и жанры, ставшие образцом для всей дальнейшей европейской литературы. Кроме того, многие отдельные элементы древнегреческой традиции, в том числе некоторые литературные штампы и стереотипы, нередко заимствовались последующими традициями. Так обстояло дело с литературными стереотипами в оценке варваров Северного Причерноморья, которые, оформившись впервые в древнегреческой литературной традиции, после этого уже мало обновлялись в последующей (римской) традиции.

Древнегреческая литературная традиция начинает свое существование с первых письменных памятников (европейской литературы вообще), великих поэм «Илиады» и «Одиссеи», приписываемых Гомеру, т. е. с VIII в. до н. э. С появлением древнеримской (латинской) литературной традиции (в III в. до н. э.) эти две традиции уже продолжают развиваться одновременно и оказывают значительное влияние друг на друга (сперва, конечно, влияние оказывала лишь древнегреческая традиция на латинскую). Обе эти параллельно существующие традиции только ко времени поздней античности (т. е. к IV в. н. э.) начинают вытесняться новой, христианской традицией. Таковы и суть хронологические рамки исследования, которыми ограничивается первая глава работы.

Насколько можно судить по имеющимся источникам, древнегреческая литературная традиция, отчасти в силу своей чуть большей хронологической протяженности по сравнению с древнеримской традицией, несколько обширнее последней, особенно в том, что касается сведений о причерноморском регионе и населявших его варваров. Вообще древнегреческая литература изобилует сведениями о различных народах. Древние греки, начиная с очень ранних времен, вступали в контакты с самыми разными народами и проявляли заметный интерес к этим народам, составляя свои довольно меткие суждения о них. В древнегреческой литературной традиции многие чужие народы уже наделяются определенными устойчивыми эпитетами, стереотипическими чертами, т. е. мы уже имеем дело со сформировавшимися этническими стереотипами. Так, беотийцев они считали тугодумами, сиба-

ритов — изнеженными любителями удовольствий, финикийцев — ловкими торгашами, сирийцев — хитрыми и остроумными и т. д.

Вместе с тем, вести речь о «массовых» стереотипах в оценке чужих народов нельзя применительно к античной традиции вообще и древнегреческой традиции в частности. Речь может идти только лишь о стереотипах, имевших хождение только в среде более или менее образованных, осведомленных об окружающем мире граждан (греков) и засвидетельствованных в литературной традиции. Кроме того, нужно учитывать, что оценки варваров существенно разнились и в зависимости от социокультурной среды древнегреческого общества. В этом мы сможем убедиться далее на примере различия в оценке скифов между представителями столь разных по взглядам и направлению творчества групп, как историк Эфор и комедиограф Аристофан.

Стереотипы в отношении к скифским варварам начинают складываться у древних греков довольно рано, по мере знакомства их с Северным Причерноморьем, и затем мы встречаемся с типическими оценками на протяжении всего периода существования древнегреческой литературы. Следует сказать, что греки имели возможность встречаться с некоторыми, наиболее известными тогда, северно-причерноморскими варварами — скифами — и у себя на родине, так как афиняне покупали скифских лучников как рабов для использования их в своей стране в качестве полицейских. Складыванию устойчивых образов причерноморских дикарей благоприятствовал, кроме прочих факторов, и такой фактор, как резкое отличие скифских обычаев, образа жизни, климата и удаленности их местностей. Все это бросалось в глаза и облегчало создание устойчивых образов. Отчасти поэтому, одной из самых ранних стереотипных оценок становится традиция древних авторов преувеличивать суровость климата, размеры территории Северного Причерноморья, ее удаленность и неизведанность. Во всех этих положениях содержится лишь доля реальной оценки.

Но наиболее яркой тенденцией древнегреческой литературной традиции становится идеализация первобытного образа жизни скифов, связанная, как мы знаем, с различными философскими и, в том числе, дидактическими идеями.

В этой главе мы проследим эволюцию образа скифов в древнегреческой литературной традиции и постараемся рассмотреть все встречающиеся в ней типические черты в описании этих варваров.

В первом разделе рассматриваются особенности весьма давней, по всей видимости, имеющей очень глубокие корни древнегреческой тенденции идеализации северных народов. Во втором разделе исследуется

конкретное проявление этой тенденции в образе скифа, выявляются основные идеалистические и просто положительные типические черты в этом образе и, тем самым, соответствующие стереотипы скифа, бытовавшие в определенных слоях древнегреческого общества. Третий раздел посвящен вопросу о том, как на образ скифов в греческой традиции влияла тенденция, противоположная идеализации (в прямом смысле этого слова), т. е. подчеркивание и подчас чрезмерное преувеличение негативных характеристик в описании скифов. В этом разделе выявляются основные негативные типические черты скифского образа и, в заключение раздела, делается вывод о предполагаемом наиболее массовом образе скифа, существовавшем в древнегреческом обществе.

2.1. Феномен идеализации северных народов в древнегреческой традиции

Идеализаторскую тенденцию в отношении скифов трудно представить изолированно от идеализации северных земель и народов в целом, весьма популярной в античности с самых древних времен. Эта традиция дает нам право говорить о глубоких истоках и предпосылках идеализированного образа скифов. В этом вступительном разделе первой главы мы как раз попытаемся осветить вопрос о том, какие элементы ранних греческих мифологически-этнографических представлений о Севере, о тех скифских, заскифских и прочих северных краях и народах, их населявших, могли оказать влияние на последовавшую за этим идеализаторскую тенденцию в отношении самих скифов. В специальном понятии «идеализация окраинных народов» (*Randvolk-idealisierung*), введенном в науку применительно к греко-римской этнографии немецким исследователем Карлом Трюдингером в начале XX в.¹, следует особо выделить идеализацию народов крайнего севера ойкумены как отдельный совершенно уникальный феномен². Примеры этой ни с чем не сравнимой по своей долговечности и основательности традиции встречаются в греческой литературе с самого ее начала, т. е. с творений Гомера, отдельные строки которых по праву называют «первотолчком» и «первоисточником» идеализации северных варваров³.

¹ Trüdinger K. Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie. Basel, 1918. S. 134.

² Gatz B. Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. Hildesheim, 1967. S. 194.

³ Cf. Jüthner J. Hellenen und Barbaren. Aus der Geschichte des Nationalbewußtseins. Das Erbe der Alten. Neue Folge VIII. Lpz., 1923. S. 58; Gatz B. Op. cit. S. 192.

Пожалуй, первыми идеализируемыми народами Крайнего Севера были упомянутые в «Илиаде» полулегендарные «абии», «питающиеся молоком» (γάλακτοφάγοι) и справедливейшие из людей (Π., XIII, 6) и «благородные гиппемолги» (ἀγαυοὶ Ἱππημόλγοι), т. е. «доители кобылиц» (ibid., XIII, 5). В отношении последних еще древние комментаторы сомневались, являются ли гиппемолги (Ἱππημόλγοι) этническим наименованием, а эпитетом к ним служит слово ἀγαυοὶ («благородные»), или, наоборот, Ἀγαυοὶ (агавы) — этноним, а «гиппемолги» — эпитет к ним, который переводится как «доющие кобылиц» (Schol. Hom. Π., II, 2 et IV, 2 Dind.). Эта же проблема касалась и «галактофагов» (млекоедов), и, особенно, абиев (Ἀβιοί), имя которых еще Страбон, а также средневековые комментаторы Гомера (Стефан Византийский и Евстафий Фессалоникийский) пытались перевести (в качестве эпитета) как «не имущие, без средств к жизни» или как «бездомные», «переезжающие со всем имуществом», или как «не знающие насилия», или «не имеющие луков» (если слово производить от βίος, лук, а не от βίᾱ, жизнь), или «долголетние», или, наконец, «живущие без женщин» (Eustath., Comment. ad Hom., Π., p. 325, 15 sin.; p. 916 Weig.; Steph. Byz., Lex., s. v. Ἀβιοί; Strabo, VII, 3, 3).

Комментаторы к «Известиям древних писателей о Скифии и Кавказе» В. В. Латышева в «Вестнике древней истории» считают, что идеализированное отношение к северным племенам в поэме Гомера свидетельствует о более поздней дате этого места поэмы, связанного с возникновением не ранее VI в. до н. э. пифагорейских и орфических учений, которые как раз и влияли на создание образа идеальных дикарей⁴. Кстати, образ самого Пифагора, как отмечает, например, И. В. Куклина в своей статье в ВДИ⁵, часто связывался у древних именно с варварским Северным Понтом. Например, Ямвлих (кон. III—нач. IV в. н. э.) рассказывал, что Пифагор обучал мифического скифа (или гиперборея) Абариса, пророка Аполлона (De vita Pyth., XIX, 90 f.). А Страбон упоминает о том, что местный (гетский) пророк Замолксис убедил гетов (причерноморское племя) следовать учению Пифагора. Таким образом, мы видим, что уже в ранние времена на восприятие древними греками варварского мира влияли различные философские идеи.

К уже упоминавшимся орфическим и пифагорейским учениям скоро добавляются кинические учения (с IV в. до н. э.), а еще позже —

⁴ Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 1. С. 280.

⁵ Куклина И. В. Ἀβιοί в античной литературной традиции // ВДИ. 1969. № 3. С. 123.

знаменитая Стоя (с III в. до н. э.). Для всех этих учений была характерна сильная нравоучительная тенденция по отношению к современникам, пропаганда аскетического образа жизни, мечты об идеальном общественном устройстве⁶. Так, например, одним из важнейших положений орфического (и пифагорейского тоже) учения была проповедь отказа от мясной пищи⁷ (а в лице гомеровских гиппемолгов — «доителей кобылиц» — и галактофагов — «млекоедов» — мы как раз видим зримое достижение этого идеала). Кроме того, именно в орфических учениях уже получила распространение столь популярная впоследствии в античности идея об «островах блаженных» (μακάρων νῆσοι), куда отправляются после смерти души праведных для безмятежной вседовольной жизни⁸. В представлении орфиков эти острова «располагались», как правило, где-то далеко, в неведомых землях, и легенда о них, таким образом, как нельзя лучше согласовывалась с мифом о блаженных народах далекого севера. Один из таких островов, который часто так и назывался — Макарион (от греческого μάκαρ — «блаженный»), многие древние авторы помещали на Крайнем Севере, в скифских краях. Под этим островом, как правило, понимался реально существующий в Скифии (впрочем, необитаемый), вблизи устья Истра, остров Левка, кроме этого обозначения называвшийся у древних Ахилловым (cf. Plin., IV, 93), так как остров славился храмом Ахилла, которого поэты называли владыкой острова (Pind., Nem., IV, 49). А поэт Алкей (рубеж VII—VI вв. до н. э.), между прочим, называет Ахилла, главное божество «Блаженного острова», даже «владыкой всей скифской земли»⁹.

Вообще, в представлениях об «островах блаженных», скорее всего, переплетались наполненные чудесами известия мореплавателей о далеких островах в мировом океане и древние религиозные представления о местожительстве богов и загробной жизни¹⁰. Что касается вопроса о влиянии философских учений киников и стоиков, а также эпи-

⁶ Об орфических и пифагорейских учениях ср.: Асмус В. Ф. Античная философия. Изд. 2-е, доп. М., 1976. С. 28—30; История Европы. Т. I. М., 1988. С. 256—257; Gatz B. Op. cit. S. 52 f.; о других — см. следующий раздел настоящей работы.

⁷ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1991. С. 116, 143; Gatz B. Op. cit. S. 52 f.

⁸ Там же. С. 116; ibid. S. 181.

⁹ Ср.: Хоммель Х. Ахилл-бог // ВДИ. 1981. № 1. С. 55—57.

¹⁰ Capelle P. Elysium und Insel der Seligen // Archiv für Religionswissenschaft. 25, 1927. S. 252 ff.; Günther R., Müller R. Sozialutopien. Berlin, 1983. S. 22; Usener H. Die Sintflutsagen. Bonn, 1899. S. 204; idem. Milch und Honig // Rheinisches Museum. 57. 1902. S. 181 (последние две работы цитируются по книге: Gatz B. Op. cit. S. 191 (Anm. 46)).

курейцев на формирование идеализаторских черт в образе варваров, то он будет еще, в соответствии с хронологией, подробно рассмотрен нами в следующем разделе.

Продолжая рассмотрение идеализируемых греками северных народов, заметим, что, вслед за Гомером, Эсхил (VI—V вв. до н. э.) упоминает о севернопричерноморском народе габиях (Γάβιοι) (это имя, очевидно, произведено от гомеровских Ἄβιοι) и называет их «самым справедливым и гостеприимным народом из всех смертных», которым «сами собой нивы в изобилии приносят средства к жизни» (см. Steph. Byz., Lex., s. v. Ἄβιοι). Упоминания о подобном народе «млекоедов» имеются и у Гесиода (VIII—VII вв. до н. э.) в его «Объезде земли», где сказано, что Гарпии увлекли Финея «в землю галактофагов, что дома имеют в повозках» (см. Strabo, VII, 3, 9). Гесиод же, судя по передаче его слов Эратосфеном (а затем, в свою очередь, и Страбоном), был первым из древних авторов, кто перенес эпитет гиппемолги — «доители кобылиц» — на реальный народ Северного Причерноморья, ставший уже достаточно известным к тому времени, — на скифов.

Этнографическая картина северного (по отношению к грекам) региона постепенно прояснялась, и поэтические, образные названия местных народов уступали место реальным этнонимам под влиянием Великой греческой колонизации, происходившей в VIII—VI вв. до н. э. Несомненно, это грандиозный рубеж в истории Древней Греции, в истории ее культуры и, конечно, в формировании отношения к окружающим народам. В ходе этой колонизации греки впервые столкнулись лицом к лицу с чужими, иной раз очень отдаленными, народами; они смогли довольно близко познакомиться с совершенно другими культурами и воочию убедиться, что и там живут в общем обычные люди, ничем не похожие на рисуемых воображением чудовищ. Это обстоятельство быстрее всего способствовало изживанию первобытных представлений об окружающем мире как о мире исключительно враждебном, населенном непохожими на греков и враждебными существами.

По справедливому мнению исследователей, именно в колониях процесс разрушения родоплеменного уклада и соответствующих ему консервативных ценностей шел наиболее интенсивно¹¹. Несмотря на то, что некоторые исследователи подчеркивают значительную обособленность эллинского и варварского миров в колониях (особенно, по видимому, на начальном этапе их знакомства), их отчужденность и взаимную борьбу, большинство отечественных исследователей при-

¹¹ Ср.: Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э. Л., 1985. С. 60.

держивается (по крайней мере, на примере Северного Причерноморья) обратной точки зрения — об ассимиляции и взаимопроникновении различных культурных элементов, варварских и греческих, о широком культурном диалоге между ними¹². Скорее всего эти взаимоотношения греческого и варварского мира зависели, конечно, от конкретных обстоятельств и, прежде всего, от того, какой «прием» оказывали грекам сами варвары и на каком уровне культурного развития они находились¹³.

В этот же период греческой истории формируется понятие «варвар» в смысле «негрек», т. е. человек, говорящий непонятно («варвар» — ср. русское «тарабары»; такого же происхождения славянское слово «немец», т. е. «немой», не умеющий [правильно] говорить)¹⁴. В установлении взаимоотношений греков с варварами и в формировании отношения первых к последним проявился присущий грекам рационализм и любознательность. Они попытались беспристрастно (с точки зрения разума) взглянуть на чужие обычаи и нравы, проявив к ним немалый интерес и пытаясь их к тому же еще и рационально объяснить (природными условиями, климатом страны и т. п.). Очевидно, благодаря этому в древнегреческой литературе появляется так называемая реалистическая тенденция в оценке варваров, бесспорным представителем которой является прежде всего Геродот, а также псевдо-Гиппократ (автор сочинения «О воздухе, водах и местностях»)¹⁵. Появление реалистических описаний некогда малоизвестных отдаленных народов и расширение круга более или менее известных дикарей обуславливало для многих авторов невозможность применения к ним прежних идеализаторских характеристик. В связи с этим горизонт идеализируемых народов должен был все более расширяться, распространяясь на еще более отдаленные и малоизвестные (или вообще несуществующие, мифические) народы.

¹² Шелов Д. Б. Западное и Северное Причерноморье в античную эпоху // Античное общество (труды научной конференции). М., 1967. С. 221—222. Ср.: Скржинская М. В. Скифия глазами эллинов. СПб., 1998. С. 15.

¹³ История Европы. Т. I. М., 1988. С. 236.

¹⁴ Ср.: Шанский Н. М. Краткий этимологический словарь русского языка. М., 1971. С. 69; Успенский Л. В. Слово о словах. Почему не иначе? Л., 1971. С. 481; Jüthner J. Op. cit. S. 1 ff.; Werner H. Barbarus // Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. 1918. Bd. 21. S. 389 ff.; Dörrie H. Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen? Oder Bewahrer und Kündler heilbringender Weisheit? // Antike und Universalgeschichte. Festschrift Hans Erich Stier. Münster, 1972. S. 147 f.

¹⁵ Ср.: Скржинская М. В. Древнегреческий фольклор и литература о Северном Причерноморье. Киев, 1991. С. 181.

На севере такими народами явились мифические гипербореи (ὑπερβόρειοι), вероятно, пришедшие в этом образе на смену гомеровским абиям и гиппемолгам¹⁶ или даже самим скифам, после того как те стали слишком хорошо известны древним грекам и в глазах некоторых авторов уже перестали выглядеть достойным объектом идеализации¹⁷. Вопрос о гипербореях, безусловно, представляет отдельный интерес. Здесь мы постараемся лишь кратко осветить его в интересующих нас аспектах. Традиционная этимология, восходящая по одной из версий к доисторическому времени, а по другой — лишь к началу VI в. до н. э.¹⁸, объясняет происхождение этого этнонима сложением предлога ὑπέρ (= лат. *super*) и названия северного ветра, Борей (βορέας). Эта популярная этимология неразрывно связана с представлением о том, что Борей обдувает так называемые Рипейские горы (τὰ Ῥίπαια ὄρη или просто Ῥίπαί) на Крайнем Севере, а гипербореи живут за этими горами, в климатически благоприятной местности. Слово «гипербореи», таким образом, можно перевести как «живущие вне пределов досягаемости северного ветра Борей»¹⁹ — буквально «заборейцы» или «надборейцы». Примеров подобных представлений можно привести сколько угодно: Pind., Ol., III, 31; Herod., IV, 36; Hellenic., in FHG, 96; Hippocr., De aer. aq. loc., XIX; Phereñic., in Schol. Pind., Ol., III, 28; Strabo, I, 62; Paus., V, 7, 7 etc.²⁰

Впервые гипербореи упоминаются еще в гомеровских гимнах (Hymn. Hom., XIV, 29), затем — у Гесиода и в киклических «Эпиграмах», насколько мы можем судить по сообщению Геродота (IV, 32). Характеристика этого народа впервые встречается нам у знаменитого греческого поэта Пиндара (Pyth., X, 29—47). Гипербореи характеризуются здесь как «священный народ», над которым «не имеют власти ни болезни, ни губительная старость»²¹, народ, находящийся «в веч-

¹⁶ Ростовцев М. И. Скифия и Боспор. Л., 1925. С. 5; Gatz B. Op. cit. S. 193.

¹⁷ Trüding K. Op. cit. S. 135; Jüthner J. Op. cit. S. 56. Совершенный контраст с вышеописанными точками зрения представляет мнение отечественной исследовательницы Н. С. Широковой, которая почему-то называет гипербореев «первыми в античности претендентами на имя «благородных дикарей»» — Широкова Н. С. Идеализация варваров в античной литературной традиции // Античный полис. Вып. V. Л., 1979. С. 127.

¹⁸ См.: Daebritz R. Hyperboreer // RE. 1914. Bd. 9. Hbd. 17. Sp. 259.

¹⁹ Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. Тексты, перевод, комментарии. М., 1982. С. 265, комм. 271.

²⁰ Daebritz R. Op. cit. Sp. 259.

²¹ Здесь и далее цитаты древнегреческих авторов о гипербореях даются в переводе А. Ф. Лосева — в его книге: Мифология греков и римлян / Под ред. А. А. Тахо-Годи. М., 1996. С. 463—466.

ном веселье и благоговейных молитвах», чему «больше всего радуется Аполлон» (о связи гипербореев с Аполлоном речь пойдет ниже). Интересно, что в этом отрывке Пиндар ни слова не упоминает о местоположении описываемого народа. Он утверждает только, что «в страну гипербореев ты не найдешь чудесного пути ни морем, ни сушей». Другим ранним автором, кто упоминал об особенностях гипербореев, был Гелланик Митиленский, писатель (ок. 485 — ок. 400 г. до н. э.), последний ионийский логограф, занимавшийся описанием и систематизацией греческих сказаний. Он утверждал, что гипербореи «осуществляют справедливость, не вкушая мяса, но питаюсь твердыми плодами» (FHG, 96). Здесь, как видим, присутствует вегетарианская мотивация идеального образа. Помимо прочего у Гелланика (а вслед за ним — у Дамаста, младшего логографа конца V — начала IV в. до н. э.) прослеживается новый немаловажный момент в описании гипербореев — «включение гипербореев в шкалу реально существующих племен», — как об этом говорит М. И. Ростовцев²².

Среди других наиболее известных авторов V в. до н. э. Геродот пересказывает уже известные к его временам басни о гипербореях, упоминая, в частности, о том, что они считаются народом необыкновенной чистоты и добродетели (ἀρετή), но при этом сам подвергает эти рассказы сомнению (IV, 32—36)²³. Однако, под влиянием мифа о гипербореях Геродот наделяет гиперборейскими чертами иные известные ему народы далекого севера — исседонов (IV, 26) и массагетов (I, 215—216). Это еще один пример перенесения отдельных устойчивых характеристик от одних народов на другие — в данном случае, от мифических на более реальные (до сих пор мы имели дело с обратным примером).

В рассказе Геродота исседоны и массагеты во многих отношениях дублируют друг друга, и каждому из них приписываются определенные «гиперборейские» черты. Так, например, у массагетов нет предела жизни, а исседоны якобы считаются «справедливым» народом (в частности, из-за полного равенства их женщин в правах с мужчинами). Подобные характеристики, по мнению исследователя античной гео-

²² Ростовцев М. И. Указ. соч. С. 86. Cf. Riese A. Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griechischen und römischen Literatur. Heidelberg, 1875. S. 13 f., где, в частности, сказано, что Гелланик «объединяет (vereinigt) скифов и гипербореев».

²³ Издание интересующих нас текстов Геродота, которым мы пользуемся — Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Указ. соч. Что же касается полного переводного издания Геродота в серии «Памятники исторической мысли» (Геродот. История в девяти томах. Л., 1972), то этот перевод, осуществленный Г. А. Стратановским, отличается некоторой неточностью, а примечания — неполнотой и иногда ошибочностью. — См.: там же. С. 12.

графии Л. А. Ельницкого, скорее всего, были заимствованы из несохранившейся поэмы Аристея «Аримаспея» или каких-либо других сочинений, «окрашенных в тона гиперборейской легенды и одобренных идеями Золотого века... Это те же черты, — отмечает далее цитируемый исследователь, — какие мы наблюдаем у «справедливых» абиев и галактофагов..., наиболее же отчетливо и полно представленные в характеристике гипербореев»²⁴. Кроме исседонов и массагетов Геродот упоминает еще об одном «справедливом» северном народе — аргиппеях (IV, 23), но об этом народе будет сказано отдельно. Об оценке сочинения Геродота современной наукой, с точки зрения его объективности и, в частности, сопричастности идеализаторской тенденции, будет еще сказано в следующем разделе, когда речь пойдет о скифском логосе Геродота. Несомненно, что Геродот в общем не остался в стороне от популярной среди многих его современников убежденности в преимуществах окраинных жителей.

Окончательная утопическая интерпретация гипербореев в греческой традиции утверждается, по-видимому, в эпоху Александра Македонского. Первым произведением подобного рода, специально посвященным гиперборейам, очевидно, явился трактат Пирронова ученика философа-скептика Гекатея Абдерского «О гиперборейях» (см. Schol. Apoll. Rhod., II, 675). На Гекатея ссылается автор знаменитой «Библиотеки» Диодор Сицилийский, когда он начинает свой рассказ о гиперборейях, в котором, между прочим, подчеркивается, что гиперборейи живут на некоем острове, за пределами Борея. Сами гиперборейи, населяющие остров, выступают «жрецами Аполлона, воспевающими этого бога в бесконечных гимнах и почитающими его особенным образом» (II, 47). Довершают идеальный образ гипербореев римский географ Помпоний Мела (I в. н. э.) и в значительной степени повторяющий его рассказ младший современник Мелы Плиний (прославленный автор «Естественной истории»). Но поскольку их деятельность относится уже к римской эпохе (хотя их данные базировались, безусловно, на греческих источниках), мы рассмотрим этих авторов в следующей, третьей главе настоящей работы.

В литературе можно выделить, по крайней мере, две точки зрения на гипербореев. Первая точка зрения состоит в том, что миф о гиперборейях, безусловно, имеющий древнее происхождение, изначально являлся мифом, теснейшим образом связанным с культом Аполлона и ничего общего не имевшим с утопическими воззрениями. Согласно такой реконструкции в древнем варианте этого мифа гиперборейи не имели никакой определенной локализации, а представляли из себя

²⁴ Ельницкий Л. А. Знания древних о северных странах. М., 1961. С. 39.

только лишь «служителей» или «жрецов» Аполлона и именно в этом смысле «священный» народ — народ, наиболее угодный Аполлону, народ, среди которого тот больше всего любит пребывать. Миф о гиперборейях активно разрабатывался на Делосе и в Дельфах — традиционных местах почитания Аполлона. Отсюда возникают так называемые делосская и дельфийская версии мифа. Причем, представления о гиперборейях как о счастливом и святом народе Аполлона созданы дельфийской версией²⁵.

Эту точку зрения очень хорошо выразила И. В. Куклина, сказав, что «гипербореи — мифическое, а не этнографическое понятие, и нет необходимости искать их на карте и отождествлять с какими бы то ни было племенами ни на севере Скифии, ни в любом другом месте земного шара»²⁶. Согласно этой точки зрения и само слово «гипербореи» расшифровывается иначе, отлично от так называемой «народной этимологии», рассмотренной выше. В конечном счете, его обычно производят от слова *περφερέεζ* (носители), подразумевая культовых носителей жертв от населения Аполлону. И лишь гораздо позднее, по мнению сторонников этой позиции, миф о гиперборейях приобрел знакомые утопические черты²⁷. Однако при этом один из исследователей мифа, А. Ф. Лосев, вовсе не исключал возможности существования утопической мотивации в самых древнейших (еще доаполлоновских) истоках этого мифа²⁸.

Другая точка зрения заключается в признании историчности гипербореев и попытках отыскать их или их прототип в самых различных местах (на Урале, Алтае, Тянь-Шане, Кавказе, во Фракии, Македонии, в Румынии, Скандинавии, Великобритании, на Балтике, Крите и даже в Китае)²⁹. Мы рассмотрим лишь один пример этой точки зрения, высказанный не столь давно известными отечественными учеными Г. М. Бонгард-Левиным и Э. А. Грантовским в их совместной работе «От Скифии до Индии...»³⁰. Эти авторы сделали предположение, что греческие сюжеты о «стране блаженных» (гипербореев) на Край-

²⁵ Daebritz R. *Op. cit.* Sp. 261—264; 267; Куклина И. В. Античная литературная традиция о древнейших племенах на территории СССР. Автореферат диссертации... канд. ист. наук. Л., 1971. С. 20.

²⁶ Куклина И. В. Указ. соч. С. 22.

²⁷ Ср.: Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 486—487; Ростовцев М. И. Указ. соч. С. 5; Daebritz E. *Op. cit.* Sp. 252—262, 278; Куклина И. В. Указ. соч. С. 21—22.

²⁸ См.: Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 482—483.

²⁹ См. библиографию этого вопроса в книге: Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Указ. соч. С. 265, комм. 271.

³⁰ Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М., 1983.

нем Севере были заимствованы из скифского мира, так как эти сюжеты появляются в литературной традиции, начиная с VII века, у авторов (Алкман, Аристей), располагавших уже информацией о Скифии³¹. Идея о связи гиперборейского мифа (лишь на определенном этапе его становления, как нам думается) со скифским «шаманским» фольклором далеко не нова³². Однако, по мнению Г. М. Бонгард-Левина и Э. А. Грантовского, корни подобных представлений уходят в глубь веков и имеют общеарийское происхождение³³. Возможно, они возникли у древних ариев в результате непосредственных контактов с идеализированными в будущем северными племенами (так как по одной гипотезе прародина арийцев располагалась на Крайнем Севере³⁴). А затем эти представления передались потомкам ариев — скифам, а также иранцам и индийцам, в мифах и эпосе которых существовали подобные скифским представления о «стране блаженных за высокими северными горами, у Северного Океана»³⁵.

Если верить рассмотренной реконструкции мифа о гипербореях, то вполне можно предположить, что греки, будучи также потомками ариев, возможно, черпали свои представления о «северной стране блаженных» даже и без скифского посредства, из древнейших познаний своих далеких предков. Определенное подтверждение этой мысли высказывал венгерский ученый Я. Харматта в своей работе «К возникновению мифа о гипербореях», считая, что миф о гипербореях возник у греков задолго до эпохи Гомера, где-то во II тысячелетии до н. э., и представлял собой очень древний доисторический элемент греческой мифологии³⁶. Впрочем, с этим не спорят и представители иной, традиционной точки зрения.

Казалось бы, против точки зрения Г. М. Бонгард-Левина и Э. А. Грантовского на историю гиперборейского мифа должен говорить тот факт, что локализация гипербореев на Крайнем Севере, действительно достаточно популярная в греческой традиции, весьма условна. Изначально гипербореи (во всяком случае, гипербореи, понимаемые как

³¹ Там же. С. 67.

³² Ср.: Meuli K. *Scythica* // *Hermes*. 1935. 70. S. 121. ff.; Phillips E. D. *The Legend of East Russia, Siberia and Inner Asia* // *Artibus Asiae*. 1955. 18. P. 161 ff.; Куклина И. В. Указ. соч. С. 19.

³³ Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. Указ. соч. С. 66—67; 37—38.

³⁴ Эту гипотезу разрабатывал, в частности, известный индийский общественный деятель Б. Тилак в своих работах «Орион» (1893) и «Арктическая родина в Ведах» (1903). — См.: там же. С. 8 и 37.

³⁵ Там же. С. 151.

³⁶ Harmatta I. *Sur l'origine du mythe des hyperboréens* // *Acta Antiqua Academiae scientiarum hungaricae*. T. III. F. 1—2. 1955. P. 57—64.

группа служителей Аполлона), как уже отмечалось, не имели определенной локализации. Многие авторы помещали гиперборцев вовсе не на севере. Так, например, Пиндар (Ol, III, 13—16) и Эсхил (Prom lib., 21; 117; 301; 575; Eusth. ad Dionys., 663) помещали их на западе, у истоков Истра, Гекатей Абдерский (Diod., II, 47) — на острове севернее Кельтики, Посидоний — возле Альпийских гор, в Италии (Schol. Apoll. Rhod., II, 775), Пифей из Массалии — возле Геркинских Альп, к северу от Дуная (Strabo, VII, 3, 1), а Симмий Родосский вообще — около Вавилона (ap. Ant. Lib., Metamorph., XX)³⁷. Однако, одну из этих альтернативных локализаций гиперборцев — локализацию их на Западе, достаточно убедительно объяснил еще один из наиболее ранних исследователей вопроса А. Ризе. Он справедливо отмечал, что такая путаница в месторасположении гиперборцев происходила в древности по причине отождествления мифических представлений о реке Истр (нынешнем Дунае) с ее реальным течением. Согласно мифологическим представлениям, эта река имеет свои истоки на Крайнем Севере, являясь противоположностью Нила, который берет истоки на юге. У истоков Нила жили «благочестивые» эфиопы, и точно также у истоков его северного антипода Истра помещали «блаженных» гиперборцев. На самом же деле, как это было известно древним уже со времен Геродота, Истр берет истоки на западе, у кельтов (cf. Нер., II, 33; IV, 49). Авторы, отождествившие мифические истоки Истра с его реальными истоками, и внесли эту путаницу в локализации гиперборцев, перенесли их местожительство на запад, в район истинного истока реки. Точно так же ошибочно Рипейские горы были отождествлены некоторыми авторами с Альпами³⁸.

Между прочим, и утверждение о том, что изначально гиперборцы не имели определенной локализации, не является бесспорным. Например, один из наиболее древних авторов, писавших о гиперборцах, Аристей (живший приблизительно во второй половине VII в. до н. э.) однозначно помещал гиперборцев на севере, на что и ссылаются Г. М. Бонгард-Левин и Э. А. Грантовский.

Традиция о гиперборцах сильно влияла в дальнейшем на описания северных стран, но, вероятно, сама во многом была обусловленной иными идеализаторскими традициями. Весьма распространенной является точка зрения о том, что именно под влиянием этой традиции впоследствии стал идеализоваться и уже совершенно реальный народ северных краев — скифы. Этой точки зрения придерживаются, в

³⁷ Куклина И. В. Указ. соч. С. 17—18.

³⁸ Riese A. Op. cit. S. 45—46.

том числе, и вышеупомянутые отечественные исследователи³⁹. Однако, на наш взгляд, нельзя однозначно решить, под влиянием ли гиперборейского мифа многие греческие авторы стали идеализировать и вполне реальные северные народы, в частности, скифов, или же, как утверждали, например, немецкие ученые К. Трюдингер и Ю. Йютнер (см. выше, прим. 17), наоборот, под влиянием идеализаторской традиции в отношении скифов, гиперборейский миф приобретает свои новые (вместо древних чисто религиозных) утопические черты. Скорее всего, наблюдается взаимовлияние этих двух традиций. И совершенно верно заметил в этой связи еще А. Ризе, что на определенном этапе (а именно во времена Эсхила) в древнегреческой литературной традиции происходит «смешение скифов и гипербореев»⁴⁰.

Кроме гипербореев в античной традиции существовал, между прочим, и другой подобный им чудесный северный народ — аргиппеи⁴¹ (в римской традиции — аримфеи). Это племя, несмотря на то, что античные авторы нередко отождествляют его с гиперборейями, на самом деле вполне самостоятельно и гораздо более определенно с этнографической точки зрения. Во всяком случае, если разобраться, его нельзя так легко, как гипербореев, причислить к совершенно мифическим.

Впервые об аргиппеях упоминает Геродот (IV, 23). Он пишет, что живут они у подножия высоких гор, одеваются по-скифски, но говорят на особом языке. Они от рождения плешивы и курносы, жилищем им служат некие подобия юрт, покрытых войлоком, а пищей — сок из плодов дерева, называющийся ἄσχυ. Это племя пользуется славой священного и исполняет роль посредника в улаживании споров и усмирении распри между соседними племенами. Оно всегда предоставляет преследуемым надежное убежище, никогда не защищается с помощью оружия, и при этом никто его не трогает. Из этого описания Геродота ясно, что в основе его лежит вполне реальный образ какого-то степного монголоидного племени.

³⁹ Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. Указ. соч. С. 74; cf. Kindstrand J. F. *Anacharsis. The Legend and The Apophtegmata*. Uppsala, 1986. P. 24.

⁴⁰ Ibid. S. 12.

⁴¹ В такой форме это название обычно приводится в изданиях Геродота. Однако в старинном критическом издании Г. Штейна (H. Stein) 1869 года значится форма «аргемпеи» (Ἀργεμπαῖοι) — как наилучшая «средняя форма» между Ἀργιππαῖοι (вариант четырех лучших рукописей), Ὀργεμπαῖοι (вариант Зенобия и близкие к нему варианты некоторых рукописей Геродота) и Αρεμπεῖ (вариант Мелы и подобные ему варианты других латинских авторов). Подобная же форма, Ἀργιππαῖοι, приведена в более современном (1932—1954) издании Ф.-Э. Леграна (Ph.-E. Legrand). — См.: Riese A. *Op. cit.* S. 15, Anm. *); Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Указ. соч. С. 250, комм. 237.

Впоследствии об аргиппеях упоминал Гекатей Абдерский (см. Steph. Byz., Ἐλίξοια), бывший, очевидно, общим источником для латинских авторов, писавших о тождественных им аримфеях (или аремфеях)⁴². Вероятно, об этом же племени сообщал Псевдо-Гиппократ, автор сочинения «О воздухе, водах и местностях», в главе 26-й, он, однако, далек от их идеализации, они нужны ему лишь как примеры плешивых людей, что он, кстати, объясняет свойствами питьевой воды в их местности. Наконец, упоминаниями знаменитого биографа Плутарха и вышеупомянутого (см. прим. 41) паремиографа второй половины II в. н. э. Зенобия, почти дословно совпадающими и обобщающими сведения Геродота и Псевдо-Гиппократа, исчерпывается дошедшая до нас греческая традиция об аргиппеях⁴³. О латинской же традиции, в которой аргиппеи называются аримфеями (аремфеями) и воспринимаются, пожалуй, уже в гораздо более идеализаторском духе (безусловно, под влиянием гиперборейского мифа), чем в греческой традиции, речь пойдет в следующей главе.

Вопрос о том, как складывалась идеализаторская традиция в отношении скифов, будет подробно рассмотрен нами в следующем разделе этой главы. Однако истоки идеализации скифов, несомненно, следует искать в появившейся очень рано в древнегреческой традиции тенденции идеализировать в утопическом духе все вообще отдаленные народы, а в особенности народы далекого севера. Говоря несколько упрощенно, идеализация скифов связана с постепенным перенесением на реальные народы (из которых скифы в течение долгого времени были наиболее известным) той тенденции древнегреческой литературы, которая была ей очень давно свойственна в отношении других, мифических и полумифических народов севера (хотя случай с гипербореями и здесь, возможно, выбивается из колеи⁴⁴). Отечественная и зарубежная историографии сходятся на том, что идеализация легендарных народов севера и последующая идеализация скифов суть явления одного порядка.

Главная причина идеализации варварства, на наш взгляд, все же связана с общим стремлением идеализировать первобытность. Это стремление кроется, в свою очередь, в социально-психологическом моменте, в человеческой психологии, для которой, в общем, как отмечают большинство исследователей, всегда характерно стремление уй-

⁴² Ср.: Куклина И. В. Указ. соч. С. 23—25.

⁴³ Там же. С. 23.

⁴⁴ Ср. цитированное выше (прим. 17) мнение немецких ученых К. Трюдингера и Ю. Ютнера, согласно которому гипербореи начали идеализоваться после скифов.

ти от душной цивилизации в простой и естественный мир природы. При этом нельзя недооценивать и роли древнейших мифологических представлений, и философских построений, и насыщенных яркими образами исторических преданий, и чисто литературных приемов украшения и идеализации, активно действовавших в античной литературе.

2.2. Идеализация скифов

2.2.1. Дозфоровская традиция

В современной науке идеализацию скифов в древнегреческой традиции принято подразделять на два этапа. Первым этапом считается традиция идеализации до Эфора (автора IV в. до н. э.), а вторым — идеализаторская традиция, начавшаяся со времен Эфора и развитая последующими авторами⁴⁵. На первом этапе, как правило, преобладали черты мягкого примитивизма, а на втором — черты жесткого примитивизма, так как Эфор уже был в курсе истинного состояния варварских племен, их дикости, грубости и суровости внешних условий, но при всем этом он намеренно ввел традицию их идеализации в морализующем аспекте по отношению к своим соотечественникам, которые погрязли в пороках. Вообще, именно Эфора мы с полным правом можем назвать основателем в наиболее законченном виде тенденции «жесткого» примитивизма в древнегреческой традиции. Основной характеристикой дозфоровской традиции является то, что это была традиция идеализации мифических или полумифических народов, вроде гипербореев или гомеровских чудесных племен севера — в основном в духе «мягкого примитивизма». Со времен Эфора начинают идеализироваться непосредственно скифы и уже в совершенно ином духе, о котором речь пойдет в соответствующем пункте.

Перенесение на скифов — реальный и хорошо известный в античной традиции народ — тех идеальных характеристик, о которых мы говорили в предыдущем разделе применительно к различным легендарным и полулегендарным племенам, началось с их отождествления с некоторыми из этих племен. Первым гомеровский эпитет *ἰππιμόλογοί* (т. е. «доители кобылиц») отнес именно к скифам известный древнегреческий поэт VIII—VII вв. до н. э. Гесиод. По словам, приведенным географом Эратосфеном (переданным нам в свою очередь через посредство другого географа — Страбона), Гесиод упоминает в числе

⁴⁵ Тахтаджян С. А. Идеализация скифов: Эфор и предшествующая ему традиция // Проблемы античного источниковедения. М.—Л., 1986. С. 53—68.

экзотических народов (эфиопов, лигуров) и «скифов-гиппемолгов» (Strabo, VII, 3, 7; cf. frg. 55 Rzach). Следует отметить, что именно с Гесиода уже началось в античной литературе толкование, в частности, географическая фиксация гомеровских, подчас довольно туманных, данных (своего рода расшифровка Гомера для нового поколения). Так, Гесиод, согласно frg. 194, интерпретировал места блуждания Одиссея как современные Италии и Сицилии, отыскал в «Одиссее» гору Этну, остров Ортигию, тирренов; согласно frg. 196 остров Кирки Гесиод помещал у берегов Тиррении. Такого же рода истолкование Гомера разрабатывалось впоследствии так называемыми гесиодовскими эпиками — представителями направления дидактической эпической поэзии, основателем которой принято считать Гесиода⁴⁶. Поэтому не стоит удивляться, что пресловутое место из Илиады (XIII, 1—6) было истолковано «гесиодовскими поэтами» с использованием добытых уже на ранних этапах колонизации Черноморского побережья реальных стра-новедческих и этнографических знаний⁴⁷.

Между прочим, у Гесиода не только frg. 190, где скифы напрямую наделяются гомеровским эпитетом «гиппемолги», но и упомянутый в предшествующем разделе этой главы другой сохранившийся фрагмент, № 189, свидетельствует об отождествлении чудесных народов Илиады с современными Гесиоду номадами. Напомним, что во фрагменте 189 говорится о том, как Гарпии унесли Финея «в землю галактофагов, | что дома имеют в повозках» (Strabo, VII, 3, 9). Несомненно, такая новая характерная черта быта кочевых народов, как жизнь в повозках, которая была уже известна Гесиоду, была присоединена им к характеристике гомеровского народа галактофагов в силу их отождествления с современными автору кочевниками причерноморских степей — судя по другому фрагменту (№ 190), именно со скифами. Не исключено, что и гомеровские абии ассоциировались у Гесиода со скифским этносом, но соответствующее гесиодовское место, к сожалению, до нас не дошло.

Следующим автором, который отождествлял гомеровских гиппемолгов со скифами, был первый греческий трагик Эсхил. Он, в частности, писал о «питающихся кобыльим сыром и пользующихся хорошими законами скифах» (Strabo, *ibid.*; cf. Aesch., *Prom. lib.* frg. 198 Nauck). Правда, такая трактовка Эсхила возможна лишь в том случае, если понимать употребленное им здесь слово εἴβομοι как «пользующиеся

⁴⁶ Зелинский Ф. Ф. Гесиод // Энциклопедический словарь Брокгауз и Ефрон: Биографии. В 12 т. Т. IV. М., 1993. С. 56.

⁴⁷ См.: Riese A. Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griechischen und römischen Literatur. Heidelberg, 1875. S. 9.

хорошими законами», «справедливые», а не как диалектное или впоследствии искаженное слово, соответствующее каноническому εὐνομία, что означает «удобоподвижные», т. е. «обладающие просторными пастбищами». Если предположить последнее значение, то Эсхил в этом отрывке из прямого идеализатора мог бы превратиться в невольного зачинателя мотива справедливости и хороших законов в идеализации скифов — из-за одного только употребленного им двусмысленного слова.

Вероятней, однако, что путаница значений слова εὐνομία, если таковая имела место, произошла еще до Эсхила⁴⁸, тем более что Эсхил и в другом независимом отрывке оценивает скифов как славящихся наилучшими после Афин законами и благосостоянием. Он говорит в «Эвменидах» о том, что богиня Афина при учреждении Ареопага заметила, что отныне Афины будут иметь такую защиту права и благополучия, «какую не имеет никто из людей, ни у скифов, ни на Пелопоннесе [т. е. в Спарте]». Таким образом, Скифия, наряду со Спартой, прославляется здесь как место обитания такой законности, какую сможет превзойти лишь Афинский Ареопаг. В пользу того, что Эсхил был прямым приверженцем идеализаторской тенденции и воспринимал как истину гомеровский текст о справедливейших племенах севера, говорит и fig. 190 Nauck, приведенный нами в предыдущем разделе. В этом фрагменте говорится о «справедливейших» габиях, и к характеристике этого народа, несомненно, тождественного гомеровским абиям, присоединяется еще одна идеализующая черта, происхождение которой иногда связывалось с названием εὔξεινος πόντος, — гостеприимство. Эта черта отмечалась, кроме того, у скифов и гипербореев — вместе с характеристикой добровольной плодородности скифских (!) мест (замечание А. Ризе — В. К.), какая прежде приписывалась только островам блаженных или гиперборейской стране. Вот где, по мнению А. Ризе, «в первый раз *появляется смешение скифов и гипербореев*, которое вскоре приобрело большее значение»⁴⁹.

Что касается Геродота, то трудно судить, повлияло ли на него в его сообщении о том, как скифы-кочевники, питающиеся молоком, выдаивают кобылиц (IV, 2), предание о «млекоедах». Скорее всего, следует согласиться с мнением А. Ризе о том, что сообщения Геродота о скифах покоятся исключительно на реальных сведениях об их быте и написаны совершенно *sine ira et studio*. В то же время в описании других северных народностей, о которых Геродот, очевидно, имел недостаточно самостоятельных реальных данных, на него, безусловно, ока-

⁴⁸ Cf. *ibid.* S. 11, Anm. ††).

⁴⁹ *Ibid.* S. 12.

зала влияние в том числе и древняя идеализаторская традиция (о чем речь шла в предыдущем разделе).

Вообще, относительно Геродотовых описаний в отечественной литературе имеются две точки зрения. Первая заключается в том, что Геродот, совершенно оправдывая звание первого историка, описывал различные народы в своей «Истории», в том числе и скифов, очень объективно, непредвзято, почти или вовсе не поддаваясь никаким литературным и философским тенденциям. Этой позиции придерживается, например, М. В. Скржинская⁵⁰, а также известная отечественная исследовательница «скифского рассказа» Геродота А. А. Нейхардт, которая соглашается с восторженной оценкой Геродота, данной еще столь давним ученым, как Н. И. Надеждин⁵¹. По другой же точке зрения, на Геродота, несмотря на кажущуюся объективность, все же оказала влияние общая тенденция к идеализации дикарей, широко распространившаяся уже к его времени. Такое мнение высказывалось одним из первых исследователей вопроса об идеализации скифов А. Ризе⁵² и в комментариях к латышевским «Известиям древних писателей о Скифии и Кавказе» в «Вестнике древней истории»⁵³, а также современным отечественным исследователем С. А. Тахтаджяном в его статье, посвященной идеализации скифов. Последний указывает на Геродота как на источник, вдохновивший на нравоучительную идеализацию Эфора, так как в некоторых частях Геродотова описания со скифами ассоциировались кочевники (кочевники) вообще, что способствовало идеализации (учитывая к тому же традицию о «благородных номадах»)⁵⁴. Небезынтересно отметить, что некоторые ученые не признают за Геродотом звания «отца истории». Так, например, Э. Ховальд считал Геродота писателем-новеллистом типа Боккаччо, а Д. Фелинг определил сочинение Геродота «скорее как роман исследователя, чем исследование»⁵⁵.

Возвращаясь далее вновь к вопросу об отождествлении скифов с племенами гомеровского эпоса, отметим, что младший современник и почитатель Геродота поэт Херил Самосский (на которого ссылается Эфор, а слова последнего, как мы знаем, в свою очередь передает

⁵⁰ Скржинская М. В. Скифия глазами эллинов. СПб., 1998. С. 121.

⁵¹ Нейхардт А. А. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л., 1982. С. 230.

⁵² Riese A. Op. cit. S. 14 ff.

⁵³ Латышев В. В. Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 2. С. 249.

⁵⁴ Тахтаджян С. А. Указ. соч. С. 59.

⁵⁵ Скржинская М. В. Древнегреческий фольклор и литература о Северном Причерноморье. Киев, 1991. С. 84.

Страбон, VII, 3, 9) в своем «Переходе через понтонный мост» говорит о некоем народе саках, «по рождению — скифах, пасущих агнцев и живущих в обильной хлебом Азии», которые якобы являются потомками справедливых номадов.

У комедиографа Антифана (IV в. до н. э.), в «Злоненавистнике» (frg. 159, см. Athen., VI, p. 226 d.), воспетые Гомером «доители кобылиц» и «млекоеды», уже, видимо, в силу сложившейся традиции, четко ассоциируются со скифами. «Разве не мудры скифы? Они новорожденным детям дают пить кобылье и коровье молоко», — говорит он в упомянутом отрывке. Наиболее рьяно отстаивает точку зрения о том, что именно скифов Гомер имел в виду, упоминая «млекоедов и абиев, справедливейших из людей», известный древнегреческий географ и историк, живший на рубеже христианского летосчисления, Страбон. Он добавляет, что Гомер назвал северных кочевников (т. е. скифов) справедливыми оттого, что те не знают торговых сделок и, следовательно, сопутствующего им обмана, несправедливости (Strabo, VII, 3, 7).

Упомянув Страбона, мы хронологически довольно сильно забежали вперед, поскольку его деятельность приходится на время более позднее по отношению к Эфору. Но не упомянуть Страбона в этом только что перечисленном нами ряду авторов, отождествлявших скифов с гомеровскими «справедливейшими» племенами, было бы неправильным с точки зрения внутренней логики изложения. Страбон был одним из тех, кто уже далеко не случайно отождествлял гомеровских δίκαιοτατοι и скифов, а следуя достаточно распространенному к его временам в греческой науке направлению — так называемой гомеролатрии. И именно с характеристики этого направления, послужившего одной из наиболее значимых предпосылок идеализации скифов в древнегреческой традиции, целесообразно будет начать следующий пункт этого раздела.

2.2.2. Эфоровская традиция

Под термином «гомеролатрия», широко употреблявшимся М. И. Ростовцевым для объяснения предпосылок идеализации скифов, следует понимать, по его же собственным словам, «превращение Гомера в образ великого мудреца, который все знает и в котором можно найти источник всей пышно расцветшей греческой науки...»⁵⁶. В буквальном переводе с греческого слово «гомеролатрия» собственно означает

⁵⁶ Ростовцев М. И. Скифия и Боспор. Л., 1925. С. 5.

«гомеропочитание». Такого рода оценка Гомера утвердилась в эпоху эллинизма большей частью в александрийской и пергамской школах⁵⁷. Гомеролатрам, как их называет Ростовцев (к их числу относится, без сомнения, Эфор, а также пересказавший его трактовку скифов Страбон), был свойствен тщательный филологический метод в работе с источниками⁵⁸. Защищая непререкаемый авторитет Гомера, эти авторы вынуждены были объяснить, в частности, и то, какие народы и почему подразумевал «всезнающий» Гомер под образными поэтическими наименованиями абиев, гиппемолгов и галактофагов. Впервые на страже авторитета Гомера в этом вопросе, а равно и на защиту своей собственной оригинальной позиции встал историк Эфор, родом из эолийской Кимы (в Малой Азии), предположительно живший в эпоху, непосредственно предшествовавшую времени Александра Македонского (405—330 гг. до н. э.).

Сочинение Эфора «Всеобщая история Греции» (в 30-ти книгах, написанное около 340 года до н. э.), к сожалению, не сохранилось. Но его концепцию описания скифов, высказанную Эфором в IV книге своего труда, под названием «Европа», с достаточной ясностью передает Страбон (VII, 3, 9). Эфор, как уже отмечалось, был, пожалуй, первым гомеролатром — еще до того, как это направление получило серьезное распространение в отдельных философских кругах. Гомер был для Эфора не только самым великим поэтом, как, в общем-то, для всей древности, но «почитался им слово в слово Евангелием истины»⁵⁹. Основой его оценки скифов, таким образом, логически становилось то место Гомера, в котором говорилось о «справедливейших людях» абиях, гиппемолгах и галактофагах, отождествляемых уже Гесиодом и Эсхилом со скифами. Это отождествление, как мы видим из рассказа Страбона, Эфор вполне разделяет.

В вышеупомянутом сочинении Эфор прямо подчеркивает, что его целью является указать современникам не на худшие качества дикарей, которые ему хорошо известны, а на их противоположность, то есть идеализировать скифов ради наставления своим испортившимся в нравственном отношении современникам. Норвежский историк Я. Ф. Киндstrand совершенно верно отметил, что у Эфора впервые встречается идеализация скифов «с позиции идеологии»⁶⁰. С тем, что Эфор своей характеристикой скифов открывает новый важный рубеж в идеализации варваров, согласны почти все исследователи — от А. Ризе

⁵⁷ Riese A. Op. cit. S. 18.

⁵⁸ См.: Ростовцев М. И. Указ. соч. С. 6, 94.

⁵⁹ Riese A. Op. cit. S. 18.

⁶⁰ Тахтаджян С. А. Указ. соч. С. 54.

(первого исследователя этого вопроса) до С. А. Тахтаджяна — современного отечественного историка античности⁶¹. Большинство исследователей одинаково оценивают то новшество, которое привнес в идеализацию Эфор. Несомненно, оно заключается в том, что Эфор впервые идеализировал скифов ради морального противопоставления своим соотечественникам. При этом, конечно, разные авторы по-разному обозначают это новое привнесенное Эфором явление. Весьма интересна в этом отношении позиция наиболее раннего исследователя темы — А. Ризе. Он полагал, ссылаясь на работу великого немецкого поэта и ученого Ф. Шиллера «О наивной и сентиментальной литературе»⁶², что, начиная с Эфора, «на первый план выдвинулась вместо эгегической *сатирической* сторона этой сентиментальной литературы: добродетели скифов отныне превозносятся в сознательном контрастировании с пороками собственного народа»⁶³.

Кроме встречавшихся уже неоднократно и ранее характеристик скифов (или, точнее, тех полубогатых народов, с которыми они начали отождествляться) в описании Эфора появляются и явно новые черты. По его словам, они «ведут скромный образ жизни, не склонны к стяжательству и не только в отношениях друг с другом соблюдают хорошие обычаи (так как у них все общее, даже женщины и дети), но и чужеземцам их не одолеть и не победить, ведь у них нет имущества, ради которого их стоило бы обратить в рабство» (Strabo, VII, 3, 9).

Интересно заметить, что Эфор идеализирует вовсе не всех скифов. Он выдвигает идею о том, что среди диких причерноморских варваров имеются отдельные племена, которые «питаются кумысом и превосходят всех справедливостью» (и которых, очевидно, и имеет в виду Гомер в Илиаде, XIII, 1 ff.). В подтверждение этой идеи Эфор ссылается на Херила Самосского (см. выше), якобы упоминавшего один из таких скифских народов — саков, которые «...хотя и номадов потомки, | но непорочных людей» (Strabo, VII, 3, 9). К этим «справедливейшим» племенам принадлежал, по мнению Эфора, и скифский мудрец Анахарсис, которого впервые причислил к семи великим мудрецам именно Эфор⁶⁴. Образ Анахарсиса греки впоследствии, под влиянием идей

⁶¹ Cf. Riese A. Op. cit. S. 21; Trüdinger K. Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie. Basel, 1918. S. 140 ff; Ростовцев М. И. Указ. соч. С. 88—95; Каллистов Д. П. Очерки по истории Северного Причерноморья античной эпохи. Л., 1949. С. 94; Куклина И. В. "Αβύος в античной литературной традиции // ВДИ. 1969. № 3. С. 125; Тахтаджян С. А. Указ. соч. С. 54 сл.

⁶² Cf. Schiller F. Gesammelte Werke. Bd. 8. Philosophische Schriften. B., 1955. S. 573 ff.

⁶³ Riese A. Op. cit. S. 21.

⁶⁴ Скржинская М. В. Указ. соч. С. 62.

кинической философии и, естественно, близких к ним идей Эфора, окончательно превратили в идеальный и морализующий, приписывая ему все новые идеальные черты и все больше разных мудрых высказываний⁶⁵. Приблизительно в III в. до н. э. в Греции были созданы даже так называемые «Письма [Псевдо-]Анахарсиса», в которых скифы преподносятся как философы и мудрецы⁶⁶. А известный греческий историк I в. до н. э., автор знаменитой «Исторической библиотеки», Диодор Сицилийский, который вслед за своими многочисленными предшественниками склоняется к идеализации северных варваров, прямо вкладывает в уста Анахарсиса принципы стоической философии и морали⁶⁷.

Здесь, когда речь зашла об очень важной в известных философских кругах фигуре Анахарсиса, самое время обратиться к тем философским влияниям, которые обычно находят в идеализации скифов Эфором и всей последующей идеализаторской традиции. Мы уже отмечали ранее (см. § 1 настоящей главы), что на восприятие варваров еще в самые древние времена влияли различные философские идеи. Мы тогда имели в виду в основном орфические и пифагорейские учения. Теперь, во времена Эфора и позднее, к ним прибавляются новые, близкие в некоторых аспектах учения. Это учения киников, стоиков, эпикурейцев, а, кроме того, различные социально-утопические учения и, в частности, отдельные идеи философии Платона. Кроме того, не лишним будет остановиться на влиянии, которое оказал на Эфора его учитель — известный оратор и моралист Исократ.

Остановимся сначала, следуя хронологическому принципу, на философии Платона. Еще вышеупомянутый А. Ризе пытался проследить ее влияние на Эфора в части его идеализации скифов. А. Ризе, например, утверждал платоновское происхождение такого мотива идеализации, как общность имущества, женщин и детей. По его мнению, именно «развившийся на пифагорейской почве платоновский коммунизм требовал общности жен и детей (Rep., V, 457 C ff.), а также общности имущества (ibid., 462 C, 464 B ff.) и даже общности радости, скорби (ibid., 462 B) и всех вещей»⁶⁸ (Cf. Strabo, VII, 3, 9: κοινὰ πάντα ἔχοντες (имеющие все общее)). Кроме того, А. Ризе заметил, что от-

⁶⁵ Куклина И. В. Анахарсис // ВДИ. 1971. № 3. С. 113—125. Ср.: Нахов И. М. Киническая литература. М., 1981. С. 132—133.

⁶⁶ Такую датировку «Писем Анахарсиса» дает немецкий ученый Ф. Х. Рейтерс: Reuters F. H. De Anacharsidis epistulis. Bonn, 1957. — См.: Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М., 1996. С. 319. Ср.: там же. С. 32.

⁶⁷ Латышев В. В. Известия... // ВДИ. 1947. № 4. С. 259.

⁶⁸ Riese A. Op. cit. S. 21.

дельные эфоровские слова перекликаются с платоновскими. Так, например, Эфор называет скифов εὐνομοῦνται (справедливейшими), а Платон в свое время говорил об εὖνομος πόλις (благоустроенном полисе) (Rep., 462 E); скифы Эфора — οὐ χρηματισταί (несчастительные), и, в свою очередь, Платон объяснял ухудшение людей «обогащениями» (χρηματισμοί (ibid., 465 C) — слово, как видим, опять того же корня, что и у Эфора) и т. д.

Позицию А. Ризе относительно влияния платонизма на эфоровскую идеализацию скифов попытался оспорить в начале XX в. другой немецкий ученый, К. Трюдингер. Отвечая на им самим поставленный вопрос о том, каким путем могла состояться идеализация Эфора, он замечал: «Гораздо более вероятно киническим, нежели платоновским». Хотя при этом он отнюдь не решался причислить Эфора к киникам (на что впоследствии решился-таки М. И. Ростовцев), а напротив, поставил даже риторический вопрос следующего содержания: «Разве Эфор не сломил хребет кинической идеализации отсутствием у него противопоставления закона и природы (νόμος и φύσις)»⁶⁹ (об этом см. ниже). К. Трюдингер, вслед за А. Ризе, сближает Эфора с его современником, Феопомпом, а через последнего — с известным оратором Исократом, учениками которого когда-то (в одно и то же время) были оба этих впоследствии знаменитых историка.

Эфор и Феопомп очень похожи друг на друга по манере изложения материала (в которой, безусловно, угадывается общая школа). Обоим свойственна риторическая схема «хвалы и хулы» (ἔπαινος и ψόγος). Что касается Эфора, то его стиль как раз как нельзя лучше вписывается в эту схему. Если одни народы он восхваляет, не жалея эпитетов, то другим народам, например, людоедам-савроматам воздает достойную хулу⁷⁰. По выражению К. Трюдингера, «источником, из которого оба автора (имеются в виду Эфор и Феопомп — В. К.) черпают свой моральный горизонт, ...является «полный резервуар пресной исократовской нравственной мудрости (wässeriger isokrateischer Moralweisheit)». «Но в то время как Эфор, — продолжает К. Трюдингер, — в нем безобидно барахтается, и трудно решить, что он делает скучнее — бранит или хвалит, Феопомпа его темперамент мечет от атаки к атаке», «хула следует за хулой (ψόγος ρεῖντ σιχη ἀν ψόγος)...»⁷¹. Недаром Исократ, когда Эфор и Феопомп еще были его учениками, советовал первому изучать древность, а второму — современность. Безусловно, Эфор и Феопомп оказались достойными учениками Исократы, но также, увы, и

⁶⁹ Trüdingen K. Op. cit. S. 140.

⁷⁰ Ср.: Ростовцев М. И. Указ. соч. С. 91—93.

⁷¹ Trüdingen K. Op. cit. S. 141.

«достойными» подражателями наименее привлекательных в научном смысле сторон его творчества. Поэтому, не без влияния учительства Исократ, Эфор и пустился в романтическую идеализацию скифов. Как справедливо отмечал еще А. Ризе, — «из сослужившего скверную службу благонравия»⁷².

Как бы ни обстояло дело с причастностью Эфора к киническому учению, нельзя не признать, что некоторые исследователи, и в числе них столь авторитетный исследователь скифских древностей, как М. И. Ростовцев, настаивали на связи Эфора с киниками и Стоей⁷³, причем М. И. Ростовцев связывал с киниками и Феопомпа⁷⁴. И как бы то ни было, влияния кинического, стоического, а также эпикурейского учений на идеализацию скифов в эфоровские времена не только нельзя исключать, но в отдельных случаях оно несомненно (как, например, в уже упомянутой литературной традиции о скифском мудреце Анахарсисе). Поэтому нижеследующий экскурс об интересующих нас аспектах названных учений представляется нам весьма целесообразным. Безусловно, он лучше позволит понять сущность влияния философских идей, распространившихся в античном обществе в рассматриваемую эпоху, на идеализаторскую тенденцию в отношении варваров вообще и скифских варваров в частности.

Итак, у киников центральной частью философского учения, как известно, была этика (cf. Diog. Laert. VI 103). А ведущим принципом кинической этики являлась концепция «природы как нормы», разработанная еще в философии софистов. Именно в философии софистов понятие природы (φύσις) начало соотноситься с понятием νόμος (закон), тогда как первоначально слово φύσις не означало ничего большего, чем «нечто рожденное (или произведенное)» и соотносилось с понятием γένεσις (рождение)⁷⁵. В противоречии этих двух понятий, начавших противопоставляться, киники решительно становились на сторону «природы»⁷⁶.

Концепция «природы как нормы» как нельзя лучше согласовалась с другим краеугольным принципом кинической этики — идеей об ав-

⁷² Riese A. Op. cit. S. 18.

⁷³ Ср.: Ростовцев М. И. Указ. соч. С. 6, 89. М. И. Ростовцев в этом вопросе следовал за немецким ученым Р. фон Пёльманом, на работу которого (*Geschichte der sozialen Frage und Sozialismus in der antiken Welt. 2. Aufl.*) он и ссылается: там же. С. 89.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ См.: Lovejoy A. O., Boas G. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Balt., 1935. P. 103 ff.

⁷⁶ Jüthner J. *Hellenen und Barbaren. Aus der Geschichte des Nationalbewußtseins. Das Erbe der Alten. Neue Folge VIII*. Lpz., 1923. S. 54.

таркии (самодостаточности, самодовольствовании), суть которой заключалась в сведении к минимуму человеческих потребностей и отказу от всяких излишеств, в стремлении добывать себе все необходимое только за счет собственного элементарного труда и вести в целом аскетический образ жизни. Действительно, природа и «самодостаточность» — вещи, неразрывно связанные друг с другом. Природа располагает к самодостаточному существованию, она, в представлении киников, по своей сути проста и экономна. Поэтому тезис о «природе как норме» иногда называют принципом «природы как *экономной* нормы»⁷⁷.

Неслучайно киники не гнушались называть себя «собаками» и в известной мере идеализировали животное царство, ведь животные живут исключительно по природе. А люди живут по противопоставляемому природе (еще со времен софистов) «законам», которые вместе с моральными устоями и обычаями, а также с сопутствующим материальным усовершенствованием жизни и роскошью составляют существо цивилизации. Цивилизация, по мнению киников, разрушает «естественное» начало в человеке, обрекает его на несчастное и жалкое существование. Из этого закономерно вытекала постоянная апелляция киников к природе, всему, что естественно. Нетрудно понять, что идеализация самых разных «естественных» народов, в которых киники видели или желали видеть образцы реализации своих философских принципов, непосредственно вытекала из этих положений.

То же самое вполне касается и философии Стои, многие положения которой заимствованы у киников⁷⁸. Взгляды самого основателя Стои Зенона позволяют говорить о развитии им, в его уже самом раннем произведении «Государство», кинических социально-утопических идей⁷⁹, в частности, осуждении репрессивной роли государства, права, семьи, денег и, вероятно, также частной собственности⁸⁰.

Кроме того, Зенон, вслед за киниками, проповедовал идею космополитизма (впервые высказанную еще в философии кинического мудреца Диогена) (cf. Plut., De Alex. virt., I, 1). О близости учения Зенона к кинизму можно судить и по самим заголовкам отдельных его сочинений. Например, одно из них так и называлось: «О жизни, согласной с

⁷⁷ Нахов И. М. Философия киников. М., 1987. С. 146.

⁷⁸ Ср.: Асмус В. Ф. Зенон // Философская энциклопедия, в 5-ти томах. Т. II. М., 1962. С. 168—169; Словарь античности / Пер. с нем. М., 1993. С. 213—214; Нахов И. М. Указ. соч. С. 134.

⁷⁹ Нахов И. М. Указ. соч. С. 134.

⁸⁰ Cf. Müller R. Hellenen und Barbaren im Spiegel der Hellenistischen Philosophie // Klio. Bd. 60. Hft. 1. 1978. S. 185.

природой» (Diog. Laert., VII, 4) — т. е. созвучно основному принципу кинической этики. По словам Диогена Лаэртция, Зенон в этом трактате заявлял, что «конечная цель — это жить согласно с природой, и это то же самое, что жить согласно с добродетелью: сама природа ведет нас к добродетели», и что это же самое утверждали и другие стоики — Хрисипп, Клеанф, Посидоний и пр. (ibid., VII, 87 f.).

Другим непреложным атрибутом Зеноновой и вообще стоической этики был, как и у киников, сократический идеал самодостаточности (автаркии) (cf. ibid., VII, 30). Все эти принципы стоической этики, совершенно сходные с киническими, являлись, так же как в случае с киниками, благоприятнейшей почвой для идеализации первобытного состояния, в котором те и другие философы с известной долей справедливости видели воплощение этих этических принципов.

Наконец, что касается философии эпикурейцев, то она в интересующих нас аспектах также довольно близка к кинической и стоической философии и отчасти тоже влияла на идеализаторскую традицию⁸¹. Главное сходство эпикурейцев с киниками заключается в культивировании ими такого же безразличия ко всем тем объектам, к которым стремится большинство людей, за исключением тех вещей, наслаждение которыми «естественно» и «необходимо». Ведь, по мнению эпикурейцев, также как и киников, реальные нужды людей невелики, и природа сделала достижение их простым и доступным, а те, кто стремится к гораздо большим удовольствиям, никогда не достигнут счастья. Целью жизни эпикурейца была подобная киникам «самодостаточность» (автаркия), которая позволяла ему жить в полной удовлетворенности без тех или иных предметов роскоши и наслаждения. Эти положения все с той же легкостью, что и кинико-стоические принципы, могли быть впоследствии перенесены на северных номадов.

Под влиянием всех описанных идей, получавших с каждым днем все большее распространение в Древней Греции, мнение Эфора о варварах скоро стало весьма популярным. В последующем Эфора поддерживал, например, Посидоний (II—I вв. до н. э.), представитель Стои, который также твердо следовал идеализирующей традиции и, подобно Эфору, выделяя отдельные «благочестивые» племена среди номадов, называл в числе них, в частности, мисийцев — «млекоедов, воскурителей и богопочитателей» (см. Strabo, VII, 3, 3). По словам М. И. Ростовцева, именно Посидоний «канонизировал» Эфоровскую картину для всей дальнейшей (римской) традиции⁸².

⁸¹ Lovejoy A. O., Boas G. Op. cit. P. 152.

⁸² Ростовцев М. И. Указ. соч. С. 8.

Из более поздних авторов мнение Эфора пересказывает Николай Дамасский (вторая половина I в. до н. э.). У последнего наблюдается также идеализация патриархального быта кочевников. Он говорит, например: «Они [т. е. идеализируемые автором скифы] весьма справедливы, имеют общее имущество и женщин; так что старших себя считают отцами, младших — сыновьями, а сверстников — братьями» (Paradox., 3). Наконец, сам Страбон, который и передает нам мнение Эфора и Посидония, хотя на него уже сильно повлияло знакомство с реальной, весьма далекой от идеала, жизнью скифских варваров, все-таки утверждает, что скифы времен Гомера были именно такими, какими изображены в «Илиаде» (под именами абиев, гиппемолгов и пр.), а испортились они лишь в последние времена благодаря распространившейся и в их далекие края порочной цивилизации (Strabo, VII, 3, 7). Из еще неупомянутых авторов эфоровского мнения о варварах при- держиваются Псевдо-Скимн (I в. до н. э.) (Perieg., 850 ff.) и Псевдо-Арриан (V в. н. э.) (Peripl. Pont. Eux., 75)⁸³.

Кроме тех положительных качеств скифов, которые соответствовали идеалу «благородных дикарей», древнегреческие авторы отмечали у них и некоторые другие, отчасти вполне самостоятельные и в известной мере независимые от этого наиболее характерного идеала, черты. Эти черты и историю их формирования мы сейчас постараемся коротко рассмотреть.

О философской мудрости скифов, помимо сочинений, в которых говорится об Анахарсисе, упоминает Филарх, историк второй половины III в. до н. э., который передает интересный рассказ о том, что скифы, якобы, прожив день, откладывают в колчан белый или черный камешек (в зависимости от того, был день удачным или неудачным), а в конце жизни по соотношению камешков узнают, был ли данный человек счастливым или нет; счастливец же прославляют (frg. 69, см. Zenob., Prov. sent., VI, 13). О другом интересном проявлении их мудрости повествует нам (видимо, пересказывая более древние источники) Плутарх, говоря о поступке скифского царя Скилура, который, наставляя своих сыновей жить в единстве и дружбе, предлагает им сначала переломить связку дровишек, что, естественно, ни у кого не выходит, а затем переломить их по отдельности, что каждому легко удастся («Изречения царей и полководцев», *Скилур*)⁸⁴. Этот рассказ, по-видимому, относится к числу так называемых «бродячих сюжетов», он получил распространение и в русских сказках⁸⁵. Вообще, мудрость

⁸³ Куклина И. В. "Αἰῶνες... С. 124.

⁸⁴ Цит. по: Латышев В. В. Известия... // ВДИ. 1947. № 4. С. 286.

⁸⁵ Ср.: там же.

скифов была очень популярным сюжетом у древних авторов. Очевидно, этот мотив в их идеализации берет свои корни в развившейся особенно во времена Александра Македонского литературной тенденции искать у варваров вообще древнейший источник мудрости⁸⁶.

Многие древние авторы говорят о необычайном мужестве, храбрости скифов, следствием чего, в частности, является их непобедимость. Еще Геродот отдавал дань воинским качествам скифов, их ловкости, отваге, говоря о том, что каждый скиф — отличный конный стрелок, а также рассказывая о том, как скифы гордятся своими многочисленными воинскими подвигами (т. е. убитыми врагами) (Нер., IV, 65—66). Но, если Геродот вовсе не ставил воинственность в заслугу варварам, скорее наоборот, то позднейшие авторы видели в ней несомненное позитивное качество. Например, у Николая Дамасского прослеживается положительная оценка воинственности амазонок, в том смысле, что у благочестивых номадов даже женщины не менее мужественны, чем мужчины (Paradox., 3). Уже упоминавшийся нами известный эллинистический историк Диодор Сицилийский тоже говорит о храбрости и огромных военных силах скифов, благодаря чему они снискали себе большую славу (II, 43), и, как бы вторя Николаю Дамасскому, подчеркивает, что женщины у скифов нисколько не уступают в храбрости мужчинам (II, 44). Диодор прославляет в этом же месте одну мудрую и храбрую царицу амазонок, которая героически окончила свою жизнь, мужественно сражаясь в какой-то битве (II, 45).

У отдельных древних авторов упоминаются и еще некоторые черты скифов, заслуживающие похвалы. Так, например, Конон (живший на рубеже н. э.) в своих «Рассказах»⁸⁷ говорит о том, что скифы неплохо смыслят в музыке и искусстве, и что они якобы сделали даже своим царем мифического музыканта-кифареда Тамириса (которого, однако, большинство древних авторов обычно связывают вовсе не со Скифией, а с Фракией). Можно, конечно, еще привести подобные примеры, но их уже нельзя назвать иллюстрацией стереотипных идеализаторских оценок, так как встречаются они, как правило, лишь у одного-двух авторов. Наиболее же стереотипной, распространенной у большинства авторов, безусловно, является, оценка скифов, связанная с их необычайной справедливостью, молочным питанием, скромным образом жизни в гармонии с природой, т. е. то, о чем мы подробно говорили

⁸⁶ См. об этом: Dörrie H. Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen? Oder Bewahrer und Kunder heilbringender Weisheit? // Antike und Universalgeschichte. Festschrift Hans Erich Stier. Münster, 1972. S. 148—172.

⁸⁷ Рассказ VII. — Цит. по: Латышев В. В. Указ. соч. С. 174.

выше. Именно эта оценка (в русле примитивизма), по-видимому, служила базой, на основе которой развивалась традиция идеализации.

В целом, любопытный итог длительного процесса идеализации греками скифов, имевший место к началу нашей эры, передает нам Страбон. Он констатирует, что современники считают их «самыми прямодушными, меньше всего способными на коварство, а также гораздо более бережливыми и более независимыми, чем мы» (Strabo, VII, 3, 7). Слова эти свидетельствуют о том, что даже на рубеже христианского летоисчисления, когда греки уже были хорошо знакомы со всеми отрицательными сторонами жизни и быта скифов, в эллинском сознании сохраняется прочно укоренившийся идеальный образ скифов, сложившийся еще в архаический период — под влиянием примитивистских, социально-утопических и философских идей (и подчас удачного совпадения их с некоторыми действительными чертами скифских варваров), а также отдельных исторических и мифологических преданий.

2.3. Складывание типического негативного образа Скифии и скифов в древнегреческой традиции

Идеализированный образ скифов, созданный древнегреческой литературой и, как известно, неразрывно связанный с разного рода романтическими и идеалистическими идеями, было бы неправильным рассматривать абсолютно изолированно. Нельзя не учитывать прямо противоположного, негативного стереотипа этого народа, бытовавшего в более широких кругах. Нельзя, прежде всего, потому, что образ какого-либо народа, в частности, его отражение в литературной традиции, представляет из себя, на наш взгляд, далеко не однозначное, комплексное явление, формируемое не в одночасье, а на протяжении веков и, естественно, не под влиянием одной какой-либо тенденции, а при участии многообразных факторов, которые непременно должны быть изучены во всей их совокупности. Не вызывает сомнений, к примеру, тот факт, что негативный образ скифов, сформировавшийся под воздействием совершенно иных тенденций, существенно противоположных идеализаторской тенденции, тем не менее немало повлиял на развитие последней, скорректировав соответствующим образом идеализированную картину жизни скифов, сообщив ей более «жестко-примитивистские» черты.

В этом разделе мы попытаемся проследить как раз те тенденции и мотивы, которые связаны с формированием чрезвычайно весомой, негативной составляющей образа скифов в древнегреческой традиции.

Эта его составляющая оказала самое непосредственное влияние и на образ скифов в древнегреческой утопической мысли.

Причина образования негативных стереотипов кроется в иррациональной и труднопреодолимой логике превращения образов чужого в образ врага, связанной с первобытным «пралогическим мышлением», подробно описанным еще Л. Леви-Брюлем (известным зарубежным антропологом).

Как мы знаем, складывание негативных образов тех или иных народов и стран это лишь предпосылка к формированию в отношении них этнического предубеждения, развитие которого зависит от конкретных культурно-исторических условий. Вероятно, что в Древней Греции ко временам Аристотеля (всем известно его резко негативное отношение к варварам) уже сложились условия, необходимые для формирования этнических предубеждений. По мнению одного из исследователей вопроса об этнических предубеждениях, П. С. Гуревича, такое явление, как европоцентризм, берет свои корни именно в Древней Греции, когда варварское начало стало «решительно отвергаться во имя эллинского» и «разграничение Запада и Востока стало формой обозначения противоположности эллинам варвара, «цивилизованности» и «дикости»»⁸⁸. Этому интереснейшему вопросу об истории противопоставления «эллинства» и «варварства» (вплоть до эпохи Римской и даже Византийской империи) посвящено замечательное исследование немецкого ученого Ю. Йютнера⁸⁹.

Материал этого раздела будет изложен частично в хронологической, а частично — в тематической последовательности. Нам представляется более целесообразным рассмотреть в отдельности историю формирования каждой из основных составляющих негативного образа Скифии и скифов в древнегреческой традиции поочередно. В заключение же раздела мы постараемся вывести их наиболее распространенный и вместе с тем наиболее обобщенный негативный образ и сделать общий вывод относительно причин его возникновения.

В целом негативная оценка севернопричерноморских территорий, расположенных на краю ойкумены, встречается уже в «Одиссее» Гомера, где говорится о северных народах, обитающих у пределов Океана (киммерийцах) как о «жалких смертных», никогда не видящих солнца (*Odys.*, XI, 12—19). В позднейшие времена эпитет «скифская пустыня» вошел в пословицу у древних как обозначение дикой и поч-

⁸⁸ Гуревич П. С. Старые и новые расовые мифы // Психология национальной нетерпимости. Хрестоматия. Минск., 1998. С. 85.

⁸⁹ Jüthner J. Hellenen und Barbaren. Aus der Geschichte des Nationalbewußtseins. Das Erbe der Alten. Neue Folge VIII. Lpz., 1923.

ти безлюдной, а также бесплодной, не прогреваемой солнцем местности⁹⁰.

Из многих негативных качеств скифских варваров древнегреческими авторами выделяются, прежде всего, те, которые явно бросались в глаза представителям цивилизации при непосредственном ознакомлении с условиями их жизни и быта. Поэтому одними из главных черт в негативной оценке всех вообще нецивилизованных варваров являются их дикость и жестокость. Еще Геродот обращает внимание на чрезвычайную жестокость народов горного Крыма — тавров, которые приносят в жертву своей богине всех потерпевших кораблекрушение или захваченных в открытом море эллинов и, со страшной жестокостью расправясь с ними, их головы насаживают на кол (Her., IV, 103). Этот сюжет о необычайной жестокости тавров и приношении ими в жертву чужеземцев упоминается многими авторами. Он был столь популярным в Греции благодаря мифу об Ифигении, брат которой Орест (и его друг Пилад), да и она сама, как известно, будучи в Тавриде, подвергались опасности стать такой жертвой. Этот миф поэтически обработал Еврипид (V в. до н. э.), который вкладывает в уста Ифигении высказывания о «бесплодных жилищах негостеприимного Понта» (Iphig. in Taur., 218—219) и о том, что «жители здешней страны все являются человекоубийцами (людоедами)» (ibidem, 389—390).

Позднее мнение о дикости тавров повторяет и Псевдо-Скимн (III—II вв. до н. э.), позиция которого в отношении жителей Северного Причерноморья вообще сходна с эфоровской (см. § 2), а подобное мнение (противоположного свойства) заимствовано им, очевидно, из другого источника. Псевдо-Скимн говорит о таврах как о «жестоких варварах, убийцах, которые умиляют своих богов жестокими деяниями» (Perieg., 831—834). О Скифии же вообще Псевдо-Скимн говорит как о варварской стране, граничащей с землей необитаемой и неведомой никому из эллинов (ibid., 835—840).

Жестокость многих других скифских или близких к скифам племен также часто упоминается и подчас преувеличивается у древних авторов. Например, Исион Никейский (I в. н. э.) в своих «Невероятных сказаниях» говорит (отчасти, основываясь на характеристике, данной Геродотом, IV, 106) о невероятных по своей жестокости способах поедания людей у племени, почему-то относимом автором к скифским, андрофагов — по Геродоту, еще более удаленном к северу чем скифы. Это племя пользовалось у древних греков славой людоедов

⁹⁰ Так утверждает одна из средневековых схолий к Аристофану. — Цит. по: Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 2. С. 116.

(возможно, только из-за сходства племенного названия с соответствующим греческим словом, ἀνθρωποφάγοι)⁹¹. Дионисий Галикарнаский (I в. н. э.) в «Римских древностях» говорит, что одно из причерноморских племен (ахейцы) является самым жестоким из всех варваров (I, 89). Наконец, Плутарх, вторя уже сложившемуся стереотипу, упоминает о жестокости скифов, говоря, что «лучше бы они не знали никаких богов, чем признавали богов, находящихся наслаждение в крови» («О суеверии»⁹²).

Кроме дикости и жестокости среди отрицательных качеств севернопричерноморских варваров у древних греков часто назывались в какой-то степени связанные с этими чертами их хитрость, коварство, а главное, ненависть к иностранцам. Последнее свойство, как уже отмечалось выше, было весьма популярным сюжетом при описании скифских варваров. Помимо упоминавшегося мифа об Ифигении в Тавриде, воспетого Еврипидом, в котором говорится о приношении таврами в жертву иностранцев, на складывание подобного негативного стереотипа повлияли две исторические новеллы о знаменитых скифах⁹³. В первой, передаваемой многими авторами, в том числе и Геродотом, рассказывается об уже известном нам скифском мудреце Анахарсисе, который был убит скифами якобы за сочувствие иноземным обычаям и общение с эллинами (Нер., IV, 78). Во второй новелле, которая встречается нам только у Геродота⁹⁴, говорится о подобной же участи скифского царя Скила. Этот царь воспринял многие эллинские обычаи, в том числе так называемые вакхические (или дионисийские) празднества, и даже тайком от скифов надевал эллинское платье; за все это он в конце концов поплатился головой. «Так оберегают скифы свои обычаи и так сурово карают тех, кто заимствует чужие законы», — заключает Геродот (IV, 80).

Однако, надо отметить, что эти новеллы служили отнюдь не только свидетельством нелюбви варваров к иностранцам, но и свидетельством их положительного качества — патриотизма, любви и крайне бережного отношения к собственным обычаям — и потому способствовали также и образованию положительного стереотипа. Эту последнюю тенденцию развил, например, Диодор Сицилийский, который говорит о северночерноморских варварах, что они «добровольно пре-

⁹¹ См.: Латышев В. В. Известия... // ВДИ. 1947. № 4. С. 268.

⁹² Цит. по: там же. С. 286.

⁹³ О жанре «исторической новеллы» в древнегреческой литературе ср.: Скржинская М. В. Древнегреческий фольклор и литература о Северном Причерноморье. Киев, 1991. С. 59.

⁹⁴ Там же. С. 60.

секают свою жизнь ради того, чтобы не быть вынужденными испытать другой образ жизни» (III, 34). Здесь мы как раз встречаемся с примером того, как негативные и идеализированные черты образа варваров взаимовлияют и переплетаются.

Возвращаясь к характеристике негативного образа скифов как ненавидящих иностранцев, заметим, что упомянутый нами Диодор Сицилийский также передает известный сюжет об Ифигении в Тавриде и говорит о варварском обычае убивать чужестранцев. Диодор обращает внимание и на весьма популярную у древних греков (как он сам утверждает) мифологическую причину этого жестокого обычая. Она связана с мифом об аргонавтах, в котором повествуется о том, что обычай приносить пристающих к берегу иностранцев в жертву богине Артемиде установила в Таврике злая Геката, дочь царя Таврики Перса (и племянница Ээта) и мать Кирки и Медеи (Diod., IV, 45). Вообще, из-за такой враждебности к иностранцам греки даже называли в древности Черное море Понтом Аксинским (т. е. «Негостеприимным морем») (cf. Strabo, VII, 6—7). Так характеризуется Понт, например, в трагедии «Ифигения в Тавриде» Еврипида (ст. 218—219). Ко временам Страбона стереотип «негостеприимных и жестоких по отношению к иностранцам варваров» уже окончательно закрепляется за скифами вообще (а не за отдельными причерноморскими племенами вроде тавров, как было раньше). Так, например, уже Эратосфен (III в до н. э.) и Аполлодор (II в. до н. э.), которые, по всей видимости, представляли в древнегреческой литературе прямую активную оппозицию идеализаторской тенденции⁹⁵, утверждали, что «Гомер только по неведению не упоминает о скифах и их жестокости к чужеземцам» (Strabo, VII, 3, 7). Того же мнения о скифах придерживается и Плутарх, о чем мы уже упоминали выше.

Такая оценка скифов, по всей видимости, преобладала над весьма популярной противоположной оценкой северных варваров как людей очень гостеприимных, сформировавшейся под влиянием идеализаторской тенденции (так обычно оценивались гипербореи (cf. Diod., IV, 47, 4), так же оцениваются и гомеровские (г)абии у Эсхила (см. Steph. Byz., Lex., s. v. Ἰαβίοι; cf. frg. 190 Nauck). Впрочем, несмотря на преобладание негативного полюса в оценке гостеприимства скифских варваров, впоследствии, после основания ионийцами многочисленных колоний на побережье Понта, это море все же было переименовано

⁹⁵ Куклина И. В. Ἰαβίοι в античной литературной традиции // ВДИ. 1969. № 3. С. 128.

древними греками из Аксинского в Эвксинский (т. е. гостеприимный⁹⁶) (ср. Strabo, VII, 6).

Кроме вышеприведенных примеров о существовании в древнегреческой традиции прямо противоположных оценок севернопричерноморских варваров свидетельствуют и другие источники, например, высказывания Клеарха Солийского (III в. до н. э.), ученика Аристотеля, о скифах. Вопреки весьма распространенному, под влиянием идеализаторской тенденции, мнению о необычайной скромности, неприхотливости скифов, отсутствию у кочевников вообще всякого стремления к роскоши и удобствам жизни этот автор, под влиянием противоположной тенденции, утверждает, что скифы «вследствие удач во всем, богатства и прочего благосостояния, предались роскоши как никто другой. Это же очевидно из остающихся еще до сих пор одежды и образа жизни их начальников». Следствием такого увлечения роскошью, по мнению Клеарха, явилось их чрезвычайное высокомерие и жестокость по отношению к другим (Biogr., IV, fr. 8, см. Athen., XII, 27, p. 524 C).

Следует отметить, что в античной традиции вообще тесно переплетаются различные, прямо противоположные, оценки севернопричерноморских варваров. Благочестие отдельных полулегендарных племен севера носит явно идеализаторский, морализующий характер, жестокость же других (как представляется, большинства), реальных племен часто бывает преувеличенной. Такое переплетение, двусмысленность оценок северных варваров в древнегреческой традиции предопределены в идее Эфора о том, что среди скифских племен якобы имеются лишь отдельные племена «идеальных кочевников»; всех же остальных, очевидно, следует рассматривать как обычных дикарей (Strabo, VII, 3, 7). Кроме того, в произведениях отдельных авторов (например, Псевдо-Скимна, Диодора и др.) сочетаются как позитивные, так и негативные стереотипы в отношении различных скифских племен. Это свидетельствует о том, что составлялись такие оценки на основе разных фактических данных, почерпнутых из разных источников.

Страбон пытается примирить две противоположные тенденции в оценке скифов утверждением о благочестии древних кочевников и испорченности (под влиянием греков, в частности) современных ему жителей Скифии (VII, 3, 7—8). Подобную мысль, кстати, высказывал еще за два века до Страбона Клеарх Солийский. Он говорит, что раньше

⁹⁶ Немецкий ученый Х. Хоммель высказал предположение, что понятие «гостеприимный» относилось к подземному царству мертвых, т. е. означало «море, гостеприимно встречающее мертвых». — Хоммель Х. Ахилл-бог // ВДИ. 1981. № 1. С. 75—76.

скифский народ был благочестив и благоразумен — «один <только> пользовался общими законами» (явное влияние идеализаторской традиции), но потом, из-за того, что предался роскоши и последовавшей за этим гордости, приведшей к жестокости по отношению к другим народам, сделался несчастнейшим из всех смертных» (Athen, VII, с. 74, р. 524 С). Стремление к роскоши и выводимой из нее жестокости и Страбон называет в числе отрицательных качеств, выработанных в последние времена среди номадов (VII, 3, 7).

Теперь несколько слов о некоторых других характеристиках, составляющих негативный образ скифа в древнегреческой литературной традиции. В противовес храбрости, ловкости и прочим военным качествам, занимающим видное место в позитивной оценке скифов, в негативном стереотипе столь же видное место занимают их воинственность, враждебность друг к другу, мятежная непокорность и враждебность к тогдашним носителям цивилизации колонизаторам-грекам. Так, Страбон говорит о современных ему кочевниках Северного Причерноморья (в противоположность его же замечательным словам о благочестии воспетых Гомером северных племен), что они чрезвычайно воинственны и непокорны и требуют постоянного присутствия гарнизонов для отражения их нападений (Strabo, VI, 4, 2); и в другом месте этот же автор отмечает, что весь образ жизни номадов «состоит в нападениях на соседей и затем соглашениях» (XI, 8, 3). Иосиф Флавий (I в. н. э.) в «Иудейских древностях» также в дурном смысле говорит о воинственности припонтийских народов, которые якобы «и раньше не признавали даже собственного владыки, а теперь держатся в подчинении лишь огромными военными силами римлян» (II, 16, 4). Иосиф Флавий приводит яркие примеры скифской дерзости, говоря о том, что скифские племена часто промышляют грабежом и постоянно восстают против римлян, причем варвары отличаются в ходе восстаний крайней жестокостью (ibid., VIII, 4, 3; 7, 4). Так, вполне реальные качества скифских варваров, их воинственность и сопряженные с ней боевая храбрость и удаль, также как трепетное отношение к собственным обычаям и естественное желание отстоять независимость своей родины от колонизаторов, становились почвой для складывания как негативных, так и позитивных оценок варваров (последние мы рассматривали, в этой связи, в предыдущем разделе).

В рамках негативного стереотипа существовала также и оппонентная оценка скифской мудрости.

Например, Фукидид (V в. до н. э.) считал, что скифы «не выдерживают сравнения с другими народами в отношении благоразумия и понимания житейских дел» (II, 97). Эта оценка связана с очень важной

стереотипной чертой, без которой немислим образ скифа и которая будет подробно рассмотрена нами одним абзацем ниже.

Древним грекам как утонченным знатокам искусств, естественно, также не могла не бросаться в глаза невежественность и грубость скифов. Об этом, к примеру, живописует Плутарх в «Изречениях царей и полководцев» на ярком примере скифского царя Атея, которому, по его собственным словам, «ржание коня более приятно, чем игра на флейте»⁹⁷.

Наконец, одним из наиболее важных образов скифа в древнегреческой литературной традиции в целом, и занимающим чуть ли не главное место в его негативном типическом образе, являлся образ неблагоприятного скифа-пьяницы, напивающегося неразбавленного (в отличие от греков) вина и доводящего себя, таким образом, до буйства и безумия. Эта отрицательная черта, по-видимому, действительно характерная для скифов, отмечается у великого множества древних авторов — от Анакреонта (середина VI в. до н. э.) до Плутарха (I — нач. II в. н.э.). Мы уже отмечали ранее, что складыванию стереотипов у древних греков во многом способствовали мифы (например, сюжет мифа об Ифигении в Тавриде) и исторические новеллы (вспомним, например, новеллы о Скиле и Анахарсисе, рассказанные Геродотом и некоторыми другими авторами). Подобным же образом на складывание стереотипа «неблагоприятного скифа-пьяницы» повлияли два исторических предания или новеллы, которые мы также встречаем (в дошедшей до нас традиции) у Геродота⁹⁸.

В одной из них описывается поражение скифов в Азии, произошедшее, вероятно, на рубеже VII—VI вв. до н. э. Для того, чтобы справиться с непобедимыми в бою скифами, мидийский царь Киаксар прибег к хитрости: он пригласил скифских предводителей на пир и перебил их, когда скифы, как большие любители вина, сильно опьянели (Нег., I, 106). В другом предании говорится о том, как скифы довели до безумия спартанского царя Клеомена (кон. VI в. до н. э.), тесно общавшегося, к своему несчастью, со скифскими послами, приучив его пить неразбавленное вино. С тех пор, когда спартиаты хотели выпить вина покрепче, они говорили: «Налей по-скифски (подскифь)!» (ibid., IV, 84). Два этих сюжета (особенно второй) были очень популярны у древнегреческих авторов. Историю о Клеомене можно прочитать у многих из них. Например, Хамелеон Гераклеяский (философ III века до н. э.) пересказывает ее в своем сочинении «О пьянстве» (см. Athen., X, 29). А поэт Феогнид (2-я половина VI в. до н. э.), укоряя скифов за

⁹⁷ Цит. по: Латышев В. В. Известия... // ВДИ. 1947. № 4. С. 286.

⁹⁸ Скржинская М. В. Указ. соч. С. 78.

пьянство, напоминает им об их постыдном поражении в Азии, виной которому была их чрезмерная страсть к вину. Так, в одной из элегий (ст. 825—830) он пишет: «Скиф! Пробудись, волоса остриги и покончи с пирами! | Пусть тебя больно пронзит гибель душистых полей [видимо тех, что были потеряны скифами в Азии (при мидийском царе Киаксаре)⁹⁹]!» (Перевод В. Вересаева).

Таким образом, эта дурная черта скифов, страсть к вину, была уже в древнейшие времена известна грекам и, конечно же, скоро послужила формированию стереотипа. Это видно и из одного фрагмента подражаний (sic) греческому поэту VI века Анакреонту, созданных в Причерноморье в сарматскую эпоху¹⁰⁰ (frg. 63). Мы приводим его в вольном переводе

Пушкина:	и	Мея:
Что же сухо в чаше дно?		Ну, друзья, не будем больше
Наливай мне, мальчик, резвой;		С таким шумом и ораньем
Только пьяное вино		Подражать попойке скифской
Раствори водою трезвой.		За вином, и будем тихо
Мы не скифы; не люблю,		Петь под звуки сладких гимнов.
Други, пьянствовать бесчинно,		
Нет, за чашей я пою		
Иль беседую невинно...		

Подобный же стереотип можно встретить у множества других авторов: у Ахейя (поэта V в. до н. э.) (см. Athen., X, 29), у упоминавшегося уже Хамелеона Гераклеяского (ibidem). Из позднейших авторов этот стереотип встречается и у Плутарха в «Сравнительных жизнеописаниях» (*Demetr. Polyorc.*, XIX).

В заключение характеристики негативного образа скифа отметим еще один немаловажный момент. Древние греки имели возможность встречаться со скифами не только на их территории, в процессе колонизации, но и у себя на родине, так как, по крайней мере, уже с середины V века до н. э. афиняне покупали скифских лучников в качестве рабов для использования их в своей стране в качестве полицейских. Упоминание о них имеется уже в одном из фрагментов утраченных пьес Софокла¹⁰¹. Отношение к такого рода скифам-рабам хорошо прослеживается в комедиях Аристофана (V — нач. IV вв. до н. э.) (в

⁹⁹ Такую расшифровку ранее непонятого отрывка из Феогнида дала М. В. Скржинская: там же. С. 78—79; ср. ее более новую работу: Скифия глазами эллинов. СПб., 1998. С. 65.

¹⁰⁰ См.: Граков Б. Н. Пережитки скифских религий и эпоса у сарматов // ВДИ. 1969. № 3. С. 71.

¹⁰¹ Скржинская М. В. Указ. соч. С. 119.

«Женщинах на празднике Фесмофорий» и «Лисистрате»). Помимо ломаной скифской речи, которая сама по себе производила довольно сильный комический эффект, Аристофан, например, в «Лисистрате» возводит скифов-полицейских в образ «круглых дураков», ибо они в этой комедии даже с женщинами не могут справиться из-за своей глупости (ст. 434—462). Такой комический образ «скифов-дураков» очень напоминает образ турок в европейской литературе позднего средневековья — начала нового времени (вспомним, например, мольеровского «Мещанина во дворянстве»). Вообще, для греческих комедиографов не чуждой была и тенденция идеализировать северных варваров (например, для Антифана, cf. Athen. VI, p. 226 D), но только тех, которые были значительно удалены от греков (в том числе и во времени), находились где-то в степях далекого севера; когда же комедия касалась повседневного общения со скифами-рабами, в ней живо отражалось презрительное и насмешливое отношение¹⁰².

По мнению М. В. Скржинской, именно негативный образ и тенденция, противоположная идеализации, определили массовый стереотип скифа в древнегреческой литературной традиции (который впоследствии укоренился и в древнеримской традиции, и даже в европейской литературе нового времени). Упомянутая исследовательница отмечает, что «в повседневной жизни отношение греков к скифам складывается ближе всего к литературной тенденции, прямо противоположной идеализации», и что скифы слыли у греков «любителями пить неразбавленное вино». «Рядовые жители Аттики, — пишет она далее, — представляли скифов примерно такими, какими они выведены в комедиях Аристофана»¹⁰³. Таков, на наш взгляд, в Греции был массовый стереотип скифа, если, конечно, говорить о реальном народе, а не о полумифических идеальных жителях северных стран. Этот же стереотип, оформившийся у греков еще в эпоху архаики, в последующем утвердился на многие столетия в европейской литературной традиции и появлялся в творчестве разных поэтов, от Овидия до Пушкина и Блока.

Таким образом, негативный стереотип скифов, говоря кратко, заключался в изображении их, с одной стороны, как необузданных и склонных к пьянству, а с другой стороны — как воинственных и жестоких кочевников с дикими нравами.

В заключение попытаемся подытожить все названные выше причины складывания негативного образа скифов в древнегреческой традиции. В качестве одной из этих причин можно назвать яркую своей

¹⁰² См.: там же. С. 134.

¹⁰³ Там же. С. 78, 134, 181.

дикостью и самобытностью варварскую действительность, отдельные факты которой и реальные черты варваров с определенного времени существенно влияли на формирование в сознании греков их негативного образа и негативной оценки варваров в целом. Большое влияние на складывание отдельных стереотипных черт севернопричерноморских варваров оказывали греческие мифы, повествующие о Северном Причерноморье (например, миф об Ифигении в Тавриде укоренил в греческом сознании негативный образ тавров, а вслед за ними и всех вообще скифских варваров), а также исторические предания, или новеллы (например, о пьянстве скифов и злосчастиях, к которым оно приводило). Самой же главной, глубинной причиной, также как в случае с идеализаторской традицией, пожалуй, является психологический фактор, свойственный для всех народов в их отношении к чужим народам. По-видимому, психология ксенофобии характерна, к сожалению, в той или иной мере для всех народов, начиная с первобытности, и до сих пор является труднопреодолимой. Поэтому-то мы можем наблюдать, что даже несмотря на столь развитую в древнегреческой литературе идеализаторскую тенденцию в оценке варваров, в массовом сознании, т. е. в сознании большинства рядовых греков, судя по всему, преобладали негативные оценки скифских варваров. Эта тенденция, будучи, безусловно, преобладающей в массовом сознании, оказывала влияние и на литературную традицию, и в известной мере корректировала идеализирующую традицию.

Глава III. ОБРАЗ СКИФОВ В ДРЕВНЕРИМСКОЙ ТРАДИЦИИ И ВЛИЯНИЕ АНТИЧНОГО ОБРАЗА СКИФОВ НА ПОСЛЕДУЮЩУЮ ТРАДИЦИЮ

Древнеримский период античности, по сравнению с древнегреческим, имеет свои особенности, в том числе и в отношении к варварам. Хронологические рамки этого периода сравнительно уже; это связано с тем, что римская литература, в узком смысле ее понимания, существовала более короткий период, чем греческая. Древнеримская литературная традиция, как известно, возникает лишь в III в. до н. э. Но искать у Плавта или Энния сколько-нибудь подробных сведений о Скифии и ее населении, а тем более их определенных оценок совершенно бессмысленно.

Хронологические рамки рассматриваемых нами римских литературных источников о Северном Причерноморье начинаются не ранее как с Цицерона (первая половина I в. до н. э.), у которого впервые встречаются определенные оценки варваров Северного Причерноморья. Исследование римской традиции, также как и древнегреческой традиции завершается III—IV веками н. э., когда собственно римская литературная традиция вытесняется христианской. С этого времени, на наш взгляд, ведет свой отчет принципиально новое отношение к варварам. Ведь варвары, принявшие христианство, воспринимаются в христианской традиции уже не как варвары, а как люди, сопричастные христианской *цивилизации*. Впрочем, здесь, конечно, есть определенные оговорки, о которых будет подробно сказано в соответствующем разделе. Сейчас мы должны только отметить, что дополнительным предметом нашего исследования в этой главе, помимо основного его предмета — образа скифов в древнеримской традиции, станет вопрос о влиянии этого античного образа, в целом, на последующую европейскую традицию. Мы рассмотрим это влияние на примере ближайшей к непосредственному предмету нашего исследования позднеантичной и средневековой традиции (вплоть до середины XVII в.). При этом будет затронут не столько вопрос о принципиальном изменении понятия «варвар» в средневековую эпоху, сколько о конкретном влиянии сложившихся в античности стереотипов по отношению к скифам и Скифии на образ тех же мест и их новых обитателей, например, татар, в средневековой литературе.

Что касается основного предмета нашего исследования, т. е. древнеримской традиции, то, прежде чем приступить к его рассмотрению,

следует обратить внимание на ряд моментов. Напомним еще раз, что массовый этнический стереотип в условиях Древнего Рима (точно так же, как и в условиях Древней Греции) существенно отличается от подобного явления в современных условиях. Сами «массы» тогда были значительно более узкими, и потому говорить о наличии массовых стереотипов можно лишь с определенными оговорками. Эти стереотипы могли сложиться только у тех представителей римского народа, кто был хоть сколько-то знаком с «предметом стереотипизации», со скифами, в нашем случае. Последнее было характерно лишь для ограниченного круга более или менее образованных людей.

В связи с этим мы должны отметить, что если древние греки с очень давних времен имели возможность встречаться со скифами не только на их территориях, в процессе колонизации, но даже и у себя на родине, то римляне, особенно на ранних стадиях своего исторического развития, такой возможности знакомства широких масс с варварами далекой Скифии, конечно, не имели. Действительно, Италия даже в географическом отношении значительно более удалена от Причерноморского региона, чем Греция, которая с давних пор выводила на Черноморские берега свои колонии; связующим звеном между Грецией и Причерноморьем была, например, Фракия и другие, давно освоенные греками, земли. Названные обстоятельства, по-видимому, явились одной из причин того, что в Древнем Риме распространение литературно-идеологических стереотипов в отношении скифов было уже, чем в Греции. Не случайно и количество древнеримских источников, упоминающих о Скифии и ее народах сравнительно меньше, чем древнегреческих. А в ранней римской литературе вообще отсутствуют какие-либо подробные сведения о Причерноморском регионе.

Говоря о стереотипах скифа в римской литературной традиции, мы должны учитывать, что во многом они базировались на уже сложившейся древнегреческой традиции в отношении к этому народу. В римской литературе вполне действовали те же самые две крайние тенденции в оценке варваров, которые сложились еще в древнегреческой традиции: с одной стороны — идеализация варваров, неразвращенных цивилизацией, с другой стороны — утрированное изображение их дикости и грубости (идеализация в обратном направлении), а также необычайной удаленности и отвратительности климата их земель.

В этой главе мы рассмотрим как особенности образа скифов собственно в римской традиции, так и, в ее заключительной части — вопрос о влиянии античного образа скифов на последующую, позднеантичную и средневековую литературную традицию.

Прежде всего, мы хотим проследить особенности становления в римской традиции тенденции идеализации варваров, а вместе с тем, и, в целом, некоторые важные особенности отношения римлян к чужим народам. Этому вопросу посвящен первый раздел главы. Во втором и третьем разделах, точно так же, как и в аналогичных разделах предыдущей главы, подробно анализируются, соответственно, позитивные и негативные типические черты образа скифов в римской традиции. В заключении этого вопроса делается попытка воссоздать наиболее массовый римский общественный стереотип скифа, распространенный в эпоху наивысшего развития римской культуры и, вообще, общественной жизни (т. е. на рубеже христианской эры). Наконец, в заключительном разделе нам предстоит рассмотрение одного из наиболее важных, на наш взгляд, вопросов во всей теме — влияния античного образа скифов на последующую традицию.

3.1. Особенности идеализации варваров в Древнем Риме

Прежде чем рассматривать вопрос об особенностях идеализации варваров в Древнем Риме, необходимо, как нам кажется, понять некоторые специфические особенности древнеримской культуры, оказавшие непосредственное влияние на восприятие римлянами чужих народов вообще и на формирование идеализаторской тенденции по отношению к варварам в частности. Мы попытаемся осветить эти особенности лишь в самых общих чертах, в той степени, в которой это необходимо для лучшего понимания нашего непосредственного вопроса. При этом мы отдаем себе отчет в том, что эти особенности римской культуры не могут считаться абсолютно универсальными, поскольку статус Рима и само понятие «римлянин» существенно изменялись на протяжении многих веков своей истории. Тем не менее, мы вправе утверждать, что каждая новая характерная культурная черта, возникавшая с утверждением нового статуса Рима и римского народа, в чем-то отталкивалась от предыдущих, свойственных римлянам в изначальный период их истории, культурных черт, иначе говоря, основывалась на всем предшествующем культурном опыте. Мы хотим сказать, что, несмотря на чрезвычайную динамику римской культуры, можно было бы вывести ее определенную обобщенную константу, которая, независимо от уровня корреляции, позволила бы отличить эту культуру от греческой и, соответственно, отличить римский взгляд на варваров от греческого.

Исконной особенностью древнеримской жизни был, как известно, ее первоначальный довольно замкнутый, патриархальный и, можно

добавить, патриотический характер. Как отмечает известный отечественный исследователь древнеримской культуры и древнеримского менталитета Г. С. Кнабе, в Древнем Риме «связь народа с землей была еще крепче и еще универсальнее, чем в Греции»¹, «город «врастал» в ту землю, в которую уходило его прошлое, и пуповину, навечно связавшую сегодняшний город с погрузившимися здесь в подземный мир былыми поколениями, нельзя было ни оборвать, ни создать заново»². В этой особенности заключалось одно из наиболее важных проявлений своеобразия римской культуры, связанного с культом прошлого, культом предков и просто «старших».

Можно сказать, что особенностью традиционного менталитета древнего римлянина было то, что главные ценности для него определялись его городом, а окружающий мир представлял для него лишь сугубо прагматический интерес. Эта особенность в значительной степени определяла своеобразие отношения римлян к окружающим народам и даже, как будет сказано ниже, особенности примитивистских идей в древнеримской литературной традиции. Как утверждает упоминавшийся выше Г. С. Кнабе и некоторые другие авторы, «образ провиденциального Рима, растущего и набирающего силы... и несущего народам мира более совершенные формы общественной организации и более высокую систему ценностей», а также, можно добавить, образ римлян (*populi Romanorum*) как богоизбранного народа был «константой культурного самосознания римского народа»³.

Еще одна характерная особенность древнеримской культуры, которая, безусловно, повлияла на отношение римлян к чужим народам, заключалась в том, что она с самого начала складывалась как синтетическая. Ведя постоянные войны со своими соседями, присоединяя к своим владениям новые территории и народы, Рим не упускал ничего из того, казавшегося ценным, что можно было заимствовать у завоеванных народов. Еще у этрусков римляне перенимали не только религиозные обряды, искусство узнавать волю богов и толковать знамения, но и некоторые политические установления и даже музыку и способ изображения цифр. Этрусски же, как известно, были сильно подвержены греческому влиянию; таким образом, уже тогда, когда римляне во-

¹ Кнабе Г. С. Рим — история и повседневность. М., 1986. С. 21.

² Он же. Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима // Культура Древнего Рима. М., 1985. Т. II. С. 110.

³ Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1994. С. 448. Ср.: Колесникова И. В. Краткий очерк истории античной культуры // Запад и Восток. Традиции и современность. Курс лекций. М., 1993. С. 21; Кашеев В. И. Эллинистический мир и Рим. Война, мир и дипломатия. М., 1993. С. 129; Balsdon J. P. V. D. Romans and Aliens. L., 1979. P. 1.

шли в тесный контакт с этрусками, была подготовлена почва для «встречи» римской и греческой культур. Когда же эти культуры, наконец, встретились, способность римской культуры вбирать в себя, ее открытость к заимствованию (в отношении римлян точнее будет сказать — «присвоению») чужого, раскрывается в полную силу. Происходит так называемая «латинизация греческой культуры» — по выражению одного немецкого ученого, «не столько процесс адаптации своего к чужому, сколько сроднения (*der Anverwandlung*) чужого со своим»⁴. Эта же специфическая особенность римской культуры сказалась и в религиозной практике «эвокации» (*evocatio*), т. е. «переманивания» к себе в Рим богов завоеванных народов (или городов) и, затем, своего рода «присвоения» этих богов себе, утверждения их частью своего пантеона. Хотя практика «эвокации» была в общем-то знакома многим народам древности, но «только у римлян, насколько можно судить, импорт чужих богов и связь с ними составляли постоянное, неизменно усиливавшееся направление официальной, государственно контролируемой идеологической деятельности гражданской общины»⁵.

Таким образом, еще одна особенность римской культуры заключалась в ее изначальном синтетическом характере. И этот синтетический ее характер, эта открытость римской культуры, которую иначе можно было бы назвать «специфической силой римской цивилизации»⁶, обеспечила ей невероятную жизнеспособность. Рим как политическая и культурная реальность просуществовал, судя по официальной дате его основания (753 г. до н. э.), по крайней мере, гораздо больше тысячелетия, совершенно изменившись за это время в этническом, религиозном, социально-экономическом плане. На каждом этапе римской истории в ее культуре на первый план выходили такие грани, которые позволяли органично вобрать в себя новое⁷. Синтетический характер, между прочим, с самого начала носила римская община и в своем этническом составе. Как отмечают некоторые исследователи, уже Рим первых царей отличался необычайной пестротой этнического состава населения, и столь же пестрым был его этнический состав весь период царского времени и начала Республики. Одни этнические компоненты, включавшиеся в римский народ, постоянно сменялись другими⁸.

⁴ Schottlaender R. Römisches Gesellschaftsdenken. Die Zivilisierung einer Nation in der Sicht ihrer Schriftsteller. Weimar, 1969. S. 17.

⁵ Кнабе Г. С. Историческое пространство... С. 153.

⁶ Schottlaender R. Op. cit. S. 18.

⁷ См.: Колесникова И. В. Указ. соч. С. 17.

⁸ Маяк И. Л. Рим первых царей (Генезис римского полиса). М., 1983. С. 69—74.

Вспомним в этой связи и сохраненную в легенде историю с похищением сабинянок, в которой лишний раз отобразилась своеобразная римская способность «сроднения с чужим». Эта способность оказалась весьма плодотворной для международных отношений Рима⁹. Кстати говоря, когда, в эпоху расширения международных связей Рима, после II Пунической войны, само понятие «римлянин» в его прежнем, полисном смысле перестает существовать, римлянам тем не менее, благодаря их уникальной способности, удалось в значительной степени сохранить свое лицо — не раствориться в массе завоеванных культур, а скорее «растворить» их в себе, примирить и породнить с собой.

Несмотря на отмеченные особенности древнеримской культуры, казалось бы, благоприятствовавшие развитию положительной тенденции в отношении к чужим народам, древний римлянин был едва ли не больше грека подвержен действию противоположной тенденции. Как мы уже знаем, на первоначальной стадии развития общества, на которой как раз и находились древние римляне в первые века своего существования, на отношение его представителей к окружающему миру и населяющим его народам, в том числе, влияют в большей степени не специфические особенности, а некоторые общестадийные закономерности. Эти закономерности заключаются в том, что все лежащее за пределами своего, «освоенного» мира, пространство и народы, его населяющие, обычно воспринимаются как нечто опасное и враждебное¹⁰.

Но поскольку у древних римлян связь, точнее даже привязанность к своей исконной «освоенной» территории была выражена гораздо в большей степени, чем у жителей греческих полисов, то соответственно и неприязнь к окружающему миру должна была бы развиваться в большей мере. С этой римской особенностью отчасти можно связать характерный для римлян определенный «шовинизм» в отношении к чужим народам. «Их город был для римлян, как и митгарт¹¹ для германцев, — отмечает в связи с этим Г. С. Кнабе, — отграниченным от всей вселенной и противопоставленным ей единственным местом на земле». Отсюда, по мнению ученого, исходило «сознание того, что Рим есть особое, неповторимое и в этом смысле замкнутое в себе явление, отделенное от окружающего мира, как бы стоящее иерархически несравненно

⁹ Cf. Schottlaender R. Op. cit. S. 17—18.

¹⁰ См.: Кнабе Г. С. Материалы... С. 253.

¹¹ «Митгарт» — у древних германцев, «срединное селение» с окружающим его близлежащим известным миром; противоположность — «утгарт»: «внешний», неизвестный мир.

выше него»¹². Примеры «шовинистического», надменно-чванливого отношения римлян к окружающим народам особенно часто встречается в римской литературе позднереспубликанской и имперской эпохи¹³. Однако отмеченная нами в самом начале одна из главных особенностей римской культуры, заключающейся в ее постоянной открытости к полезным иностранным заимствованиям и готовности «примириться» на этой почве с чужими культурами вновь возымела свое действие, существенно скорректировав, смягчив чистый «шовинизм», иначе говоря, «промоцентризм» в жестком виде.

В позднереспубликанскую эпоху происходит тяжелая трансформация патриархального (полисного), «промоцентричного» сознания. Рим превращался в мировую державу, проникновение чужеземных элементов в римскую культуру возрастало пропорционально ее росту, и это не могло не отразиться на восприятии окружающего мира. Однако особенности традиционного менталитета римлян как жителей полиса и, притом, жителей, наиболее тесно связанных со своим полисом (как мы уже говорили), не могли внезапно исчезнуть, они могли лишь трансформироваться. Рим по-прежнему остался в глазах римлян центром Вселенной, только рамки идеального, единственно правильного, патриархального «мирка» (в противоположность малознакомому окружающему, внешнему миру), каким представлялся Рим в дозавоевательную эпоху, расширились до границ Римской империи — она теперь представлялась тем хорошо слаженным, всепрядельно известным «мирком»¹⁴. Это подтверждается, например, такими хорошо известными словами позднего римского поэта Рутилия Намациана¹⁵ (*De red.*, I, 63—66):

Для разноликих племен ты единую создал отчизну:
Тем, кто закона не знал, в пользу господство твое.

¹² Кнабе Г. С. Историческое пространство... С. 110, 112; Ср.: он же. Материалы... С. 253, 255.

¹³ Cf. Cic., *In M. Ant.*, IV, 19; *De prov. cons.*, X; *Ad Quint. fr.*, I, 2, 4 (в последних двух местах содержатся надменные предвзятые суждения о конкретных народах) etc.; Tac., *Ann.*, XV, 21; *Germ.*, 33 и др. О презрительном отношении Овидия к варварам мы не упоминаем, поскольку этот вопрос будет подробно освещен в третьем разделе настоящей главы.

¹⁴ Ср.: Рабинович Е. Г. Выработка стратегии поведения в поздней античности // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 95—96.

¹⁵ Об этом поэте в связи с его «промоцентризмом» см: Fuchs H. *Zur Verherrlichung Roms und der Römer in dem Gedichte des Rutilius Namatianus* // *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*. 42. 1943.

Ты предложил побежденным участие в собственном праве;
То, что миром звалось, городом стало теперь.

(Пер. М. Е. Грабарь-Пассек)

То есть не Рим, в представлении поэта, приобрел иной статус, стал более космополитичным, а окружающий завоеванный римлянами мир стал частью Города; последний сумел примирить этот мир с собой, распространил на него свои традиционные ценности (свое «право»), и он получил, таким образом, статус «римского гражданства».

Г. С. Кнабе видит в описанном выше явлении «сочетание ромоцентризма с широкой открытостью духовному опыту других народов»¹⁶, т. е. сочетание двух основных особенностей римской культуры. Но, кроме того, опираясь на концепцию того же самого Г. С. Кнабе¹⁷, можно заключить, что мы имеем здесь дело и с очевидным примером того, как «родовое» сознание, характерное для всех древних обществ, пыталось примириться с созданием римлянами мировой державы.

В эпоху Августа в римской идеологии окончательно вырабатывается такое компромиссное, сотканное из двух противоположных тенденций римской культуры — ее ромоцентричности, сосредоточенности на своем великом Городе, с одной стороны, и умеренной, прагматической открытости к чужим культурам, с другой — отношение к проблеме «Рим — мир». По выражению Г. С. Кнабе, в этом отношении наиболее ярко выразился тот самый *Geist des Römertums* — «сочетание противоположности, двуликое, как Янус, глубинное начало римской культуры»¹⁸.

Мы считаем, что это своеобразное отношение к окружающему миру и чужим народам, оформившееся в августовскую эпоху, можно условно назвать «мягким ромоцентризмом». Сутью его, — заметим еще раз, — является сочетание, определенный компромисс двух противоположных установок — известной доли «шовинизма» и, с другой стороны, «имперского» духа покровительства поработленным народам, их ограниченного допуска в лоно римской цивилизации на условиях собственного (римского) права.

Закончив на этом экскурс об особенностях римского отношения в целом к окружающим народам и о некоторых особенностях древнеримской культуры, повлиявших на складывание такого взгляда, следует приступить к тесно связанному со всем этим непосредственному вопросу об особенностях проявления «идеализаторской» по отношению к варварам тенденции в римской литературе. Напомним, что

¹⁶ Кнабе Г. С. Историческое пространство... С. 128.

¹⁷ Ср.: он же. Материалы... С. 253.

¹⁸ Там же. С. 278.

идеализирующая варваров традиция зарождается еще очень давно в древнегреческой литературе. Первые проявления этой тенденции мы находим еще в гомеровском эпосе, а впервые в ранг морализаторской «идеологии» она возводится греком Эфором, автором «Всеобщей истории Греции» (IV в. до н. э.). Древнеримская литературная традиция, как известно, возникает значительно позднее греческой, лишь в III в. до н. э. и первоначально базируется на достижениях последней; среди прочего зарождающейся римской традицией заимствуются у греков различные философские идеи, в том числе тенденция идеализировать некоторые реальные или мифические варварские племена. Однако мы вовсе не желаем сказать, что у римлян не было своей почвы для развития идеализаторской традиции, ибо такая почва всегда есть. Как мы помним, известные американские исследователи примитивизма А. О. Лавджой и Дж. Боас утверждали, что эта литературная тенденция «имеет прочные корни в человеческой природе с тех самых пор, как только начался цивилизационный процесс»¹⁹.

«Примитивистские» идеи, будучи в целом характерными для разных времен и народов, безусловно, имеют свои определенные особенности в своеобразных культурно-исторических условиях, условиях «данного места и данного времени». Попробуем же проанализировать, как отмеченные нами выше специфические особенности римской культуры сказывались на своеобразии примитивистских идей в Древнем Риме.

Итак, одной из исконных особенностей древнеримской жизни, как мы уже говорили, был ее первоначальный относительно замкнутый, патриархальный, а также патриотический характер, то, что главные ценности для римлянина определялись его городом, а окружающий мир представлял для него в основном сугубо прагматический интерес. Поэтому и идеализация прошлого приобретала у римлян, если так можно выразиться, «патриотический» характер. Объектом идеализации чаще всего должен был служить так называемый «идеальный Рим» чистых нравами, благородных предков, хотя были и случаи перенесения этого идеала еще в доисторический, доцивилизированный период (до основания Города) — в мифические времена Сатурнова царства, например. В любом случае, как отмечают исследователи, в древнеримской литературе, в силу упомянутых специфических культурно-исторических особенностей римской действительности, преобладала тенденция идеализировать свое или «общее» прошлое, а не настоящее

¹⁹ Lovejoy A. O., Boas G. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Balt., 1935. P. 7. Ср.: Gatz B. *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*. Hildesheim, 1967. S. 6; 191.

отдельных народов, т. е. «временная» утопия преобладала над «пространственной»²⁰. Это, пожалуй, главная особенность примитивистских идей, характерная для римской литературы. Еще одной особенностью является и то, что у римских авторов, в отличие от греческих, идеализация гораздо чаще соседствует с резко негативной оценкой варваров и даже с неприкрытым римским «шовинизмом» (это прослеживается, например, в творчестве Горация)²¹.

Теперь попробуем поближе познакомиться с особенностями проявления идеализаторской тенденции в римской литературе, в частности, на конкретных сюжетах из произведений римских авторов. В современной западной научной литературе, как мы уже более подробно говорили ранее, тенденцию «примитивизма» в отношении к чужим народам принято разделять на два вида — так называемый «мягкий» (в отношении к «беззаботно живущим» мифическим и полумифическим народам) и «жесткий» (в отношении к ведущим грубый суровый образ жизни, но намеренно идеализируемым, чаще всего в морализаторском аспекте, реальным дикарям) примитивизм.

Сосредоточенность на родном Городе и характерный прагматизм римлян (ставший уже давно стереотипной характеристикой этого в литературе) существенно отразились на примитивистских идеях Рима. То, что взгляд римлян в части идеализации был прежде всего обращен к своему прошлому, мы уже только что констатировали. Саллюстий (cf. *Cat.*, 6 ff. и *Jug.*, 41) и многие другие авторы, даже грек по происхождению Посидоний, всячески восхваляют старое доброе время Рима в противовес современному им разложению, упадку нравов, но ни у кого из них, вплоть до времен Цезаря, не встречается и намеков на идеализацию чужих отдаленных земель и народов²². Примеры мягкого примитивизма, также, видимо, в силу прагматичности римского сознания, мало характерны для римлян. По словам А. Ризе, идеализация в римской традиции с самого начала принимает «гораздо более сатирический, чем элегический характер»²³ (см. главу II, 2). Даже сюжеты об «островах блаженных», традиционно относимые к тенденции мягкого примитивизма, приобретают в Риме, по выражению того же А. Ризе, «прагматически-сатирические» черты. Римляне со свойственной им прагматичностью вполне серьезно стремились достичь подобных

²⁰ См., например: Чернышов Ю. Г. Социально-утопические идеи и миф о «золотом веке» в Древнем Риме: В 2-х ч. Новосибирск, 1994. Ч. I. С. 35; ч. II. С. 62.

²¹ См.: Кнабе Г. С. Историческое пространство... С. 121; 128—132.

²² Riese A. Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griechischen und römischen Literatur. Heidelberg, 1875. S. 25.

²³ Ibid. S. 24.

«островов», где нет непрекращающихся ожесточенных войн эпохи поздней Республики, где царит безмятежное спокойствие, где все так напоминает Рим их добродетельных предков, — и поселиться там, создав нечто вроде «нового Рима». Подобное желание испытывал, судя по описанию Плутарха (Sert., 8—15; cf. Sall., Hist., frg. 1), римский полководец Квинт Серторий. Такой же призыв покинуть Рим, страдающий от гражданских распрей, и отправиться на поиски «блаженных берегов» содержится и в одном из ранних стихов (XVI эпосе) Горация. Впрочем, этим традиция об «островах блаженных» в древнеримской литературе далеко не ограничивается. Удивительные острова блаженных с двумя чудесными источниками прекрасно, в духе самого что ни на есть «мягкого» примитивизма, описывает, например, известный римский ученый и писатель I в. н. э. Плиний Старший (Nat. Hist., III, 10).

Что касается идеализации легендарных народов в духе мягкого примитивизма, то здесь римская традиция, по всей видимости, проявила не слишком много творчества. Знаменитая легенда о гиперборейях заимствуется древнеримской традицией из позднего древнегреческого мифа, хотя и встречается здесь значительно реже. Напомним, что в греческой традиции миф о «блаженном» северном народе гипербореев сложился очень давно, и, как считают некоторые авторы, имеет доисторические общеарийские корни²⁴. Из римских авторов первым подробно описывал гипербореев географ Помпоний Мела, автор сочинения «О хорографии» (De chorographii) — описательной географии в трех книгах, созданного ок. 43—44 гг. н. э. Рассказ Мелы (De chorogr., III, 36 f.) без особых изменений использует в своей «Естественной истории» Плиний (Nat. Hist., IV, 89).

У Мелы и следовавшего за ним Плиния поздняя версия мифа о гиперборейях (как о счастливом народе севера) предстает в наиболее завершенном виде и после этого уже практически не претерпевает никаких изменений в античной и средневековой традициях²⁵. Так, авторы, деятельность которых относится к поздней античности и рубежу средневековья, Солин (III в. н. э.) и Марциан Капелла (первая половина V в. н. э.) почти слово в слово повторяют соответствующие высказывания Мелы и Плиния (соответственно, Collect. rerum memor., 26 и De

²⁴ Cf.: Harmatta J. Sur l'origine du mythe des hyperboréens // Acta Antiqua Academiae scientiarum hungaricae. T. III. F. 1—2. 1955. P. 64; Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М., 1983. С. 66—67; 37—38; Лосев В. Ф. Мифология греков и римлян / Под ред. А. А. Тахо-Годи. М., 1996. С. 482—483.

²⁵ См.: Lovejoy A. O., Boas G. Op. cit. P. 313.

nuptiis Philologiae et Mercurii, VI, 664). Этот окончательно-«канонический» рассказ о гипербореях мы считаем необходимым в наиболее важных местах процитировать дословно. Мы приводим его в Плиниевой редакции. Итак, Плиний пишет о том, что за Рипейскими горами, по ту сторону Аквилона, живет «счастливый народ (если можно этому верить), который называется гипербореями, достигает весьма преклонных лет и прославлен чудесными легендами. Верят, что там находятся петли мира и крайние пределы обращения светил...». Далее следует утверждение о том, что и день и ночь в этом районе земного полюса длятся по шесть месяцев, логически вытекавшее у древних астрономов при наблюдениях над длительностью дня и ночи в разных широтах. И это теоретическое представление о земном полюсе соединяется у Плиния с мифологическим образом идеального климата. «Страна эта, — говорит он далее, — находится вся на солнце, с благоприятным климатом и лишена всякого вредного ветра. Домами для этих жителей являются рощи, леса; культ богов справляется отдельными людьми и всем обществом; там неизвестны раздоры и всякие болезни. Смерть приходит там только от пресыщения жизнью. После вкушения пищи и легких наслаждений старости с какой-нибудь скалы они бросаются в море. Это — самый счастливый род погребения» (Nat. Hist., IV, 89; перевод А. Ф. Лосева²⁶). Предшествовавший хронологически Плиниеву рассказ Мелы о гипербореях мало чем отличался, поэтому мы не станем его отдельно цитировать. В рассказах Мелы и Плиния мы видим целый ряд новых моментов в сравнении с рассмотренными нами в предыдущей главе греческими источниками. Помимо отнесения гипербореев к скифским народам (чего мы еще не встречали ни у Геродота, ни у Эфора, ни даже у Гекатея Абдерского²⁷), это представление о добровольной смерти у гипербореев, возникающей от пресыщения жизнью, разные подробности климата страны и особенностей жизни этого народа. Что касается этих последних новых данных, то они, вероятно, почерпнуты из греческого источника, не дошедшего до нас непосредственно. Скорее всего, таким источником послужил Гекатей Абдерский, но, в свою очередь, не непосредственно, а через некий латинский источник²⁸, возможно, авторства Варрона²⁹.

²⁶ Лосев В. Ф. Указ. соч. С. 466.

²⁷ См.: Riese A. Op. cit. S. 31.

²⁸ См.: Ростовцев М. И. Скифия и Боспор. Л., 1925. С. 48.

²⁹ Cf. Herrman A. Issedoni // RE. 1916. Bd. 9. Hbd. 18. Sp. 2238 f.; Plezia M. Hekataios über die Völker am Nordrand des skythischen Schwarzmeergebietes // Eos. 50. 1959—1960. Fasc. 1. S. 36. — См.: Куклина И. В. Античная литературная традиция о древнейших племенах на территории СССР. Автореферат диссертации... канд. ист. наук. Л., 1971. С. 22, прим. 1.

Впоследствии рассказы Мелы и Плиния о гипербореях, как уже отмечалось, перенимают позднеантичные и средневековые латинские авторы. Любопытно, что помимо окончательной доработки поздней греческой версии гиперборейского мифа (в духе «мягкого» примитивизма), в римской традиции окончательно утверждается локализация гипербореев на севере. Можно даже, пожалуй, сказать, что в Древнем Риме происходит «конкретизация» этого мифа, в том смысле, что значение слов «гиперборей» и «гиперборейский» постепенно сужается до конкретных обозначений северных краев, иного названия севера. Со времен Вергилия римские авторы широко употребляли слово *Hyperboreus* в значении синонима к слову «северный»³⁰.

Кроме гипербореев в древнеримской традиции идеализируется и другой легендарный (или полуполегендарный) народ Северо-востока — аримфеи (подробней о нем, как и о гипербореях, говорилось в первом разделе предыдущей главы). В греческой традиции они были известны под именем аргиппеев (в ином прочтении — аргимпеев) (см. главу II), а название аримфеи (или аремфеи), вероятно, идет от контаминации с Рифейскими горами, локализовавшимися у латинских авторов, в отличие от Рипейских гор, исключительно на севере Скифии³¹. Об аримфеях словно в один голос восторженно пишут Плиний Старший и Помпоний Мела. В описании этих авторов явно прослеживаются вновь, как и в случае с гипербореями, черты «мягкого» примитивизма. Аримфеи, согласно обоим описаниям, живут неподалеку от гипербореев, также на Крайнем Севере, и очень на них похожи; у них — справедливейшие обычаи, жилищем им служат рощи, а пищей — ягоды. Они слывут святыми, и поэтому ни один из соседних, самых что ни на есть диких народов не трогает ни их, ни тех, кто находит у них убежище (De chor., I, 117; Nat. Hist., VI, 34—35). Высказывания Мелы и Плиния затем заботливо повторяют позднеантичные и уже скорее средневековые авторы, Солин, Аммиан Марцеллин (IV в.) и Капелла. У латинских авторов аримфеи выглядят гораздо менее реалистично, чем аргиппеи у Геродота; на первый план выдвигаются культовые и идеалистически-мифические элементы. Это заставляет нас, так же, как в случае с гипербореями, предполагать некий общий источник (или источники), опосредовавшие данные Геродота для латинских авторов (см. выше).

Несмотря на то, что только что рассмотренные довольно яркие примеры «мягкого» примитивизма, казалось бы, должны были нас убедить в достаточной развитости в Риме этой тенденции, мы вынуж-

³⁰ Daebritz R. Hyperboreer // RE. 1914. Bd. 9. Hbd. 17. Sp. 273.

³¹ См.: Куклина И. В. Указ. соч. С. 24.

дены подчеркнуть, что силу этого направления примитивизма в римской традиции, благодаря целому ряду особенностей древнеримской культуры, не стоит преувеличивать. Образцы «мягкого» примитивизма блекнут, как только мы обращаемся к анализу «жестко»-примитивистской тенденции. Ведь, можно сказать, что римская традиция породила уникальную по своей популярности и общему значению в истории римской литературы идеализацию варваров в морализаторском по отношению к соотечественникам духе — по словам А. Ризе, «прагматически-сатирическую» идеализацию.

Излюбленными образцами идеальных варваров, к которым чаще всего апеллировали римские писатели, были скифы и германцы — варварские народности, оставившие наиболее яркий след в жизни античного мира. Причем, поскольку для римлян с определенных времен гораздо важнее скифов объективно казались германцы, то рано или поздно эстафета первенства по части идеализации переходит к последним. Вопрос о возникновении идеализаторских представлений о германцах, точнее, о «перенесении этих представлений» со скифов на германцев был как раз тем основным вопросом, ради которого известный нам А. Ризе предпринял первый в историографии (и так часто цитируемый нами) разбор «идеализации естественных народов севера в греческой и римской литературе»³².

Еще более частной попытался представить цель подобного разбора другой немецкий ученый, К. Трюдингер, заявив, что анализ античной идеализаторской тенденции в отношении варваров необходим ему лишь для того, чтобы «с исторической точки зрения понять своеобразие знаменитейшего этнографического труда древней литературы, «Германии» Тацита»³³. Действительно, этот труд Тацита можно было бы назвать определенным «венцом» всей римской и даже, с некоторым преувеличением, всей античной идеализирующей варваров тенденции (между прочим, и А. Ризе именно с него начинает и им же заканчивает свое сочинение) — тем *chef d'œuvre*, который смогла породить в конце концов, после долгих лет своего существования, эта античная тенденция. Однако сочинение Тацита все же слишком индивидуально, чтобы однозначно приписывать его той или иной литературной тенденции (пусть даже в качестве «шедевра»): вопрос о тенденции Тацитовой «Германии» с давних пор вызывал острые споры³⁴.

³² См.: Riese A. Op. cit. S. 3—6; 32.

³³ Trüdingen K. Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie. Basel, 1918. S. 133.

³⁴ Cf. ibidem.

Впрочем, вопрос о принадлежности «Германии» к той или иной тенденции, также как и в целом подробный анализ складывания идеализаторской тенденции по отношению к германцам в древнеримской литературе, несколько выходит за рамки нашего исследования. Наша задача — проследить формирование образа скифов в античной традиции. В следующем разделе мы как раз попытаемся проанализировать римские источники, представляющие идеализаторскую тенденцию в отношении этого народа и на этих примерах познакомиться с наиболее популярной, как уже было сказано, в римской литературе тенденцией «жесткого» примитивизма и морализирования на варварском мотиве, наставления своих сограждан. Но и вопрос об идеализации германцев нам трудно будет обойти в следующем разделе. С одной стороны, потому, что у многих римских авторов они зачастую упоминаются «в паре» со скифами. А главное, потому, что, как нам представляется, для того чтобы познать какую-то часть пути развития античной идеализаторской тенденции (допустим, идеализацию скифов), необходимо представлять себе весь этот путь целиком (в том числе его конечные рубежи — т. е. идеализацию германцев).

3.2. Идеализация скифов в древнеримской традиции

Один из первых и едва ли не самый известный³⁵ пример идеализации скифов мы встречаем у известного римского поэта августовской поры Горация (65—8 гг. до н. э.). В одной своей оде (Carm., III, 24, 9—24) он указывает на доблесть (virtus), целомудрие и чистые нравы скифов и гетов, которые, кочуя в повозках, каждый год меняют свои равные участки земли. Если исходить из теории примитивизма американских ученых А. О. Лавджоя и Дж. Боаса, это последнее замечание есть ни что иное, как идеал так называемого «натурального состояния хозяйства», в котором напрочь отсутствует частная собственность — идеал, в общем свойственный традиции «жесткого» примитивизма³⁶. При всей суровости их жизни, которая при описании реальных варварских народов не может быть преуменьшена, Гораций замечает, что скифы и геты сохраняют справедливые нравы: «<у них> самое важное приданое — родительская честь и... целомудрие; грешить <там> нельзя, иначе ценою будет смерть» (Carm., III, 24, 21—24).

³⁵ Cf. Riese A. Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griechischen und römischen Literatur. Heidelberg, 1875. S. 25.

³⁶ Lovejoy A. O., Boas G. Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Balt., 1935. P. 14; 362.

Неким аналогом Эфора древнегреческой традиции, предлагавшего идеализировать скифов в морализирующем по отношению к соотечественникам значении, в древнеримской традиции является Помпей Трог, историк родом из Испании (I в. до н. э. — нач. I в. н. э.). Его всеобщая история (*Historiae Philippicae*) в 44 книгах — первая всеобщая история среди латинских авторов (до этого римская историография занималась прежде всего историей Рима). Заглавие («Филиппова история») восходило к произведению историка Феопомпа «Филиппика» и должно было указывать на формальное стремление автора трактовать всю историю с македонских позиций — позиций той Македонии, которую создал Филипп II³⁷. Однако, как сказано в комментариях к «Известиям древних писателей о Скифии и Кавказе» В. В. Латышева в «Вестнике древней истории», «Филиппова история» Трога являлась на самом деле «редким образцом антимакедонской историографии, изображающей скифов в подчеркнуто идеализированном виде (в духе морализующей интерпретации, свойственной греческой историографии вообще и особенно отчетливо выступающей у Эфора и его последователей), в качестве непобедимого народа, перед которым спасовал даже Александр Македонский»³⁸.

Сочинение Помпея Трога не дошло до нас непосредственно. О его содержании мы можем судить в основном по его фрагментарному пересказу (составляющему по объему лишь около 1/5 исконного произведения), который принадлежит перу латинского историка III в. н. э. М. Юниана Юстина («Эпитома сочинения Помпея Трога *Historiae Philippicae*»³⁹).

Помпей Трог изображает скифов совершенно в духе «жесткого» примитивизма, и нарисованная им картина очень сходна с эфоровской, хотя, конечно, и не во всех пунктах (он не говорит, например, в отличие от Эфора, об общности жен и имущества у скифов). Помпей Трог, по-видимому, в духе Геродота, вольно или не вольно скрывает за выдаваемыми высказываниями тех или иных героев, в частности, представителей идеализируемых народов свои собственные взгляды. В этом смысле следует интерпретировать передаваемый Трогом ответ

³⁷ См.: Античные писатели. Словарь / Пер. с польск. СПб., 1999. С. 294.

³⁸ Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1949. № 1. С. 247. Подробнее о Помпее Троге и его произведении см.: Зельин К. К. Помпей Трог и его произведение *Historiae Philippicae* // ВДИ. 1954. № 2. С. 183—202; он же. Основные черты исторической концепции Помпея Трога // ВДИ. 1948. № 4. С. 208—222.

³⁹ Русский перевод и комментарии см.: Юстин. Эпитома сочинения Помпея Трога *Historiae Philippicae* // ВДИ. 1954. № 2. С. 203—252; № 3. С. 191—251; № 4. С. 187—239; 1955. № 1. С. 197—243.

скифского царя Атея македонскому царю Филиппу, в котором уже угадывается морализация по отношению к своим соотечественникам и современникам: «Скифы ценятся не по богатствам, а по душевной доблести и телесной выносливости» (Just., IX, 2, 9). В другом месте своего сочинения Трог ставил скифов в пример египтянам, говоря, что «насколько климат Скифии суровее египетского, настолько выносливее там тела и души» (ibid., II, 1, 13). Среди положительных качеств скифов Помпей Трог выделял их военную силу, храбрость и мужество, подчеркивая, что «подвиги скифов... велики и важны» (ibid., II, 1, 1—2). Причем, беря в расчет подвиги амазонок, этот автор утверждает, что «если разбирать подвиги [скифских] мужчин и женщин, то остается неизвестным, который пол был у них славнее» (ibid., II, 1, 4).

В целом, скифы у Помпея Трога представлены живущими «коммунистической» жизнью, пребывающими в так называемом «натуральном состоянии права», т. е. при таком укладе, когда народ управляется собственным умом (и нравственностью) (*justitia gentis ingeniis culta*), а не законами (*non legibus*); их жизнь чрезвычайно проста и добродетельна (ibid., II, 2, 5—7). «О, если бы у остальных смертных была бы подобная умеренность и воздержание от чужого, — восклицает Помпей Трог, — конечно, не столько войн происходило бы во все века <и> во всех землях, и железо и оружие не похищали бы больше людей, чем естественные условия их судеб» (ibid., II, 2, 11—13). Морализация по отношению к представителям цивилизации явственнее всего просматривается у Трога в словах о том, что только «воздержанность произвела у варваров справедливость нравов, именно отсутствие страсти к чужому: ведь страсть к богатствам бывает только там, где умеют ими пользоваться;... насколько первым [скифским варварам] полезнее незнание пороков, чем последним [представителям цивилизации] знание добродетели» (ibid., II, 2, 10; II, 2, 15; cf. Strabo, VII, 3, 7).

Но, несмотря на столь восторженные оценки скифских варваров у Помпея Трога, ни одна деталь здесь, кроме, разве что, того, что он упоминает об их питании исключительно «молоком и медом» (Just., II, 2, 8), не свидетельствует о «мягком» примитивизме. Напротив, как отмечают исследователи, скифы у него в целом представлены почти в такой же жесткой форме, как, например, первобытные люди Ювена-⁴⁰ла.

Еще одно положительное качество, ставшее в римской традиции немаловажной частью их идеализированного образа в духе «жесткого» примитивизма, это их необычайный патриотизм, любовь к предкам и к отеческим обычаям. Собственно, к такому мнению склонялись еще и

⁴⁰ Lovejoy A. O., Boas G. Op. cit. P. 329.

некоторые греческие авторы, например, выдающийся историк Диодор Сицилийский, который утверждал, что некоторые скифские варвары даже «добровольно пресекают свою жизнь ради того, чтобы не быть вынужденными испытать другой образ жизни» (Diod., III, 34). А источниками такого рода стереотипа скифов опять же (как и во многих других случаях) были две новеллы Геродота — о злой участи Анахарсиса и царя Скила, воспринявших чужие обычаи и поплатившихся за это жизнью (см. Нег., IV, 78 и IV, 80) и, кроме того, знаменитый ответ скифов пришедшему к ним с войной персидскому царю Дарию, также впервые изложенный у Геродота (IV, 127).

Из римских авторов этот ответ передает историк первой половины I в. н. э. М. Валерий Максим. В одной из глав своего сочинения «Достопамятные деяния и изречения в 9 книгах», озаглавленной «О любви к родителям, братьям и родине», Валерий Максим приводит в пример скифов, которые отвечали Дарию (на вопрос, почему они отступают), что отступают они до тех пор, пока он не дошел до гробниц их отцов, но зато, «когда он дойдет до гробниц их отцов, то узнает, как обыкновенно сражаются скифы» (Factor. et dictor. memor., V, 4 extr., 5). «Этим одним столь благочестивым ответом суровое варварское племя искупило себя от всякого обвинения в дикости, — заключает Валерий Максим. — Итак, первая и лучшая наставница благочестия — природа, которая не нуждаясь ни в помощи голоса, ни в применении грамоты, собственными силами молча вливает любовь к родителям в сердца детей... Ибо кто мог научить так ответить Дарию народ, кочующий на повозках, скрывающийся в лесных чащах и питающийся, подобно зверям, мясом растерзанного скота?» (ibidem) Слова Валерия Максима — типичный пример «жесткого» примитивизма, так как он, мы видим, не строит иллюзий относительно нелестного образа жизни варваров, но ставит в пример их, хотя и суровую, однако соразмерную «природе» жизнь. Здесь прослеживается и небезызвестная нам идея о природе как норме жизни, тесно связанная с «жестким» примитивизмом.

Другим видным представителем тенденции, идеализирующей варваров как «жестких» примитивов в морализаторском по отношению к соотечественникам стиле, является в римской литературе знаменитый стоик Сенека (ок. 4 г. до н. э. — 65 г. н. э.). Сенека называет скифов (а также германцев) «свободными племенами», отличающимися «великодушием» (De ira, II, 15, 1). Концепция «варварской свободы» была характерна не для одного Сенеки; наиболее последовательно ее развил живший несколько позже Сенеки крупнейший римский историк Корнелий Тацит (ок. 55 — ок. 120 г. н. э.), который писал о добродетелях германцев, также как и многие его предшественники, идеализировав-

шие скифов, явно лишь для того, чтобы оттенить пороки своих соотечественников (т. е. в морализаторском духе)⁴¹. У Тацита на эту концепцию накладывается прочно и глубоко пустившее корни римское общественное мировоззрение, в результате чего у него возникает вполне укладывающееся в схему общественного сознания римлянина понимание, что для достижения необходимого жизненного комфорта и военной мощи своего государства римляне вынуждены отказываться от неограниченной, «дикой» свободы, которой обладают германцы в ущерб «общественному благоустройству»⁴².

В этом смысле мы можем назвать Сенеку предшественником Тацита, поскольку он тоже (в Тацитовом духе) резко критикует тех, кто пытается превознести «благородного дикаря» (*De ira*, II, 15). Однако морализующая оценка (в рамках «жесткого» примитивизма) характерна для Сенеки так же, как, например, для Помпея Трога или Валерия Максима. В диких кочевниках он видит счастливый народ, счастливый, несмотря на суровость своего образа жизни (которую Сенека не стесняется описывать в самых жестких красках), а скорее именно благодаря ей. Описывая различные неудобства жизни дикарей, Сенека задает соотечественнику вопрос: «Они кажутся тебе несчастными (*miseri*)?» И сам же отвечает: «Разве может быть несчастным тот, кто следует по тропе природы? (*nihil miserum est quod in naturam consuetudo perduxit*)» (*De provid.*, IV, 15).

Со вступлением на историческую арену как бы на смену скифам нового равного им по славе и военному могуществу северного народа — германцев, многие идеализаторские оценки, имевшие место в отношении скифов, переносятся и на германцев⁴³. Уже Сенека, как мы видели, идеализирует не одних скифов, но наряду с ними и германцев. Это перенесение связано с тем, что скифы, в общем, давно уже сошли с исторической сцены и перестали быть политической актуальностью, в то время как германцы, напротив, становились более чем актуальны. Тем не менее, скифы со времен Геродота настолько прочно вошли в литературную традицию, что они с тех пор уже никогда, видимо, не перестанут быть образцом идеальных номадов и в известном смысле синонимом кочевников вообще. Это место было «зарезервировано» скифам, как мы знаем, еще древнегреческой традицией в классическую

⁴¹ См: Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1994. С. 470. Cf. Riese A. Op. cit. S. 34—45; Trüdinger K. Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie. Basel, 1918. S. 146—170.

⁴² Кнабе Г. С. Указ. соч. С. 470.

⁴³ Вопросу об этом перенесении посвящена значительная часть исследования А. Ризе: Riese A. Op. cit. S. 3—6; 32—45.

эпоху. Скорее всего, германцы в глазах античных писателей лишь на некоторое время и лишь отчасти перехватили эстафету у скифов как идеальных северных варваров. Так, в византийской, а также в западной средневековой литературе вновь возникают реминисценции именно о скифах (а отнюдь не о германцах) как идеальных варварах-номадах всех времен (скифами тогда стали называть всех когда-либо известных кочевников современной южной России и Украины).

Вопрос об идеализации германцев в античной традиции, конечно, требует специального рассмотрения. Это рассмотрение не входит напрямую в задачи нашего исследования. Но поскольку в римской литературе германцы с определенных пор начали оспаривать у скифов место в идеализаторской традиции, мы считаем необходимым отметить некоторые наиболее существенные моменты, касающиеся идеализации в римской традиции германцев.

Если Геродот, как полагает С. А. Тахтаджян, послужил основным источником, вдохновившем на идеализацию в нравоучительном аспекте по отношению к своим соотечественникам именно скифов (см. главу I, 3), то таким же источником, вдохновившим римских авторов на идеализацию германцев, мы могли бы назвать Цезаря. В своем сочинении «О галльской войне» Цезарь, как и Геродот в отношении скифов, конечно, специально не стремился ни идеализировать германцев, ни преуменьшать их достоинств; он лишь пытался описать их. Но Цезарь был дитя своей эпохи — эпохи, когда на фоне кризиса римской *civitas* и под влиянием нахлынувшей греческой культуры в Риме начинали набирать силу разнообразные социально-утопические и близкие к ним философские идеи и литературные тенденции. И, вероятно, в значительной степени по этой причине у Цезаря при описании германцев возникали некоторые мысли, сопоставимые с идеализаторской тенденцией.

Хорошо известные нам исследователи А. О. Лавджой и Дж. Боас находили в Цезаревой характеристике германцев почти все черты, могущие послужить поводом для их идеализации в русле примитивизма⁴⁴. Например, что касается примитивизма в целом, прежде всего, бросается в глаза утверждение Цезаря о том, что у германцев отсутствует земледелие (хотя, конечно, в данном случае он всего лишь констатирует действительный факт). «Жесткий» примитивизм представлен в описании мужества и простоты питания германцев, «натуральное состояние экономики» — в отсутствии частной собственности. Кроме того, у Цезаря встречаются и две другие наиболее распространенные черты, приписываемые так называемым «благородным

⁴⁴ См.: Lovejoy A. O., Boas G. Op. cit. P. 362.

дикарям» в идеализаторской традиции — целомудрие и гостеприимство (De bell. gall., VI, 21—23).

Венцом развития идеализаторской тенденции в отношении германцев в Древнем Риме и вместе с тем определенным «шедевром» всей вообще античной идеализирующей варваров тенденции, как уже отмечалось, некоторые исследователи считают «Германию» Тацита⁴⁵. Эта точка зрения, однако, достаточно спорна⁴⁶. На наш взгляд, в Таците вовсе не следует видеть убежденного идеализатора, каким был, например, Эфор, хотя идеализаторская тенденция, безусловно, оказала на Тацита существенное влияние. Скорее всего, как утверждает Г. С. Кнабе, видение Тацитом соотношения варварской и римской цивилизации вполне укладывалось в схему общественного сознания римлянина. Эта схема состояла в том, что германцам приписывали обладание той свободой, которую уже утратили римляне в ущерб своему общественному благоустройству. «Идеализация же варварства, а тем более капитуляция перед ним недопустимы для Тацита ни при каких условиях», — заключает Г. С. Кнабе⁴⁷. Безусловно, труд Тацита о Германии достаточно оригинален, чтобы относить его к какой-либо одной литературной тенденции. Если уж говорить о нем как о шедевре, то его следовало бы, пожалуй, назвать шедевром в целом античной этнографии как таковой⁴⁸.

Тем не менее, если обратиться непосредственно к источнику, т. е. к «Германии» Тацита, то невольно становишься сторонником мнения о Таците как об авторе величайшего шедевра именно идеализирующей варваров тенденции. Тацит поражается простотой и отсутствием стремления к роскоши у германцев (Germ., 5). Он сообщает, что у германцев отсутствует частная собственность: каждый обрабатывает землю, временно закрепленную за ним, и она ему нужна лишь для пропитания, а не ради богатства (ibid., 26). Выделяя положительные качества германцев, Тацит отмечает также, что «не существует другого народа, который... был бы столь же гостеприимен»⁴⁹. Кроме того, — замечает прославленный историк, — «развращать и быть развращенным не называется у германцев — идти в ногу с веком» (пес согитреге ас сог-

⁴⁵ См.: Trüding K. Op. cit. S. 133; Riese A. Op. cit. S. 3—6.

⁴⁶ Cf. Trüding K. Op. cit. S. 133.

⁴⁷ Кнабе Г. С. Указ. соч. С. 470 сл.

⁴⁸ Cf. Trüding K. Op. cit. S. 133; 146 ff.

⁴⁹ Здесь и далее сочинение Тацита «О происхождении германцев...» цитируется нами в переводе А. С. Бобовича по изданию: Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. СПб., 1999.

rumpi saeculum vocatur) (ibid., 19). Здесь уже явно проглядывает мораль, обращенная к соотечественникам.

Среди германских племен Тацит выделяет одно наиболее благородное. Это племя хавков. И вот как он о нем пишет: «Среди германцев это самый благородный народ, предпочитающий оберегать свое имущество, опираясь только на справедливость. Свободные от жадности и властолюбия, невозмутимые и погруженные в собственные дела, они не затевают войн и никого не разоряют грабежом и разбоем...» (ibid., 35).

В самом же конце своего сочинения Тацит особо выделяет еще одно, самое отдаленное и, следовательно, самое дикое племя, которое он даже не знает, к кому отнести: к германцам ли, или к сарматам. Это племя называется фенны⁵⁰. И хотя Тацит и испытывает неприязнь к нечестивости всей их жизни, он, тем не менее, восхищается их «самодостаточностью», приближенной к киническому идеалу мудреца. Он пишет, что фенны «достигли самого трудного — не испытывать нужды даже в желаниях» (ibid., 46).

После этого продолжительного экскурса в историю идеализации германцев, хотя и не связанного непосредственно с темой нашего исследования, но, так или иначе, необходимого для лучшего понимания античной идеализирующей варваров тенденции в целом, вернемся вновь к нашему непосредственному вопросу об идеализации скифов. Мы отметим, в заключение, еще несколько стереотипических характеристик этого народа, которые можно встретить в римской традиции.

Прежде всего, любопытно заметить, что у знаменитого римского поэта, лично знакомого с жизнью варварских племен, Овидия (43 г. до н. э. — ок. 18 г. н. э.), для которого вообще характерны исключительно негативные оценки варваров Скифии, встречается, как ни странно, и одна явно положительная оценка их необыкновенного «дружелюбия». Эта оценка стала стереотипной еще в древнегреческой традиции (с одной оговоркой, заключающейся в том, что все же больший вес в последней имел противоположный стереотип скифских варваров как людей крайне недружелюбных и негостеприимных) благодаря различным сюжетам о подвигах скифской дружбы и, прежде всего, мифу об Ифигении (в Тавриде), в котором, как известно, говорится, в связи с Причерноморьем, о двух невероятно преданных друг другу неразлучных

⁵⁰ Наименование «фенны» сильно напоминает современный этноним «финны», и наверняка эти два имени так или иначе связаны между собой, хотя и все сказанное Тацитом о феннах относится на самом деле не к финнам его времени, а к лопарям: финны во времена Тацита жили уже оседло. — См. комментарий к «Германии» в вышеприведенном издании: Корнелий Тацит... С. 636, комм. 116.

друзьях Оресте и ПилADE. Овидий также передает в своих «Письмах с Понта» некоторые вызывающие определенное восхищение рассказы о «подвигах дружбы» у севернопричерноморских племен и, в том числе, естественно, историю об Оресте и ПилADE (Ерр., III, 2, 39—100).

Наконец, еще один популярный положительный образ скифов, выработанный также еще в древнегреческой идеализаторской традиции, заключается в изображении скифов как мудрецов, философов. В связи с этим в античности имели большое распространение некие письма (к разным лицам), принадлежавшие якобы скифскому мудрецу Анахарсису (которого, как мы помним, некоторые авторы включали в число семи великих мудрецов)⁵¹. Одно из этих писем (пятое по счету, обращенное к некоему Ганнону) было, по мнению разных ученых, либо переведено, либо модифицировано (но в любом случае заимствовано) Цицероном (Tusc. disp., V, 32, 90)⁵². В этом письме Анахарсис хвалится скифской «самодостаточной» жизнью, близкой к идеалу кинического мудреца (письма, несомненно, имели киническое происхождение⁵³). Он говорит (в передаче Цицерона, Tusc. Disp., V, 32, 90): «Мне одянием служит скифский плащ, обувью — кожа <моих> подошв, ложе — земля, приправой к <кушанью> — голод, питаюсь я молоком, сыром и мясом». Поэтому, — заключает Анахарсис, — он с полным правом может называться «человеком, полным спокойствия» (cf. Ps.-Anachars., Ерр., 5).

Пример скифской мудрости наиболее ярко, из римских авторов, изображен у Квинта Курция Руфа (I или начало II в. н. э.), который в своих «Деяниях Александра Великого» передает речь старейшего из скифских послов к Александру, исполненную кинической мудрости. В этой речи, которую мы не станем цитировать, скифы предстают философами, заслуживающими восхищения (De gest. Alex. Magn., VII, 34—35).

Подводя итоги всему вышесказанному, следует отметить, что в древнеримской литературной традиции в рамках идеализаторской по отношению к варварам «жестко»-примитивистской тенденции сложился целый ряд устойчивых, стереотипических характеристик скифов. Многие из этих стереотипов стали таковыми еще в древнегрече-

⁵¹ Подробнее об этих письмах см.: Reuters F. H. De Anacharsidis epistulis. Bonn, 1957; комментарии и русский перевод см. в кн.: Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М., 1996. См. также главы II, 2 настоящей работы.

⁵² Lovejoy A. O., Boas G. Op. cit. P. 329, note 79.

⁵³ См.: Антология... С. 32. Ср.: Нахов И. М. Киническая литература. М., 1981. С. 131—134; Куклина И. В. Анахарсис // ВДИ. 1971. № 3. С. 113—125.

ской традиции. Напомним также, что эти литературные стереотипы не могли стать массовыми: они были распространены только в элитных кругах философов и писателей, пропагандирующих философские идеалы. Итак, эти положительные стереотипы заключались в изображении скифов:

1) справедливыми, живущими скромной, «самодостаточной», праведной жизнью, в гармонии с природой;

2) необычайно дружелюбными, характеризующимися вошедшими в предание «подвигами дружбы»;

3) народом, обладающим мудростью, философами;

4) сильными, выносливыми телом; храбрым, мужественным народом, прославившимся многочисленными военными деяниями;

5) патриотами, любящими предков, что, по мнению некоторых авторов, искупляет всю их дикость в других отношениях.

В заключение еще раз подчеркнем, что у римлян идеализация чужих «дикарей» была не столь распространенной, чем, к примеру, у греческих авторов, ибо первым более свойственным было идеализировать собственное прошлое, в силу характерных особенностей древнеримской культуры. Между тем, идеализация отдаленных народов, как мы видели на конкретных примерах, занимала далеко не последнее место в римской литературе. Причины ее появления исходили, с одной стороны, из вполне понятного следования греческим образцам, из которых римляне заимствовали очень многие традиции, философские идеи и конкретные сюжеты. С другой стороны, несомненно, действовали и общие, по крайней мере, для античности, причины развития идеализаторской традиции по отношению к варварам. Одна из этих причин заключается в том, что зачастую к усилению идеализаторской тенденции по отношению к чужим, варварским народам подталкивают условия глубокого кризиса того или иного общества. В Древней Греции такого рода толчком, по мнению отечественной исследовательницы И. В. Куклиной, послужил кризис, переживаемый ею после Пелопоннесской войны⁵⁴. В римских условиях тоже, как нетрудно заметить, к идеализации варваров подталкивали такого рода разносторонние эпохальные кризисы, которыми римская история достаточно богата.

По мнению Г. С. Кнабе, во времена Тацита таким толчком к идеализации германцев послужил «острый кризис большой культурно-исторической эпохи», вследствие которого «возникла мысль о порочности самой культуры, о необходимости вернуться от цивилизации к природе, от разума к интуиции, от трудной самостоятельности инди-

⁵⁴ См.: Куклина И. В. "Αἰῶν в античной литературной традиции // ВДИ. 1969. № 3. С. 130; 127.

видуальной духовной жизни к здоровой примитивности массовых реакций. Именно по этой линии и шел тот значительный интерес, который вызывали в Риме эпохи Флавиев Германия и населявшие ее племена⁵⁵. На наш взгляд, таким же, пожалуй, даже более существенным, толчком к развитию социально-утопических и примитивистских идей в Древнем Риме послужил в свое время и подобный греческому кризису после Пелопоннесской войны кризис римской *civitas*, имевший место в эпоху гражданских войн, в I в. до н. э. Вероятно, именно эта кризисная для традиционного римского сознания эпоха явилась тем исходным пунктом, в котором берут свои истоки идеализация скифов у Горация и, отчасти, у Помпея Трога, а также многие другие подобные идеализаторские тенденции у римских авторов, в том числе и некоторые нотки благожелательного по отношению к германцам настроения в сочинении Цезаря «О галльской войне».

Что касается самой главной и общей причины идеализации всех варваров, напомним еще раз, что она заключается, видимо, в исконно присущем людям общем психологическом стремлении идеализировать первобытность, как бы его не называли — примитивистскими идеями или как-то иначе.

3.3. Негативный образ скифов в древнеримской традиции

Наряду с идеализаторской тенденцией в римской традиции, также как и в греческой, четко прослеживается противоположная тенденция, дающая почву для складывания негативных стереотипов скифских варваров. Эта тенденция едва ли стоит ближе к реализму, так как негативно-враждебное отношение к варварам подчас «представляет собой ту же идеализацию, только со знаком минус»⁵⁶. Негативный стереотип скифов, в окончательном оформлении и упрочении которого древнеримская традиция сыграла большую роль, следует рассматривать как неразрывную часть всего характерного и неоднозначного образа скифов в античности. Негативный стереотип оказал существенное влияние на этот образ, значительно скорректировав исключительно идеальную картину жизни северных варваров, рисовавшуюся античным авторам первоначально.

Прежде всего, посмотрим, как негативная тенденция проявлялась в древнеримской традиции в характеристике скифских территорий. Здесь мы постоянно (еще с самых ранних произведений греческой

⁵⁵ Кнабе Г. С. Указ. соч. С. 469.

⁵⁶ Широкова Н. С. Идеализация варваров в античной литературной традиции // Античный полис. Л., 1979. С. 138.

традиции) имеем дело с сильным преувеличением отдаленности и необитаемости этой земли, а особенно с преувеличением «суровости» ее климата (cf. Нер., IV, 7; 31; Strabo, VII, 3, 18). Скифия и все Северное Причерноморье традиционно представлялись и римлянам окраиной ойкумены, бесплодной пустынной равниной (о необитаемости, пустынности Скифии говорят, например, Гораций (Carm., I, 22; 17—20, II, 20, 13—16) и Вергилий (Georg., III, 352—353), где господствует вечный холод.

Для примера приведем лишь некоторые встретившиеся нам у различных авторов определения причерноморских местностей: «скифские холода» (Verg., Georg., III, 197), «вечная зима» (*semper hiems*) (ibid., III, 354—356); «гиперборейские льды» (*Hyperboreae glacies*), «снежный Танаис», «рифейские инеи» (*Tanais nivalis*, *Riphae pruinae*) (ibid., IV, 517—518); «обитатель холодных стран скиф» (*gelidus Scythes*) (Horat., Carm., IV, 5, 25), «меотийские снега» (Prop., II, 3, 11); «зимние борисфениды» (ibid., II, 7, 17), «снежная Скифия» (Ovid., Нер., XII, 27); «отдаленнейшие берега ледяной Скифии, печальная почва, не дающая всходов земля, без плодов и без деревьев; там обитают бездеятельный Мороз, Бледность и худой Голод» (Idem, Met. VIII, 787—791). Еще более яркие примеры из произведений Овидия периода ссылки мы не даем, так как специальному анализу этих его произведений как представляющих особый интерес для понимания негативного стереотипа скифов будет посвящена заключительная часть этого раздела. Суровость скифского климата также, разумеется, упоминается у географа Помпония Мелы (De chorogr., II, 1) и у Плиния Старшего (II, 135; XVII, 233).

То, что упоминаемые необычайные холода Скифии были явным тенденциозным преувеличением, легко понять, прочтя хотя бы неправдоподобные сказочные описания Вергилия (Georg., III, 349—383), составленные «по греческим мотивам». Кроме того, насколько подобный стереотип Скифии был укоренившимся, подтверждается другим фактом. Овидий, находясь в ссылке в Томах (нынешняя Констанца), а это довольно благодатная местность, с весьма мягким климатом, тем не менее, ориентируясь на своего читателя, описывает этот край «обожженным вечным морозом», дальше которого «нет уже ничего, кроме холода, врагов и морской волны» (Tr., III, 10). Как отмечал французский исследователь А. Каттен, «это довольно курьезный случай, но приходится констатировать, что Овидий, несмотря на возможность изобразить зиму [в Томах], опираясь на личный опыт, заимство-

вал, тем не менее, из описания скифской зимы у Вергилия даже детали (а ведь Вергилий не был лично знаком с этой страной)»⁵⁷.

Интересно, что четко сложившийся негативный стереотип в отношении климата Скифии вызывал у некоторых римских авторов даже перенесение этого прочного стереотипа территории на восприятие народа, ее населяющего. Так, например, Сенека в одной из своих трагедий называет скифов «холодным народом скифской медведицы» (*Her-cul. Oet.*, 40). В другом, более известном своем произведении Сенека говорит о том, что нравы населения Скифии «ужасающие, подобно климату» (*De consol.*, VII, 1).

Говоря о негативных оценках скифов, так же как и говоря о позитивных, необходимо помнить, что вообще какие-либо более или менее ясные «оценки» этого и других причерноморских народов среди римских авторов встречаются, судя по всему, впервые только у Цицерона. Поэтому начнем разбор негативных оценок именно с него. Произведения Цицерона, как мы уже отмечали в первом разделе данной главы, пестрят негативными оценками неримских, особенно варварских народов. Однако имя скифов не столь уж часто встречается на их страницах. Цицерон неоднократно упоминает о «варварской стране скифов» и о скифах как отдаленных грубых варварах (*De nat. deor.*, II, 34, 88; *De suppl.*, 58, 150). Рационализм и прагматизм, характерный для римлян и в оценке окружающих народов, проявляется у Цицерона в том, что негативная оценка скифов возникает у него в связи с тем, что они-де обладают неправильным, отвратительным государственным устройством. Скифия, как и всякая азиатская страна, является, по мнению Цицерона, страной жестоких тиранов (*In Calpurn.*, VIII, 18).

У известнейшего римского поэта Горация, как мы уже говорили, также кое-где проскальзывает неприкрытый римский шовинизм, хотя в целом для этого автора характерен так называемый «мягкий» ромоцентризм — сосредоточенность на Риме, его величии и провиденциальной роли, но при определенном уважении к другим народам, включении многочисленных их имен, снабженных незамысловатыми, но яркими эпитетами в свои «Оды». Скифов Гораций называет «бродячими обитателями холодных стран» (*gelidus Scythes*) (*Carm.*, IV, 5, 26; IV, 14, 42). Военную ловкость, мужество и непобедимость скифов, прославленную еще Геродотом, Гораций также отрицательно характеризует как «надменность», непокорность Риму в течение долгого време-

⁵⁷ Cattin A. La géographie dans les tragédies de Sénèque // *Latomus*, 1963. № 4 (22). P. 693.— Цит. по: Подосинов А. В. Овидий и Причерноморье: опыт источниковедческого анализа поэтического текста // *Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования*, 1983. М., 1984. С. 87.

ни (Carm. Saecul., 53). Видимо, Гораций был хорошо наслышан об исполненном гордости ответе скифских послов персидскому царю Дарию, что и позволило ему говорить о надменности скифов.

Резко отрицательно характеризует скифских варваров, особенно живущих «внутри страны», известный географ Помпоний Мела. Приведем одну из наиболее ярких цитат из его «Землеописания» (*De chorographia*): «Они (т. е. жители Скифии) любят войны и резню; ...чем больше кто убьет, тем считается у них доблестнее; не быть убийцей — величайший позор» (II, 1, 12). Эти слова, как мы понимаем, основываются на реальных фактах жизни варваров, описанных у Геродота (IV, 64 и далее), но в интонации Мелы чувствуется и явная тенденция «идеализации в обратном направлении». Кроме жестокости и воинственности скифов у Мелы встречается еще один очень популярный в античности стереотип скифских варваров, который заключается в их крайней негостеприимности, ненависти к иностранцам (*De chor.*, II, 1, 11). Этот стереотип имеет мифическое происхождение и связан со злоключениями Ифигении в Тавриде (cf. Eurip., *Iph. in Taur.*, 389—390), брат которой Орест (и его друг Пилад), да и она сама, как известно, будучи в Тавриде, подвергались опасности оказаться принесенными здешними жителями в жертву. Впоследствии характеристика тавров (т. е. варварских жителей Тавриды — Крыма) как ненавидящих иностранцев переносилась некоторыми античными авторами и на другие севернопричерноморские племена, на скифов в целом (cf. Strabo, VII, 3, 7).

Из позднейших латинских авторов, у которых негативный стереотип скифов получил довольно яркое отражение, мы упомянем еще двух авторов. Хотя они оба и являются уже христианами и несколько с других позиций оценивают варварство и вообще чужие народы, тем не менее, негативный стереотип скифов заимствован ими из старой римской традиции. Тавры (насколько все-таки живучей оказалась эта мифологическая традиция о них!) описываются как бесчеловечный и дикий народ, ненавидящий иностранцев еще у Лактанция, автора II—III вв. н. э. Наконец, наиболее ярко негативная оценка скифов отражена, пожалуй, у Юлия Фирмина Матерна, автора первой половины IV в. н. э. Он называет скифов «диким и всегда действовавшим с бесчеловечной свирепостью племенем» (*De error. profanar. relig.*, 15). «Есть ли у скифов что-либо установленное человеческим разумом?» — задает он риторический вопрос (*ibidem*).

В связи с только что сказанным невольно вспоминается тот очень известный факт, что скифы в древнегреческой литературной традиции чаще всего считались неразумным народом из-за своей неумеренной

страсти к питью вина. Стереотип неблагоразумного скифа-пьяницы был одним из самых популярных этнических стереотипов в древнегреческой литературе⁵⁸. Небезынтересно было бы узнать, как обстояло дело с этим стереотипом в древнеримской литературе, ведь, как мы знаем, большинство стереотипов скифа, сложившихся в древнегреческой традиции еще в IV в. до н. э., добросовестно перенимались римскими авторами⁵⁹. Однако, на основании анализа конкретных источников мы не можем сделать вывода о том, что и этот типический образ скифа так же бережно был воспринят римской традицией у греческой.

Хотя уже Помпей Трог, первый латинский составитель всеобщей истории (I в. до н. э. — I в. н. э.) тщательно передает одно из самых популярных древнегреческих преданий, послуживших у греков к образованию стереотипа скифа как неблагоразумного пьяницы (предание о том, как персидский царь Кир победил скифов, напоив их вином, в питье которого они не знали меры) (Just., I, 8, 1—8), этот рассказ, однако, не стал у римских писателей больше «раскручиваться» и не способствовал укоренению стереотипа скифа-пьяницы у римлян так, как это было у греков. Да и сам Помпей Трог, по-видимому, не был наслышан об этом образе скифа, так как объясняет то, что Киру легко удалось напоить варваров, вовсе не тем, что они испытывали большую страсть к вину, а, напротив, тем, что они были «непривычны» к вину (ibid., I, 8, 6). Это связано также с тем, что другие не менее популярные предания (как, например, предание о том, как скифы «споили» спартанского царя Клеомена) и поэтические сюжеты (как, например, известный стих Анакреонта (fr. 63), создавшие у греков такой стереотип скифа, вовсе не были восприняты римской традицией.

Таким образом, негативный стереотип скифа был в древнеримской литературной традиции «обеднен» за счет отсутствия в нем «алкогольного» компонента. Чтобы понять возможно более полно, каким был негативный стереотип скифа в римской среде, мы должны обратиться к произведениям Овидия, которые намеренно не затрагивались нами в предыдущем изложении, так как требовали специального рассмотрения.

По сути дела, все, что мы говорили выше о негативных стереотипах Скифии и населяющих ее варваров, *наилучшим образом* выражено у Овидия в его произведениях (*Tristia* и *Epistulae ex Ponto*) периода ссылки в причерноморском городе Томах (нынешняя Констанца). Вспомним о том методе выявления наиболее стереотипных описаний,

⁵⁸ Скржинская М. В. Древнегреческий фольклор и литература о Северном Причерноморье. Киев, 1991. С. 78; 182.

⁵⁹ Ср.: там же. С. 184.

который мы предложили еще во введении к настоящей работе. Мы говорили, что наиболее стереотипным будет то произведение, которое наиболее ориентировано на массового читателя или слушателя. Сочинения Овидия периода ссылки как раз и являются такого рода произведениями.

Напомним, что этот выдающийся римский поэт был по какой-то причине, уже на склоне лет, выслан Августом из столицы и поселен в черноморском городе Томы (старой греческой колонии). Там он и окончил свою жизнь. Но до конца дней своих поэт не переставал писать стихи, исполненные сетований на свою злую участь и несправедливую судьбу, пронизанные мольбой к принцепсу о смягчении и призванные настроить все римское образованное общество в свою пользу. Поэтому в описаниях Овидия чувствуется постоянная оглядка на общественное мнение и вкусы римского общества.

Как отмечает известный отечественный специалист по Овидиеву творчеству А. В. Подосинов, «Овидий ориентирует свое слово целиком на кругозор римских читателей, строит свои описания на их апперцептивном фоне. Овидий хорошо понимал, какие ассоциации могут возникнуть у образованного столичного жителя в связи с местом ссылки поэта, изгнанного в «саму Скифию», и каких описаний ждут в Риме, и по мере сил и возможностей старался соотносить свое изображение Том с этими представлениями. В частности, этим объясняется нагнетание таких черт в описании понтийского климата и варварства местной земли, которые сложились в представлении образованного римлянина, стали стереотипными в римской ученой поэзии для изображения северного и северо-восточного варварского мира»⁶⁰. Даже изображение причерноморской зимы Овидий основывает не на собственном наблюдении, а на неправдоподобных, но ставших стереотипными в римской среде и крайне выгодных ему описаниях Вергилия⁶¹. Мы не станем слишком подробно характеризовать Овидиевы представления о Скифии и ее жителях. Этот вопрос настолько обширен, что одна его библиография составляет несколько страниц «петита»⁶².

Необжитость, пустыннось, убогость скифской земли Овидий живописует в следующих замечательных строках:

Нет тут сочных плодов, и Аконтию не на чем было б
Клятвы слова написать, чтобы прочла госпожа.

⁶⁰ Подосинов А. В. Указ. соч. С. 87.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же. С. 168—178.

Видишь без зелени здесь, без деревьев нагие равнины.
Нет, счастливый сюда не забредет человек!

(Тр. III, 10, 73—76. Перевод С. Шервинского).

Изображение суровости скифского климата у Овидия встречается настолько часто, что мы не станем повторять все эти велеречивые, но во многом однообразные цитаты. Приведем лишь весьма остроумное замечание по этому поводу французского исследователя Ив. Буйно, который замечает, что «читая Овидия, представляешь, что он живет около арктического океана»⁶³. Действительно, Овидий в описании климата Том позволяет себе настолько «сгустить краски» местной зимы, что снег там, оказывается, не тает по два года подряд, Истр и Понт несколько лет подряд полностью застывают, страшный ветер сносит крыши домов и башен, и вообще стоит вечный (*perpetuus, anidus*) мороз (Тр., III, 10).

Переходя к оценкам самих варваров у Овидия, напомним, что у римлян сложился устойчивый стереотип «варварства» как антонима, противопоставления Риму, цивилизации. Эти понятия соотносились примерно так же, как *rusticitas* и *urbanitas*, *cultus*. Это неоднократно подтверждается оценками скифского варварства у Овидия. Скифия заведомо представляется поэту контрастным по отношению к Риму миром. Так, еще перед отъездом в ссылку, в последний день своего пребывания в Риме, Овидий никак не может окончательно собраться и постоянно возвращается, чтобы еще и еще раз обнять свою плачущую жену, и тут у него вырывается восклицание: «*Quid propero? Scythia est quo mittimur, — inquam, Roma relinquenda est...*» («К чему торопиться? Ведь Скифия <то место>, куда меня отсылают, а оставлять приходится Рим») (Тр., I, 3, 61—62). Ясно, что скифское название понадобилось поэту вовсе не для конкретного указания страны, в которой он должен отныне жить (он ведь был сослан не в Скифию, а в Томи; а Скифия в те времена была только одна — *Scythia Taurica* — cf. *Plin.*, IV, 91), но лишь для риторически сильного противопоставления двух контрастных миров, олицетворением которых и являются имена Скифии и Рима⁶⁴. Стереотипная оценка варварства как мира контрастного и враждебного Риму прослеживается у Овидия в образе «скифского врага». Так, в Ерр., II, 8, 36 Овидий умоляет Августа:

Ты хоть немного смягчи и уменьши мое наказание,

⁶³ Bouynot Iv. La poésie d'Ovide dans les oeuvres de l'exil: Diss. Paris, 1957. P. 101. — Цит. по: Подосинов А. В. Указ. соч. С. 98.

⁶⁴ Подосинов А. В. Указ. соч. С. 122.

Дальше от скифских врагов место изгнания назначь
(Daque procul Scythico qui sit ab hostem, locum).

(Перевод З. Морозкиной).

Другая характерная пренебрежительная оценка скифов и других местных племен встречается у него, например, в следующей фразе: «vulgus Scythicum bracataque turba Getarum» («скифская чернь и толпа одетых в штаны гетов» (Tr., IV, 6, 47). Кстати, необходимо заметить, что последний этноним, геты, встречается в произведениях Овидия томитанского периода гораздо чаще, чем все другие этнонимы севернопричерноморских племен. Это, по мнению некоторых авторов, показывает, что именно гетский элемент составлял основную часть населения Малой Скифии (так назывались у географов места, куда был сослан Овидий — cf.: Strabo, VII, 4, 5, а также V, 11, 5 и 12)⁶⁵. Именно по отношению к этим севернопричерноморским племенам Овидий употребляет сочные эпитеты, благодаря которым нам легче всего судить об их стереотипе. Геты у Овидия наделяются следующими нелестными эпитетами: грубые, дикие, жестокие, более всего почитающие бога войны, т. е. воинственные; глупые, косматые, нестриженные, грязные, одетые в шкуры, постоянно готовые к нападению (infesti), ненадежно замиренные (male pacati) и т. д.⁶⁶ Причем некоторые из перечисленных определений присоединяются к гетам неоднократно, превращаясь в их неотъемлемые атрибуты (типичный стереотип восприятия!)

Еще больше о стереотипности восприятия скифских варваров, отраженной в произведениях Овидия, говорит тот факт, что он часто, что называется «без разбора» присоединяет одни и те же прилагательные к сугубо разным по своим значениям этнонимам. Так, одетыми в шкуры он именует и гетов и кораллов, приверженными Марсу (т. е. агрессивными) — как гетов, так и тавров, дикой сарматской шайкой называет бессов и гетов⁶⁷. Таким образом, можно почти с полной уверенностью констатировать, что все севернопричерноморские варвары казались Овидию «на одно лицо» или скорее такими он их намеренно изображал в целях воздействия на римское общественное мнение и лично на

⁶⁵ Там же. С. 134.

⁶⁶ Вот список основных встречающихся у Овидия эпитетов гетов (как они звучат в оригинале): extremi, phaeretrati, bracati, pelliti, hirsuti, intonsi, squalidi, Marticolae, infesti, male (non bene) pacati, inhumani, duri, crudi, rigidi, truces, feri, feroces, diri, saevi, stulti. — см.: там же.

⁶⁷ Шапочников В. Н. Мироощущение человека вдали от родины // Античность и раннее средневековье. Межвузовский сборник. Н. Новгород, 1991. С. 75.

Августа, очевидно, зная, что именно такими они заведомо представлялись большинству римлян⁶⁸.

Нижегородский исследователь В. Н. Шапочников позволил себе даже сделать вывод, на основании анализа произведений Овидия, что «образ [Овидиевых] мыслей и чувств демонстрирует несомненное пренебрежение, снобизм метрополии по отношению к неиталийским народам» и что пренебрежение к неримлянам, обнаруживаемое в творчестве Овидия, «не было его индивидуальной чертой. Оно было парадигматичным, обычным для Рима — властелина мира»⁶⁹. Мы не станем здесь комментировать эти выводы, поскольку об особенностях римского отношения к окружающему миру мы уже подробно говорили в первом разделе этой главы.

Подводя итоги анализу негативного образа скифов, отметим следующее:

1) негативные стереотипы были очень распространены в древнеримской традиции;

2) многие из стереотипных негативных черт скифов, выработанных еще древнегреческой традицией, были восприняты и древнеримской;

3) интересно, что такая весьма популярная черта в греческом литературном стереотипе скифа, как его неумеренное пьянство, не проявлялась у римских писателей;

4) негативный стереотип скифских варваров, судя хотя бы по томитанским произведениям Овидия, являющимся кладезью стереотипных оценок, заключался в изображении их грубыми, невежественными, дикими и свирепыми варварами, весьма воинственными и непокорными, а также (под влиянием мифологической традиции о таврах) очень негостеприимными, ненавидящими иностранцев;

5) анализ негативного образа скифов в римской среде (так же как и позитивных) необходимо соотносить с общим отношением римлян к окружающему миру, связанным с их общим, исторически сложившимся менталитетом.

3.4 Влияние античного образа скифов на последующую традицию

Наша работа не могла бы считаться законченной, если не осветить еще один интересный вопрос, имеющий непосредственное отношение к нашей теме и затронутый уже во введении. Это вопрос о влиянии

⁶⁸ Подосинов А. В. Указ. соч. С. 86—87.

⁶⁹ Шапочников В. Н. Указ. соч. С. 76.

античных устойчивых образов Скифии и скифов на дальнейшую литературную традицию. Это влияние можно проследить, по крайней мере, вплоть до отечественной поэзии нового времени (вспомним хотя бы стихотворения Пушкина, Блока и других русских поэтов, в которых упоминаются скифы). Но мы ограничимся лишь ближайшей к античности, позднеантичной и средневековой литературной традицией.

Под этой литературной традицией мы понимаем европейскую *христианскую* традицию, пришедшую на смену собственно античной (классической) традиции. Так же, как и последняя, эта христианская традиция делится на латинскую (католическую) и греческую или византийскую (православную). Период поздней античности совпадает с периодом Поздней Римской империи и обычно датируется IV—VI вв. Период средневековья, соответственно, следует за поздней античностью. В современной науке его начальный рубеж все чаще обозначают не V в., как считалось ранее (т. е. временем падения Западной Римской империи), а VI—VII вв. (чаще всего, временем правления императора Ираклия в Византии, совпавшим с началом арабских завоеваний и некоторыми другими веховыми событиями). Конечный рубеж средневековья в современной отечественной науке (по преемственности с советской исторической наукой) все еще принято датировать серединой XVII века. Хотя эта датировка среди историков часто подвергается сомнению, все же применительно к литературной традиции такая датировка представляется нам вполне уместной.

Важно отметить, что мы в этом разделе не ставим своей задачей подробно рассмотреть образ скифов в позднеантичной и средневековой традиции, а разберем лишь отдельные интересные и показательные примеры влияния устойчивого образа скифов и Скифии, сложившегося еще в эпоху ранней античности, на дальнейшую традицию в описании этого региона и его обитателей.

Христианство стало основной осью складывающегося в Европе с IV—V вв. мира, которая влияла на все стороны жизни человека, его духовные приоритеты, устои общества⁷⁰. И во взглядах на окружающий мир, в том числе на живущих в нем дикарей-варваров с утверждением христианства тоже неминуемо должны были произойти принципиальные изменения. Мы знаем, что в античную эпоху была выработана отчетливая негативная установка в отношении варварства. Варварство лежало как бы за пределами культурного, цивилизованного мира, в основном заключенного в границах Римской империи. Христианство открыто порывало с таким пренебрежительным отношением к

⁷⁰ Лысенко Н. Н. Культура западноевропейского средневековья // Запад и Восток. Традиции и современность. Курс лекций. М., 1993. С. 24.

нецивилизованным народам. Ведь, как сказано в одном из посланий апостола Павла, «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Колосс., III, 11). Христианин по отношению к другому христианину уже не мог считаться варваром, из какого бы дикого племени он ни происходил. Практически варваров в средневековой Европе уже не стало, так как бывшие варвары сами стали прямыми наследниками латинской традиции, классических образцов и т. п. Аналогом прежних варваров как людей, противопоставленных «своей» цивилизации, становятся в средние века язычники или иноверцы (в том числе, иногда и схизматики-еретики).

Сказанное, однако, гораздо в меньшей степени касалось византийской традиции, так как последняя, особенно на раннем этапе своего существования, в большей степени, чем западноевропейская, являлась хранительницей античного классического наследия. В современной византистике определенный вес имеет даже точка зрения об эпигонстве византийской литературы, об отсутствии в ней осознанного стремления к оригинальности⁷¹. Во всяком случае, однозначно можно констатировать заимствование античной отрицательной установки по отношению к «варварству» византийской традицией. И сформировавшиеся в античности стереотипы в отношении «варваров» (так в византийской традиции по-прежнему, как и в древнегреческой, назывались все чужие народы) продолжали довольно долгое время сохраняться в византийской литературе, причем нередко даже в отношении к крещеным варварам⁷². В общем, весьма нелестными характеристиками в византийской традиции наделялись и варвары Скифии, в том числе и древние русские, отчасти даже после их крещения по православному обряду.

Известный отечественный византист Г. Г. Литаврин, проанализировав многочисленные византийские источники VI—X вв., сделал вывод о том, что византийцы характеризовали «варварский» мир по преимуществу негативными определениями, сходными с теми, что были широко распространены еще в античности⁷³. Названный исследователь приводит целый список таких характеристик: «они [варвары] «звероподобны»,... весьма невежественны и наивны, не имеют сноше-

⁷¹ Чичуров И. С. Место «хронографии» Феофана в ранневизантийской историографической традиции (IV — начало IX в.) // ДГ. 1981. М., 1983. С. 5—7.

⁷² См. об этом: Литаврин Г. Г. Византийское общество и государство в X—XI вв.: Проблемы истории одного столетия, 976—1081 гг. М., 1977. С. 156—175.

⁷³ Он же. Представления «варваров» о Византии и византийцах в VI—X вв. // ВВ. Т. 46. 1986. С. 101—102. Ср. прим. № 3.

ний с другими народами, грязны и неопрятны, очень бедны, крайне жестоки и алчны, ... завязывают войны без причины, ... не держат слова и легко его нарушают» и т. д.⁷⁴ Как видим, многие из перечисленных определений очень напоминают популярные еще в античности оценки варваров. Вместе с тем Г. Г. Литаврин отмечает также присутствие в византийских источниках положительных характеристик варваров в морализаторском по отношению к соотечественникам духе⁷⁵ (иначе говоря, идеализаторской тенденции), что, как мы знаем, было очень свойственно античной традиции и, таким образом, еще раз доказывает влияние последней на византийскую традицию в том, что касается описаний варваров.

Следует обратить внимание еще на один немаловажный аспект рассматриваемого нами вопроса о влиянии античных стереотипов восприятия варваров на средневековую традицию. Необходимо отметить, что средневековая традиция в своей фактографической части испытывала сильнейшее влияние античной географии⁷⁶, поскольку средневековая традиция не только почти не пополнялась новыми сведениями о чужих народах (вплоть до эпохи крестовых походов), но даже все те этнографические изменения, которые произошли на карте Европы еще в эпоху Великого переселения народов, средневековая традиция долгое время не в состоянии была переработать⁷⁷. «Средневековая география, — как писал о ней британский ученый Дж. Томсон, — это некая причудливая смесь. Она... состояла в основном из традиционных элементов, христианских и классических... Второй [античный] элемент составляла классическая наука, которую брали не из лучших источников, а главным образом у Плиния и еще менее разборчивых компиляторов. Упорно продолжали повторять укоренившиеся небылицы о «горах северного ветра», ... охраняющих золото грифонах, диковинных народах дальних стран и т. д.»⁷⁸.

И действительно, в средневековой традиции, как в византийской, так и в латинской, долгое время старательно передавались, например, античные легенды о народах далекого Севера — гиперборейях, аримфе-

⁷⁴ Там же. С. 102.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ См.: Мельникова Е. А. Формирование и эволюция географических представлений в средневековой Европе // СВ. Вып. 53. М., 1990. С. 65; Чекин Л. С. Об античных топонимах в средневековой географической литературе // ДГ. 1987. М., 1989. С. 257; Он же. Традиционные и новые сведения в западноевропейской географии XII—XIII вв. // ДГ. 1985. М., 1986. С. 158—159.

⁷⁷ См.: Мельникова Е. А. Указ. соч. С. 54—55; 65; Чекин Л. С. Традиционные и новые сведения... С. 159—160.

⁷⁸ Томсон Дж. О. История древней географии. М., 1953. С. 531.

ях, киммерийцах. Легенда о гипербореях во всех подробностях пересказывается позднеантичным (III в.) автором Солином и уже явно средневековым автором, Марцианом Капеллой (V в.) (Solini Collect. rerum memor., XVI; Martiani Capellae De nupt. Philolog. et Mercur., VI, 664)⁷⁹. Те же самые народы, а также киммерийцы и тавры (в связи с мифом об Ифигении) описываются в комментариях (на стихи Григория Назианзина) византийского автора Косьмы Иерусалимского (VIII в.)⁸⁰. Наконец, и еще более поздние западноевропейские авторы, Роджер Бэкон и Иоанн Скотт Эриугена, упоминают подобный гиперборейцам мифический северный народ «аримфеев» и геродотовских андрофагов (в варианте «амброны») (op. Rog. Bac. I. P. 308 sq Bridges; Ioh. Scott. Annot., l. 1160 Lutz)⁸¹.

Вообще, средневековая география носит *анахроничный* характер, т. е. в восприятии мира людьми средних веков история сливалась с географией, а время — с пространством⁸². Поэтому на средневековых географических картах можно было встретить давно исчезнувшие народы. Это вполне касается варваров Северного Причерноморья, широко известных в античной традиции, прежде всего, скифов. Этот античный этноним оказался одним из наиболее долговечных в последующей книжной традиции. У византийских авторов V—XV веков, по античной традиции, все кочевники северно-причерноморских степей назывались *скифами*. Сюда относились в разные времена авары, гунны, угры, печенеги, половцы, татары и даже турки⁸³. Кстати, в определенное время (в IX — начале X вв.) и русских византийские авторы называли *тавроскифами* (по имени одного из наиболее известных в античности скифских племен — обитателей Крыма)⁸⁴. То же самое (исполь-

⁷⁹ Цит. по: Lovejoy A. O., Boas G. Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Balt., 1935. P. 313—314. В этой книге ссылки даются, соответственно, по изданиям Т. Моммзена (Берлин, 1864) и Адольфа Дикка (Лейпциг, 1925).

⁸⁰ См.: Каждан А. П. Косьма Иерусалимский и поход Руси на Константинополь // ВВ. Т. 52. 1991. С. 148—150. В этой статье комментарий Косьмы Иерусалимского цитируется по Патрологии Миня (Т. 38): стб. 509. 23—24; 510. 2; 609. 13—18; 646. 17—18.

⁸¹ Цит. по: Бибииков М. В. Новое издание латинских и византийских источников // ДГ. 1981. М., 1983. С. 216.

⁸² Гуревич А. Я. Человек средневековья // История Европы. Т. 2. М., 1992. С. 686—687.

⁸³ Скржинская Е. Ч. Половцы. Опыт исторического исследования этника (Из архива ученого) // ВВ. Т. 46. 1986. С. 263 и прим. 36.

⁸⁴ См.: Васильевский В. Г. Труды. Пг., 1915. Т. 3. С. CCLXXX—CCLXXXI.— Цит. по: Николаев В. Д. Свидетельство хроники Псевдо-Симеона о Руси-дромитах и поход Олега на Константинополь в 907 г. // ВВ. Т. 42. 1981. С. 151 и прим. 36;

зование архаизирующего имени «скифы» для обозначения новых кочевников Причерноморья) было присуще, хотя и в меньшей степени, латинским источникам⁸⁵. Следует упомянуть, что у многих авторов эпохи Возрождения татары полностью отождествлялись с древними скифами⁸⁶. А вслед за татарами стали иногда отождествляться со скифами и русские (жители Московии)⁸⁷.

Что же касается определенных стереотипов в описании кочевников Северного Причерноморья, то здесь тоже во многом проявляется сходство с античными описаниями древних кочевников. Они «обладают непостоянством и изменчивостью», «всегда готовы напасть ради грабежа», живут в суровых условиях — грубоности и бедности (Cf. *Ann. Comn.*, VIII, 4; *X*, 2—3 и другие места; *Eustathii metropolitae Thessalonicensis Opuscula*. P. 41—45 Tafel; *Nicetae Choniatae Historia*, pars I. P. 94 van Dielen)⁸⁸. Столь же неслетные характеристики скифских варваров мы встречаем у Прокопия Кесарийского (*De B. V.*, I, 4, 24; 19; 17).

Но, вероятно, для полноты картины будет недостаточно этих примеров византийских источников. Поэтому приведем еще два примера — уже из европейских латинских источников — отражающих влияние античного образа Скифского региона и античной тенденциозности в отношении его обитателей на средневековую литературную традицию.

Первый источник относится к середине XII столетия. Это «Послание епископа краковского Матвея Бернарду Клервоскому» (известному деятелю католической церкви, одному из вдохновителей крестовых походов) под заглавием «Об обращении русских, которое следует предпринять»⁸⁹. Между прочим, речь здесь идет не об одних русских, но и о других восточных европейцах, в том числе католиках, которые,

Vasiliev A. A. *The Russian Attack on Constantinople in 860*. Cambridge, 1946. P. 187.— Цит. по: Лесной С. *Откуда ты, Русь?* Ростов-на-Дону, 1995. С. 93.

⁸⁵ Скржинская Е. Ч. Указ. соч. С. 263.

⁸⁶ Ср.: Горсей Джером. *Записки о России*. XVI — начало XVII в. / Пер. и сост. А. А. Севастьяновой. М., 1990. С. 50—51; Флетчер Дж. *О государстве русском // Проезжая по Московии (Россия XVI—XVII веков глазами дипломатов)* / Отв. Ред. Н. М. Рогожин; сост. Г. И. Герасимова. М., 1991. С. 96; Михалон Литвин. *О нравах татар, литовцев и москвитян* / Пер. В. И. Матузовой. М., 1994. С. 62, 71 и др.

⁸⁷ Базылев Л. *Россия в польско-латинской политической литературе XVI в. // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в.* / Под. ред. акад. Б. А. Рыбакова. М., 1976. С. 146; ср.: Рогожин Н. М. *Иностранные дипломаты о России XVI—XVII веков // Проезжая по Московии...* М., 1991. С. 7.

⁸⁸ Цит. по: Скржинская Е. Ч. Указ. соч. С. 260—262

⁸⁹ Щавелева Н. И. *Послание епископа краковского Матвея Бернарду Клервоскому об «обращении» русских* // ДГ. 1975. М., 1976. С. 113—121.

якобы, тоже достаточно дики и погрязли в грехах. Автор «Послания», знакомый, судя по приведенным в тексте цитатам, с некоторыми доступными человеку его времени античными классиками, обращается к образу Восточноевропейского региона, созданному римским поэтом Овидием. Вот слова автора, обращенные к св. Бернарду Клервоскому (но, вероятно, в лице последнего, и ко всему католическому миру в целом):

Удостойте оледенелую страну (*gelidum axem*)⁹⁰
Присутствием своим почтить,
Дабы по пришествии нашего аббата
Холод жестокий Аквилона
Ласковым дуновением Австра
И Мульцибра смягчился,
Дабы варварство неблагородное
Вашими проповедями облагодилося,
Дабы люди, человечности лишённые,
Вашим красноречьем укротились
И Господню игу покорились.
...мы надеемся,
Что народы дикие и свирепые
Вверит Христу святой отец.

(Перевод Н. И. Щавелевой)⁹¹

Процитированный источник наглядно подтверждает заметное влияние античного образа Скифии, а также сформировавшейся в античности отрицательной установки по отношению к «варварству» на средневековую книжную традицию. Не случайно в эпоху Возрождения появляются уже первые явные подражания Овидию, например, «подражания», принадлежащие перу английского поэта Джорджа Турбервиля (1540—1610), побывавшего в средневековой России и, подобно Овидию, писавшего оттуда стихотворные письма своим лондонским друзьям, исполненные жалобами на нелегкую долю⁹².

Другой, не менее интересный источник — это трактат польско-литовского автора Михалона Литвина (под этим именем, вероятно, скрывался секретарь польского короля, дипломат и гуманист Венце-

⁹⁰ Это цитата из Овидия, у которого данное словосочетание сплошь и рядом встречается применительно к Скифскому региону — cf. *Trist.*, IV, 2, 64; I, 2, 19; *Epist.*, VI, 106; *Ibis*, 34.

⁹¹ Щавелева Н. И. Указ. соч. С. 116.

⁹² Джордж Турбервилль. Стихотворные послания-памфлеты из России XVI века // Горсей Джером. Записки о России. XVI — начало XVII в. / Пер. и сост. А. А. Севастьяновой. М., 1990. С. 245—275.

слав Миколаевич)⁹³, озаглавленный «О нравах татар, литовцев и москвитян», сохранившийся лишь в десяти фрагментах. Этот трактат хронологически относится к эпохе Возрождения. Он был написан в 1550 году, но опубликован впервые только спустя 65 лет — в 1615 году⁹⁴.

Хотя у автора трактата прослеживаются и негативные оценки «варваров» — татар и москвитян⁹⁵, в целом сочинение Михалона Литвина является одним из самых ярких свидетельств присутствия в средневековой традиции противоположной тенденции в оценке тех же народов, т. е. их идеализации в духе широко распространенных еще в античности примитивистских и утопических идей. Итак, посмотрим, как конкретно проявляется названная тенденция в трактате Михалона Литвина в отношении к татарам и отчасти москвитянам. Заметим, кстати, что татар Литвин, как и многие авторы его времени, иначе называет скифами, причем едва ли не чаще, чем их собственным именем.

Трактат Михалона Литвина (в той версии, которая до нас дошла) начинается следующими словами: «Хотя татары считаются у нас варварами и дикарями, они, однако, хвалятся умеренностью жизни и древностью своего скифского племени...» (фр. 1). Ниже Михалон Литвин говорит, что татары (равно как и москвитяне) «превосходят нас трудолюбием, любовью к порядку, умеренностью, храбростью и прочими достоинствами» (фр. 2). Кроме того, татары, по Михалону, превосходят его соотечественников в правосудии, в любви к ближнему, а также воздержанием и благоразумием (фр. 4 и 6); питаются они одним молоком, живут в трезвости и умеренности (фр. 1). У них нет ни дворов, ни домов, никакого недвижимого имущества, кроме колодцев, и они обнаруживают равенство и однообразие одежды (там же). Образ жизни татар, по мнению Михалона, «патриархальный, пастушеский, какой некогда, в золотой век, вели святые отцы...» (там же). «Вот так до сей поры живут татары, следуя за стадами и бродя с ними по степям туда и сюда», — заключает Михалон Литвин.

Что это, как не идеализация первобытного варварского общества в духе античной традиции?! Как видим, здесь присутствует даже столь популярный в античности мотив о золотом веке. Исследователи трактата отмечают, что идеализированная картина жизни татар в сочинении Михалона Литвина напоминает описание скифов у Горация (Ног. III, 24, 9—24) (перевозка жилищ на повозках, изобилие хлеба, соби-

⁹³ Дмитриев М. В., Старостина И. П., Хорошкевич А. Л. Михалон Литвин и его трактат // Михалон Литвин. Указ. соч. С. 14—15.

⁹⁴ Там же. С. 6 и 25.

⁹⁵ Михалон Литвин. Указ. соч. С. 66, 72 и 94; ср.: Дмитриев М. В. и др. Указ. соч. С. 50—51.

раемого с необрабатываемой земли — ср. фр. 1 Михалона), а также описание германцев у Тацита. Одним словом, у Михалона однозначно заметны реминисценции античных авторов⁹⁶.

Мы привели сочинение Михалона Литвина как наиболее яркий пример идеализаторской тенденции по отношению к «скифам» позднего средневековья, т. е. татарам и отчасти москвитянам. Но некоторые высказывания о татарах в идеализаторском духе или, по крайней мере, подталкивающие к идеализации, можно встретить и у других средневековых авторов — даже у таких, которые, в общем, традиционно считаются источниками негативных оценок. Например, в знаменитом сочинении о Московии австрийского дипломата Сигизмунда Герберштейна, в трактате польского автора Матвея Меховского (высказывания о свободном пользовании чужим имуществом и отсутствии воров у татар, а также об их молочном питании)⁹⁷, в книге «О русском государстве» англичанина Джильса Флетчера⁹⁸.

Итак, мы выяснили, что в средневековой книжной традиции в полной мере продолжали употребляться, не утратили своей популярности старые этнические наименования варваров-кочевников Северного Причерноморья, главным образом этноним «скифы», а также, что и многие традиционные античные стереотипы в описании скифов и «скифского» региона прилежно заимствовались средневековыми авторами.

Кроме того, мы выяснили, что, по мере развития средневековой латинской традиции, реально существующие новые (в том числе, не кочевые) народы начинают отождествляться с древними варварами и применительно к этим народам заново возрождаются некоторые античные литературные тенденции и стереотипы в отношении варваров Скифии. Напомним, что и русские — жители Московии, вслед за татарами, у некоторых европейских авторов зачастую отождествлялись со скифами и, что больше всего интересно, наделялись сходными тенденциозными характеристиками.

Таким образом, новое, постепенно набирающее вес научное направление, занимающееся исследованием образов народов друг о друге (имагология), должно взять на вооружение еще одну проблему, связанную с ролью традиционного, выработанного литературной традицией, элемента в формировании образа того или иного народа.

⁹⁶ Михалон Литвин и его трактат // Там же. С. 25.

⁹⁷ Герберштейн С. Записки о Московии / Пер. с нем. А. И. Малеина и А. В. Назаренко. М., 1988. С. 167 и 169; Меховский М. Трактат о двух Сарматиях / Пер. С. А. Аннинского. Л., 1936. С. 60.

⁹⁸ Флетчер Дж. Указ. соч. С. 97.

Заключение

С древнейших времен у различных народов (этносов) возникали предрассудки, далекие от истины суждения относительно чужих народов. Негативный образ всего «чужого» как врага был изначально присущ человеческим обществам и с трудом изживался впоследствии. Но первая цивилизация, возникшая в Европе, — классическая античность — влила новую струю в традиционные представления об окружающем мире.

В античной литературной традиции, помимо негативных оценок, большое значение приобретает прямо противоположная, идеализаторская, тенденция в описаниях наиболее отдаленных варваров. Эта тенденция, по-видимому, возникает во всяком человеческом обществе, когда оно вступает на тропу цивилизации, и когда становятся заметными некоторые отрицательные последствия этой цивилизации.

Уже в Древней Греции появляются философские учения, в которых оправдывалась (и даже, более того, идеализировалась) суровая жизнь первобытных варваров. Тесно переплетались с этими учениями и древние мифы о «блаженных» народах, живущих так же праведно и счастливо, как некогда жили люди «золотого века». В рамках этой литературной тенденции в античной традиции складывается образ благородногономада (т. е. кочевника), чаще всего связываемый с именем скифа. Вероятно, это объясняется тем, что как в древнегреческий, так и в древнеримский период античности (т. е. даже после прекращения скифского господства в Северном Причерноморье) скифы по-прежнему оставались самым известным варварским народом применительно к этому региону и одним из самых известных античной традиции номадов в целом, своего рода эталоном кочевнического образа жизни.

Античный образ скифа несет большую символическую нагрузку. Во-первых, он уже со времен Геродота служил символом кочевничества. Во-вторых, он, несомненно, являлся и одним из главных символов «благородного дикаря», который, в свою очередь, символизировал примитивистские и утопические идеи. Эти два образа — образ кочевника и образ «благородного дикаря», слились в лице скифа в единый долговечный образ «благородного номада», повлиявший и на дальнейшую европейскую традицию о кочевниках. Образ жизни кочевника до сих пор часто идеализируется в литературе и искусстве.

Безусловно, кочевники, в силу своего наиболее простого, примитивного образа жизни всегда были и будут наилучшими кандидатами

на образ «благородного дикаря». Однако при этом нельзя совершенно отождествлять последний с идеальным образом кочевника. Образ «благородного дикаря» — это, прежде всего, литературная фикция, произведенная к жизни определенными философскими идеями. В первой главе мы подробно говорили о символическом содержании этого образа и вскрыли не только его идеологическую (т. е. «примитивистскую» или «утопическую») природу, но и литературную (иначе говоря, собственно этнографическую) природу. Последняя состоит в том, что так называемая «этнографическая романтика», помимо своего варьирующегося на протяжении истории идеологического содержания, определенно является самостоятельным феноменом античной этнографии и литературы в целом. Эта особенность античной этнографической литературы является важным фактом в литературной истории, возможно, имевшим последствия в других, более поздних литературных традициях, что, в общем, требует отдельных частных исследований.

Таков, на наш взгляд, один из главных, наиболее общих, итог нашего рассмотрения символики античного образа «благородного дикаря» (более частные итоги мы подвели в соответствующей главе).

Собственно, образ «благородного дикаря» может быть применим к любому реальному, действительно «дикому» примитиву. Легендарные же идеальные племена, например, наиболее популярные в античности гипербореи, вряд ли можно назвать в полном смысле «благородными дикарями». Это иной, более мягкий вид этнографической романтики, который некоторые ученые не случайно называют так называемым «мягким примитивизмом». В античности долгое время (вплоть до появления германцев) не было более подходящего народа для интерпретации в качестве «благородного дикаря», чем скифы.

Несмотря на большое значение идеализирующей тенденции в античном образе примитива, ее ни в коем случае нельзя преувеличивать. Образ «благородного дикаря» являлся лишь частью многосложной символики образа варвара, постоянно меняющейся и наполняющейся все новыми смыслами на протяжении античной истории. Надо сказать, что античная этнографическая романтика была достаточно «последовательной» романтикой; по своему духу она в значительной степени приближалась к европейскому романтизму XIX в. Это проявляется в склонности античных авторов к созданию прямо противоположных этнографических идеалов — с одной стороны, идеально хороших варваров, а с другой стороны — идеально плохих. В античной этнографической литературе, таким образом, действовали две «романтические» по своей природе тенденции — идеализация в прямом смысле этого

слова и идеализация «в обратном направлении», т. е. намеренное сгущение негативных красок.

Существование сколько-нибудь последовательной реалистической традиции в описании народов, наличие которой признают отдельные исследователи, мы считаем сомнительным. Античная этнография представляется нам, в целом, исключительно романтической, т. е., прежде всего, тенденциозной и, во всяком случае, нисколько не «сухой». Но немаловажно и то, что в античной традиции имеются, хотя и редкие, примеры так называемого *гуманистического* подхода в оценке других народов, исходящего из того, что и они такие же люди, как и все, несмотря на все различие их образа жизни, обычаев и т. д. Такой подход довольно ярко выражен уже у Геродота. В целом, факт появления в античности гуманистического подхода к проблеме «мы — они» является сам по себе одной из важнейших заслуг античной эпохи.

Из всех созданных античной традицией типических литературных образов конкретных народов, конечно же, одним из наиболее ярких и наиболее твердо сложившимся был образ скифа. Этот образ мы попытались рассмотреть в его исторической эволюции и выявить механизм его формирования. Основными составляющими этого механизма следует признать, во-первых, идеологические влияния, разнообразные идеологические спекуляции на скифском образе, т. е. перенесения различных идей и, прежде всего, определенных философских постулатов на характеристику скифов (из-за их отдаленности и малоизвестности их реальной жизни). В первую очередь, таким образом реализовывались примитивистские и утопические идеи античного общества.

Во-вторых, большое влияние на античную традицию о Скифии и скифах оказывали древние мифологические представления о севере и его обитателях. В-третьих, важную роль в формировании образа скифов играли многочисленные исторические предания (или новеллы) об этом народе, значительная часть которых впервые встречается у Геродота. Кстати говоря, и, в целом, яркий образ скифов как идеальных кочевников, созданный Геродотом, повлиял, по мнению некоторых исследователей, на последующее укоренение именно скифов в качестве основного символа «благородного варварства» в античной традиции. Наконец, немалое значение имели собственно литературные приемы — начиная с элементарного фантазирования и кончая риторическими требованиями приукрашивания, противопоставления хорошему и дурного и т. п.

Античный литературный образ Скифии и населявших ее варваров-скифов сложился уже к IV веку до н. э. в древнегреческой литературе и с тех пор мало обновлялся в последующей литературной традиции. Особенно твердо сложившимся следует признать именно образ Ски-

фии — как местности крайне отдаленной, неизвестной, с невыносимо холодным климатом. Этот образ был настолько устоявшимся в античной традиции, что, спекулируя на нем, римский поэт Овидий взывал к чувствам покинутых им друзей, пытаясь пробудить у них жалость к своей горькой участи изгнанника в сих злополучных «скифских» краях.

Наиболее популярный этнический образ скифов в греческой традиции, очевидно, состоял в изображении их как людей грубых, неразвитых, но свято хранящих свои отеческие обычаи и с недоверием относящихся ко всему чужому, даже ненавидящих иностранцев, а также как неблагоразумных пьяниц. Напротив, стереотип, распространенный в своего рода «элитных» кругах античного общества (т. е. у некоторых поэтов, философов или философствующих писателей) и в литературной традиции отраженный не менее, а может быть, даже более ярко, носил прямо противоположный идеалистический и моралистический характер. В данном случае скифы представлялись носителями всевозможных добродетелей — справедливости, умеренности, мудрости.

Древнеримская литература, как известно, возникла значительно позже греческой и многие вещи (в том числе, основные литературные жанры и приемы) заимствовала у своей предшественницы. Также и многие популярные образы, созданные еще греческой традицией, как бы «по наследству» достались римской литературе. В числе таких образов были образы легендарных северных народов, прежде всего, гипербореев. Римская литература заимствует и основные типические черты греческого образа скифов за исключением одной довольно важной характеристики скифа как необузданного, неблагоразумного пьяницы. Вообще, стереотипы в отношении к скифам были значительно уже распространены в древнеримской литературе, чем в древнегреческой.

Своеобразие древнеримской традиции в отношении к чужим народам заключалось в идее «мягкого ромоцентризма», которую мы определяем как проявление лояльности ко всем чужим народам с позиций государственности, т. е. при условии их адаптации к римским государственным порядкам. Также именно в древнеримской традиции был выработан устойчивый негативный стереотип в отношении к «варварству» в целом. Слово «варвар» стало пониматься не в смысле «иноходец» вообще, как это было у древних греков, а в иносказательном смысле — «грубый, некультурный человек», не поддающийся воздействию римской цивилизации.

В средневековой литературной традиции понятие «варвар» наполняется новым содержанием. Оно переходит из этнической сферы в религиозную. «Варварами» называются, как правило, язычники или

иноверцы, но не иностранцы, хотя в византийской традиции еще долгое время сохраняется прежнее (античное) отношение к «варварству», т. е. варварами по-прежнему назывались все чужие народы, причем часто даже крещеные.

Важнее всего, однако, тот факт, что в средневековой традиции некоторые народы (в том числе, татары и даже русские — жители Московии) отождествлялись с древними скифами и даже наделялись сходными типическими чертами. Образ этих новых народов иногда сильно напоминает античный образ скифов. В этой связи возникает мысль о значительной роли традиционных этнических образов в представлениях об определенных регионах и народах, населяющих их в различные времена. Пожалуй, одной из главных задач настоящей работы и было привлечение внимания к этой интересной и немаловажной проблеме.

В целом же, хочется надеяться, что с помощью этого исследования имагология обогатилась новым значительным материалом — подробным анализом проблемы античного образа скифа как «благородного дикаря» и его долговременного влияния на последующую традицию.

СПИСОК ПРИНЯТЫХ СОКРАЩЕНИЙ

ВВ	Византийский временник
ВДИ	Вестник древней истории
ВИ	Вопросы истории
ВЛ	Вопросы литературы
ВО	Византийские очерки
ВФ	Вопросы философии
ДГ	Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования
ЛХ	Летописи и хроники
НАА	Народы Азии и Африки
СВ	Средние века
DNI	Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas / Ed. Ph. P. Wiener. Vol. I—IV. N. Y.: Ch. Scribner's sons, 1973
RE	Pauly—Wissowa's Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft

Оглавление

Введение	3
Глава I. СИМВОЛИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ АНТИЧНОГО ОБРАЗА «БЛАГОРОДНОГО ДИКАРЯ».....	15
1.1. Основные понятия и термины	18
1.2. Образ варвара и утопические идеи	31
1.3. Образ варвара и примитивистские идеи.....	54
1.4. Идеализация варваров как самостоятельный феномен античной этнографии	63
Глава II. ОБРАЗ СКИФОВ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ	81
2.1. Феномен идеализации северных народов в древнегреческой традиции	83
2.2. Идеализация скифов	96
2.2.1. Доэфоровская традиция	96
2.2.2. Эфоровская традиция.....	100
2.3. Складывание типического негативного образа Скифии и скифов в древнегреческой традиции	110
Глава III. ОБРАЗ СКИФОВ В ДРЕВНЕРИМСКОЙ ТРАДИЦИИ И ВЛИЯНИЕ АНТИЧНОГО ОБРАЗА СКИФОВ НА ПОСЛЕДУЮЩУЮ ТРАДИЦИЮ	121
3.1. Особенности идеализации варваров в Древнем Риме.....	123
3.2. Идеализация скифов в древнеримской традиции	135
3.3. Негативный образ скифов в древнеримской традиции	145
3.4. Влияние античного образа скифов на последующую традицию	153
Заключение.....	162
Список принятых сокращений	166

Научное издание

Козулин Вячеслав Николаевич

Образ скифов
в античной литературной традиции

Монография

Издание осуществлено в авторской редакции

Издательская лицензия ЛР 020261 от 14.01.1997 г.

Подписано в печать 3.06.2015.

Формат 60х84 1 / 16. Бумага офсетная. Печать трафаретная.

Усл.-печ. л. 10. Тираж 300. Заказ 193.

Типография Алтайского государственного университета:

656049, Барнаул, ул. Димитрова, 66