

A COPTIC FABRIC IN THE HERMITAGE COLLECTION

by M. G. Bystrikova

The fabric is interesting for the picture represented on it and because the picture is accompanied by an inscription. Though the inscription is fragmentary, it is easily restored: «The grace of God be with the holy lord Kolluf». The name Kolluf is associated with other Egyptian names in Greek and Coptic documents. It appears in all parts of Egypt and, unlike the names Τριφης or Πιχως, cannot be assigned to any one region. Before the words stands a cross, the symbol of the new faith, and the words themselves are obviously of Christian content, which should be reflected also in the picture. While there is no iconographic parallel in Egypt to the winged figure depicted on this fabric, either in Coptic or in earlier art, it closely resembles the Nike figure of Palmyra art, representing a further stage in its evolution. The Nike figure is not depicted on any known monument in Coptic Egypt, but there is reason to believe that it was familiar there. The Hermitage Coptic fabric is its most faithful reproduction. It is hard to say whether the figure depicted on the fabric came to Egypt direct from Palmyra or from Greece, or if it originated in Alexandria and spread from there. However this may be, one fact is established: it attests the community of culture in these parts and represents, perhaps, additional evidence of the ties between Egypt and Palmyra. The fabric may be dated, partly by the nature of the inscription and its letter-forms, partly by its general style, to the fifth or beginning of the sixth century.



АНАХАРСИС

Северному Причерноморью античной эпохи посвящено немало работ, рассматривающих его историческую жизнь в различных аспектах, и в частности, его взаимоотношения с эллинской метрополией в области экономики, политики и культуры, однако вопросам культурных связей этой страны с античной Грецией пока что не уделялось достаточно внимания. С этой точки зрения фигура скифского мудреца Анахарсиса представляет большой интерес.

Образ его, достаточно популярный в античности, занимает прочное место в дошедших до нас источниках о Северном Причерноморье¹, и без него была бы неполной картина идеализаторских тенденций в античной литературной традиции о северочерноморских племенах².

Анахарсис был причислен к семи мудрецам, связан с идеальными номадами — абиями, ему было приписано изобретение ряда полезных вещей, большое число мудрых изречений и даже под его именем в I в. до н. э. фигурировали письма к различным историческим деятелям. Больше всего он известен критикой всех губительных с его точки зрения (т. е. с точки зрения человека, живущего по законам природы) проявлений греческой цивилизации. Он как бы противопоставлял испорченным и пришедшим в упадок эллинским нравам добродетели скифов.

Многочисленные упоминания об Анахарсисе попутно рассыпаны у поздних светских и церковных греческих писателей, популярность его образа не угасает и в средние века, и даже в новое время в поучительно-воспитательной литературе ему уделено достаточное внимание³.

В научной литературе нашего времени этот образ почти не затронут. Кратко упоминает об Анахарсисе М. И. Ростовцев⁴; Р. Гейнце посвятил Анахарсису небольшую статью, но его интересовал лишь частный вопрос — существовало ли особое книжечное сочинение, главным действующим лицом которого был скифский мудрец⁵. Д. Спиридонов основное внимание уделяет Блону Борисфениту и Сферу Боспорянину, лишь во введении вскользь упоминает об Анахарсисе. Свое нежелание заниматься образом скифа-мудреца Д. Спиридонов объясняет тем, что подробное обозрение известных об Анахарсисе «представляет тему скорее литературную и ценно, поскольку может характеризовать умонастроение самих авторов и их эпохи», к тому же «собрать воедино представляется делом очень трудным»⁶. Тем не менее такая работа необхо-

¹ Достаточно сказать, что известно около 70 античных писателей, более или менее подробно затрагивавших этот образ или хотя бы вскользь упоминавших о нем.

² Об идеализации см. И. В. Кукина, *Византизм в античной литературной традиции*, ВДИ, 1969, № 3, стр. 120 сл.

³ См., например, Barthelemy Jean Jacques, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce, dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire*. С 1790 вплоть до 1870 г. эта книга неоднократно переиздавалась.

⁴ М. И. Ростовцев, *Скифия и Боспор*, РАИМК, 1925, стр. 95.

⁵ R. Heinze, *Anacharsis*, *Philologus*, L (1891), стр. 458—468.

⁶ Д. Спиридонов, *Уроженцы северного побережья Черного моря в истории древне-греческой мысли*, ИТУАК, т. 54 (1918), стр. 188.

дима и небезынтересна; следует попытаться разобрать свидетельства античных авторов об Анахарсисе, проследить пути развития его образа и, главное, выявить корни столь явно выразившихся идеализаторских тенденций, т. е. выяснить, каким образом Анахарсис, утратив реальные черты, стал идеальным мудрецом, осуждающим упадок эллинских нравов.

Об имени Анахарсис известно немного. Гезихий (см. *Ἀνάχαρσις*) пишет: *ἡχθὺς ποτόν καὶ ὄνομα χέριον* «какая-то рыба и имя собственное». Попытка Л. Мейера⁷ извлечь индо-германский корень успехом не увенчалась⁸.

Первое из дошедших до нас свидетельств об Анахарсисе принадлежит Геродоту (IV, 46, 76—77). Он называет его скифом царского рода, сыном Гнура⁹. По словам Геродота, Анахарсис объездил много стран, совершил путешествия в Элладу, проявив там большую мудрость. О времени его жизни Геродот ничего не говорит, но в Schol. Plat. Rep. X 600A имеется сведение, что Анахарсис гостил в Афинах у Солона. О посещении Анахарсисом Солона сообщают также Гермипп из Смирны (см. Diog. Laert., I, 8, 101) и Плутарх (Sol. 5), а Сосикрат (см. Diog. Laert., I, 8, 101—102) прямо утверждает, что Анахарсис прибыл в Афины в 47 олимпиаду при архонте Евкрате, т. е. около 594 г. до н. э. Показательны для установления времени жизни Анахарсиса филологические изыскания Аммония (Diff., 15)¹⁰ о том, что *ἄμικ* — временное наречие, т. е. если говорят: «Солон жил вместе (*ἄμικ*) с Анахарсисом, то это означает, что они процветали в одно и то же время, а не в одном и том же месте, так как, без сомнения, один из них родился в Афинах, а другой — в Скифии». Примерно на это же время указывает и рассказ Диодора о посещении Креза четырьмя мудрецами — Анахарсисом, Солоном, Биантом и Питтаком. Таким образом, по данным античных авторов выходит, что Анахарсис был современником Солона.

В самом начале 76 главы IV книги Геродот высказывает мысль о том, что скифы избегают заимствования любых чужеземных обычаев, больше же всего — эллинских, как это доказали Анахарсис, а затем Скил (...ὡς διέδεξαν Ἀνάχαρσις τε καὶ δεύτερα αὐτίς Σκύλης).

Анахарсис, побывав в Элладе и выказав там собственную мудрость (*ἀποδείξμενος κατ' αὐτὴν σοφίην πολλήν*), возвращался к себе на родину, в Скифию. По дороге, остановившись в Кизике, он увидел, как жители этого города торжественно справляют праздник в честь Матери богов, и дал обет, если вернется на родину здоровым и невредимым, совершить жертвоприношение Матери богов по примеру жителей Кизика. Благополучно достигнув Скифии, Анахарсис удалился в местность, называемую Гилеей, и там стал совершать обряд в честь богини. Возмущенные этим отступничеством скифы донесли о происходящем царю Савлию и тот застрелил Анахарсиса из лука. Геродот называет Савлия родным братом Анахарсиса и считает, что последний погиб именно из-за сочувствия иноземным обычаям и из-за сношений с эллинами¹¹.

У Геродота приведен и другой вариант предания о мудром скифе (IV, 77): Анахарсис был послан царем скифов в Элладу для обучения. Вернувшись на родину, он заявил пославшему его царю, что эллины, за исключением лакедемонян, не занимаются мудростью, а лакедемонянам, единственным из всех, дано быть мудрыми и владеть словом. Геродот отвергает эту версию, считая ее «измышлением самих эллинов» (*οὗτος μὲν ὁ λόγος ἄλλως πέπλασται ὅπ' αὐτῶν Ἑλλήνων*). В. Али в своем исследовании о народных элементах в прозе Геродота высказал мнение, что на основании данных Геродота не-

⁷ W. Schmid, *Anacharsis*, RE, I, стб. 2017.

⁸ См. RE, I, стб. 2017.

⁹ Сыном Гнура назван Анахарсис также у Diog. Laert., I, 8, 101 и в Schol. Plat. Rep., X, 600 A; по Луккиану (Scyth. 4) Анахарсис был сыном Давкета.

¹⁰ Почти дословно повторенные Евстафием в схолиях к «Одиссее» (Eustath., Schol. Od. XII, 67).

¹¹ Интересно, что ту же версию много веков спустя повторяет Иосиф Флавий (Joseph., Ar., II, 37): «...Скифы, находящие удовольствие в человеческих убийствах и немногим отличающиеся от зверей, все же считают нужным хранить свои обычаи и потому убили возвратившегося к ним Анахарсиса, мудрости которого удивлялись эллины, так как он оказался по возвращении вполне преданным эллинским обычаям».

возможно судить о реальном существовании Анахарсиса, так как оба варианта предания исходят не от скифов, а от эллинов, а скифы, как прямо пишет Геродот, на вопрос об Анахарсисе отвечают, что не знают его¹². Однако нельзя не отметить, что для Геродота Анахарсис — совершенно реальное лицо¹³. При этом Геродот проявляет интерес не столько к самому Анахарсису, сколько к обстоятельствам его гибели. Для Геродота важно подтвердить свою мысль о враждебности скифов всяким чужеземным заимствованиям. Смерть Анахарсиса для него — яркий пример проявления этой враждебности. Почему скифы на вопрос об Анахарсисе отвечают, что не знают его, Геродот объясняет опять теми же самыми причинами: διὰ τοῦτο οἱ ἑξεδήμενός τε ἔς τὴν Ἑλλάδα καὶ ξενικοῖσι ἔθουσι διεχρήσατο (из-за того, что он путешествовал в Элладу и воспринял чужеземные обычаи).

Необходимо еще учесть то обстоятельство, что скифы, не обладая письменностью, конечно могли не сохранить через полтора столетия в устной традиции воспоминаний о своем соотечественнике, тем более, что большую часть жизни тот провел вне родины. Исходя из контекста Геродота, можно думать, что его греческим читателям скифский мудрец был уже известен. Намек на это можно видеть в следующих словах Геродота: «Мы не можем указать ни одного племени из обитающих по эту сторону Понта, которое выдавалось бы мудростью, и не знаем ни одного ученого мужа, за исключением скифского народа и Анахарсиса» (... οὐτε ἄνδρα λόγιον οἴαμεν γενόμενον, πᾶρες τοῦ Σκυθικοῦ ἔθους καὶ Ἀναχάρσιος)¹⁴.

Таким образом, существуют все основания считать, что и для самого Геродота и для его греческих современников Анахарсис был вполне реальным историческим лицом. Геродот не создал образ Анахарсиса; скорее всего, этот персонаж занимал совершенно определенное место в устной или письменной традиции уже до Геродота. К сожалению, отсутствие источников не позволяет судить об этом более подробно. Можно лишь предполагать, что в этих не дошедших до нас источниках фигурировал рассказ о путешествии Анахарсиса в Грецию. Нет ничего удивительного в том, что люди полускифского («полуварварского») происхождения, особенно если они, как Анахарсис, принадлежали к богатому и знатному, а может быть, даже к царскому роду, имели возможность и много путешествовать, и посетить Элладу, и получить там образование, и даже, при определенных умственных качествах, добиться там известности. В качестве примера можно указать на такие вполне исторические фигуры, как философы-киники Брон Борисфенит и Диоген Синопский, философ-стоик Сфер Боспорянин¹⁵. Эти имена тем более заслуживают внимания, что их носители не ограничивались в Элладе пассивной ролью учеников и слушателей, а действовали в качестве учителей и руководителей духовной жизни, создателей определенных умственных и нравственных ценностей. В этой связи можно упомянуть и о Демосфене, полускифское происхождение которого не мешало его популярности и ораторской славе¹⁶.

Печальная участь Анахарсиса постигла и другого скифа — Скила, о котором в той же связи рассказывает Геродот (IV, 78—80). Так же как Анахарсис, Скил происходил из царского рода: отец его был скифом, а мать уроженкой греческой Истрии. Она обучила его греческому языку и письму. Скил также питал большую склонность к эллинским нравам и образованию, удовлетворяя свою любознательность только не в самой Элладе, как Анахарсис, а в Ольвии. Так же как Анахарсис, он принимал участие в мистических таинствах, с той только разницей, что не в честь Матери богов, а в честь Диониса. Это и послужило причиной гибели Скила, причем и Анахарсис, и Скил погибли от руки своих братьев.

Таким образом, Скил у Геродота выступает как бы в роли двойника Анахарсиса. Следует, с одной стороны, подчеркнуть, что, несмотря на авторитет Геродота и на мно-

¹² W. A l y, Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen, Göttingen, 1921, стр. 127 слл.

¹³ Это отметил М. И. Ростовцев (Скифия и Боспор, стр. 86).

¹⁴ H e r o d., IV, 46.

¹⁵ С п и р и д о н о в, ук. соч., стр. 188 сл., 216 сл.

¹⁶ A e s c h., Contra Ctesiph. 171, 172; D i n a r c h., Contra Demosth. 15.

гочисленные позднейшие заимствования и пересказы его «Истории», фигура Скила совершенно отступает на задний план перед Анахарсисом и в известной нам литературной традиции о Северном Причерноморье не упоминается. С другой стороны, в источниках имеются случаи перенесения черт образа Скила на образ Анахарсиса. Так, схолии к «Государству» Платона (X 600 A) и Диоген Лаэртский (I, 8, 101) называют Анахарсиса сыном скифского царя Гнура и матери-гречанки, благодаря чему он владеет якобы обоими языками. У Геродота ничего не сказано о матери Анахарсиса, у Скила же мать была гречанкой (Herod., IV, 78), и именно Скил владел обоими языками, так как мать научила его греческому языку и письму (γλώσσάν τε Ἑλλάδα καὶ γράμματα ἐδίδαξε — IV, 78). Еще один случай подобного перенесения встречается у императора Юлиана в книге «Против христиан». Он писал о том, что скифы не приняли Анахарсиса, справлявшего вакхические оргии (Ἀναχάρσειν ... βῆχχεύοντα), тогда как, по Геродоту, вакхические оргии справлял не Анахарсис, а Скил¹⁷.

Вероятно, не будет слишком смелым предположение, что рассказ о Скиле — всего лишь один из вариантов предания о мудром скифе, достигшем известности у эллинов. В догеродотовской традиции этот персонаж занимал совершенно определенное место и, скорее всего, речь идет о двух вариантах предания об одном и том же человеке, а не о двух разных людях с одинаковой судьбой.

Итак, по всем признакам Анахарсис — реальное историческое лицо. Он совершил путешествие в Элладу и сумел добиться там известности. Образ его появился уже в письменной или устной греческой традиции до Геродота, а Геродот лишь изложил под определенным углом зрения обстоятельства гибели Анахарсиса.

Состояние наших источников об Анахарсисе, к сожалению, таково, что мы не имеем возможности проследить шаг за шагом развитие его образа. Следующее по времени после Геродота упоминание об Анахарсисе принадлежит Эфору. Поскольку сочинения его не дошли до нашего времени и сохранились лишь в незначительных отрывках, сведения его приходится собирать по крохам у разных авторов. У Псевдо-Скимна цитируются слова Эфора о том, что мудрец Анахарсис происходил из самых благочестивых (εὐσεβεστάτων) номадов (Perieg. 858—859). Николай Дамасский, описывая нравы галактофагов, называемых абиями, также приводит слова Эфора¹⁸: «Из них был и признанный одним из семи мудрецов Анахарсис, который прибыл в Элладу, чтобы изучить эллинские обычаи» (ἐν ταῖς ἱστορίῃσι τὰ τῶν Ἑλλήνων νόμους — Nic. Dam., Paradox. 3). Почти дословно совпадает с Псевдо-Скимном пересказ эфоровского мнения у Псевдо-Ариана (Peripl. 75, 49)¹⁹. Еще один пересказ Эфора — в VII книге «Географии» Страбона: «... Эфор относит к этому племени /к справедливым номадам/ и Анахарсиса, называя его мудрым: по его словам, он был признан даже одним из семи мудрецов за безупречную моральную чистоту и разум. Он называет его изобретением горящий трут, двузубый якорь и гончарный круг» (Strabo, VII, 3, 9).

Таким образом Эфор, описывая идеализированных им номадов, связал с ними и мудрого Анахарсиса, желая, видимо, показать, что такой идеальный народ не мог не иметь своего достойного представителя, на деле выказавшего образцы мудрости²⁰. Поэтому-то впоследствии Анахарсис столь тесно был связан с праведниками-абиями²¹, как о том свидетельствуют древние схолии к «Илиаде» Гомера: Ἀβίων τῶν νομάδων Σχοῦθων, ὅθεν καὶ ὁ Ἀναχάρσις ἐστίν — Eustath., Schol. II. XIII, 6 и комментарии к этому же месту «Илиады» Евстафия: после филологических изысканий относительно имени абиев Евстафий пишет: ἐξ ὧν εἰναι φασὶ καὶ Ἀναχάρσειν.

¹⁷ Ср. также H i t t e r, Or. 30,1: «Каждая элевсинского огня привела к мистериям и скифа Анахарсиса. Этот Анахарсис был мудр и стремился к добродетели..., вместе скифского языка он говорил на аттическом...».

¹⁸ См. R. L a q u e r, Nikolaos von Damaskos, RE, XVII, стб. 400 сл.

¹⁹ «По словам (Эфора), и мудрый Анахарсис происходил из кочевников, и именно из наиболее благочестивых».

²⁰ Ср. T h e o d o r e t., Or. XII, 1136: «..То, что Гомер приписал Хирону и гиппомолгам и что скиф Анахарсис представил на деле, — это на словах советовали прославленные поэты».

²¹ См. К у к л и н а, ук. соч., стр. 120 сл.

Эфоровский Анахарсис — фигура явно идеализированная и ничего общего не имеет с Анахарсисом Геродота. У последнего это реальное лицо со своей биографией и своими действиями, у Эфора же — идеальный мудрец с приписанными ему изобретениями горящего трута, двузубого якоря и гончарного круга ²² — единственными реальными чертами образа, чертами, которые, правда, не выдержали проверки действительностью и были оспорены еще в древности ²³.

Эфор первый сообщил о том, что τὸν Ἀναχάρσιν... νομισθῆναι δὲ καὶ ἐπὶ σοφῶν ἔνα τελεῖα σωφροσύνη καὶ συνέσει (Strabo, VII, 3, 9). Это дало возможность некоторым исследователям считать, что именно Эфор причислил Анахарсиса к семи мудрецам ²⁴. Такое предположение вряд ли имеет под собой достаточное основание, так как у Страбона сказано буквально следующее: καὶ τὸν Ἀναχάρσιν δὲ σοφὸν καλῶν ὁ Ἐφορος τοῦτου τοῦ γένους φησὶν εἶναι νομισθῆναι δὲ καὶ ἐπὶ σοφῶν... Страдательный залог и прошедшее время глагола νομίζω («был признан», «считался») указывают на то, что это причисление имело место уже до Эфора. С такой возможностью считается Барковский ²⁵, который пишет, что, возможно, Анахарсиса уже Антистен, основатель кишеческой школы, ввел в эту группу мудрецов. И хотя подобное предположение относится к области тех гипотез, проверка которых невозможна, сам факт причисления Анахарсиса к мудрецам еще до Эфора не вызывает сомнений.

Нужно отметить, что уже у Геродота Анахарсис выступает не просто как любопытный скиф, стремящийся к эллинским наукам и знаниям, но как человек мудрый, который и выказал свою большую мудрость в Элладе (Herod., IV, 76). В. В. Латышев не совсем точно переводил это место как «приобретя в путешествии много мудрости» ²⁶. Более точный перевод у Ф. Мищенко: «стяжал себе славу великого мудреца» ²⁷. Ср. Larcher: «montré partout une grande sagesse» ²⁸. О мудрости Анахарсиса Геродот говорит и в кн. IV, 46 (см. выше). Однако о семи мудрецах у Геродота вообще нет речи. Первое упоминание об этой группе мудрецов встречается у Платона в «Протагоре» (Protag. 343 A) ²⁹. Однако Платон не включает сюда Анахарсиса, считая его не философом, а практиком, сделавшим много полезных изобретений (Resp. X, 600 A).

Следовательно, мы не можем с достоверностью сказать о том, когда Анахарсис был причислен к семи мудрецам, но вероятно, что это было сделано еще до Эфора. Гадать — кем это было сделано — совершенно беспочвенно, так как мы не обладаем необходимыми фактическими данными. Во всяком случае, традиция со времени Эфора признает за Анахарсисом место среди мудрецов, хотя Анахарсис и не канонический мудрец: он оспаривает вместе с некоторыми другими седьмое место. «Седьмым мудрецом одни называют Перияндра Коринфского, другие — скифа Анахарсиса, третьи — критянина Эпименида...», — пишет Климент Александрийский (Strom. I, 14, 59). То же самое у Феодорита: «... Что же касается до семи мудрецов..., то

²² Ср. Diog. Laert., I, 8, 106: «Для практического употребления он [Анахарсис] изобрел, по свидетельству некоторых [писателей], якорь и гончарный круг». Изобретателем гончарного круга Анахарсиса называет Плиний (HN, XVII, 198). Он же приводит и другую версию, по которой им являлся афинянин Гипербий (там же). Ср. также Plato, Resp. X, 600 A, где упоминается Анахарсис, как сделавший много полезных изобретений.

²³ Страбон (VII, 3, 9), процитировав слова Эфора об изобретениях Анахарсиса, пишет далее: «Я упоминаю об этом, хотя прекрасно знаю, что и Эфор не обо всем говорит вполне верно, в том числе и об изобретениях Анахарсиса». Дальше Страбон пишет, что гончарный круг был известен уже Гомеру и приводит цитату из «Илиады», где упомянуты гончар и гончарное колесо. По той же причине и Сенека (Epist. morales, XIV, 2 (90), 31) отказывается признавать Анахарсиса изобретателем гончарного круга, а сходили к «Походу аргонавтов» Аполлония Родосского справедливо напоминали, что двойной якорь изобрели уже аргонавты (Schol. Apoll. Rhod. I, 1276).

²⁴ Schmidt, Anacharsis, стб. 2017; Heinze, Anacharsis, стр. 466.

²⁵ Barkowski, Sieben Weise, RE, II, 1923, стб. 2263.

²⁶ В. В. Латышев, Scythica et Caucasica. Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе, I, СПб., 1893, стр. 21.

²⁷ Геродот, История в девяти книгах, пер. Ф. Мищенко, М., 1886.

²⁸ Histoire d'Hérodote, traduite du grec par Larcher, P., 1855.

²⁹ Barkowski, ук. соч., стб. 2242.

даже говорящие на греческом языке не знают их имен. Что же мне говорить о наших современниках! Даже у древних было сомнение относительно их: одни причисляют к ним Перипандра Коринфского, другие — Эпименида Критского, иные — Акусилая Аргосского, иные — скифа Анахарсиса, иные — Ферекида Сирского, а Платон — Мисона Хинейского» (Ог. V, 945).

В качестве мудреца Анахарсиса списал себе огромную славу в Элладе³⁰. Уже в конце III в. до н. э. Гермипп из Смирны, составляя биографии знаменитых людей, поместил жизнеописание Анахарсиса в ту часть своего труда, где речь идет о семи мудрецах. Анахарсис, как рассказывает Гермипп, прибыл в Элладу и, подойдя к дому Солона, приказал слуге доложить Солону, что к нему пришел Анахарсис, желающий посмотреть на него и, если можно, быть его гостем. Солон передал через слугу, что отношения гостеприимства завязываются каждым на своей родине. Тогда Анахарсис ответил, что сам Солон теперь на родине и поэтому ему следует заключать связи гостеприимства. Изумившись такой сообразительности, Солон принял его и сделал величайшим другом (отрывок этот сохранился у Диогена Лаэртского, I, 8, 101-102). Сходный, но несколько более подробный рассказ сохранился у Плутарха (Sol. 5). Плутарх также вводит Анахарсиса в качестве одного из действующих лиц в «Пир семи мудрецов». Диодор Сицилийский описал посещение Креза четырьмя мудрецами, среди которых находились Солон и Анахарсис (X, 26, 2—5). Лукриан свою новеллу «Скиф» строит на диалоге Солона с Анахарсисом. Вообще греческая традиция не только считает Анахарсиса в числе мудрецов, но и прочно связывает его имя с именем Солона (об этом см. ниже).

Особенно отмечалось античными писателями то обстоятельство, что скиф, т. е. по греческим понятиям — варвар, не только стал философом, но и сумел добиться известности и славы в Элладе. Кирилл Александрийский (Contra Julian. IV) писал, например: «... скифом по происхождению был и сам Анахарсис, в качестве же мудреца он вызвал такое восхищение у эллинов, что некоторые считали нужным и его причислить к семи мудрецам».

Образ скифского мудреца все чаще появляется в античной литературе послеэфоровского времени. Несомненно, что послеэфоровский Анахарсис приобретает новые черты, высказывает новые мысли. Чтобы выяснить, каково же философское сгедо этого Анахарсиса, нет необходимости строго придерживаться в дальнейшем изложении хронологического принципа, полезнее будет сгруппировать его высказывания по группам.

Диоген Лаэртский сообщает, что Анахарсис писал о скифских и эллинских обычаях, о средствах удешевить жизнь и что ему принадлежат 800 стихов о военных делах (I, 8, 101). Ни одно из этих сочинений не дошло до нас. О подложных, приписываемых Анахарсису письмах, см. ниже.

Диоген Лаэртский, Иоанн Стобей и другие античные писатели³¹ передают большое число мудрых изречений Анахарсиса. Многие из них имеют характер общих мест. Например, мудрый скиф, спрошенный кем-то, что враждебно людям, сказал: «Сами себе» (Ioan. Stob., Florileg. II, 43); на вопрос, что у людей хорошо и что дурно, ответил: «Язык» (Diog. Laert., I, 8, 105). На вопрос, почему он не имеет детей, ответил, что из любви к детям (Ioan. Stob., Florileg. LXXXIII, 20). Он же сказал, что лучше иметь одного друга, много стоящего, чем многих, ничего не стоящих (Diog. Laert., I, 8, 105). Вероятно, совершенное им из Скифии в Элладу путешествие побудило его на вопрос — какие корабли безопаснее — ответить: «Вытащенные на берег» (там же), а на вопрос — кого больше, живых или умерших — спрашивать в свою очередь:

³⁰ См. Joseph. (Ap. II, 37): «Анахарсис, мудрости которого удивлялись эллины»; Dio Chrys. (Or. XXXII, 44): «Анахарсис считался в числе мудрецов...»; Нимег. (Or. 30,1): «Анахарсис был мудр и стремился к добродетели...» (см. также Clem. Alex., Strom. V); Theodoret. (Or. XII, 1136); Apul. (De magia, XXIV, 446); Сур. Alex. (Contra Julian. IV) и многие другие.

³¹ Clem. Alex., Strom. V; Dio Chrys., Or. XXXII, 44; Gal., Logos Protrept., 7; Ael., Var. hist. II 41; Eustath., Schol. II, I, 9; XV, 628; Od. XVIII, 35.

«А плавающих кем считаешь?». Точно так же, узнав, что борт корабля имеет толщину в четыре пальца, он заявил, что настолько же плывущие на корабле удалены от смерти (там же, 103). Агору он называл местом для взаимного обмана и корыстолюбия (там же, 105) и выражал удивление тому, что у эллинов запрещающие ложь лгут в лавках открыто и что состязания художников судят не художники (там же, 104) и т. п.

Общечеловеческий характер этих изречений вполне понятен: коль скоро Анахарсис был включен в число семи мудрецов и образ его стал популярным, его имя, как и имена Бпанта, Питтака и других, стало служить прикрытием для всякого рода излюбленных анонимных ходячих этических изречений. Но в то же время изречения, приписываемые Анахарсису, можно отличить от изречений других мудрецов, так как большинство их имеет все же индивидуальную окраску и нечто столь характерное и общее, что позволяет судить совершенно определенным образом о взглядах скифского мудреца.

Что же это за изречения?

Прежде всего, это большая группа высказываний, направленных против гимнастики. Скиф осуждал эллинов, издававших законы против обидчиков и в то же время почитавших атлетов за то, что они бьют друг друга (Diog. Laert., I, 8, 103). Масло, которым атлеты намазываются перед борьбой, он называл средством для возбуждения бешенства, так как намазанные им атлеты кидаются друг на друга (там же, 104). Греческие гимнасии Анахарсис считал местом ежедневного сумасшествия. Придя туда и раздевшись, юноши намазываются зельем, приводящим их, по мнению скифа, в бешенство: немедленно после этого они начинают бегать, сваливать друг друга с ног, драться или, вытянув руки, бороться с воображаемым противником. Прodelав это и соскочив с себя зелье, они сейчас же приходят в чувство и, уже дружелюбно относясь друг к другу, идут с опущенными глазами, стыдясь того, что они наделали (Dio Chrys., Or. XXXII, 44). Такие же взгляды Анахарсис высказывает в диалоге с Солоном у Лукиана «Скиф или о гимнасиях». Юноши, которые в гимнасии бьют, дают и душат друг друга, валяются в песке и грязи, словно свиньи, — вызывают насмешку скифа. К тому же он узнает, что победители получают в качестве награды на состязаниях венки из дикой маслины, сосновых веток или сельдерея, а иногда наградой служат яблоки со священных деревьев. «Как будто желающие не могли бы и так добыть себе яблоки или увенчать себя сельдереем или сосновыми ветвями, не пачкая себе лица глиной и не получая от соперника ударов в живот», — восклицает Анахарсис (Anach., 13). Ему кажется нелепым, что доблесть, крепость, красота и сила расходуются впустую, не ради чего-либо великого: ведь ни родина не находится в опасности, ни страна не разоряется, ни друзья и родственники не уведены в плен (там же). Непонятно скифу также то, что все юноши при столь многочисленных свидетелях переносят так много страданий и несчастий, позорят свою красоту синяками и песком и при этом только один получает сомнительную награду, а остальные понапрасну терпят удары и раны (там же).

Таким образом, Анахарсис выступает как непримиримый противник подобных установлений цивилизованного государства, он подвергает их критике с точки зрения мудрого представителя народа, живущего по законам природы, для которого подобное воспитание — искусственно и бесцельно. Нельзя не отметить, что Анахарсис занимает в этом вопросе чисто киинические позиции. Общеизвестна та непримиримая вражда к гимнастике, которую высказывали кииники от Диогена до Ономая. Отрицательное отношение к гимнастике, как известно, проявлялось в литературе уже и раньше, но довели до совершенства эту вражду кииники. Гимнастика служила предметом их насмешек, так как они считали ее совершенно ненужной для достижения главной жизненной цели — добродетели³².

Другую большую группу высказываний Анахарсиса представляют изречения о вине и пьянстве: он утверждал, что виноградная лоза приносит три кисти: первую — удовольствия, вторую — опьянения, третью — отвращения (Diog. Laert.,

³² Нейзе, Anacharsis, стр. 459 слл.

I, 8, 103). На вопрос, как можно не сделаться пьяницей, Анахарсис ответил: «Если иметь перед глазами безобразия пьяных» (Diog. Laert., I, 8, 103; Ioan. Stob., Florileg. XVIII, 35) и удивлялся тому, что эллины в начале пира пьют из малых чаш, а насытившись — из больших (Diog. Laert., I, 8, 104). Оскорбленный однажды каким-то юношей на пиршестве, он сказал: «Юноша, если ты в молодости не переносишь вина, то в старости будешь пить воду» (Diog. Laert., I, 8, 105). Он же отмечал, что пьяные имеют о реальных вещах неверное представление (Athen., X, 448). Сюда же относится цитированное неоднократно в античной литературной традиции изречение Анахарсиса, который на вопрос, есть ли у скифов флейтистки, ответил, что нет даже и лоз, т. е. он имел в виду, что раз в Скифии нет винограда, то нет и вина, пьянства и пиров, на которых необходимо присутствие флейтисток (Arist., Analyt. Post.; Plut., Sympos. 5; Max. Tyr., Or. XXIII, 4; Themist., Paraphr. I, 13; Eustath., Schol. II. I, 9). С этим можно сравнить и высказывание Анахарсиса о виноградной лозе: он уверял скифского царя, что если бы эллины ежегодно не подрезали лозу, то она уже была бы и в Скифии (Athen., X, 428).

Греческие пиры казались скифу нелепыми: сотрапезники слишком много ели и слишком много пили, причем в начале пира они пили из маленьких чаш, а насытившись, — из больших (Diog. Laert., I, 8, 104), и наиболее достойным считался тот, кто, много выпив, умел не показаться пьяным. И вот однажды на пиру Анахарсис как бы в знак протеста, когда был предложен приз за питье, потребовал себе награду, опыняв первым из присутствующих. Он утверждал, что в этом и заключается цель состязания, подобно тому как и в беге... (Athen., X, 437 сл.)³³.

Таким образом, Анахарсис предстает перед нами как противник пьянства, как трезвый мудрец, осуждающий эту сторону эллинской действительности. Здесь, несомненно, позиции Анахарсиса смыкаются со взглядами на μέθη киноклов: οὐ μεθύσθησεται ὁ σοφός (Seneca, Epist. 83), с их учением об ἐγκράτεια. Анахарсис предстает перед нами как человек, который умел γλώσσης, χαστρὸς, αἰδοῖον κρατεῖν³⁴.

Диодор Сицилийский (IX, 26, 2 сл.) передает интересный эпизод о посещении Креза четырьмя мудрецами (Анахарсис, Биант, Солон и Питтак). Показав гостям могущество своего царства и количество покоренных народов, Крез спросил Анахарсиса, как самого старшего из мудрецов, кого он считает храбрейшим? Самых диких животных, ответил мудрец, так как они одни мужественно умирают за свободу. Точно так же Анахарсис ответил и на вопрос о том, кого он считает справедливейшим: именно самых диких животных, потому что они одни живут по природе, а не по законам. Они же, по мнению Анахарсиса, обладают и наибольшей мудростью, так как предпочитают истину природы истине закона. В ответ на это царь с насмешкой сказал, что его ответы основаны на скифском звероподобном воспитании.

Здесь ясно выступает на поверхность противоположность между человеческим тщеславием и идеалом простоты и естественности, стремлением к источнику разума, мудрости и справедливости — природе в ее первоначальном состоянии, идеалом, который выдвигали киники и который воплотил на деле Анахарсис. Несомненно, что в этом отрывке все проникнуто киническим духом: и прославление диких зверей как естественных представителей φύσις, высокая оценка ἐλευθερία, противопоставление природы законам и пр.

Можно напомнить в этой связи еще одно изречение Анахарсиса, приведенное Афином (XIV, 2) и Евстафием (Schol. Od. XVIII, 35): мудрый скиф на пиру, когда были введены шуты, остался серьезным, а когда затем ввели обезьяну, рассмеялся, сказав, что обезьяна смешна от природы, а человек делает себя смешным нарочно.

³³ Правда, Элиан (Var. hist. II, 41) пишет, что Анахарсиса упрекали за то, что он привез из Скифии привычку пить неразбавленное вино. Вероятно, это несоответствие сложившемуся образу вызвано тем, что «пить по-скифски» у греков означало «пить неразбавленное вино» (см., например, Негод., VI, 84). Вероятно, эта черта была перенесена и на скифа Анахарсиса как на представителя скифов.

³⁴ Clem. Alex., Strom. V, 567 C—D.; Diog. Laert., I, 8, 104; Theodoret., Or. XII, 1136.

Нас не должно смущать, что некоторые сведения об Анахарсисе мы получаем от позднейших писателей-стоиков, так как этическое учение стоиков было мало модифицированной этикой кинизма³⁵ и образ Анахарсиса почти без изменений перешел в произведение стоиков.

Таким образом, послеэфоровский Анахарсис оказывается тесно связанным с киниками. Очень много для выяснения сущности кинической интерпретации образа Анахарсиса дают фигурирующие под его именем письма, появление которых, очевидно, надо поставить в связь с возрождением кинической доктрины в I в. до н. э.³⁶ Этих писем десять, одно из них адресовано афинянам, остальные — Солону, Крезу, Гиппарху, Ганниону и др. Страницы их рисуют яркий образ скифского мудреца, обладавшего самым ценным достоянием — добродетелью, свободного, не зависящего от внешних благ, не нуждающегося в законах и богатстве, до крайности ограничившего свои потребности, — другими словами, этический идеал мудреца — приверженца кинической доктрины. «Мне одеянием служит скифский плащ, обувью — кожа моих ног, ложем — вся земля, обедом и завтраком — молоко, сыр и жареное мясо, питьем — вода», — пишет Ганниону, приглашая его к себе, Анахарсис, полный спокойствия и свободный от тех честолюбивых дел, ради которых трудятся люди. Он предлагает Ганниону все эти непрочные и, с точки зрения мудреца, излишние заботы оставить своим согражданам или бессмертным богам (Epist. V; ср. Cic., Tusc. disp. V, 32, 90). Наибольшим нападкам мудреца подвергается стремление к богатству, к роскоши, которое, по мнению Анахарсиса, и ввергает человека в рабство. На самом же деле «ни большое богатство, ни поместья не могут купить мудрость» (Epist. IX). «У тебя флейты и кошельки, у меня — стрелы и лук. Поэтому естественно, что ты — раб, а я свободен, и у тебя много врагов, а у меня — ни одного», — обращается Анахарсис к царскому сыну (Epist. VI) и советует ему, бросив серебро, носить лук и колчан и жить вместе со скифами, чтобы таким образом обрести полную свободу. Совершенно в духе кинизма то отвращение к пьянству, которое Анахарсис высказывает в письме к Гиппарху (Epist. III), предупреждая его о вредном действии вина на человеческое тело и мозг. Правителю нелегко выполнить то, к чему он стремится, если не будет вести трезвую жизнь, а главной его целью должно быть благополучие подданных. Красной нитью через письма проходит мысль о несостоятельности разделения человечества на греков и варваров. Упрекая афинян за их смех над его неправильной речью, Анахарсис напоминает, что и сами они говорят неправильно у скифов (Epist. I); не произношением отличаются люди от людей, а мыслями и делами. Ведь и спартанцы, напоминает Анахарсис, не чисто говорят по-аттически, но зато прославлены подвигами; когда высокомерные цари персов и их друзья допускают ошибки, изыясняясь с эллинскими посланцами по-гречески, вы за это не осуждаете ни их намерений, ни дел. Точно так же вы по большей части не обращаете внимания на речь и пользуетесь услугами египетских врачей и финикийских мореходов, а покупая что-либо, не даете большую цену тем, кто чисто говорит по-аттически³⁷. Кстати здесь стоит вспомнить, как ответил Анахарсис на укор одного аттического гражданина в том, что он варвар и скиф: «Мне позор — отечество, а ты — отечеству» (Diog. Laert., I, 8, 104). Клавдий Гален приводит этот ответ Анахарсиса, считая его остроумным и убедительным; он пишет, что этими сло-

³⁵ М. С. Корелин, Падение античного миросозерцания, СПб., 1901, стр. 55 сл.; Р о с т о в ц е в, Скифия и Боспор, стр. 95 сл.

³⁶ В. В. Л а т ы ш е в, Scythica et Caucasica, I, стр. 894; S c h m i d, Anacharsis, стб. 2017 сл. F. Reuters, Die Briefe des Anacharsis, B., 1963, стр. 5 сл.: он относит письма к III в. до н. э.

³⁷ То же самое и выраженное почти теми же словами мы находим позднее у Феодорита: пользующиеся плодами всякого ремесла не обращают внимания на язык ремесленников. Скифы ли они, или савроматы, или египтяне — от них требуется лишь умение в ремесле (Or. I, 83, 792). Правда, Феодорит использует это положение для доказательства той мысли, что все равны перед богом. Немного ниже Феодорит говорит о том, что и из других народов происходили мудрые мужи: «Ведь вы удивляетесь и Замолкису фракийцу и Анахарсису скифу за их мудрость» (там же, 797); ср. также Or. V, 945.

вами Анахарсис превосходно поразил человека, ровно ничего не стоящего и чванлившегося только своим прославленным отечеством, и что самому Анахарсису ничто не мешает вызывать удивление и называться мудрецом, хотя родом он был варвар (Protrept. log. 7).

Мысль о том, что нет непроходимой пропасти между эллинами и варварами, свободными и рабами, не чужда кинизму и была, очевидно, воспринята от радикальных софистов. Мысль о том, что от рождения все люди равны, что рабы устроены так же, как и свободные, дышат через нос тем же воздухом и т. д., высказана была еще Антифонтом³⁸. Это положение о равенстве от природы не могло не быть воспринято киниками, а неравенство людей они понимали только в том смысле, что одни следуют добродетели, а другие — рабы пороков. Эту же мысль о равенстве мы находим в письме Анахарсиса к Солону, где мудрый скиф³⁹ утверждает, что эллины не мудрее варваров, так как и последние умеют постигать истинную сущность вещей. Не нужно обращать внимания на внешние различия, ведь свидетельства неразумности одни и те же у эллинов и у варваров, так же как и свидетельства мудрости (Epist. II).

Таким образом, Анахарсис и здесь оказывается тесно связанным с кинической доктриной. Несмотря на существующее в науке справедливое мнение о том, что эти письма подложны и не принадлежат самому Анахарсису³⁹, они все же являются недвусмысленным свидетельством того, что именно киников больше всего занимал образ скифского мудреца. Уже а priori можно предположить, что фигура скифского мудреца представляла большой интерес для философов кинической школы, настолько четко проследятся параллели между этическими теориями киников и тем, что приписывается Анахарсису, что он, по словам Феодорита, «представил на деле» (Or. XII, 1136). Прежде всего, нужно обратить внимание на тот немаловажный в истории кинизма факт, что и основатель школы Антисфен и многие его последователи были только наполовину греками: у Антисфена мать была фракиянкой, Диоген и Блон происходили из понтийских стран, брат и сестра Метрокл и Гиппархия — из Южной Фракии, сатирик Менипп — из Финикии. Таким образом, полуварварское происхождение Анахарсиса не могло не импонировать киникам.

Этический идеал добродетели у киников заключался в разуме, в знании, в правилах, что мудрец устраивает свою жизнь не по существующим законам, а согласно законам нравственности, которые ему внутренне присущи. При этом внешние блага почти совсем не ценились мудрецом, и он отказывался, насколько возможно, от всякой заботы об имуществе, не связывал себя семейными узами, не выбирал определенного жилища, стоял в стороне от государственных дел и даже считал себя гражданином идеалу: ни дома, ни семьи у него не было, и все его имущество, когда он явился в Элладу, составляли лук и стрелы. Зато он был свободен, стремился к знанию и показывал афинянам высокие образцы добродетели, столь ценной киниками: воздержанность, разум, прямоту, природную естественность и бескорыстие⁴⁰.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что образ Анахарсиса был противопоставлен всему тому, что вызывало протест киников в современной им цивилизации, — обман, корыстолюбие, пьянство, роскошь, гимнасии и т. д. Что именно киники активнее всего занимались разработкой образа Анахарсиса, свидетельствуют и «скифские» новеллы Лукиана «Скиф или Гость» и «Анахарсис или О гимназиях».

³⁸ С. Я. Лурье, История античной общественной мысли, М. — Л., 1929, стр. 237.

³⁹ Schmid, Anacharsis, стб. 2017; Heinze, Anacharsis, стр. 464 сл.; Reuters, Die Briefe..., стр. 1 сл.

⁴⁰ О кинической философии см. W. Capelle, Geschichte der Philosophie, III, В., 1954, стр. 11 сл.; A. Rivaud, Histoire de la philosophie, P., 1948, стр. 152 сл.; J. Chevalier, Histoire de la pensée, I: La pensée antique, P., 1955, стр. 189 сл.; W. Nestle, Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian, Stuttgart, 1956, стр. 312 сл., 390 сл.; O. Gigon, Grundprobleme der antiken Philosophie, München, 1959, стр. 222 сл., 271 сл., 282 сл.; W. Jaeger, Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideal, «Sitzungsber. des Preuss. Akad. d. Wiss.», 1928, стр. 390 сл.; F. Heiman, Nomos und Physis, Bâle, 1945; Ed. Schwartz, Ethik der Griechen, Stuttgart, 1951.

Для разбора скифских повелл Луккиана очень важно возможное заимствование автором сюжетов от кииника Мениппа. Тема Анахарсиса активно разрабатывалась кииниками в свое время, и, видимо, уже у Мениппа ⁴¹ образ мудрого скифа сделан анти-тезой всему тому, что кииникам казалось достойным критики в культурной жизни человечества. Внешняя канва двух упомянутых повелл такова: движимый стремлением узнать эллинские нравы, Анахарсис прибыл в Афины, встретил там своего уже «огречившегося» соплеменника Токсариса, который представил его Солону. Вторая повелла представляет собой диалог Солона и мудрого скифа о гимнасиях и о воспитании юношества в Афинах, об афинском государстве и его гражданах, причем скиф не хочет согласиться, что законы и обычаи афинян целесообразны и необходимы, и подвергает их насмешкам. «Я рассказал тебе о наших обычаях, но ты не особенно похож на человека, которому это понравилось», — говорит Анахарсису Солон (Anach. 40).

Вполне убедительно предположение Р. Гейнце о существовании особого киинического сочинения, в котором, в частности, устами Анахарсиса осуществлялся поход против гимнастики и атлетики ⁴². Это сочинение, вероятно, и послужило источником для Диодора, Диогена Лаэртского, Луккиана и других авторов сравнительно позднего времени, которых мы здесь цитировали. Возможно, что и письма Анахарсиса имеют в основе тот же источник. Можно согласиться с Р. Гейнце, что сочинение это было составлено в форме диалога Анахарсиса и Солона. Об этом недвусмысленно свидетельствуют два места из «Жизни Солона» Диогена Лаэртского, в которых Солону приписываются те слова, которые могли быть сказаны лишь Анахарсисом. В одном случае Солон у Лаэртского говорит, что законы подобны паутине, в которую попадают только слабые и бедные граждане, а сильные и богатые рвут ее (I, 58). Однако из Плутарха (Sol. 5) мы знаем, что эти слова произнесены Анахарсисом в диалоге с Солоном о законах. В другом случае — это сильный выпад Солона против гимнастики (I, 55), который вряд ли отражает мысли самого Солона. Скорее это слова Анахарсиса, которые потом, при прямом или посредственном использовании источника, были приписаны Солону. По мнению Р. Гейнце, это сочинение уже существовало в конце IV в. до н. э. и для него представляется бесспорным, что им пользовался Эфор (Anacharsis, стр. 466 сл.). Однако то небольшое, что мы знаем об идеальных номадах Эфора, не дает возможности признать эту точку зрения Р. Гейнце убедительной.

Было бы, конечно, очень интересно выяснить взаимосвязь морализующей картины Эфора с его идеальными номадами и Анахарсисом с киинической точки зрения о скифском мудреце: описание Эфора было обусловлено влиянием кииников, или же, наоборот, кииники подхватили образ идеализированного Эфором Анахарсиса? М. И. Ростовцеву ⁴³ кажется более вероятным второе предположение, так как, по его мнению, в идеализации скифов у Эфора не было предшественников. На наш взгляд, эта точка зрения не совсем правомерна ⁴⁴. По-видимому, нужно иметь в виду двусторонний процесс: как зависимость Эфора от кииников, что предполагал Р. Пельман ⁴⁵, так и зависимость обратную, потому что *παραδειγμα* Эфора не могла не прийти по вкусу кииникам с их основанной на разуме добродетелью.

Судить о времени создания этого сочинения следует осторожно. Можно с уверенностью думать о III в. до н. э. (Гермипп, Менипп), относительно же IV в. до н. э. можно лишь строить догадки. Само собой разумеется, что невозможно предполагать автора этого сочинения, не обладая фактическими данными. Чтобы не переносить этот вопрос в область гипотез, лучше оставить его открытым.

⁴¹ Намек на это можно видеть в том, что в скифских повеллах, в частности, в диалоге «Токсарис или О дружбе» в качестве собеседника Токсариса выведен некий Мнесипп. И если себя Луккиан в своих диалогах выводит под именем Ликина, то нет ничего странного в том, чтобы предположить, что за Мнесиппом скрывается Менипп.

⁴² Heineze, Anacharsis, стр. 458 слл.

⁴³ Ростовцев, Скифия и Боспор, стр. 95, прим. 3.

⁴⁴ См. Кукина, ук. соч., стр. 123 сл.

⁴⁵ Р. Пельман, История античного коммунизма и социализма, СПб. 1910, стр. 53 сл.

Нужно подчеркнуть, что идеализация Анахарсиса Эфором и перенесение на его образ кинических идеалов — явления одного порядка. Разумеется, перенесение философских идеалов здесь выступает как процесс вторичный, зависящий от тех событий и явлений, которые происходили в цивилизованном эллинском мире и вызывали к жизни те или иные философские построения и умозрения. Здесь имеются в виду совершенно конкретные события, переживаемые Грецией в IV в. до н. э. Острый экономический и политический кризис вызвал к жизни проекты идеальных государств, возродились утопии и предания о Золотом веке в прошлом, широкое распространение получили романы-утопии, описывающие якобы существующие на краю Ойкумены страны с идеальным государственным устройством ⁴⁶.

Разуверившись в возможности осуществления своих идеалов, мыслители занялись этическим и моральным воспитанием своих сограждан, надеясь найти потом в них опору и, быть может, возможность нравственного оздоровления общества. Моральная проблема в IV в. выступила на первый план. Не случайно, например, что киники — типичные представители IV в. — больше всего разрабатывают именно этику, эклектически заимствуя от предшественников прочие составные части своей философии.

Этика их, следуя веянию века, безусловно, была целиком индивидуалистической. Тенденция евдемонизма господствовала над всей эпохой, и не случайно высшая цель жизни в философских системах IV в. выражалась отрицательными понятиями свободы от боли, от печали, от страданий и т. п. Киники не стояли в стороне от умственных движений своего времени. Им в большой степени принадлежит тот идеал простоты, естественности и ограничения потребностей, который они сделали основой нравственной проповеди и разработали не только теоретически, но и успешно проводили в жизнь, иногда даже доводя его до крайностей (Диоген). Киники искали спасения от разлагающего влияния цивилизации в возврате к изначальному, естественному и звали назад к природе, взяв при этом на вооружение мудрого Анахарсиса и противопоставив его испорченным эллинам как идеального представителя естественного состояния. Таким именно образом греческая традиция превратила Анахарсиса в идеального мудреца, достойного и равноправного собрата эллинских мыслителей.

Римская традиция очень мало затрагивала образ мудрого скифа. Цицерон в «Тускуланских беседах» цитирует письмо Анахарсиса к Ганнону и упоминает о самом мудреце, правда, в весьма поверхностной связи: «Или скиф Анахарсис мог считать деньги ни за что, а наши философы не могут сделать это?» (V, 32, 90). Скорее всего, это упоминание свидетельствует лишь об эрудиции автора Тускуланских бесед.

То же самое можно сказать и о сравнении, которое делает Корнелий Фронтон в письме к матери цезаря: «... Я сравниваю себя с Анахарсисом, конечно, не по мудрости, а по одинаковому варварскому происхождению. Он был скифом, из кочевых скифов, а я — либиец, из кочевых либийцев» ⁴⁷.

Вероятно, самой главной и основной чертой образа Анахарсиса, воспринятого из греческой традиции, стало то, что он, родом скиф и варвар, попал в число эллинских философов и достиг известности в Элладе. Об этом можно судить уже по двум приведенным выдержкам, но еще более ярко это проявилось у Флавия Вописка Сиракузского: «Разве Платона больше рекомендует то, что он был афинянином, чем то, что он был одарен высочайшей мудростью? Или разве стагирит Аристотель, элсец Зенон и скиф Анахарсис будут поставлены ниже него за то, что родились в очень маленьких деревеньках, тогда как всяческая философская доблесть превознесла их до небес?...» ⁴⁸.

То же самое подчеркивается и у христианских писателей. Татиан, призывая учиться у последователей варварского законодательства, подкрепляет этот призыв упоминанием об Анахарсисе ⁴⁹. Феодорит (Op. V, 945), развивая то положение, что различие языков не вредит природе, так как и среди эллинов, и среди варваров можно видеть

⁴⁶ Подробнее см. об этом К у к л и н а, ук. соч., стр. 125 сл.

⁴⁷ Fronton., Ep. I.

⁴⁸ Vopiscus, Div. Aetolian., 3.

⁴⁹ Tatianus, Ad Gr., XII.

и последователей добродетели, и рабов порока, подкрепляет это положение ссылкой на эллинов, которые в равной мере удивляются Анахарсису, родом скифу, а не афинянину или спартиату, преклоняются перед брахманами, родом индийцами, а не дорийцами, эолийцами или ионийцами, и хвалят египтян как мудрейших людей, потому что и у них переняли много знаний.

Итак, ни римские, ни христианские писатели не прибавили ничего нового к образу Анахарсиса. Они вспоминают о нем лишь в том случае, когда им нужна параллель к какой-либо мысли или доказательство того или иного выдвинутого положения. Однако существуют достаточные основания утверждать, что образ идеализированного Эфром и кишниками скифского мудреца не утратил своей популярности.

Трактовка образа Анахарсиса в античности позволяет выявить одну из основ идеализации северочерноморских варваров. Она связана с самим эллинским миром, с его философскими умозрениями и идеалами, вызванными к жизни, в конечном счете, теми конкретными экономическими и социально-политическими явлениями, которые там происходили.

И. В. Куikliна

ANACHARSIS

by I. V. Kuklina

The author reviews the evidence in the ancient literary sources about the Scythian sage Anacharsis, who achieved wide fame in Greece. The earliest surviving mention of him is by Herodotus (IV 46, 76—77), but judging by the context of these passages we may suppose that the name of Anacharsis held a prominent place in still earlier tradition. For Herodotus he was a quite real historical person. The next mention comes from Ephorus, who connected Anacharsis with his own idealised conception of the nomadic Scythians, ascribed to him a number of inventions and included him among the Seven Sages. The principal role in transforming Anacharsis into the idealised figure of the sage was played by the Cynics. Analysis of the sayings attributed to him and the things said about him by several ancient authors confirms the hypothesis of R. Heinze (*«Anacharsis», Philologus* L, 1891, pp. 458 ff.) positing the existence of a lost Cynic work in which the chief character was this Scythian sage. The Roman and Christian traditions add nothing to the earlier portrayal of Anacharsis. The treatment of this figure in the ancient literary tradition helps to explain the idealisation of the barbarians of the North Black Sea coastal region. The reason for it is to be sought in the philosophical views and ideals of the Greek world itself, views and ideals which were shaped by the whole course of that world's economic, social and political evolution.

ЕЩЕ РАЗ О МОНЕТАХ-СТРЕЛКАХ

В статье «Легенда о скифском царе Арианте»¹ мы сообщали некоторые данные о весах монет из собрания Одесского музея. Не входя в подробности, отметим, что вес наибольшей из них — 8,02 г, вес остальных 64 — от 3,495 до 5,54 г; большинство весит 4,15—5,54 г. Средний вес — 4,5 г.

В один из последних раскопочных сезонов на Березани была найдена бронзовая гирька с рельефным изображением монеты-стрелки. Она хранится в Эрмитаже, инв. № Б-63-370. Вес гирьки 28,650 г (рис. 1а, б). Он далеко превосходит вес каждой из упомянутых выше стрелок. Это понятно: только вес монет, соответствующих по своим размерам изображению, мог бы отвечать весу самой стрелки-монеты. Вес гирьки целиком в 3 раза больше веса самой крупной монеты из взвешенных нами в Одессе и в

¹ Б. Н. Г раков, Сб. «Археология, история, этнография Средней Азии» (К 60-летию С. П. Толстова), М., 1968, стр. 101—115.