

Санкт-Петербургский государственный университет

СОЛОВЬЕВА Александра Сергеевна

Выпускная квалификационная работа

***Образ скифских правителей в «Истории» Геродота:
пример Анахарсиса и Скила***

Уровень образования:

Направление *46.04.01 «История»*

Основная образовательная программа *ВМ.5734.2019*

«Становление современной западной цивилизации»

Научный руководитель:

доктор исторических наук, профессор кафедры
истории древней Греции и Рима Института Истории
Санкт-Петербургского государственного университета
Кулишова Оксана Викторовна

Рецензент:

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник
Института всеобщей истории РАН,
профессор кафедры истории древнего мира
Российского государственного гуманитарного университета
Карпюк Сергей Георгиевич

Санкт-Петербург

2021

Содержание

Введение.....	3
Глава I. Общая характеристика скифов в «Истории» Геродота	13
I.1. Образ скифов в предшествующей Геродоту античной традиции.....	13
I. 2. Представления Геродота о скифских правителях и скифской власти.....	29
Глава II. Анахарсис и Скил в «Истории» Геродота.....	43
II. 1. Анахарсис как воплощение скифской мудрости.....	43
II. 2. Эллинофильство в скифском обществе: пример царя Скила.....	53
II. 3. Влияние образов Анахарсиса и Скила в труде Геродота на представления о скифах в древнегреческой традиции V–IV вв. до н. э.....	59
Заключение.....	69
Список использованных источников и литературы.....	72
Приложения.....	78

Введение

В исторических сочинениях античности особое место занимает «История» Геродота, в которой древнегреческий автор подробно описал военный конфликт между Элладой и Персидской державой. Несмотря на то, что в центре внимания Геродота – описание противостояния греков и персов, в «Истории» содержится большое количество сведений и о других народах. Лидийский логос, персидский логос, египетский логос, скифский логос и др. представляют собой собранные Геродотом свидетельства о соседних грекам племенах и народах, которые дают нам ценную информацию не только об их укладе жизни, но и об отношении греков к варварскому миру.

Скифский логос Геродота содержит достаточно подробное описание скифского общества, которое наполнено деталями о самых различных аспектах его жизни. Кроме прочего, рассказ античного историка оказывается, пожалуй, самым информативным письменным источником по изучению скифских племен, хотя его интерпретация является предметом дискуссии в научной литературе. Для изучения данной темы важным представляется сопоставить свидетельства Геродота с археологическими материалами, полученными в результате продолжающихся и сейчас археологических раскопок на территории Северного Причерноморья, Южного Урала, Алтайского края, где, предположительно, проживали кочевые племена скифов. Поэтому изучение скифского общества и сейчас

представляет несомненный интерес для исследования не только древнегреческой истории, но и прошлого древних народов, проживавших на территории нашей страны.

Преимущественное внимание в работе уделяется анализу сообщений Геродота о двух скифских правителях – Анахарсисе и Скиле. Во-первых, описание этих царей у Геродота занимает отдельное место, и оба правителя выделяются античным историком среди других царей скифов. Исследование свидетельств Геродота о данных правителях помогло бы проследить целый ряд особенностей скифской культуры, политического строя и властных структур. Во-вторых, образ Анахарсиса стал неким собирательным образом мудреца, который был распространен и в античное время, и в более поздние периоды. Изучение этого образа в труде Геродота помогло бы ответить на вопросы о том, как складывалось распространенное представление о мудрости Анахарсиса, проследить причины и следствия развития данного восприятия скифского царя. В-третьих, описание Скила у Геродота дает нам информацию о возможном влиянии греческой культуры в скифском обществе, так как именно данный правитель, по свидетельствам Геродота, пытался распространить греческие религиозные обряды среди скифов.

Объектом исследования выступают свидетельства Геродота о скифском обществе и о правителях скифов. **Хронологические рамки** работы включают архаическую и классическую эпохи греческой истории, что определяется тем, что свидетельства Геродота относятся именно к данным периодам. **Предметом** исследования выступают особенности

изображения Геродотом структур скифской царской власти и скифских правителей, прежде всего, созданные историком образы Анахарсиса и Скила, которые выделяются им среди других правителей скифов.

Цель магистерской выпускной квалификационной работы состоит в том, чтобы изучить особенности описания скифов и скифских правителей в «Истории» Геродота в сравнении с предшествующими и последующими свидетельствами о скифах в античной литературной традиции, а также проанализировать занимающие особое место в рассказе Геродота образы Анахарсиса и Скила, что позволит уточнить особенности восприятия скифов греками классической эпохи в контексте их общего отношения к варварскому миру.

Данная цель потребовала решения следующих **задач**:

1. Проследить особенности античных свидетельств – литературной традиции, прежде всего «Истории» Геродота, и археологических данных – о скифском обществе и скифских правителях, которые позволяют рассмотреть специфику функционирования властных полномочий в скифском обществе и особенности социально-политического положения царей скифов в представлениях греков.

2. Изучить дискуссию, представленную в историографии, по вопросу интерпретации свидетельств Геродота о скифах и их достоверности; в том числе вопрос о том, как они соотносятся с археологическим материалом.

3. Проанализировать предшествующую Геродоту античную письменную традицию и оценить степень ее влияния на его «Историю».

4. Рассмотреть социально-политическую структуру скифского общества, положение скифских царей, династических особенностей в обществе скифов в изображении Геродота.

5. Изучить образы Анахарсиса и Скила в «Истории» и сравнить свидетельства Геродота с другими источниками, которые содержат информацию о данных правителях.

6. Проанализировать более поздние античные свидетельства о скифах и рассмотреть вопрос о степени влияния скифского логоса Геродота на последующую письменную традицию изображения скифов и скифских правителей.

Важнейшими **источниками** для изучения скифского общества и его властных структур являются письменные сочинения античных авторов, а также археологические материалы. Наиболее информативным литературным источником, который необходимо выделить среди других, является «История» Геродота. В данном труде мы можем найти большое количество свидетельств о жизненном укладе скифов, легендах об их происхождении, культуре, религии и отношениях с другими народами. Кроме прочего, в «Истории» содержится информация о других народах, таких как лидийцы, фракийцы, персы, египтяне и др. Данные сведения позволяют сравнить образ жизни разных варварских народов и проанализировать особенности скифской культуры. И самое важное – в «Истории» впервые встречается подробное описание скифских правителей, в частности, Анахарсиса и Скила.

Значимыми источниками являются античные письменные свидетельства, предшествующие «Истории» Геродота, так как на их основании мы можем проанализировать влияние предыдущей античной традиции на взгляды самого историка. В «Илиаде» Гомера содержатся первые упоминания северных кочевников, которых исследователи склонны отождествлять именно со скифскими племенами. Ранние греческие философы, такие как Гекатей Милетский и Гераклит, также, по-видимому, уже имели представления о скифах, поскольку в сохранившихся до нашего времени фрагментах философов мы можем найти свидетельства о северных соседях. Ценными являются сведения, которые содержатся в архаической поэзии. В стихах Феогнида и Анакреонта также встречаются сообщения о скифах в сравнении их с греками.

В более поздних античных источниках, которые хронологически следуют за «Историей» Геродота, также можно найти большое количество свидетельств о скифах. Особенно ценными оказывается труд Фукидида, в котором античный историк вслед за Геродотом подробно описывает скифские племена. В сочинениях Аристотеля также встречаются сведения о северных соседях, однако философа в большей степени интересовало политическое устройство скифского общества. Особенно стоит выделить фрагменты греческого историка Эфора, в которых содержится обширная информация о скифах, а также определенно заметна тенденция идеализации скифской культуры. Изучение письменных источников V–IV вв. до н. э. позволяет нам сравнить их со свидетельствами Геродота и выявить степень

влияния его скифского логоса на последующую письменную традицию.

Среди археологических источников необходимо выделить предметы материальной культуры: бытовую утварь, предметы искусства, погребальный инвентарь и др. Особую ценность представляют найденные в Северном Причерноморье антропоморфные статуи скифов, благодаря которым можно рассмотреть вопрос о визуализации и презентации власти в скифском обществе¹. Также важными являются предметы быта, обнаруженные при раскопках скифских курганов². Произведения искусства сохранили мифологические сюжеты скифов, которые дополняют сведения Геродота о скифской религии и культуре. Отдельно стоит выделить и немногочисленные нумизматические свидетельства, которые также способствуют расширению наших представлений о социально-экономической составляющей скифского общества³.

Историография по вопросу изучения скифского логоса в «Истории» Геродота весьма обширна. В отечественной науке у истоков изучения скифского логоса стоял М. И. Ростовцев⁴. В своих работах ученый исследовал сведения античных авторов о Северном Причерноморье и

¹ Молев Е. А., Молева Н. В. Скифские антропоморфные изваяния Северного Причерноморья: эмблемы власти и войны // История древнего мира. Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2013. № 4 (3). С. 15–21.

² Дашковский П. К. Сакрализация правителей кочевых обществ Южной Сибири и Центральной Азии в древности и средневековье // Известия Алтайского государственного университета. 2002. № 4 (56). С. 46–51.

³ Анохин В. А. Монеты скифского царя Атея // Нумизматика и сфрагистика. 1965. № 2. С. 3–15.

⁴ Ростовцев М. И. 1) Античная декоративная живопись на Юге России. СПб., 1914; 2) Скифия и Боспор. Критическое обозрение памятников литературных и археологических. Л., 1925.

детально изучил социально-политическое устройство кочевников в Северном Причерноморье и обозначил дальнейшие перспективы изучения данной темы. Скифский логос в «Истории» Геродота активно изучался и в советский период. В частности, стоит отметить работы С. А. Жебелева, Б. А. Рыбакова, А. А. Нейхардт, в которых, в большей степени, рассматриваются преимущественно географические и этнографические сведения Геродота о скифах⁵. Стоит назвать труд А. И. Доватура, в котором представлен подробный анализ сочинения Геродота, в том числе источников, которые могли использоваться историком, взглядов и целей Геродота⁶. Среди более новых работ особенно интересных для изучения данной проблемы, нужно указать на труды С. А. Тахтаджяна, А. И. Иванчика, М. В. Скржинской, В. Н. Козулина, в которых представлены новые интерпретации свидетельств Геродота о скифах⁷. Важным исследованием для нашей работы является статья И. В. Куклиной – единственная работа на русском языке, специально посвященная образу Анахарсиса в античных источниках⁸.

Обращаясь к изучению археологического материала, который возможно сопоставить и сравнить со сведениями

⁵ Жебелев С. А. Северное Причерноморье. М.; Л., 1953; Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. М., 1979; Нейхардт А. А. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л., 1982. С. 214–230.

⁶ Доватур А. И. Повествовательный и научный стиль Геродота. Л., 1957.

⁷ Тахтаджян С. А. Идеализация скифов: Эфор и предшествующая ему традиция // Проблемы античного источниковедения. М.; Л., 1986. С. 59–68; Иванчик А. И. «Млекоеды» и «Абии» «Илиады». Гомеровский пассаж в античной литературе и проблемы возникновения идеализации скифов // Древнейшие государства Восточной Европы. М., 1999. С. 7–45; Скржинская М. В. Скифия глазами эллинов. СПб., 2001; Козулин В. Н. Образ скифов в античной литературной традиции. Барнаул, 2015.

⁸ Куклина И. В. Анахарсис // Вестник древней истории. 1971. № 1. С. 113–125.

Геродота, мы бы отметили труды М. И. Артамонова, В. И. Абаева, Ю. Г. Виноградова, Е. А. Молева, Н. В. Молевой, Т. М. Кузнецовой⁹. В данных работах собраны археологические свидетельства – бытовая утварь, предметы прикладного искусства, религиозный и погребальный инвентарь. Изучение данных свидетельств также необходимо для сопоставления археологического материала со свидетельствами Геродота для расширения наших представлений о скифах.

В зарубежной историографии изучение номадов было не столь популярным, как среди отечественных ученых. В то же время «История» Геродота чрезвычайно активно анализируется в зарубежном антиковедении. Среди исследований, посвященных данному сочинению, нужно выделить работу Д. Фелинга, где подробно изучается вопрос об источниках, которыми пользовался Геродот при написании своего труда¹⁰. В работах Дж. Кобета, К. Ватерса, Р. Бихлера, Б. Райнхольда и Р. Роллингера. содержится анализ стиля повествования Геродота, взглядов античного историка, его целей при написании «Истории»¹¹.

⁹ Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Вып. 2. Л., 1961. С. 57-87; Абаев В. И. Этимологические заметки // Труды Института языкознания Академии Наук СССР. 1962. Т. VI. С. 450-457; Виноградов Ю. Г. Перстень царя Скила. Политическая и династийная история скифов первой половины V века до н. э. // Советская археология. 1980. № 3. С. 92-109; Молев Е. А., Молева Н. В. Скифские антропоморфные изваяния...; Кузнецова Т. М. Скифские курганы и исторические персонажи V-VI вв. до н. э. // Российская археология. 2015. № 2. С. 72-85.

¹⁰ Fehling D. Die Quellenangaben bei Herodot. Berlin; New York, 1971.

¹¹ Cobet J. Herodors Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes. Wiesbaden, 1971; Waters K. H. Herodotos the Historian. His Problems, Methods and Originality. London, 1985; Bichler R. Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte. Berlin, 2000; Reinhold B., Rollinger R.

Этнографические пассажи, и в частности, скифский логос рассмотрены в трудах другого немецкого ученого – К. Трюдингера¹². Отдельного внимания заслуживает, пожалуй, единственная работа на английском языке, посвященная Анахарсису. Данная работа выполнена шведским ученым Киндстрандом, который собрал многочисленные источники, повествующие об Анахарсисе, а также уделил особое внимание образу скифского царя в «Истории» Геродота¹³.

Методология работы. В основе данного исследования лежит принцип историзма. Сам объект исследования – свидетельства Геродота о скифах – рассматривается в общем хронологическом контексте: сведения Геродота сопоставляются с более ранними письменными источниками о скифах и свидетельствами V–IV вв. до н. э., что делает возможным изучение предшествующей Геродоту античной традиции и ее влияния на взгляды античного историка о скифах, а также последующее рассмотрение более поздних античных свидетельств и сравнение их с описанием Геродота. Работа построена на анализе исторических источников, с учетом предшествующей историографической традиции. В работе используется историко-сравнительный метод для изучения сведений различных авторов о скифах и их сопоставления. Историко-типологический метод помогает выявить общие черты в античных источниках при описании скифского общества. Междисциплинарный подход позволяет сочетать историко-филологический анализ (критическое изучение оригинальных текстов античных авторов) и методов

Herodot. Hildesheim; Zürich., New York, 2000.

¹² Trüdinger K. Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie. Basel, 1918.

¹³ Kindstrand J. F. Anacharsis. The Legend and The Apophthegmata. Uppsala, 1981.

археологии, что дает возможность комплексно оценить имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства.

Научная новизна работы состоит в комплексном изучении скифского логоса Геродота, а также в детальном рассмотрении образов отдельных скифских царей. Большое внимание посвящается вопросу интерпретации сведений Геродота и влиянию предшествующей античной традиции о скифах на сочинение античного историка. Особое место уделяется фигурам скифских правителей – Анахарсису и Скилу, которые не так часто становились предметом специального изучения в зарубежной и отечественной литературе.

Теоретическая значимость работы заключается в том, что результаты исследования являются важными для дальнейшего изучения истории и культуры скифского общества, проблем его социального развития и политического устройства, а также его археологического и этнографического изучения. Кроме того, полученные результаты имеют значение для дальнейшего изучения греческого общества архаического и классического периода, прежде всего вопроса об отношениях и культурном взаимовлиянии греков и варварского мира.

Практическая составляющая работы важна для учебной и образовательной деятельности. Результаты исследования могут быть использованы при составлении методических пособий, учебников, проведении уроков и лекционных занятий, посвященных истории и археологии античности.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Предшествующая Геродоту античная традиция повлияла на сочинение античного историка, а именно, в «Истории» Геродота сочетаются несколько тенденций при описании скифов: 1) логографическая тенденция подробного описания этнографических особенностей народов; 2) описание специфики военного устройства скифов; 3) частичная идеализация скифов, как народа, который смог противостоять персам.

2. Сопоставление сведений Геродота и археологических материалов о религии скифов указывают на то, что данная сфера скифского общества оставалась самой консервативной и в отношении греческого влияния.

3. Особенности визуализации власти скифских царей, как неотъемлемая часть легитимации политического влияния скифских правителей, можно проследить как в свидетельствах Геродота, так и в археологическом материале.

4. В скифском логосе Геродота среди всех правителей скифов Анахарсис и Скил занимают особое место. Сообщения Геродота об этих правителях позволяют увидеть различные тенденции в отношении и восприятии греческой культуры в скифском обществе: с одной стороны, мы видим интерес и тягу к ней, которые воплощают фигуры двух этих правителей, с другой, – рассказ Геродота об их судьбе показывает неприятие большей части скифов чужеродного влияния, прежде всего, в религиозной сфере.

5. В образе Анахарсиса как скифского мудреца можно усмотреть попытку Геродота экстраполировать образ греческого мудреца на скифскую действительность. Скила же Геродот изображает царем, который был увлечен греческой

культурой и пытался привнести некоторые ее элементы в скифское общество.

6. Среди античных свидетельств V–IV вв. до н. э. влияние идей Геродота в большей степени можно усмотреть в трудах Эфора, который продолжил заложенную Геродотом тенденцию идеализации северных кочевников.

Апробация работы. Основные положения работы были представлены в виде докладов на ряде научных форумах: Всероссийской конференции «Жебелевские чтения» (СПбГУ, 2020), Международной конференции «Ломоносов» (МГУ, 2021), Международной конференции «Свято-Троицкие чтения» (РХГА, 2021) и др. По данной теме был опубликован ряд статей в сборниках материалов конференций и различных периодических изданиях, индексируемых в различных международных и российских наукометрических базах, в том числе: «Образ Анахарсиса как воплощение скифской мудрости в «Истории» Геродота» (Filo Ariadne. 2021; РИНЦ), «Восприятие греками лидийцев в архаическое и раннеклассическое время» (ΣΧΟΛΗ. Φιλοσοφικὸν ἀντικὼνείδην καὶ κλασσικὴ ἑλληνιστικὴ παράδοση. 2021; Scopus) и др.

Структура работы. Выпускная квалификационная работа состоит из введения, двух глав и заключения. Во введении обосновывается актуальность и значимость выбранной темы, дается краткий анализ источников и историографии по изучаемым вопросам. В первой главе рассматриваются самые ранние свидетельства античной литературной традиции (Гомеровские поэмы, сведения архаических философов, а также поэтов Феогида и Анакреонта), которые сравниваются с информацией в «Истории» Геродота. На основе данного анализа

прослеживается влияние предшествующей античной традиции на идеи античного историка. Также в этой части работы изучается политическая структура скифского общества, археологические и письменные свидетельства о скифских правителях. В частности, рассматривается описание Геродотом скифских династий, атрибутов скифской власти и презентацию власти скифских царей, которая выражалась в религиозных обрядах, похоронных процессиях и т. д.

Вторая глава работы посвящена изучению образа Анахарсиса и Скила в «Истории» Геродота. Изучаются представления Геродота о скифской мудрости, воплощением которой являлся Анахарсис. Также изучается феномен влияния греческой культуры на скифских правителей, что раскрывается Геродотом на примере царя Скила. В последней части второй главы изучается степень влияния идей Геродота на последующую письменную традицию V-IV вв. до н. э. В частности, нами рассматриваются сведения Фукидида, Аристотеля, Ктесия Книдского, Эфора, которые сопоставляются со свидетельствами Геродота.

Глава I. Общая характеристика скифов в «Истории» Геродота

I.1. Образ скифов в предшествующей Геродоту античной традиции

«История» Геродота содержит большое количество сведений о чужеземных народах, среди которых упоминаются даже самые отдаленные племена, когда-либо имевшие контакты с древнегреческим миром. В данной части работы нас будет интересовать, прежде всего, общий образ скифов, созданный древнегреческим историком, и тенденции восприятия скифов, которые прослеживаются в сочинении Геродота.

С точки зрения исторической науки образ скифов в труде Геродота тесно связан с вопросом о достоверности информации, которую передает древнегреческий автор. Как правило, Геродот пользовался следующими типами источников: либо лично наблюдал за происходящим, путешествуя и получая сведения самостоятельно, либо черпал информацию из предшествующих ему литературных сочинений и свидетельств современников, включая рассказы очевидцев и сведущих людей, разнообразные легенды и предания и т. д.¹⁴ Сейчас вопрос о личном пребывании Геродота в Северном Причерноморье не вызывает особенно бурных дискуссий среди исследователей. Тем не менее, мы обозначим существующие мнения по данной проблеме. Среди отечественных ученых были сторонники сдержанных

¹⁴ Фролов Э. Д. Факел Прометея. Очерки античной исторической мысли. 3-е изд. СПб., 2004. С. 113; Reinhold B., Rollinger R. Herodot. Hildesheim; Zürich; New York, 2000. S. 131.

позиций, которые полагали, что на основе сведений Геродота весьма сложно определить, мог ли древнегреческий историк лично бывать в Северном Причерноморье¹⁵. Некоторые исследователи высказывали точку зрения о том, что Геродот посещал именно Ольвию, где мог услышать множество рассказов о скифах и Северном Причерноморье, а затем изложить их в своем сочинении¹⁶. Представлены в историографии и более смелые идеи о том, что Геродот бывал далеко за пределами Ольвии¹⁷. В зарубежной историографии появлялись гиперкритические статьи, которые подвергали сомнению все сведения Геродота о Северном Причерноморье¹⁸. Более подробный разбор историографии по данному вопросу представлен в труде А. А. Нейхардт¹⁹, где исследовательница подробно описывает существовавшие дискуссии и приходит к справедливому заключению о том, что Геродот все-таки посещал Северное Причерноморье²⁰, что делает его свидетельства более ценными при изучении народов данного региона.

Наше исследование образа скифов в «Истории» касается не столько проблемы достоверности свидетельств Геродота, сколько показывает, как древнегреческий автор и греческое общество эпохи классики в целом воспринимали северных

¹⁵ Мищенко В. Г. Геродот и его место в древнеэллинической образованности // История Геродота в девяти книгах. СПб., 1886. С. 6; Бузескул В. П. Введение в историю Греции. 3-е изд. СПб., 2005. С. 110.

¹⁶ Латышев В. В. Исследование об истории и государственном строе Ольвии. СПб., 1887. С. 43; Жебелев С. А. Северное Причерноморье. М.; Л., 1953. С. 312.

¹⁷ Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. М., 1979. С. 48.

¹⁸ Armayor O. Kimball. Did Herodotus Ever Go to the Black Sea? // Harvard Studies in Classical Philology. 1978. Vol. 82. P. 45-62.

¹⁹ Нейхардт А. А. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л., 1982. С. 214-230.

²⁰ Там же. С. 230.

соседей. Тем не менее, дискуссии об автопсии Геродота в Северном Причерноморье являются крайне важными для нашей работы, так как они позволили детально изучить стиль Геродота, его способ изложения материала, а также затронуть вопрос об образе мысли автора и, следовательно, о том, какие письменные источники, предшествующая традиция и устные предания влияли на Геродота и создание его образа скифов.

Впервые в отечественной науке образ скифских племен в античной литературной традиции в общих чертах был затронут М. И. Ростовцевым²¹. Именно с него, по-видимому, началось изучения идеализации скифов по свидетельствам греческого историка IV в. до н. э. Эфора, фрагменты которого дошли до нас в труде Страбона. Впоследствии в историографии «идеализация скифов» объяснялась либо с позиций «утопизма», либо с позиций «примитивизма»²². М. В. Скржинская в своем труде «Скифия глазами эллинов»²³ задала новый вектор развития данной темы. И хотя работа исследовательницы носит научно-популярный характер, в ней представлен анализ того, как образ скифов у эллинов мог складываться под влиянием мифов, легенд и сказаний о

²¹ Подробнее см.: Ростовцев М. И. Скифия и Боспор. Критическое обозрение памятников литературных и археологических. Л., 1925.

²² В. Н. Козулин в своей работе: «Образ скифов в античной литературной традиции» лишь в общих чертах рассматривает образ скифов в античных свидетельствах, при этом подробно углубляется в существующие идеи интерпретации данных источников и дает им теоретическое обоснование. К «примитивистскому» и «утопическому» подходам, по мнению В. Н. Козулина можно отнести работы Д. П. Каллистова, И. В. Куклиной, которые объясняют «идеализацию» скифов кризисом древнегреческой цивилизации, пытающейся найти выход в наблюдении за другими народами. Подробнее об этом см.: Козулин В. Н. Образ скифов в античной литературной традиции. Барнаул, 2015. С. 77–80.

²³ Скржинская М. В. Скифия глазами эллинов. СПб., 2001.

северных далеких народах. В. Н. Козулин, обратив внимание на общую систематизацию знаний о том, как формировался образ скифов в глазах эллинов, довольно поверхностно рассмотрел общие тенденции восприятия скифов эллинами, отраженные в античной литературе²⁴. Опираясь на современный, междисциплинарный имагологический подход, на наш взгляд, автор сумел выделить лишь общие черты, свойственные античной литературе. Тем не менее, предшествующая традиция изучения образа скифов в античной литературе и даже общие замечания, касающиеся восприятия скифов эллинами крайне важны, так как ставят необходимые для нашего исследования вопросы, а именно: 1) как могла повлиять предшествующая традиция восприятия скифов на образ скифов в «Истории» Геродота; 2) на основании каких источников складывался образ скифов у Геродота; 3) какие новые тенденции в восприятии скифов были заложены античным историком, которые повлияли на последующее описание скифов античными авторами.

Первоначально мы хотели бы обратить внимание на раннюю традицию восприятия скифов, которая засвидетельствована в античной литературе. У Гомера в XIII книге «Илиады» говорится, что: «сам (Зевс) обратил вспять сияющие очи, глядя прочь, на землю коневодов фракийцев, сражающихся врукопашную мисийцев и дивных доителей кобылиц млекоедов, и абиев, справедливейших из людей» (αὐτὸς δὲ πάλιν τρέπεν ὄσσε φαεινὸν / νόσφιν ἐφ' ἱπποπόλων Ἑρρηκῶν καθορώμενος αἴαν / Μυσῶν τ' ἀγχεμάχων καὶ ἀγαυῶν ἱππημολγῶν / γλακτοφάγων Ἀβίων τε δικαιοτάτων ἀνθρώπων – П., XIII, 3–6, пер. А. И. Иванчика).

²⁴ Козулин В. Н. Образ скифов...

У Гомера впервые встречается слово ἰππιόλογοί (доющие кобылиц), которое не раз привлекало внимание самих античных авторов и заставляло их по-разному комментировать и толковать строки Гомера. Так, Страбон утверждает, что под этим термином древнегреческие поэты понимали именно скифов (Strab., VII, 3, 7). Подобные сведения передает и Геродот (Hdt., IV, 2). В современной науке точка зрения о том, что под данным словом у Гомера нужно понимать именно скифские племена, является устоявшейся²⁵.

Довольно спорным остается вопрос о том, как сам Гомер оценивал описанные им северные народы. В зарубежной историографии довольно рано появилась точка зрения, что для ранней античной литературной традиции было вообще свойственно идеализировать окраинные народы²⁶. Идея о том, что тенденции идеализации северных народов можно усмотреть уже у Гомера, была выдвинута еще М. И. Ростовцевым, который полагал, что впоследствии Эфор, желая создать идеальный образ скифов, опирался именно на свидетельства Гомера²⁷. Данная точка зрения была распространена и в советской историографии. Подробный разбор данного фрагмента приведен в статье И. В. Куклиной, где она рассматривает упомянутые строчки Гомера и приходит к выводу, что именно они стали основой для

²⁵ Подробнее об этом см.: Иванчик И. А. «Млекоеды» и «Абии» «Илиады». Гомеровский пассаж в античной литературе и проблемы возникновения идеализации скифов // Древнейшие государства Восточной Европы. М., 1999. С. 7–45.

²⁶ Trüdinger K. Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie. Basel, 1918. S. 134.

²⁷ Ростовцев М. И. Скифия и Боспор. С. 89–90.

создания и развития традиции идеализации скифов²⁸. Иная точка зрения была высказана И. А. Иванчиком, который указывал на то, что в данном пассаже Гомер говорит о четырех разных племенах, в названиях которых кроется не идеализация, а лишь четкое отражение тех этнических признаков, по которым их разделял сам поэт²⁹. Исследователь заключает, что прилагательное ἀγαθός, примыкающее к ἰππῆρολυοί, является у Гомера столь употребимым, что на одном его основании невозможно говорить о тенденции идеализации упомянутых Гомером народов³⁰.

Соглашаясь с мнением И. А. Иванчика, мы хотели бы привести еще один аргумент в пользу той точки зрения, согласно которой нельзя говорить, что уже с Гомера начала формироваться тенденция идеализации скифов. Если сравнить упоминание древнегреческим аэдом других племен, соседствующих с греками, то мы столкнемся с тем фактом, что практически все соседние народы описаны у Гомера в весьма положительном ключе. Так, упоминая ближневосточных соседей, Гомер передает речь Елены, обращенную к Афродите: «Куда-либо меня уведешь ты, в далекий многолюдный город, во Фригию или прекрасную Мэонию?» (ἦ πῆ με προτέρω πολίῳν εὖ ναιομενάων ἄξεις, ἦ Φρυγίης ἢ Μηονίης ἐρατεινῆς - II., III, 400-401). В XX песне «Илиады» можно также заметить небольшой намек на богатство и процветание Лидии. При описании сражения Ахилла и Ифитиона, сына Отринта, Гомер бегло говорит о горных просторах Тмола, откуда происходил Ифитион:

²⁸ Куклина И. В. Ἄβιοι в античной литературной традиции // Вестник древней истории. 1969. № 3. С. 120-130.

²⁹ Иванчик И. А. «Млекоеды» и «Абии» «Илиады». С. 12.

³⁰ Там же. С. 8.

«Около снежного Тмола, в цветущем селении Гиды» (II, XX, 385–386). Страбон в своей «Географии» цитирует стихи Гомера, говоря о том, что Гида находилась именно в Лидийском царстве (Strab., IX, 20).

Еще одно упоминание Гомера о Фригии и Лидии, когда аэд описывает речь Гектора, протестующего против отступления троянцев: «Ведь прежде город Приама смертные люди / Все считали богатым златом и медью / Теперь же пропало все прекрасное убранство домов / Много же во Фригию или прекрасную Мэонию...» (πρὶν μὲν γὰρ Πριάμοιο πόλιν μέρορες ἄνθρωποι / πάντες μυθέσκοντο πολύχρυσον πολύχαλκον· / νῦν δὲ δὴ ἔξαπόλωλε δόμων κειμήλια καλά, / πολλὰ δὲ δὴ Φρυγίην καὶ Μηονίην ἔρατεινὴν... – II., XVIII, 288–291). Причем, как и в случае с прилагательным ἀγαθός, которое употребляется с ἱππημολγοί, прилагательное ἔρατεινός следует за упоминанием Мэонии.

На наш взгляд, сравнение описаний ближневосточных соседей греков и северных народов лишь подтверждает точку зрения о том, что в поэме Гомера вряд ли можно усматривать тенденцию идеализации северных народов, скорее, либо попытку точного описания этнических особенностей и различий, либо общее положительное отношение Гомера к соседям древних греков. Также существуют предположения, что подобная тенденция описания чужеземных народов могла быть особенностью эпической литературы³¹.

Тем не менее, в эпоху поздней архаики и классики отношение к соседним для греков народам начинает меняться. В античной литературе появляется понятие

³¹ Evelyn-White H. G. Hesiod, the Homeric Hymns and Homerica. London; New York, 1914. P. 42.

«варвар» или «варварский» для описания чужеземцев. Использование слова «варвар», согласно Страбону, засвидетельствовано впервые у Гекатея Милетского, который говорит о том, что до греков на Пелопоннесе существовали варварские племена (Strab., VII, 7). В ранних архаических источниках само понятие «варвар» отсутствует как таковое, хотя прилагательное βαρβαρόφωνοι встречается у Гомера для характеристики карийцев, общающихся на другом языке, оно не синонимично понятию «варвар»³². Отмечается появление некоего культурного противопоставления греков и варваров уже в позднюю архаическую и раннеклассическую эпохи. Так, у Гераклита из Эфеса, уже присутствует некоторый отрицательный оттенок восприятия культуры варваров³³: «Глаза и уши – дурные свидетельства для людей, если души у них варварские» (пер. А. В. Лебедева; *κακοί μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοί καὶ ὠτα, βαρβάρους ψυχὰς εἰχόντων*)³⁴. Из данного фрагмента нет возможности точно ответить на вопрос, кого Гераклит относит к варварам, однако мы видим, что само слово *βάρβαρος* содержит в себе некий негативный оттенок, определяющий отрицательные черты человека.

Наиболее интересные сведения для нас передают Феогнид и Анакреонт. В своих элегиях Феогнид со свойственным ему пессимизмом выказывает свое отношение к событиям гражданской войны в Мегарах³⁵, и обращаясь к благородным мужам, приводит сравнение со скифами: «Ну-

³² Маринович А. П. Возникновение и эволюция доктрины превосходства греков над варварами // Античная цивилизация и варвары. М., 2006. С. 7.

³³ Там же. С. 9.

³⁴ Фрагменты ранних греческих философов / Под ред. А. В. Лебедева. М., 1989. С. 193.

³⁵ Доватур А. И. Феогнид и его время. Л., 1989. С. 30; Колмаков В. Б. Античный пессимизм // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2012. № 2 (8). С. 132.

ка, Скиф, остриги кудри, закончи гулянья, будь в печали (из-за) погубленных благоуханных полей» – (ἀλλ' ἄγε δῆ, Σκύθα, κεῖρε κόμην, ἀπόπαυε δὲ κῶμον, πένθει δ' εὐώδη χῶρον ἀπολλύμενον... – fr. 839 Diehl³). Данное сравнение Феогнид использует для осуждения праздности людей, пирующих в то время, когда родина Феогнида гибнет из-за междоусобной войны. Небольшой фрагмент не позволяет сделать полноценный вывод о том, как Феогнид мог представлять себе скифов. Тем не менее, данное сравнение поэт использует для того, чтобы обратить внимание граждан на неправильный образ жизни, который сам Феогнид, безусловно, осуждает в своих элегиях. Сравнение благородных древнегреческих мужей со скифами приобретает негативный оттенок в данном контексте. Причем для иллюстрации бездействия, пьянства, внешней неухоженности Феогнид выбрал именно образ скифа.

Похожую тенденцию мы можем заметить в стихах Анакреонта, который упоминает обычаи скифов, их пиры и пьянство. Причем поэт явно выказывает свое негативное отношение к подобному образу жизни: «Ну, друзья, не будем больше / С таким шумом и криком / Подражать попойке скифской / За вином, а будем тихо / Пить под звуки славных гимнов» (Анакр., fr. 11b, пер. В. В. Латышева).

Как в поэзии Феогнида, так и в стихах Анакреонта заметен сложившийся образ скифов, как людей, ведущих чрезмерно неумеренный образ жизни, наполненный шумными пирами и пьянством. Из данных фрагментов можно также заметить, что поэты прибегают к подобному сравнению греков со скифами для того, чтобы представить несдержанность образа жизни чужеземных народов.

На основе свидетельств о быте и образе жизни древних греков мы едва ли можем сказать, что сам древнегреческий образ жизни отличался умеренностью и сдержанностью. На наш взгляд, данные строчки поэтов являются также отражением развивающихся тенденций греческой мысли и появления таких понятий, как чувство меры, золотой середины, которые присутствуют в древнегреческих элегиях и философии в архаическое время³⁶.

Если у Гомера мы не встречаем какого-либо осуждения образа жизни северных народов, а при беглом прочтении может даже сложиться впечатление, что Гомер их отчасти идеализирует, то в последующей позднеархаической и раннеклассической традиции упоминание скифов служит лишь для того, чтобы показать грекам, что такое неправильный образ жизни. Из вышесказанного следует то, что до Геродота, по-видимому, уже складывалась традиция противопоставления культуры быта, жизни греков и скифов.

Переходя к анализу образа скифов у Геродота, отметим, что структуре скифского логоса и стилю Геродота посвящено также большое количество исследований. А. И. Доватур, подробно описав стиль повествования Геродота, отмечал, что в «Истории» античного автора переплетаются вместе несколько традиций изложения материала, а также новшества, которые вводит сам Геродот³⁷. Античный историк во многом при написании скифского логоса придерживался старой традиции логографов, т. е. изложения материала в исторической последовательности. Однако в отличие от

³⁶ Almeida J. A. Justice As an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems: A Reading of the Fragments in Light of the Researches of the New Classical Archaeology. Leiden; Boston, 2003. P. 207.

³⁷ Доватур А. И. Повествовательный и научный стиль Геродота. Л., 1957. С. 15.

логографов прозаическое изложение Геродота не напоминает сухой и обычный пересказ, наоборот древнегреческий историк смог очень живым языком передать свидетельства устной традиции³⁸.

Стиль повествования Геродота характеризуют как «нанизывающий», то есть на главную линию повествования добавляются комментарии автора и различные свидетельства, которые приводит Геродот³⁹. Скифский логос Геродота не является исключением и полностью подчиняется данному способу изложения информации автора. Главным действующим лицом для Геродота в его повествовании о скифах остается персидский царь Дарий⁴⁰, его поход против скифов и военные действия персов. Линия повествования Геродота начинается, как, собственно, и в лидийском логосе, именно с описания преданий и легенд о происхождении народа, о котором Геродот рассказывает. Далее в повествование вводятся новые лица, свидетельства, предания, которые украшают основную линию рассказа, кульминация которого направлена на то, чтобы показать, в конце концов, борьбу скифов и персов⁴¹.

Теперь мы постараемся подробно остановиться на тех чертах скифов, на которых, по нашему мнению, заострял свое

³⁸ Скржинская М. В. Происхождение двух этногенетических мифов в «Скифском логосе» Геродота // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2015. № 11. С. 469.

³⁹ Зуев В. Ю. Скифский логос Геродота: композиция линий повествования // Боспорский феномен: население, языки, контакты. Материалы международной научной конференции. Институт истории материальной культуры РАН; Институт лингвистических исследований РАН; Государственный Эрмитаж; Южно-российский центр археологических исследований. 2011. С. 608.

⁴⁰ Там же. С. 610.

⁴¹ Зуев В. Ю. Скифский логос Геродота: композиция линий повествования... С. 610.

внимание сам Геродот. В первую очередь отметим, что, образ скифов-варваров, который был заложен в архаической традиции, у Геродота сохраняется, с той лишь разницей, что Геродот со свойственной ему тенденцией более подробного описания деталей быта, жизни чужих народов, предоставляет большое количество сведений о варварском образе жизни скифов.

Во второй книги «Истории» Геродота мы встречаем четкую характеристику скифов как варваров. Геродот описывает занятие ремеслом у негреческих народов, подчеркивая, что чужеземцы, к которым он относит фракийцев, персов, скифов и лидийцев, не поощряют занятия ремеслом, а скорее наоборот, считают, что человеку не достойно заниматься физическим трудом, а главное благо – посвятить свою жизнь военному делу (...ὄρέων καὶ Θρήικας καὶ Σκύθας καὶ Πέρσας καὶ Λυδοὺς καὶ σχεδὸν πάντας τοὺς βαρβάρους ἀποτιμωτέρους τῶν ἄλλων ἡγημένους πολιητέων τοὺς τὰς τέχνας μαυθάνοντας καὶ τοὺς ἐκγόνους τούτων, τοὺς δὲ ἀπαλλαγμένους τῶν χειρωναξίμων γενναίους νομίζοντας εἶναι, καὶ μάλιστα τοὺς ἐς τὸν πόλεμον ἀνειμένους – Hdt., II, 167).

При этом понятие «варвар» у Геродота, как отмечает Э. В. Рунг, содержало в себе уже видимую культурную поляризацию греческого и негреческого мира и способствовало укреплению данной тенденции в последующей античной традиции⁴². В «Истории» Геродота выделяют два принципа, по которым древнегреческий историк описывает варваров: 1) Геродот продолжает традицию логографов, то есть традицию четкого и

⁴² Рунг Э. В. Представление персов как варваров в греческой литературной традиции V в. до н. э. // Мнемон. 2005. № 4. С. 144.

подробного описания фактов касательно жизни варварских народов⁴³; 2) главной целью греческого историка оставалось описание масштабного конфликта между греками и персами-варварами⁴⁴.

Важным дополнением, на наш взгляд, является то, что Геродот начинает ассоциировать или сравнивать большинство варварских народов с персами, а как следствие и экстраполировать негативную оценку персов на другие варварские народы. Показательным примером в данном отношении являются лидийцы и фригийцы, потерявшие свою независимость из-за нашествия персов. В третьей части исторического повествования Геродота, историк описывает уже зависимое положение лидийцев от персов и отмечает, что лидийцы подобно другим варварам должны платить подать Персидской державе согласно тому, как распорядился царь Дарий (Hdt., III, 90). От лидийцев в персидскую казну, как и от мисийцев, ласонцев, кабадиев и гитеннов поступало 500 талантов (Hdt., III, 90). Подробное снисходительное описание варваров Геродот вкладывает в уста Аристагора, тирана Милета, который обратился за помощью к спартанскому царю Клеомену (Ἀπικνέεται δ' ὧν ὁ Ἀρισταγόρης ὁ Μιλήτου τύραννος ἐς τὴν Σπάρτην Κλεομένεος ἔχοντος τὴν ἀρχήν - Hdt., V, 49). В своей речи Аристагор упоминает лидийцев, фракийцев, киликийцев, каппадокийцев и других варваров в одном ряду, при этом он жалуется Клеомену, что ионийцы стали рабами подобно упомянутым варварам. Помимо восприятия варваров как рабов, в речи Аристогора появляется и суждение о том, что они не обладают военной

⁴³ Доватур А. И. Повествовательный и научный стиль Геродота. С. 10.

⁴⁴ Lévy E. Hérodote philobarbaros ou la vision des barbares chez Hérodote // L'Étranger dans le monde grec / Ed. par R. Lonis. Vol. 2, Nancy, 1992. P. 195-196.

доблестью как эллины: «Ведь варвары не мужественны, вы же в войне достигли огромной доблести» (Οὐτε γὰρ οἱ βάρβαροι ἄλκιμοί εἰσι, ὑμεῖς τε τὰ ἐς τὸν πόλεμον ἐς τὰ μέγιστα ἀνῆκετε ἀρετῆς πέρι – Hdt., V, 49).

Геродот приводит несколько показательных примеров того, как лидийцы поддерживали персов во время сражений с греками. Прибывшие в Сарды ионийцы, сначала желающие разграбить город и наказать персов и лидийцев, подожгли Сарды. От пожара, фактически уничтожившего город, лидийцы и персы спасались вместе, как и совместно старались защититься от греков (Hdt., V, 100-102).

Важным упоминанием является случай, описанный Геродотом, о том, как персидскому владыке Ксерксу некий лидиец Пифий, сын Атиса, устроив богатый прием в Келенах, добровольно захотел оказать финансовую помощь, отдав персам свое денежное имущество и поддержав тем самым персидское войско (Hdt., VII, 27-28). Сам Ксеркс даровал ему титул гостеприимца персидского царя (ξεῖνόν τε σε ποιεῖμαι ἐμὸν), тем самым высказав со своей стороны дружбу по отношению к лидийцу (Hdt., VII, 28).

Таким образом, сотрудничество ближневосточных соседей греков с персами стало основой для появления у Геродота отношения греков к малоазийским народам как к варварам, подобным персам. Однако, на наш взгляд, именно образ скифов у Геродота получил другое, скорее, противоположное развитие. Несмотря на то, что во второй книге скифы поставлены в один ряд с лидийцами, фракийцами, киммерийцами при перечислении варварских народов, образ скифов у древнегреческого историка

складывался иначе, а его отношение к скифам как к варварам было обусловлено скорее существованием культурной разницы греков и скифов, их образом жизни и быта, что было описано уже в архаической традиции до Геродота.

Таким образом, первое, что хотелось бы отметить в образе скифов у Геродота, – то, что античный историк продолжает уже существовавшую до него тенденцию разделять греков и скифов-варваров по культурным различиям и языку. При этом новшеством Геродота как историка является то, что он детально и подробно описывает существовавшие культурные различия.

В первую очередь, внимание Геродота концентрируется на военной подготовке скифов. Уже в первой книге рассказывая о Крезе и Астиаге, античный историк упоминает скифов как прекрасных лучников, к которым мидийцы отдавали юношей на обучение военному делу (Hdt., I, 73). В дополнение к этому отметим, что в современной историографии практически не вызывает сомнения точка зрения о том, что скифы-лучники нанимались афинскими тиранами в военные отряды как лучшие стрелки⁴⁵. Практически вся четвертая книга Геродота, так называемый скифский логос, наполнена описанием деталей введения боевых действий скифами и противостояния скифов персам.

В скифском логосе Геродота дается подробное описание весьма жестоких обычаев скифов во время военных действий. Античный историк упоминает о традиции пить кровь первого

⁴⁵ Фролов Э. Д. 1) Скифы в Афинах // Вестник древней истории. 1998. № 1. С.135-152; 2) Полицейская служба в демократическом полисе: скифы в Афинах // Парадоксы истории – парадоксы античности. СПб., 2004. С. 195-220.

врага, которого убьет скиф на поле боя, об обычае приносить головы врагов царю и о других подробностях военных традиций скифов (Hdt., IV, 64). Причем Геродот пишет об этом без каких-либо оценок и в данном пассаже явно следует традиции логографов – простой передачи информации, которую он мог слышать. При этом сами свидетельства Геродота, по-видимому, должны были создавать пугающий образ северных кочевников, который по образу жизни и по способу введения военных действия, несомненно, отличался от греческой культуры.

Еще одним важным нюансом, который мог бы указывать на то, что Геродот пытается создать образ воинственных варваров – это как раз развязка и кульминация скифского логоса, а именно описания похода Дария на скифов и скифская тактика введения боевых действий. Фактически, способ ведения боевых действий скифского войска представлял собой весьма типичную тактику, свойственную кочевым племенам, – это неожиданное нападение конницы, а затем резкое отступление и затягивание врага вглубь территории. В конечном счете, по рассказу Геродота, скифское войско встало лагерем и с криками начало преследовать обычного зайца, что напугало персов, которые решили, что скифы лишь издеваются над ними, и приняли решение возвращаться обратно (Hdt., IV, 134). Еще одним подтверждением того, что Геродот описывает скифов как умелых воинов, является описание черт характера скифов, а именно их хитрости и тактики ведения военных действий, которую они применили по отношению к ионийцам. Геродот передает рассказ, как скифы посоветовали ионийцам

разрушить мост, по которому персы должны были возвращаться обратно. (Hdt., IV, 136–141). Ионийцы, посоветовавшись друг с другом, сдержали обещание и действительно разобрали мост, однако египтянин, находившийся в свите Дария, вовремя предупредил персидского царя, и персы смогли вернуться обратно. Скифы же, не найдя персов и увидев снова отстроенный мост по поручению египтянина, посчитали ионян самыми трусливыми из людей, но преданными рабами своему господину (Hdt., IV, 142). Данный рассказ Геродота предоставляет нам еще одну важную характеристику скифов, которую подчеркивает сам историк – а именно, их любовь к свободе и нежелание подчиняться другому народу.

Несмотря на то, что Геродот в своем труде создает образ воинственных скифов, описывая северных соседей как смелых, сильных и практически непобедимых кочевников, в данном образе, несомненно, присутствует та старая архаическая тенденция восприятия скифской культуры как совершенно чужеродной для греков, о которой мы говорили, описывая архаическую литературную традицию.

Подобный вывод позволяют сделать как те пассажи, где Геродот описывает быт скифов, а именно их варварские обычаи, так и сама весьма беглая оценка Геродотом образа жизни скифов, которую он все же выражает в своем труде. Особенно показательными становятся свидетельства о скифах в первой книге «Истории», где античный автор описывает завоевание скифами Азии и обращает внимание на то, что в сирийском городе Аскалоне часть скифов разрушила храм Афродиты Урании, за что, по мнению историка, была

наказана божеством длительной болезнью (Τοῖσι δὲ τῶν Σκυθέων συλήσασι τὸ ἶρόν τὸ ἐν Ἀσκάλῳ καὶ τοῖσι τούτων αἰεὶ ἐκγόνοισι ἐνέσκηψε ἡ θεὸς θήλεαν νοῦσον· – Hdt., I, 105).

Ценным становится и описание царствования скифов над Азией, где Геродот сообщает о надменности и наглости скифов, которые опустошали и грабили все территории (Ἐπὶ μὲν νυν ὀκτὼ καὶ εἴκοσι ἔτεα ἦρχον τῆς Ἀσίας οἱ Σκύθαι, καὶ τὰ πάντα σφι ὑπὸ τε ὕβριος καὶ ὀλιγωρίας ἀνάστατα ἦν. Χωρὶς μὲν γὰρ φόρον ἔπρησσαν παρ' ἐκάστων τὸ ἐκάστοισι ἐπέβαλλον, χωρὶς δὲ τοῦ φόρου ἤρπαζον περιελαύνοντες τοῦτο ὃ τι ἔχοιεν ἕκαστοι – Hdt., I, 106).

Главное, что бросается в глаза при описании скифов в труде Геродота, это то, в какой последовательности приводятся все эти данные, и как меняется характеристика скифов от книги к книге «Истории» Геродота. Так, в начале труда античного историка при первых упоминаниях скифов встречаются оценочные суждения, которые явно свидетельствуют о том, что Геродот не понимает и во многом даже осуждает некоторые обычаи северных соседей. Однако при описании скифов в четвертой книге Геродота, несмотря на сохранения военного образа скифов с большим добавлением деталей описания их образа жизни и введения войны, оценочные суждения будто исчезают. И даже наоборот, складывается впечатление, что Геродот положительно начинает оценивать северных варваров и их военные таланты в контексте борьбы с персами. Таким образом, по нашему мнению, военизированный образ скифов у Геродота полностью подчиняется основным замыслам труда античного историка, и сам автор, первоначально

следуя архаической традиции противопоставления культуры скифов и греков, переходит к описанию военных обычаев скифов с весьма положительной оценкой для того, чтобы оценить их противостояние персам-варварам.

В скифском логосе Геродота, на наш взгляд, нужно выделить еще одну тенденцию, которая может свидетельствовать о существовании еще одной тенденции в «Истории» Геродота – идеализации скифов⁴⁶. После парентезы Геродота о походе Дария в четвертой книге «Истории» античный автор начинает описывать северных соседей греков, которых называет невежественными, и делает исключение только для скифов (Hdt., IV, 46). Кроме прочего, как справедливо замечает немецкий исследователь Р. Бихлер, в «Истории» столь пристального внимания Геродота заслужили лишь скифы и египтяне⁴⁷. Увлеченность Геродота восточной культурой не вызывает сомнений⁴⁸. Что касается скифов, то, на наш взгляд, ключевую роль в формировании интереса к скифам и их образа в труде Геродота, сыграло их успешное противостояние персам. Таким образом, высказываемое мнение некоторыми исследователями о том, что тенденции «идеализации» скифов корнями уходят именно к гомеровскому эпосу, в котором можно увидеть положительное отношение к соседним для греков народам и, в частности, к скифам,⁴⁹ кажутся нам безосновательными.

⁴⁶ Зуев В. Ю. Скифский логос Геродота... С. 608.

⁴⁷ Bichler R. Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte. Berlin, 2000. S. 109.

⁴⁸ Жмудь Л. Я. Зарождении истории науки в античности. СПб., 2002. С. 61.

⁴⁹ Зуев В. Ю. Скифский логос Геродота. С. 620.

Довольно подробно мы описали военизированный образ скифов, созданный Геродотом и то, с какой целью, на наш взгляд, историк мог данный образ создавать. Мудрость и справедливость скифов – еще один критерий, по которому Геродот выстраивает образ скифов и выделяет их среди других северных народов.

На наш взгляд, можно говорить, что в образе скифов Геродота сочетаются сразу три тенденции: 1) культурное противопоставление скифов и греков (логографическая тенденция детального описания быта и жизни других народов), которая строится, в основном, на противопоставлении образа жизни эллинов и варваров; 2) военизированный образ скифов как варваров, которые представляют собой грозную военную силу и могут успешно противостоять врагу; 3) тенденции к идеализации скифов на основании их военной подготовки и выделение скифов среди других варваров, так как они успешно вели военные действия против персов.

I. 2. Представления Геродота о скифских правителях и скифской власти

В «Истории» Геродота содержится большое количество свидетельств, которые помогают реконструировать и понять, как строилась политическая структура и властные отношения в скифском обществе. В данной части нас, прежде всего, будет интересовать образ скифских царей у Геродота. Мы бы хотели обратиться к сведениям античного историка, которые в первую очередь дают информацию об особенностях

скифской власти, о проявлении властных полномочий в социальной структуре скифского общества, об обрядах и обычаях скифских царей. Изучение данной специфики помогает также ответить на вопрос, как отделялись образы Анахарсиса и Скила в «Истории» Геродота от описания остальных правителей скифов.

Не менее важным является и то, что до нашего времени сохранилось достаточное количество археологических источников, которые подтверждают некоторые сведения Геродота о скифских правителях и дают возможность воссоздать более полную картину того, что представляла собой скифская власть во времена Геродота. Первоначально мы хотели бы остановиться на вопросе о том, как визуально демонстрировалось царское происхождение в скифском обществе и как скифские правители могли подчеркивать и представляли свою царскую принадлежность.

На основе свидетельств Геродота исследователи выделяют три династии скифских правителей (Прил. I)⁵⁰. Первая скифская династия, которая упоминается Геродотом, происходит от царя Протофиия и его сына Мадиеса, и связывается с военным походом скифов на территорию Мидии и Египта (Hdt., I, 103–104). Следующая скифская династия: Спаргапиф, Лик, Гнур, Анахарсис, его брат Савлий и сын Савлия Индафирс (IV, 76). Т. М. Кузнецова не относит к данной династии Анахарсиса⁵¹, при этом сам Геродот рассказывает о данном царском роде, опираясь на сведения Тимна, опекуна Ариапифа, и допускает, что Анахарсис,

⁵⁰ Подробную систематизацию и таблицу скифских династий см.: Bichler R. Herodots Welt. S. 406.

⁵¹ Кузнецова Т. М. Скифские курганы и исторические персонажи V–VI вв. до н. э. // Российская археология. 2015. № 2. С. 72.

скорее всего, принадлежал к данной династии, будучи дядей по отцу скифского царя Индафирса, поэтому нам кажется логичным добавить его в список представителей правителей данного скифского рода (Ὡς δ' ἐγὼ ἤκουσα Τύμνεω τοῦ Ἀριαπίθεος ἐπιτρόπου <γενομένου>, εἶναι αὐτὸν Ἰδανθύρσου τοῦ Σκυθέων βασιλέος πάτρων, παῖδα δὲ εἶναι Γνούρου τοῦ Λύκου τοῦ Σπαργαπίθεος. Εἰ ὢν ταύτης ἦν τῆς οἰκίης ὁ Ἀνάχαρσις, ἴστω ὑπὸ τοῦ ἀδελφεοῦ ἀποθανών· Ἰδάνθυρσος γὰρ ἦν παῖς Σαυλίου, Σαύλιος δὲ ἦν ὁ ἀποκτείνας Ἀνάχαρσιν – IV, 76). И последняя династия скифов, которая упоминается в труде Геродота: Ариапиф, Скил, Орик, Октамасад. Причем трое последних, по-видимому, являлись сыновьями Ариапифа от разных жен. Геродот сообщает: «Многие годы спустя, Скил, сын Ариапифа, имел похожую судьбу. Ведь у Ариапифа, скифского царя, был рожден среди других сыновей Скил, от истриянки...» (πολλοῖσι δὲ κάρτα ἔτεσι ὕστερον Σκύλης ὁ Ἀριαπίθεος ἔπαθε παραπλήσια τούτῳ. Ἀριαπίθει γὰρ τῷ Σκυθέων βασιλείῃ γίνεται μετ' ἄλλων παίδων Σκύλης· ἐξ Ἰστριηνῆς δὲ γυναῖκός... – IV, 78). Мать Орика Опия имела скифское происхождение: «...Скил же получил царство и жену отца, которую звали Опоя. Она же сама была местной, от нее у Ариапифа был сын Орик» (...Σκύλης δὲ τὴν τε βασιληίην παρέλαβε καὶ τὴν γυναῖκα τοῦ πατρός, τῇ οὖνομα ἦν Ὀποίη. Ἦν δὲ αὕτη ἡ Ὀποίη ἀστή, ἐξ ἧς ἦν Ὀρικὸς Ἀριαπίθει παῖς – IV, 78). Что касается Октамасада, то мы встречаем лишь упоминание Геродота о том, что он являлся братом Скила, которого получил в обмен при выдаче фракийцам брата фракийского правителя Ситалка. Геродот сообщает, что Ситалк предложил Октамасаду выдать его брата Скила

взамен на своего брата, который находился у Октамасада. «Октамасад соглашается, выдав своего дядю (брата Ситалка), и забрал брата Скила» (Ὁ δὲ Ὀκταμασάδης καταινέει ταῦτα, ἐκδοὺς δὲ τὸν ἐωυτοῦ μήτρων Σιτάλκην ἔλαβε τὸν ἀδελφεὸν Σκύλην – IV, 80).

Данные сведения античного автора позволяют сегодня нам говорить о существовании довольно сложной системы власти в скифском обществе с сильными патриархальными структурами и с переходом по мужской линии, а также с периодическими междоусобными столкновениями, так как Геродот сообщает, по крайней мере, о трех правителях скифов, которые умерли не своей смертью⁵², в их число входят Анахарсис и Скил.

Говоря о скифах, Геродот передает несколько историй о происхождении скифского царства и скифской власти. Сам Геродот замечает, что по рассказам скифов, они произошли от Таргитая, полупоэтического скифа с божественным происхождением, у которого было трое сыновей: Липоксаис, Арпоксаис и Колаксаис, от которых произошли три разных скифских племени. При этом античный историк, передавая данную легенду, упоминает о скифском золоте и атрибутах, которые были почитаемы скифами, а именно: плуг, чаша, секира, ярмо (IV, 6). Отметим, что упомянутые Геродотом атрибуты скифской власти встречаются и в другой легенде, которую Геродот передает со слов понтийских эллинов (Таῦτα δὲ Ἑλλήνων οἱ τὸν Πόντον οἰκέοντες λέγουσι – IV, 10). Третье свидетельство Геродота о происхождении скифов, скорее, описывает то, как скифы появились на территории Северного Причерноморья и как проходили свой путь с

⁵² Кузнецова Т. М. Скифские курганы... С. 72.

азиатских земель, вытесняя киммерийцев (IV, 11). По словам Геродота, третью легенду передают как сами скифы, так и понтийские эллины. И хотя некоторые исследователи полагают, что сам Геродот мог отдавать предпочтение именно третьему преданию о появлении скифов, так как оно кажется более объективным⁵³, две первые легенды, излагаемые Геродотом, представляются нам более информативными и важными, так как именно в них содержатся сведения о появлении царской власти у скифов. Анализируя содержание данных легенд, складывается впечатление, что вторая легенда, рассказываемая Геродотом, – легенда более позднего времени⁵⁴, распространившаяся именно среди греческого населения, которое испытывало на себе влияние скифской культуры, как и скифы впоследствии стали испытывать культурное греческое влияние. Данная позиция обосновывается именно археологическими находками в скифских погребениях. Исследователи заметили, что зачастую на скифских сосудах, чашах, изваяниях можно встретить мифологические изображения, которые отсылают нас именно к исконно скифским мифам, и как правило, ученые сходятся во мнении, что данные иллюстрации часто связаны с упоминаемым Геродотом мифом о Таргитае⁵⁵. Данные находки, как правило, датируются VI–V в. до н. э. В то время как легенда о Геракле засвидетельствована в более

⁵³ Fehling D. Die Quellenangaben bei Herodot. Berlin; New York. 1971. S. 37.

⁵⁴ Bichler R. Herodots Welt. S. 103.

⁵⁵ Граков Б. Н., Мелюкова А. И. Об этнических и культурных различиях в степных и лесостепных областях Европейской части СССР в скифское время // Вопросы скифо-сарматской археологии. М., 1954. С. 12.

позднем историческом материале, который датируется IV в. до н. э.⁵⁶.

В археологическом материале мы находим подтверждения сведениям Геродота. В настоящее время известно более 120 антропоморфных изваяний (Прил. II, 1)⁵⁷, обнаруженных в Северном Причерноморье и предоставляющих информацию о том, как в скифском обществе и в каких атрибутах визуально выражалась скифская власть. До сих пор в отечественной науке есть ряд мнений и гипотез о том, в честь кого были возведены данные статуи.

Так, ряд исследователей полагали, что данные скульптуры были почитанием скифских воинов и полулегендарных героев⁵⁸. Некоторые ученые интерпретировали данные скульптуры как изваяния скифских царей⁵⁹. Другие исследователи считали, что данные каменные стелы являются посвящениями богам скифов⁶⁰. Тем не менее, невозможно не отметить, что данные антропоморфные скульптуры и представленная на них скифская атрибутика, хорошо сочетаются с теми свидетельствами о скифской власти, которые упомянуты у Геродота.

⁵⁶ Анохин В. А. Монеты скифского царя Атея // Нумизматика и сфрагистика. 1965. № 2. С. 14.

⁵⁷ Молев Е. А., Молева Н. В. Скифские антропоморфные изваяния Северного Причерноморья: эмблемы власти и войны // История древнего мира. Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2013. № 4 (3). С. 15.

⁵⁸ Граков Б. Н. Скифы: Научно-популярный очерк. М., 1971. С. 167.

⁵⁹ Елагина Н. Г. Скифские антропоморфные стелы Николаевского музея // Советская археология. 1959. № 2. С. 190-198; Попова Е. А. Об истоках традиций и эволюции форм скифской скульптуры // Советская археология. 1976. № 1. С. 115-121.

⁶⁰ Мелюкова А. И. Каменная фигура скифа-воина // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Вып. XLVIII. М., 1952. С. 125-129.

Среди вооружения на скифских изваяниях, в первую очередь, представлены, секира, лук или меч, которые упоминаются самим Геродотом. В легенде о происхождении скифов, которую античный историк передает со слов понтийских эллинов, говорится о Геракле, который обучал своих сыновей натягиванию лука и опоясыванию. По словам Геродота, Скиф стал единственным сыном Геракла, который смог повторить данные обряды, именно поэтому к нему перешла власть и он стал первым скифским царем (Hdt., IV, 9–10). Изображение секиры и лука встречается на скифских скульптурах довольно часто. Натягивание лука считалось проявлением божественного героизма и власти, как это и отражено в легенде Геродота. Некоторые исследователи полагают, что лук для скифов являлся неким божественным атрибутом, олицетворяющим вертикальную модель мира⁶¹. Однако более справедливым суждением нам представляется идея Б. Н. Гракова о том, что лук являлся не просто неким олицетворением модели мира, но скорее, неким мифологическим символом скифского общества, который олицетворял собой патриархальную социальную структуру скифов и символ перехода власти, имущества к наследнику по мужско линии⁶². Более подробно данную точку зрения раскрыл Д. С. Раевский, исследуя изображения мифа о Таргитае, выполненное на воронежском сосуде, на котором присутствует сцена передачи лука от одного скифа к другому⁶³. Еще одним подтверждением данного мнения

⁶¹ Ерофеева Н.Н. Лук // Мифы народов мира. М., 1982. Т. II. С. 75–77.

⁶² Граков Б. Н., Мелюкова А. И. Об этнических и культурных различиях...С. 12.

⁶³ Раевский Д. С. Скифский мифологический сюжет в искусстве и идеологии царства Атея // [Советская археология. 1970. № 3.](#) С. 90–101.

служит электровый сосуд из Куль-Обы (Прил. II, 2), где изображен воин с двумя луками сразу, в котором также исследователь усматривает легенду о Таргитае⁶⁴.

Помимо отражения развития патриархальных социальных процессов в скифском обществе, Д. С. Раевский связывает визуализацию мифа о Таргитае с усложнением политической обстановки для скифского государства в IV в. до н. э. и попытками скифского царя Атея укрепить царскую власть в скифском обществе. Фигура Таргитая была тесно связана с мифом о Геракле и его сыне Скиле, который передает Геродот. Данный синтез скифского и греческого мифов, как уже было упомянуто, помогал Атею выглядеть в галазах причерноморских греков легитимным правителем скифов. Подтверждением тому служит политический шаг Атея – чеканка скифской монеты, на аверсе монет представлен конный скиф, стреляющий из лука (Прил. II, 3). На реверсе монет мы видим типичную для греческой нумизматики голову Геракла в львиноголовом шлеме⁶⁵. Таким образом, как более ранняя легенда, рассказывающая нам о появлении скифов от Таргитая, так и более поздняя легенда, распространенная среди причерноморских эллинов, указывают на то, что военная атрибутика, и прежде всего, лук, на протяжении долгого времени оставались символом власти скифских царей, а также свидетельством весьма консервативных социальных структур и патриархальности скифской власти.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Анохин В. А. Монеты скифского царя Атея // Нумизматика и сфрагистика. 1965. № 2. С. 14.

Отметим в этой связи также попытки сравнения источников, повествующих о скифах, с парфянскими нумизматическими материалами (Прил. II, 4). На парфянских монетах также неоднократно засвидетельствовано изображение сидящего мужчины с луком в правой руке⁶⁶. Касательно трактовки данного изображения высказывались самые различные теории. Господствующей точкой зрения считалось мнение о том, что на монетах изображен обожествленный основатель династии Аршак⁶⁷. Д. С. Раевский пытался связать данное изображение с распространением легенды о Таргитае и особенностями передачи власти в скифо-сакском мире⁶⁸. Однако изображение более ранних парфянских монет схоже с изображением монет ахеменидского сатрапа Датама, что позволило исследователям по-новому взглянуть на происхождение нумизматической символики Парфии⁶⁹. Данный комплексный подход в изучении происхождения парфянских монет помогает нам увидеть на обширном материале ираноязычных народов распространенность

⁶⁶ Зеймаль Е. В. Парфянский лучник и его происхождение // Сообщения Государственного Эрмитажа. Вып. XLVII. Л., 1982. С. 46.

⁶⁷ Gardner P. The Parthian coinage. London, 1877. P. 18; Gutschmid A. Geschichte Irans und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grossen bis zum Untergang der Arsaciden. Tübingen, 1888. S. 32; Кошеленко Г. А. Некоторые вопросы истории ранней Парфии // Вестник древней истории. 1968. № 1. С. 58.

⁶⁸ Раевский Д. С. 1) К вопросу об обосновании царской власти в Парфии («Парфянский лучник» и его семантика) // Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура). М., 1977. С. 81–86; 2) Очерки идеологии скифо-сакских племён. М., 1977. С. 125–128.

⁶⁹ Зеймаль Е. В. Парфянский лучник и его происхождение // Сообщения Государственного Эрмитажа. Вып. XLVII. Л., 1982. С. 48.

изображения лука и лучника, которые символизируют царскую власть⁷⁰.

Если говорить о каменных изваяниях скифов, то лук, как правило, располагается на левом боку воинов. Еще одним атрибутом скифской власти служила секира – боевой топор, который подвешивался к поясу под правой рукой, рукоятью вниз. Особенно часто изображения секиры встречаются на скифских скульптурах VI–V вв. до н. э.⁷¹ Можно вспомнить здесь также ритуальную секиру, обнаруженную в царском погребении Келермесского кургана⁷². Боевые оружия: лук и секира, отмеченные Геродотом и постоянно встречающиеся среди археологических источников, должны были символизировать царскую власть, а также визуально подчеркивать принадлежность скифа к царскому роду.

Помимо военной атрибутики, Геродот выделяет еще один символ царской власти скифов, а именно чашу как атрибут власти. При этом античный историк упоминает данный символ в обеих легендах, так как в рассказе о Скифе Геродот пишет, что сын Геракла Скиф сохранил память о золотой чаше отца, поэтому у скифов появилась традиция носить чашу на поясе (Hdt., IV, 10). Подобные атрибуты власти также встречаются на каменных скифских изваяниях. По-видимому, они предназначались для культовых возлияний и являлись сакральным предметом⁷³.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Молев Е. А., Молева Н. В. Скифские антропоморфные изваяния... С. 18.

⁷² Там же.

⁷³ Молев Е. А., Молева Н. В. Скифские антропоморфные изваяния... С. 17.

Скифские золотые чаши (φιάλη)⁷⁴ Геродот упоминает также при рассказе о похоронах скифских правителях: «В остальное пространство захоронения одну из наложниц, задушив, кладут, а также виночерпия, повара, конюха, слугу, вестника, лошадей и других всех первенцев, и золотые чаши...» (...ἐν δὲ τῇ λοιπῇ εὐρυχωρίῃ τῆς θήκης τῶν παλλακέων τε μίαν ἀποπνίξαντες θάπτουσι καὶ τὸν οἰνοχόον καὶ μάγειρον καὶ ἵπποκόμον καὶ διήκονον καὶ ἀγγελιηφόρον καὶ ἵππους καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ἀπαρχὰς καὶ φιάλας χρυσέας... – Hdt., IV, 71). Как видно из описания того, как происходил обряд захоронения скифского правителя, можно отчетливо говорить о том, что необходимым атрибутом обряды должна была быть символика скифской власти, которую олицетворяли собой золотые чаши. При этом Геродот добавляет, что серебряные и медные сосуды скифы не используют для данного обряда (ἀργύρω δὲ οὐδὲν οὐδὲ χαλκῶ χρέωνται... – IV, 71).

Отметим также в этой связи важные особенности захоронения скифский царей. Геродот сообщает о том, что во время траурной процессии после смерти правителя сооружалась погребальная камера для царя, куда также помещались слуги, бытовая утварь и царская символика. После этого приближенные царя совершали объезд других скифов, поданных, которые выражали свое горе плачем,

⁷⁴ Словом φιάλη обозначался распространенный греческий сосуд, который представлял собой чашу без ручек с выпуклостью в центре. Данным словом пользуется как Геродот, так и другие авторы для характеристики скифских чаш. По-видимому, античные авторы могли описывать различные сосуды, используя данное слово. Подробнее об использовании слова φιάλη и о других наименованиях скифских сосудов см.: Власова Е. В. Античные источники о скифских сосудах // Scripta antiqua. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры. 2012. Т. 2. С. 49-65.

криками и другой жестикуляцией (Hdt., IV, 71). По мнению ряда исследователей, подобное аффективное поведение должно было символизировать некую глобальную утрату, нарушение мирового порядка для скифов, так как правитель ассоциировался с неким связующим звеном скифского общества, олицетворяющим единство скифов⁷⁵.

Описание похоронной процессии скифов также схоже с рассказом Геродота о похоронах спартанских правителей. Сам античный историк замечает, что у большинства варварских племен обычаи при кончине царей очень схожи со спартанскими (VI, 58). По-видимому, Геродот имел в виду именно траурную процессию, которая сопровождалась аффективным поведением участвующих в ней людей и также, как в случае со скифами, символизировала траур и утрату.

В качестве археологических подтверждений данной особенности скифского общества исследователи приводят курганные погребения могильника Пазарык на Алтае, Аржак-1, Иссыкский курган и т.д., усматривая в них некие имеющие мировоззренческое значение центры скифского мира, где совершались погребальные обряды скифских царей⁷⁶. Хорошим подтверждением данной позиции, на наш взгляд, служит еще одно свидетельство Геродота, в котором он рассказывает о скифе Иданфирсе и персидском царе Дарии. При обращении к Дарию Иданфирс говорит, что если персы хотят сразиться со скифами, то сначала они могут найти и разграбить могилы их предков. Данное свидетельство Геродота лишь косвенно указывает на уже отмеченный нами

⁷⁵ Дашковский П. К. Сакрализация правителей кочевых обществ Южной Сибири и Центральной Азии в древности и средневековье // Известия Алтайского государственного университета. 2002. № 4 (56). С. 47.

⁷⁶ Там же.

свойственный скифской власти символизм, почитание скифами правителей и предков⁷⁷.

Что касается других атрибутов, которые упоминает Геродот, то плуг и ярмо, по-видимому, были почитаемы, так как связывались с религиозными представлениями и главными скифскими божествами. Сам Геродот передает скифскую мифологическую картину, перекладывая ее на греческий лад и выделяя семь основных скифских божеств. «Скифы почитают только следующих богов. Прежде всего – Гестию, затем Зевса и Гею; после них – Аполлона и Афродиту Небесную, Геракла и Ареса... На скифском языке Гестия называется Табити, Зевс – Папей, Гея – Апи, Аполлон – Гойтосир, Афродита Небесная – Аргимпаса, Посейдон – Фагимасад» (Hdt., IV, 59).

Вопрос о том, почему Геродот приводит в качестве основных богов именно семь скифских божеств, был рассмотрен исследователями-иранистами, которые объясняют данный феномен тем, что «семибожный пантеон был древним общеарийским трафаретом, который был унаследован и скифами, и зороастризмом независимо друг от друга»⁷⁸. При этом невозможно оставить без внимания и то, что в скифской религии значительную роль играют женские божества, такие как Табити, Апи и Аргимпаса. В. И. Абаев справедливо отмечает, что женские божества, исходя из этимологического анализа, по-видимому, правильно были интерпретированы и сопоставлены Геродотом с греческими

⁷⁷ Некоторые исследователи усматривают в данном свидетельстве Геродота тенденцию сакрализации власти скифских правителей. Подробнее об этом см.: Дашковский П. К. Сакрализация правителей кочевых обществ...С. 47.

⁷⁸ Nyberg H. S. Die Religionen des alten Iran. Leipzig, 1938. S. 282.

божествами⁷⁹. Существование столь сильных культов женских божеств исследователь связывает с сохранением традиций матриархата в скифском обществе⁸⁰. При этом традиции почитания женских божеств сочетались с уже существующими патриархальными структурами скифов, которые впоследствии повлияли и на религиозную составляющую. Так, ученый предполагает, что Папай – более позднее божество, которое отождествляется Геродотом с верховным греческим богом Зевсом, и говорит о том, что этот мужской бог в какой-то мере приближался по значению к великой Табити. Его имя следует толковать как ласково-почтительное наименование «отец»⁸¹.

Как отмечает А. И. Артамонов, связь женских божеств с царским домом имела очень глубокие корни и, являясь пережитком матриархата, продолжала сохранять свое значение и в скифском обществе VI–IV вв. до н. э.⁸² Так, Табити, по мнению исследователя, отождествляется Геродотом с Гестией, что говорит о том, что в скифской среде Табити была не просто покровительницей домашнего очага, она также являлась прародительницей и отвечала за кровные узы и родство, что, несомненно, в скифском обществе воспринималось как охранение скифских царских родов⁸³. В том числе, Табити была «царицей скифов», существовала «клятва царскими Гестиями», т.е. царским очагом, царскими

⁷⁹ Подробнее см.: Абаев В. И. Культ «семи богов» у скифов // Древний мир. Академику В. В. Струве. М., 1962. С. 445.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Абаев В. И. Этимологические заметки // Труды Института языкознания Академии Наук СССР. VI. С. 450–457.

⁸² Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Вып. 2. Л., 1961. С. 57–87.

⁸³ Там же.

предками. Данная клятва, по свидетельству Геродота, была «величайшая клятва скифов» (Hdt., IV, 68). Таким образом, культ богини связывался с царским родом. Изображение данной богини были найдены в Чертомлыке. На них присутствует антропоморфное изображение женщины вместе с жертвенником, что являлось атрибутом Табити.

Что касается другой богини, которая непосредственно связана с культом земли, то Геродот соотносит с Геей скифскую богиню Апи. Среди археологических источников встречаются изображения змееногой богини, которую порой отождествляют с малоазийской Кибелой или с другими восточными божествами, олицетворяющими покровительство над животными⁸⁴.

По-видимому, культ змееногой богини впитал в себя со временем культ плодородия, земли, а также ряд восточных и греческих представлений, которые олицетворялись скифской богиней Апи. При раскопках Цымбаловой могилы было найдено изображение богини, у которой вместо ног изображены несколько пар змеиных отростков. По мнению М. И. Артамонова, данное изображение связано непосредственно с Апатурской богиней, которая засвидетельствована в мифе о происхождении скифов от Геракла и Эхидны – полуженщины и полузмеи⁸⁵.

Есть археологические свидетельства, которые также указывают на то, что культ Апи переплетался непосредственно с земледельческими или связанными с Геей греческими культами. В погребениях Большой Близницы на Таманском полуострове, по всей видимости, принадлежавших

⁸⁴ Артамонов М. И. Антропоморфные божества... С. 57.

⁸⁵ Там же.

семье, игравшей большую роль в местном культе, наряду с изображениями греческих божеств плодоносящей силы земли — Деметры и Персефоны (Коры) имеются бляшки с изображениями, сходными с образом змееногой богини на налобнике из Цымбалки. Того же рода бляшки найдены на противоположной стороне пролива в кургане Куль-Оба. Последние, наиболее детализированные, воспроизводят фантастическое существо с головой и туловищем женщины; нижняя часть его состоит из двух пар змееобразных ног, заканчивающихся головками львиных грифонов и змей, и колоса, заполняющего пространство между ними.

В Бляшках Большой Близницы образ женской богини со змеиными ногами был немного модифицирован, а вместо четко прорезанных змеиных ног у божества появились завитки. По мнению исследователей, это говорит о слиянии культа Апи и культа элевсинских мистерий, который был распространен на Боспоре⁸⁶.

Сохранение визуальной атрибутики, а также передача образов о скифской власти через легенды и сказания скифов, которые излагает Геродот, а также наличие большого количества археологических источников, подтверждающих сведения Геродота, указывают на весьма консервативный характер структуры скифского общества. И все же, несмотря на консервативность власти и социального устройства скифов, мы должны выделить важные тенденции, которые были засвидетельствованы Геродотом. А именно: серьезное взаимовлияние греческой и скифской культур, которое находит свое воплощение как в мифологических сюжетах о происхождении скифов, так и в археологических данных.

⁸⁶ Артамонов М. И. Антропоморфные божества... С. 58.

Данный процесс взаимовлияния, по-видимому, приводил к изменению скифской культуры и общества. Скифская религия, мифология, социальная структура, а также предметы быта, искусства, испытывая на себе греческое влияние, становились более открытыми эллинскому миру. Тем не менее, религиозная сфера оставалась самой консервативной в обществе скифов. Через мифы и представления о божествах скифские правители также подчеркивали легитимность своей власти. На общем фоне фигуры Анахарсиса и Скила отличаются от образов других скифских правителей. В труде Геродота Анахарсис и Скил являются исключительными примерами скифских царей, которые активным образом пытались привнести элементы греческой культуры и религии в скифское общество.

Глава II. Анахарсис и Скил в «Истории» Геродота

II. 1. Анахарсис как воплощение скифской мудрости

Геродот – первый античный автор, который сообщает нам об Анахарсисе, а также первый историк, в труде которого мы видим описание Анахарсиса как скифского мудреца. В более поздней античной литературе, к которой мы еще обратимся в конце данной главы, мы можем найти разнообразные сведения и детали, которые свидетельствуют о том, что образ Анахарсиса-философа прочно укрепился в античной литературной традиции⁸⁷. Однако до «Истории» Геродота мы не имеем сведений о том, как представляли себе греки скифского царя, также у нас нет письменных скифских источников, которые могли бы помочь воссоздать образ Анахарсиса. И. В. Куклина делает осторожное предположение о том, что образ скифского царя, наделенного эллинской мудростью, был известен грекам еще до написания Геродотом своей «Истории»⁸⁸. На это косвенно указывают слова Геродота: «Ведь в пределах Понта нельзя назвать ни одного мудрого племени, и мы не встречаем у них ни одного знаменитого человека, кроме скифа Анахарсиса» (οὐτε γὰρ ἔθνος τῶν ἐντὸς τοῦ Πόντου οὐδὲν ἔχομεν προβαλέσθαι σοφίης πέρι οὔτε ἄνδρα λόγιον οἶδαμεν γενόμενον, πάρεξ τοῦ Σκυθικοῦ ἔθνους καὶ Ἀναχάρσιος – Hdt., IV, 46). В данном отрывке фраза πάρεξ τοῦ Σκυθικοῦ ἔθνους καὶ Ἀναχάρσιος дает нам информацию о том, что, по-видимому, когда Геродот писал данные строчки, античный историк уже сам подразумевал, что древнегреческий читатель или

⁸⁷ Куклина И. В. Анахарсис // Вестник древней истории. 1971. № 1. С. 114.

⁸⁸ Там же. С. 115.

слушатель его «Истории» знаком с царем Анахарсисом, образ которого был связан с различными легендами. Это небольшое свидетельство помогает нам понять, что образ Анахарсиса у Геродота являлся собирательным, так как включал в себя представления самих эллинов об Анахарсисе, которые существовали еще до Геродота. Античный историк составил образ Анахарсиса на основе источников, которые сам слышал и видел, и добавил большее количество деталей. Отметим также, что как у Геродота, так и у других античных авторов не было сомнений в том, что Анахарсис – историчный персонаж, который действительно существовал⁸⁹.

В более поздней античной литературной традиции Анахарсис причислялся авторами к семи мудрецам. Впервые мы встречаем список мудрецов у Платона в диалоге «Протагор», где имя Анахарсиса не фигурирует (Protag., 343 A). Однако сведения о причастности Анахарсиса к списку семи мудрецов мы встречаем у Страбона, который цитирует Эфора (Strab., VII, 3, 9). Геродот в своей «Истории» упоминает некоторых из семи мудрецов, однако мы не встречаем точных сведений о том, что сам античный историк был знаком с неким списком семи мудрецов⁹⁰.

У Геродота мы встречаем упоминание скифской мудрости, которая воплощается для историка в образе Анахарсиса, однако сам Геродот не дает подробных описаний того, почему скифский царь славился среди эллинов. Чтобы ответить на данный вопрос, как нам кажется, необходимо более детально изучить, что в глазах Геродота могло

⁸⁹ Kindstrand J. F. Anacharsis. The Legend and The Apophthegmata. Uppsala, 1981. P. 6.

⁹⁰ Куклина И. В. Анахарсис. С. 116.

символизировать рассудительность, разумность человека и отвечать образу античного мудреца.

Геродот не описывает подробно то, что он понимает под скифской мудростью, однако нам кажется правильным сделать осторожное сравнение общего понимания эллинской мудрости Геродотом со скифской, поскольку неоднократно в скифском логосе Геродота мы встречаем попытки античного писателя объяснить образ жизни скифов в сравнении с эллинским, а также примеры переноса черт эллинской культуры на скифскую. Так Геродот поступает, когда описывает религию скифов, сравнивая всех скифских богов с греческими и, более того, называя скифских богов именами греческих (Hdt., IV, 59). Античный историк подобным образом рассказывает легенды о происхождении скифов (Hdt., IV, 3–12), описывает их место обитания, используя лишь греческие топонимы, (IV, 16–23), делая свое повествование более доступным и понятным для греческого населения. По этой причине нам кажется логичным предполагать, что скифская мудрость Анахарсиса могла быть признана и почитаема эллинами только тогда, когда она походила на их собственное понимание мудрости.

Кроме прочего, факт того, что Анахарсис являлся представителем северного народа, добавлял в его изображение черты мудреца. Так как, по-видимому, в древнегреческом обществе существовал некий стереотип о мудрецах, приходящих с севера⁹¹. Так, уместно вспомнить в данном контексте Орфея или Абариса. Причем, как замечает Я. Ф. Киндstrand, мудрость данных героев, пришедших с северных краев, часто связывалась с религиозной сферой, а

⁹¹ Kindstrand J. F. Anacharsis. P. 18.

именно с культом Аполлона⁹². Также и сам культ Аполлона, по мнению некоторых исследователей, происходил именно с северных территорий⁹³.

Возвращаясь к образу Анахарсиса, мы можем отметить, что, в отличие от образа скифского мудреца, в «Истории» присутствуют более подробные сведения о том, что античный историк вкладывал в понятие человеческой мудрости. Одна из главных черт мудреца у Геродота, на наш взгляд, это вера в богов. Идея о том, что боги постоянно вмешиваются в человеческую жизнь и играют в ней ключевую роль, прочно укрепилась в «Истории» Геродота⁹⁴. Античный историк также верит в вещие сны, чудеса и знамения, которые постоянно меняют жизнь людей⁹⁵. Дельфийское святилище, роль оракулов в греческой истории занимают большое место в труде Геродота⁹⁶. Причем данные представления Геродот применяет не только к эллинам, но экстраполирует их и на чужеземцев. Все вышеперечисленные черты религиозного мировоззрения Геродота мы можем найти в лидийском логосе его «Истории». Царь Лидийского царства Крез после отъезда афинского мудреца Солона видел вещий сон о смерти его сына Атиса, который сбылся по прошествии времени (Hdt. I, 34). Описывая данные события, Геродот говорит, что смерть его сына стала карой божества за то, что Крез считал себя самым счастливым человеком на земле (Μετὰ δὲ Σόλωνος

⁹² Ibid.

⁹³ Подробнее об этом см.: Кулишова О. В. Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений (VII-V вв. до н. э.). СПб., 2001. С. 50-51.

⁹⁴ Соболевский С. И. История греческой литературы. Т. 1. М., 1946. С. 47.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Кулишова О. В. Священные дары в Дельфы: современные интерпретации роли и значения посвящений // Вестник древней истории. 2008. № 3 (266). С. 144.

οἰχόμενον ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον, ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἀπάντων ὀλβιώτατον – I, 34). В данном отрывке раскрывается понимание Геродотом роли божеств и вещей сновидений не только в жизни эллинов, но и у лидийцев.

При этом понятие «религиозность» трансформировалось у Геродота в отличие от предшествующей традиции⁹⁷. С. Я. Лурье замечает, что Геродот не верит в существование справедливых богов, а скорее, наделяет богов всеми негативными и положительными чертами характера, которые свойственны самому человеку⁹⁸. Действительно, понятие «религиозность» Геродота значительным образом отличается от предшествующей литературной традиции Гомера или Гесиода. Античный историк рассказывает о том, что именно Гомер и Гесиод дали имена греческим богам и описали их образы (Hdt., II, 53). Однако для Геродота это не является само по себе существенным фактом, так как античный историк, углубляясь в анализ греческой религии, сообщает, что «практически все имена греческих богов были заимствованы эллинами из Египта» (Σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα – II, 50). Данное увлечение Геродота восточной культурой меняет взгляды историка о происхождении древнегреческой религии⁹⁹, однако не о ее роли в жизни человека. На наш взгляд, античный историк уже со скепсисом относился к

⁹⁷ Лурье С. Я. Геродот. М., 1947. С. 38.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Подробнее об этом см.: Борухович В. Г. Научное и литературное значение труда Геродота // Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 457-499; Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. СПб., 2002. С. 61.

предложенной Гомером и Гесиодом систематизации греческих божеств¹⁰⁰. Вместе с тем, сам античный историк сохранял представление о том, что «история есть результат мирового порядка, установленного божеством, которое и управляет судьбою человечества»¹⁰¹.

Для подтверждения данной точки зрения мы приведем в качестве примера рассказ Геродота о правлении скифов в Азии. В сирийском городе Аскалоне скифы разрушили храм Афродиты Урании, самого древнего святилища данной богини, после чего «на всех скифов, грабивших святилище в Аскалоне, и на всех их потомков обрушило божество женскую болезнь...¹⁰²» (Тоῖσι δὲ τῶν Σκυθῶν συλήσασι τὸ ἶρὸν τὸ ἐν Ἀσκάλωνι καὶ τοῖσι τούτων αἰεὶ ἐκγόνοισι ἐνέσκηψε ἡ θεὸς Θήλεα νοῦσον... – Hdt., I, 105).

Уже в упомянутом нами рассказе о лидийском царе мы наблюдаем тождественную ситуацию, когда кара богов следует как наказание за проступки человека. Подобные неправильные деяния человека, с точки зрения Геродота, являлись как раз противоположными понятию «мудрость». Для античного историка человек не может быть мудрецом, если он обладает заносчивостью и высокомерием. Данное понятие сам Геродот характеризовал словом ὑβρις. Это не является новшеством Геродота, данная черта мировоззрения была распространена среди эллинов архаического и

¹⁰⁰ Соболевский С. И. История греческой литературы. С. 47.

¹⁰¹ Там же. С. 46.

¹⁰² Людей, которые были подвержены «женской болезни» Геродот называет «энареи» (καλέουσι Ἐνάρεας), что происходит от древнегреческого глагола ἐναρβεύω – орошать. Речь идет о женоподобных гадалках скифов, которые одевались в женские одежды и выполняли обряды гадания. Сам Геродот считал это недугом и болезнью скифов, которую они получили от Афродиты за разрушение храма (Hdt., I, 105–106).

раннеклассического времени¹⁰³. В архаической поэзии Солона, Тиртея, Феогнида мы встречаем такое же понимание греческого слова ὑβρις, которое характеризует высокомерие человека перед богами¹⁰⁴.

По мнению Геродота, наказание богов может наступить не сразу же, но главным остается то, что человек или его потомки все равно будут наказаны. Примером здесь может служить еще один случай из жизни Креза, описанный античным историком. Когда Крез, побежденный Киром, упрекал Дельфийский оракул за ложное прорицание, Пифия ответила, что лидийская династия была наказана в пятом поколении за убийство Гигесом Кандавла и захвата власти в царстве (Hdt., I, 91).

Таким образом, одна из характеристик мудреца, по мнению Геродота, должна была состоять в устойчивом понимании роли богов в человеческом мире, а как следствие и в осознании ложности и неправильности высокомерия человека, за которое его ждет божественное наказание.

Геродот передает две истории о связях Анахарсиса с эллинской культурой. По одной из версий, Анахарсис возвращался в Скифию и по дороге увидел древнегреческие религиозные обряды в Кизике, где кизикенцы справляли праздник Матери Богов (Hdt., IV, 76). Увидев это, Анахарсис пообещал богине, «что, если он живым и невредимым вернется к себе, то принесет ей жертву согласно обряду, какой он видел у кизикенцев, и учредит всенощное празднество» (...εὐξάτο τῇ Μητρὶ ὁ Ἀνάχαρσις, ἣν σῶς καὶ

¹⁰³ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 121.

¹⁰⁴ Виндельбанд В. История древней философии / Пер. с нем. под ред. А. И. Введенского. Киев, 1995. С. 29.

ύγιης ἀπονοστήση ἐς ἑωυτοῦ, θύσειν τε κατὰ ταῦτὰ κατὰ ὥρα τοὺς Κυζικηνοὺς ποιεῦντας καὶ παννυχίδα στήσειν. – IV, 76). По другой версии, которую Геродот слышал от лакедемонян, Анахарсис был отправлен в Элладу для обучения у эллинов (Καίτοι τινὰ ἤδη ἤκουσα λόγον ἄλλον ὑπὸ Πελοποννησίων λεγόμενον, ὡς ὑπὸ τοῦ Σκυθέων βασιλέος Ἀνάχαρσις ἀποπεμφθεὶς τῆς Ἑλλάδος μαθητὴς γένοιτο... – IV, 77). Впрочем, сам античный историк добавляет, что вторая легенда – это выдумка самих эллинов (Hdt., IV, 77). Для нас же становятся важными свидетельства Геродота о том, что Анахарсис был знаком с эллинской культурой и перенял часть древнегреческих религиозных обычаев.

У нас нет прямых свидетельств о том, насколько сильно на Анахарсиса повлияла греческая религия. Однако заслуживает внимание дальнейший рассказ Геродота о том, что Анахарсис решил устроить празднества согласно эллинским обычаям. По рассказу античного историка: «Когда он (Анахарсис) прибыл в Скифию, отправившись в так называемую Гилену, (которая расположена у Ахилесова ристалища, будучи вся различными деревьями покрыта), в данное место погружаясь, Анахарсис совершил полностью обряд празднества, который видел (в Кизике), нес тимпаны и повесил изображения богини (Ὡς δὲ ἀπίκετο ἐς τὴν Σκυθικὴν, καταδὺς ἐς τὴν καλεομένην Ὑλαίην (ἢ δ' ἔστι μὲν παρὰ τὸν Ἀχιλλίον δρόμον, τυγχάνει δὲ πᾶσα ἐοῦσα δενδρέων παντοίων πλέη), ἐς ταύτην δὴ καταδὺς ὁ Ἀνάχαρσις τὴν ὀρτὴν ἐπετέλεε πᾶσαν τῇ θεῷ, τύμπανόν τε ἔχων καὶ ἐκδησάμενος ἀγάλματα. – Hdt., IV, 76). При этом, по словам Геродота, один из скифов заметил это и донес скифскому царю Савлию, который,

явившись, на место празднества, убил Анахарсиса стрелой из лука (IV, 76).

Геродот не рассказывает подробно о религиозности Анахарсиса, однако сама история о смерти скифского царя позволяет нам говорить, что сам Анахарсис был очень хорошо знаком с обычаями эллинов и старался следовать им. Попытка Анахарсиса провести эллинский обряд на территории Скифии, пускай и в закрытой от людей местности, – это большой риск, который сам Анахарсис должен был осознавать, будучи частью скифского общества, которое, как было рассмотрено в предыдущей главе, являлось довольно консервативным и враждебным по отношению к новшествам и другой культуре.

Любознательность и стремление к знаниям – еще одна характерная черта образа мудреца, по мнению Геродота. Данная особенность мудрого человека, как правило, выражалась в желании посещать другие страны, путешествовать и знакомиться с культурой и традициями разных народов.

К примеру, афинский мудрец и законодатель Солон после реформ в Аттике покинул страну на десять лет для того, чтобы увидеть мир, а также, чтобы афиняне не смогли изменить установленные им законы (Hdt., I, 29). По словам Геродота, Солон сначала посетил Египет, где встречался с Амасисом, а затем Сарды, где общался с лидийским царем Крезом (I, 30).

Говоря об Анахарсисе, Геродот отмечает его любознательность и страсть к путешествиям, что роднит Анахарсиса и Солона. По словам античного историка: «Ведь

Анахарсис многие земли увидел и был признан согласно его большой мудрости...». Τοῦτο μὲν γὰρ Ἀνάχαρσις, ἐπεῖτε γῆν πολλὴν θεωρήσας καὶ ἀποδεξάμενος κατ' αὐτὴν σοφίην πολλήν... – Hdt., IV, 76). Как справедливо замечает И. В. Куклина, в данном отрывке Геродота перевод В. В. Латышева: «приобретя в путешествии много мудрости» был не совсем точен.¹⁰⁵ На наш взгляд, в данном тексте Геродот говорит именно о том, что Анахарсис был воспринят как мудрец благодаря его мудрости, так как глагол ἀποδέχομαι в медиальном залоге указывает именно на само отношение к Анахарсису согласно его мудрости (κατ' αὐτὴν σοφίην πολλήν).

Данный отрывок помогает также проследить еще одну особенность в образе Анахарсиса, которая сближает его с образом Солона. Мудрец, по мнению Геродота, это не просто человек, познающий мир, но и человек, который делиться своей мудростью с другими. В данном случае мы можем вспомнить лидийский логос и беседу Солона с Крезом, подробно описанную Геродотом (Hdt., I, 30). Подобные же черты встречаются у Геродота в описании Анахарсиса.

Однако Геродот нигде не говорит прямым текстом, какой именно мудростью делился Анахарсис с другими народами. Снова обратимся к примеру Солона и позволим себе осторожное сравнение образов двух мудрецов в «Истории» Геродота. Античный автор передает диалог Солона и Креза (Hdt., I, 30–32). Лидийский царь спрашивает афинского законодателя о том, кто, по мнению Солона, является счастливейшим человеком. Сначала афинский мудрец приводит в качестве примера некоего Телла, простого

¹⁰⁵ Куклина И. В. Анахарсис. С. 117.

гражданина, живущего в родном городе, который умер в бою, защищая свой полис. Вторым примером Солона становятся Клеобис и Битон, которые умерли, помогая организовать родному городу празднество в честь Геры Аргосской.

После вопроса Креза о том, считает ли Солон лидийского царя счастливым, афинский мудрец дает пространственный ответ, в котором, как нам кажется, раскрывается образ античного мудреца: «О, Крез! Меня, знающего, что любое божество завистливое и приносящее смятение, ты спрашиваешь о человеческой жизни... Смотреть же нужно в любом деле на конец, чем кончится. Ведь многим уже божество, давая счастье, окончательно их губило» (ὦ Κροῖσε, ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὼν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες ἐπειρωτᾶς ἀνθρωπίνων πρηγμάτων περί... Σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτὴν κῆ ἀποβήσεται· πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε – Hdt., I, 32).

Монолог Солона также наполнен философскими рассуждениями о том, что богатство не является счастьем, что лишь достойный человек может именоваться блаженным, дополнительными примерами и рассуждениями о счастье человека и т. д. Однако, на наш взгляд, ключевой мыслью Солона, и как следствие главной характеристикой мудреца, по мнению Геродота, является вера в зависимость человеческой жизни от богов и осознание того, что боги завистливы и могут наказать человека за его проступки. Также через образ Солона раскрывается и тема меры, выраженная столь сильно в стихах самого афинского законодателя, а также в его образе мудреца. Солон, будучи

афинским мудрецом, воспеваает умеренность, золотую середину во всем, начиная от человеческого образа жизни, заканчивая политическим укладом полиса, реформами и религиозной сферой¹⁰⁶. Таким образом, за неумеренностью также следуют последствия и наказания божеств. Речь Солона выступает в «Истории» Геродота изложением мыслей самого Геродота¹⁰⁷. Историк помещает рассказ о смерти сына Креза Атиса после отъезда Солона для того, чтобы еще раз наглядно продемонстрировать правоту античного мудреца и контрастно показать последствия человеческой надменности¹⁰⁸. Каждая новелла Геродота используется автором с определенной целью, и в случае с Крезом приведенные Солоном рассказы о человеческом счастье направлены именно на то, чтобы предостеречь царя от излишней самоуверенности¹⁰⁹.

Мы полагаем, что представления Солона о счастье человека тесно связаны с позицией самого Геродота. Античный историк периодически высказывает свое собственное мнение о том, что «человеческое счастье изменчиво» и что «много когда-то великих городов теперь стали малыми, а те, что в мое время были могущественными, прежде были ничтожными» (Hdt., I, 5). И в другом месте устами одного из своих персонажей – умудренного опытом Креза – историк провозглашает: «Существует круговорот человеческих дел, который не допускает, чтобы одни и те же

¹⁰⁶ Фролов Э. Д. Рождение греческого полиса. СПб., 2004. С. 134.

¹⁰⁷ Waters K. H. Herodotos the Historian. His Problems, Methods and Originality. London, 1985. P. 99.

¹⁰⁸ Bichler R. Herodots Welt. S. 247.

¹⁰⁹ Cobet J. Herodors Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes. Wiesbaden, 1971. S. 152.

люди всегда были счастливы» (I, 207)¹¹⁰. Сначала В. П. Бузескул, а затем и А. И. Немировский весьма точно отметили, что «История» Геродота, несмотря на эпизоды и отступления, содержит в себе философию истории как таковую, которую античный автор раскрывает по мере развития своего сюжета¹¹¹.

Солон – пример очень яркого и детального образа древнегреческого мудреца, описанного Геродотом. При этом при рассмотрении составляющих деталей данного образа мы приходим к тому, с чего начали. Религиозность человека – главная характеристика мудреца в глазах Геродота. Далее – стремление узнавать новое, приобретать знания, а также делиться своей мудростью.

Образ Анахарсиса в «Истории» Геродота описан не столь подробно, однако даже незначительные детали, а иногда лишь упоминание отдельных особенностей жизни Анахарсиса позволяют нам сравнивать его образ с более обстоятельным и подробным образом Солона. На наш взгляд, Геродот лишь описал тот образ Анахарсиса, который уже существовал в эллинском мире, дополнив его и расширив историей о том, как скифский царь закончил свою жизнь. Любовь к знаниям и изучению новых народов и их культур, обучение мудрости других людей, приверженность эллинской религии – данные черты, на наш взгляд, легли в основу образа Анахарсиса в «Истории» Геродота, который еще больше закрепился в древнегреческой литературной традиции благодаря античному историку.

¹¹⁰ Фролов Э. Д. Факел Прометея. Очерки античной исторической мысли. 3-е изд. СПб., 2004. С. 117.

¹¹¹ Немировский А. И. Рождение Клио: у истоков исторической мысли. Воронеж, 1995. С. 41.

II. 2. Эллинофильство в скифском обществе: пример царя Скила

Описание царя Скила в «Истории» Геродота следует за рассказом об Анахарсисе. Свидетельства о двух царях, передаваемые Геродотом, расположены в таком порядке, так как подчиняются одному замыслу историка – показать «исключительные» случаи восприятия скифами эллинской культуры и последствия данных действий царей. Не случайно образ Скила имеет множество общих черт с образом Анахарсиса, однако, на наш взгляд, в описании Скила Геродот сумел более детально раскрыть сюжет об увлечении скифами эллинской религией. Кроме этого, история царя Скила, следующая за рассказом об Анахарсисе, являлась своеобразным продолжением попытки Геродота осветить и описать скифскую культуру, а именно, отдельных представителей скифов с положительной стороны, выделив их среди остальных варваров¹¹².

Мы знаем множество примеров взаимовлияния греческой и скифской культур. Первые упоминания скифов в литературной традиции восходят к Гомеру, самое первое изображение скифов засвидетельствовано на вазе Франсуа мастера Клития, которая датируется VI в. до н. э. (Прил. II, 5)¹¹³. В данный период времени греческие художники начинают часто изображать скифов как молодых юношей или

¹¹² Здесь мы имеем в виду тенденцию идеализации северных соседей древних греков, процесс которой, на наш взгляд, начался в большей степени с «Истории» Геродота. Подробнее об идеализации греками соседних народов см.: Lovejoy A. O., Voas G. Primitivism and related ideas in antiquity. Baltimore; London, 1997. P. 287–290.

¹¹³ Скржинская М. В. Скифия глазами эллинов. СПб., 2001. С. 209.

взрослых воинов, передавая детали их костюмов. Кроме прочего, уже в это время легенда об амазонках, проживающих близ скифской территории, заставляет греческих мастеров изображать воинственных амазонок в схожих со скифами костюмах (Прил. II, 6)¹¹⁴.

Более точные изображения скифов с детальной прорисовкой их костюмов мы встречаем на чернофигурном аттическом алабастре V в. до н. э., чернофигурной аттической амфоре VI в. до н. э.¹¹⁵ Благодаря данным изображением можно с уверенностью говорить, что сами древние греки испытывали интерес к северному народу, стараясь по возможности передать в деталях особенности их культуры.

Скифская культура была подвержена влиянию греческой. Об этом мы можем судить по большому количеству археологического материала, так как с эпохи архаики в скифских курганах находят сделанные греками ювелирные изделия, а также предметы обихода и посуду¹¹⁶. В IV в. к данным археологическим находкам добавляются ювелирные изделия, выполненные греческими мастерами на заказ для представителей скифской знати¹¹⁷.

Как правило, подобные работы греческих мастеров были посвящены скифскому образу жизни и изображали сюжеты

¹¹⁴ Подобным примером может служить краснофигурный сосуд VI в. до н. э., хранящийся в Британском музее, на котором греческий мастер Эпиктет изобразил так называемого скифа-полицейского. В действительности на сосуде изображена убегающая амазонка. Подробнее об этом см.: Там же. 210.

¹¹⁵ Там же. С. 212-217.

¹¹⁶ Подробнее об этом см.: Онайко Н. А. Античный импорт в Приднепровье и Побужье в VII—V вв. до н. э. М., 1966; Петренко В. Г. Украшения Скифии VII—III вв. до н. э. М., 1978.

¹¹⁷ Скржинская М. В. Скифия глазами эллинов. С. 224.

из повседневной жизни скифов. Подобным примером является изображение на бляшках, орнаментах сосудов и т. д.¹¹⁸ На работах греческих мастеров можно увидеть и изображение мифологических преданий скифов¹¹⁹. При этом скифы также могли использовать предметы греческого вооружения¹²⁰.

Взаимовлияние греческой и скифской культуры является весьма очевидным, учитывая какой объем археологических, в меньшей степени литературных источников мы имеем. На основании данных свидетельств можно говорить о существовании интереса к греческой культуре со стороны скифов, и как следствие существования определенного греческого влияния на скифское общество.

При всем этом в «Истории» Геродота Анахарсис и Скил выступают в качестве примера исключительного случая, когда скифские правители, заимствуя греческие обычаи, были убиты своим же народом. На наш взгляд, объяснение подобного поведения скифов раскрывается в самом образе Скила у Геродота.

Первоначально античный историк сообщает нам очень важный элемент биографии Скила: «Ведь у Ариапифа, царя скифов, родился среди других сыновей Скил. Он родился от женщины-истриянки, но не от местной женщины. Мать обучила его говорить и писать по-гречески. Спустя некоторое время Ариапиф был хитро убит Спаргапифом, царем агафирсов, Скил же получил царство и жену отца, имя

¹¹⁸ К примеру, золотая бляшка из кургана Куль-Обы, датируемая IV в. до н. э. изображает воина, охотящегося на зайца.

¹¹⁹ Так, например, на золотом гребне из кургана Солоха мы можем увидеть характерный для эпоса поединок двух героев.

¹²⁰ Скржинская М. В. Скифия глазами эллинов. С. 238.

которой было Опия. Опия же была местной, от Ариапифа у нее был сын Орик» (Ἀριαπίθειϊ γὰρ τῷ Σκυθέων βασιλέϊ γίνεται μετ' ἄλλων παίδων Σκύλης· ἐξ Ἰστριηνῆς δὲ γυναικὸς οὗτος γίνεται καὶ οὐδαμῶς ἐπιχωρίας, τὸν ἢ μήτηρ αὐτὴ γλῶσσάν τε Ἑλλάδα καὶ γράμματα ἐδίδαξε. Μετὰ δὲ χρόνῳ ὕστερον Ἀριαπίθης μὲν τελευτᾷ δόλῳ ὑπὸ Σπαργαπίθεος τοῦ Ἀγαθύρσων βασιλέος, Σκύλης δὲ τὴν τε βασιληίην παρέλαβε καὶ τὴν γυναῖκα τοῦ πατρός, τῇ οὖνομα ἦν Ὀποίη. Ἦν δὲ αὕτη ἡ Ὀποίη ἀστή, ἐξ ἧς ἦν Ὀρικὸς Ἀριαπίθειϊ παῖς. – Hdt., IV, 78).

Из описания Геродота мы видим, что сам Скил с детства был приобщен матерью к греческой культуре. Он, по-видимому, знал греческий язык и мог общаться с эллинами. Тем не менее, Скил должен был впитать в себя большую часть скифской культуры, исходя из сведений о его окружении, семье и жене. Несмотря на скифское общество, став царем, Скил тяготился культурой скифов, проявляя большой интерес к эллинской культуре. (Βασιλεύων δὲ Σκυθέων ὁ Σκύλης διαίτη μὲν οὐδαμῶς ἠρέσκετο Σκυθικῇ... – Hdt., IV, 78).

Геродот также подробно описывает то, как выражалась увлеченность Скила греческой культурой. Скил, по словам Геродота, посещал греческие города Северного Причерноморья. В городах борисфенитов Скил оставлял скифское войско у ворот города, запирали ворота и облачался в эллинскую одежду. Скифский царь ходил в греческом одеянии по торговой площади, улицам без телохранителей (Hdt., IV, 78). Причем Геродот добавляет, что Скил не просто увлекался греческой культурой, он также совершал обряды жертвоприношения по-гречески (...καὶ τᾶλλα ἐχρᾶτο διαίτη

Ἑλληνικῆ καὶ θεοῖσι ἰρὰ ἐποίηε κατὰ νόμους τοὺς Ἑλλήνων· – IV, 78). Месяц или более Скил прибывал в данном облачении в эллинских городах, а затем надевал скифскую одежду и возвращался к скифам.

Помимо описания увлеченности Скила греческой культурой Геродот даже сообщает точную причину смерти скифского царя. Скил пожелал принять посвящение в таинства Диониса Вакха. По словам античного историка: «Скифы порицают эллинов из-за вакхических ритуалов, ведь, как они говорят, невозможно найти такое божество, которое заставляет людей безумствовать» (Σκύθαι δὲ τοῦ βακχεύειν πέρι Ἑλλῆσι ὀνειδίζουσι· οὐ γάρ φασι οἶκός εἶναι θεὸν ἐξευρίσκειν τοῦτον ὅστις μαίνεσθαι ἐνάγει ἄνθρώπους – Hdt., IV, 79). После того, как Скил все же принял посвящение Вакха, один из борисфенитов обратился с речью к скифам, в которой насмешливо сказал, что теперь сам скифский царь безумствует также как и эллины, так как он одержим греческим божеством.

Важно отметить также, что перед описанием принятия Скилом посвящения, Геродот упоминает о том, что перед посвящением явилось знамение Зевса: молния божества ударила во дворец скифского царя, и дворец был разрушен (Hdt., IV, 79). Данное отступление Геродота, описывающее божественный знак, являющийся Скилу, полностью соответствует стилю изложения античного историка, когда в середине истории появляется описание чудес, знаков божеств и т.д. При этом сам Скил не обратил внимание на знамение и продолжил посвящение.

На наш взгляд, эта небольшая деталь о знамени Зевса дополняет образ Скила в «Истории» Геродота, изображая скифского царя не столько мудрым и внимательным по отношению к божествам, сколько более заинтересованным в самой греческой культуре и обрядах.

После того, как скифы узнали о посвящении Скила и увидели его своими глазами в исступлении, они рассказали об этом скифскому войску, а затем подняли восстание против скифского царя. Скил же бежал во Фракию¹²¹, где был выдан скифам фракийским царем Ситалком. Ситалк же предложил новому избранному царю скифов Октамасаду обмен: Ситалк выдает ему Скила взамен на обратную выдачу его брата. После чего новый царь скифов, согласившись на обмен и получив Скила, дал приказ отрубить ему голову. Геродот заканчивает данный рассказ словами: «Подобным образом охраняют скифы свои собственные обычаи, тех, кто заимствует чужие обычаи, подвергают подобному наказанию» (Οὕτω μὲν περιστέλλουσι τὰ σφέτερα νόμοιαι Σκύθαι, τοῖσι δὲ παρακτωμένοισι ξεινικοὺς νόμους τοιαῦτα ἐπιτίμια διδοῦσι – Hdt., IV, 80).

На наш взгляд, именно через образ Скила в «Истории» Геродота в большей степени раскрывается особенность скифской консервативности. Скифское общество не могло полностью изолироваться от греческой культуры, однако

¹²¹ Одним из свидетельств историчности попытки Скила укрыться во Фракии служит найденный «Перстень Скила» при раскопках в румынской Добрудже. На перстне греческими буквами вырезано имя Скил, на другой стороне изображена богиня и скифский вождь – символ передачи власти у скифов. Сама находка датируется V в. до н. э. Подробнее об этом см.: Виноградов Ю. Г. Перстень царя Скила. Политическая и династическая история скифов первой половины V века до н. э. // Советская археология. 1980. № 3. С. 92-109.

основным консервативным фактором развития у скифов оставалась религия.

Истории Геродота о гибели Анахарсиса и Скила очень похожи, так как были подчинены одной цели – показать, что скифское общество не готово воспринимать влияние греческой религии. При этом, как мы указали выше, мы можем найти множество примеров культурного взаимовлияния греческой и скифской культур. Однако, по-видимому, религиозная сфера оставалась одной из самых закрытых и консервативных, в которой изменения воспринимались отрицательно. Как Анахарсис, так и Скил были убиты из-за попыток перенять религиозные обычаи греков. При этом если мы вспомним археологические источники, предметы роскоши, посуду, которые были изготовлены греческими мастерами для скифов, то мы также не увидим ни одного изображения религиозного характера.

Главное же отличие в образе двух царей в «Истории» Геродота, на наш взгляд, кроется в том, что Скил изображается античным историком как эллинофил, готовый полностью перенять греческие обычаи. Скифский царь в описании Геродота не воспринимается как наследник скифской культуры, а скорее, как человек, заинтересованный преимущественно в греческой. В то время как образ Анахарсиса – это образ мудрого скифа, который самостоятельно изучил эллинскую культуру, впоследствии пожелав перенести ее в скифское общество.

II. 3. Влияние образов Анахарсиса и Скила в труде Геродота на представления о скифах в древнегреческой традиции V-IV вв. до н. э.

Геродот был первым автором, который детально и подробно описал скифские обычаи, религию, быт, политическое и социальное устройство скифского общества. В «Истории» содержится большое количество свидетельств о различных скифских династиях и правителях. Образы Анахарсиса и Скила являются нетипичными в труде Геродота и создание данных образов имело определенную цель – показать уникальность данных правителей, выделить их среди остальных царей скифов. Однако, несмотря на весьма определенную задумку Геродота о возвеличивании Анахарсиса и Скила, нам кажется, что данные свидетельства могли также отвечать общей идее античного историка: тенденции к идеализации скифов и скифских правителей. И хотя в историографии в большей степени принята точка зрения о том, что тенденция идеализации скифов восходит либо к Гомеру, либо к Эфору, на наш взгляд, именно описание скифов Геродотом мы могли бы отнести к попытке частичной идеализации скифов¹²².

Первоначально мы рассмотрим некоторые свидетельства Геродота, которые позволяют нам говорить, что античный историк особенно выедлял образ Анахарсиса и Скила в рассказе о скифских правителях в своей «Истории». В образе

¹²² Тахтаджян С. А. Идеализация скифов: Эфор и предшествующая ему традиция // Проблемы античного источниковедения. М.; Л., 1986. С. 59-68. Gardiner-Garden J. Greek Conceptions on Inner Asian Geography and Ethnography from Ephoros to Eratosthenes // Papers on Inner Asia. 1987. № 9. P. 5.

Анахарсиса в труде Геродота воплощаются, прежде всего, представления о греческой мудрости: любовь к знаниям, путешествиям, религиозность. Одновременно Геродот описывает самих скифов благоразумными, однако общая рассудительность скифов, по-видимому, не имеет ничего общего с образом Анахарсиса как мудреца. Доказательством тому могут служить пассажи в «Истории» Геродота, где античный автор говорит о том, что: «Среди всех известных нам народов только скифы обладают одним, но зато самым важным для человеческой жизни искусством. Оно состоит в том, что ни одному врагу, напавшему на их страну, они не дают спастись; и никто не может их настичь, если только сами они не допустят этого. Ведь у скифов нет ни городов, ни укреплений, и свои жилища они возят с собой. Все они конные лучники и промышляют не земледелием, а скотоводством; их жилища — в кибитках. Как же такому народу не быть неодолимым и неприступным?» (Hdt., IV, 46). Из данных строк видно, что Геродот полагает, что благоразумие скифов выражается в том, что именно они сами придумали кочевой образ жизни, который сделал их непобедимым народом. Если образы Анахарсиса и Скила в «Истории» указывают нам на тесное переплетение скифской и греческой мудрости в понимании Геродота, то данный текст указывает на попытку идеализации Геродотом всех скифов на основании их общей благоразумности.

Для Геродота доказательством общей скифской рассудительности, что выделяет данный народ среди других варваров, является их изобретательность. Геродот сообщает: «Так как в Скифии чрезвычайно мало леса, то для варки мяса

скифы придумали вот что. Ободрав шкуру жертвенного животного, они очищают кости от мяса и затем бросают в котлы местного изделия (если они под рукой)...» (Τῆς δὲ γῆς τῆς Σκυθικῆς αἰνῶς ἀξύλου εἰούσης ὧδέ σφι ἐς τὴν ἔψησιν τῶν κρεῶν ἐξεύρηται. Ἐπεὰν ἀποδείρωσι τὰ ἰρήια, γυμνοῦσι τὰ ὀστέα τῶν κρεῶν· ἔπειτα δὲ ἐσβάλλουσι, ἦν μὲν τύχῳσι ἔχοντες... – Hdt., IV, 61).

Геродот подробно описывает тяжелые условия жизни скифов, делая акцент на отсутствие плодородной почвы, еды для пропитания, погодных условий. Однако при этом античный историк сообщает, что скифы успешно справляются с данными условиями жизни благодаря тому, что ведут кочевой образ жизни, придумывают способы приготовления еды и т. д.

Черты идеализации скифов мы также можем увидеть при описании военной подготовки скифов и их воинственного характера. Геродот подробно описывает военные обычаи скифов (Hdt., IV, 65), суровый нрав скифов и их военные успехи. В данном случае подобная идеализация, как мы уже упоминали, может быть связана с желанием Геродота создать миф о непобедимости скифов, чему способствовали обстоятельства противостояния скифов в борьбе с персами.

Что касается других особенностей скифской культуры, то вряд ли можно говорить, что Геродот серьезно ими восхищается. Античный автор описывает религию, гадание скифов, местные обычаи, похороны, однако не делает акцент на них. Подобное описание наполнено подробностями и деталями, однако оно не содержит личного мнения Геродота. Можно сказать, что рассказ Геродота об особенностях

скифской культуры и жизни скифов схож с детальным повествованием античного историка о других варварских народах.

В данной части работы мы хотели бы сравнить описание Геродотом скифов со свидетельствами последующих античных авторов V–IV вв. до н. э. о скифском обществе и посмотреть, какое влияние оказал Геродот на последующую литературную традицию.

Фукидид в своей «Истории» описывает царство одрисов, сравнивая его со скифами. Античный историк сообщает: «Ведь из всех [царств – А. С.], лежащих в Европе между Ионийским заливом и Понтом Евксинским, оно было самым богатым золотом и другими благами, военной силой и численностью войск намного слабее скифов. [Скифам – А. С.] же невозможно найти равный народ ни в Европе, ни в Азии, который был бы в силах быть против скифов, если бы все они жили между собой согласно; однако скифы не выдерживают сравнения с другими народами в рассудительности и понимании настоящих житейских потребностей» (τῶν γὰρ ἐν τῇ Εὐρώπῃ ὅσαι μεταξὺ τοῦ Ἰονίου κόλπου καὶ τοῦ Εὐξεινίου πόντου μεγίστη ἐγένετο χρημάτων προσόδω καὶ τῇ ἄλλῃ εὐδαιμονία, ἰσχύι δὲ μάχης καὶ στρατοῦ πλήθει πολὺ δευτέρα μετὰ τὴν Σκυθῶν. ταύτη δὲ ἀδύνατα ἐξισοῦσθαι οὐχ ὅτι τὰ ἐν τῇ Εὐρώπῃ, ἀλλ' οὐδ' ἐν τῇ Ἀσίᾳ ἔθνος ἐν πρὸς ἐν οὐκ ἔστιν ὅτι δυνατὸν Σκύθαις ὁμογνωμονοῦσι πᾶσιν ἀντιστῆναι. οὐ μὴν οὐδ' ἐς τὴν ἄλλην εὐβουλίαν καὶ ξύνεσιν περὶ τῶν παρόντων ἐς τὸν βίον ἄλλοις ὁμοιοῦνται – Thuc. II, 97).

Если мы сравним данный пассаж «Истории» Фукидида со свидетельствами Геродота, то может сложиться

впечатление, что Фукидид полемизирует с ним. В «Истории» Геродота мы находим свидетельства о скифах, которые представляют их совершенно в ином ключе. Общие рассуждения Геродота о скифах (Hdt., IV, 46) сводятся к следующему: 1. в самом важном деле обеспечения безопасности скифы проявили себя мудрее всех людей: они придумали кочевать, и благодаря этому сделались непобедимыми; 2. все остальное у скифов не заслуживает восхищения. Фукидид судит о скифах иначе: 1. по количеству войска и проявляемой в сражении силе они занимают первое место среди варварских царств и владений от Ионийского залива до Понта Эвксинского; 2. если скифы выступают заодно, они сильнее любого отдельно взятого народа; 3. однако в отношении общего благоразумия и способности использовать наличные обстоятельства (а не только в способности добиваться единодушия), они уступают другим народам. Итак, если по Геродоту скифы непобедимы, то Фукидид вводит две оговорки: им не может противостоять один народ, и то при условии, что скифы единодушны. Возникает впечатление, что Фукидид полемизирует со слишком категоричным утверждением Геродота о непобедимости скифов. Важно и то, что Фукидид вовсе не принимает во внимание подробно описанных Геродотом примеров Анахарсиса и Скила, в которых сам Геродот находит воплощение благоразумия скифов.

Обращая внимание на общий ход мысли при описании скифов, мы можем заметить, что как Фукидид, так и Геродот придерживаются единого хода рассуждения. На первое место они выдвигают военную доблесть и судят скифов согласно их

военной подготовке. Однако если Геродот полагает, что военная подготовка скифов и использование кочевого образа жизни является воплощением их благоразумия и рассудительности, а как следствие, и силы, то Фукидид, по-видимому, отвергает данное мнение Геродота. Фукидид концентрируется лишь на численности войск скифов, на их хорошей военной подготовке, однако воспринимает скифский народ как варварский, лишенный рассудительности и оттого неспособный сплотиться в нужный момент и стать сильнейшим.

Из свидетельств Фукидида мы можем сделать вывод о том, что античный автор, по-видимому, продолжает традицию Геродота характеризовать скифов, оценивая в первую очередь их военной силе. На наш взгляд, это может быть объяснено тем, что Фукидид заимствует тенденцию Геродота определять скифов, прежде всего, как народ, который смог противопоставить себя персам. Однако Фукидид не принимает точку зрения Геродота о том, что успех скифов был обусловлен не только их военной подготовкой, но рассудительностью и мудростью скифов.

Ктесий Книдский передает немногочисленные свидетельства о военном столкновении Дария и скифского царя Скифарба, в результате которого персы были разбиты и обращены в бегство¹²³. В небольшом отрывке акцент снова делается на непобедимости скифского племени. Кроме прочего, сам скифский правитель описывается как гордый, гневный и суровый¹²⁴, что, по-видимому, является также неким продолжением традиции Геродота.

¹²³ Скифы: Хрестоматия / Сост. Т. М. Кузнецова. М., 1992. С. 92.

¹²⁴ Там же.

В «Политике» Аристотеля мы встречаем схожее описание скифов, как у Фукидида или Ктесия. Аристотель ставит скифов в один ряд с другими варварскими племенами и описывает лишь их военную подготовку (Arist. Pol., VII, II). При этом античный автор делает акцент на том, что у скифов, как у персов, фракийцев и кельтов существующие законы направлены именно на то, чтобы угнетать соседние племена и господствовать над ними. Вряд ли можно сказать, что Аристотель одобряет подобное положение вещей, скорее, он описывает возможное деспотическое устройство государства, которое было свойственно варварам. При этом античный автор говорит, что благополучным государством может считаться лишь то, которое позволяет каждому человеку благоденствовать и жить счастливо. Таким образом, сведения Аристотеля серьезным образом отличаются от информации Геродота. В «Политике» не содержатся попытки идеализации скифов, скорее, наоборот, пример неправильного общественного устройства.

Более подробно мы хотели бы остановиться на античном историке Эфоре, у которого можно найти многочисленные примеры идеализации скифов. Мы хотели бы проанализировать эфоровскую и геродотовскую традиции, чтобы изучить, какие тенденции идеализации скифов, предложенные Геродотом, повлияли на труд Эфора.

Эфор, по-видимому, был знаком с трудом Геродота. Об этом свидетельствует один из фрагментов Эфора, который передает Афиной (F 180). В данном фрагменте Эфор упоминает Геродота и, по предположению Ф. Якоби, данное упоминание содержалось именно в труде Эфора о Лидии¹²⁵.

¹²⁵ См.: Jacoby F. Die Fragmente der griechischen Historiker. T. 2. Berlin, 1926. S. 87.

Для нас важно то, что в данном фрагменте Эфор говорит о том, что Геродот в своем сочинении опирался на труд Ксанфа. При этом А. Доватур отмечает, что данное суждение о том, что Геродот использовал Ксанфа основывается лишь на свидетельствах Афинейя и Эфора, поэтому сам вопрос о влиянии Ксанфа на труд Геродота разрешить довольно сложно¹²⁶. Для нас же важен сам факт рассуждений Эфора об использовании Геродотом Ксанфа, ведь данные размышления Эфора указывают на его осведомленность и знакомство с трудом Геродота.

Итак, Эфор был знаком с «Историей» Геродота. Теперь мы постараемся проанализировать отдельные фрагменты Эфора, где упоминаются скифы, сравнив их со свидетельствами Геродота. До нас сохранился большой фрагмент Эфора в изложении Страбона: «Эфор, в IV книге своей «Истории» под заглавием «Европа» описав Европу вплоть до Скифии, говорит под конец, что образ жизни савроматов и прочих скифов не одинаков, потому что одни настолько жестоки, что пожирают людей, другие же, напротив, воздерживаются даже от употребления в пищу всех прочих животных» (F 42). Далее Страбон добавляет, что Эфор передает, что многие авторы рассказывают только о дикости данных племен, так как это внушает страх, однако необходимо также говорить и о противоположных фактах, которые могут стать примером для подражания (Strab., VII, 9). Далее Эфор замечает, что среди данных кочевых племен есть народы, которые отличаются справедливостью. Страбон цитирует в данном месте строчки Гомера о справедливости галактофагов и абиев, указывая на то, что Эфор

¹²⁶ Доватур А. Повествовательный и научный стиль Геродота. Л., 1957. С. 190.

подразумевает под справедливыми племенами именно те народы, на которые указывал еще Гомер (Ном., II., XIII, 6).

Из данного фрагмента мы можем заметить, что Эфор наделяет скифов теми же чертами, которые мы видим в сочинении Геродота. По мнению Эфора, скифы являются одним из мудрейших племен. Однако здесь нужно обратить внимание на существенное различие между восприятием скифской мудрости в целом у Геродота и Эфора. Как мы уже замечали, Геродот считает скифов мудрым народом, выделяя их изобретательность, храбрость и умение вести военные действия, оставаясь непобедимыми. Что касается Эфора, то античный также отмечает данные черты скифского общества, однако в его описании на первый план выходят также мудрые обычаи скифов, их образ жизни. На наш взгляд, Эфор развивают идею Геродота о мудрости скифов. Уже Геродот отмечает кочевой образ жизни скифов как важную особенность данного народа. Эфор же с восхищением говорит, что кочевой образ жизни был полезен для скифов не только при военных действиях, как отмечается у Геродота, но также в мирное время, так как он способствовал формированию важных черт скифского общества: отсутствие склонности к стяжательству, хорошие обычаи, общее имущество, даже дети и жены, любовь к свободе из-за отсутствия имущества, к которому скифы не привязаны. Складывается впечатление, что Эфор в отличие от Геродота, который говорил о мудрости скифов во многом в контексте их военной подготовки, возводит скифские обычаи мирной жизни в некий идеал житейской мудрости.

Эфор также упоминает и Анахарсиса, которого причисляет к семи мудрецам (Strab., VII, 9). При этом детали образа Анахарсиса отличаются от образа скифского царя в «Истории» Геродота. Эфор сообщает, что Анахарсис обладал безупречной моральной чистотой и разумом. Данная характеристика похожа на тот образ, который мы наблюдаем у Геродота. Но далее Эфор сообщает, что Анахарсис изобрел кузнечные меха, якоря с двумя лапами и гончарный круг. В «Истории» Геродота мы также отмечаем свидетельства о восхищении Геродотом изобретательностью скифов, однако данные черты не относятся к образу Анахарсиса в «Истории» Геродота. Вполне возможно, что Эфор продолжил развивать идею Геродота о мудрости Анахарсиса, во-первых, включив его в список семи мудрецов, а, во-вторых, наделив его чертами, которые Геродот упоминает по отношению к скифам в общем, но не к Анахарсису отдельно. Уже Страбон замечает, что гончарный круг был знаком уже Гомеру, и Эфор, скорее всего, не во всех случаях говорит целиком правду (Strab., VII, 9).

Таким образом, Эфор во многом заимствует описание Геродотом скифов. Он отмечает те же самые черты скифского образа жизни, которые отмечаются и Геродотом. Однако, на наш взгляд, если в труде Геродота встречаются попытки идеализации скифов, связанные во многом с историей их противостояния персам, и как следствие, образ скифов в «Истории» становится более положительным и привлекательным именно в контексте их борьбы с персами, то у Эфора образ скифов как мудрого и благоразумного народа строится по-другому. Эфор заимствует идеи Геродота,

однако продолжает тенденцию идеализации как скифов в общем, так и Анахарсиса в том числе, описывая данный народ как один из самых справедливейших народов, так как скифы ведут благоразумный образ жизни, который помогает им не только в военных действиях, но и в обычных условиях.

Сочинение Геродота серьезным образом повлияло на дальнейшую античную письменную традицию. Сравнение свидетельств Геродота о скифах и скифских правителях и последующих сведений античных авторов V–IV вв. до н. э. позволяет нам говорить о том, что такие авторы как Фукидид, Ктесий Книдский, Эфор в той или иной степени продолжили традицию Геродота при описании скифов. В большей степени мы обратили внимание на полемику при создании образов скифов-варваров в работе Фукидида, а также на продолжение традиции идеализации скифов, которая ярко выразилась в трудах Эфора, фрагменты которых сохранились до нашего времени. Геродот и последующие античные авторы, в первую очередь, обращали внимание на военную подготовку скифов и их кочевой образ жизни. При этом военизированный образ скифов представлен в трудах античных авторов практически идентично, однако причины непобедимости скифов и оценка военной подготовки скифов различается. В большей степени труд Геродота, по-видимому, повлиял на Эфора и его сочинения, так как даже в немногочисленных фрагментах Эфора мы можем увидеть те же самые черты описания скифов, которые встречаются у Геродота, а именно: военная подготовка, кочевой образ жизни, скифская мудрость и т. д. Тем не менее, в отличие от Геродота Эфор склонен к еще большей идеализации скифов. Иногда при описании данного

народа Эфор не стесняется преувеличивать или говорить неправду о скифах, тем самым гиперболизируя их положительный образ.

Таким образом, скифский логос в «Истории» Геродота повлиял на последующую античную литературу и способствовал развитию идеального образа скифов. Вряд ли можно говорить, что у сам Геродот стремился создать идеальный образ скифов и скифских правителей. Античный историк изображал скифов в более положительном ключе при описании их противостояния персам. Однако детальное изложение образа жизни скифов, их обычаев, приверженности некоторых скифских царей к греческой культуре, военную подготовку скифов и т. д. привело к дальнейшей идеализации скифов в трудах Эфора.

Заключение

Первые упоминания северных соседей встречаются уже в ранней греческой литературе – в поэмах Гомера, который использует для описания номадов эпитеты, которые имеют преимущественно положительную коннотацию. В архаической поэзии мы также встречаем упоминания скифов, однако данный народ уже начинает противопоставляться грекам по их образу жизни и культурным особенностям.

Важнейшим источником для изучения скифов остается «История» Геродота, в которой античный автор подробно описывает географическое расположение Скифии, природно-климатические особенности территории, на которой проживали скифы, социально-политическое устройство скифского общества, культуру, религию и быт скифов. Особое место в труде Геродота занимает описание скифских правителей, властных полномочий скифов, скифских царских династий. Сведения Геродота о скифских правителях, атрибутах скифской власти, царских похоронных процессиях находят соответствия в археологическом материале и позволяют сделать вывод о существовании особой политической структуры скифского общества с сильной вертикалью власти и династическим принципом передачи власти.

Анахарсис и Скил в «Истории» Геродота выделяются среди других правителей скифов тем, что данные цари особенно проявляли интерес к греческой культуре и религии.

Изучение образов Анахарсиса и Скила помогает проследить сразу несколько тенденций, которые существовали в скифском обществе. С одной стороны, контакты скифов и эллинов приводили к культурному взаимовлиянию, и как следствие, скифское общество могло воспринимать некоторые элементы греческой культуры. Анахарсис и Скил в труде Геродота представлены как исключительные примеры скифских правителей, распространявших греческие религиозные обряды среди скифов. С другой стороны, данные попытки привели к смерти обоих царей, что указывает на весьма консервативный социальный уклад скифов, который особенно проявлялся в религиозной сфере. Оба скифских правителя пытались распространить греческую культуру и религию в скифском обществе. Однако из-за консервативности скифов оба царя были убиты.

Помимо данных общих тенденций, которые привлекают внимание при изучении Анахарсиса и Скила в «Истории», отметим более детально особенности изображения этих царей античным историком. Образ Анахарсиса у Геродота – это образ мудреца. При этом сам античный историк, по-видимому, экстраполирует античные представления о мудрости на образ Анахарсиса. Сравнение образа античного мудреца Солона и скифского мудреца Анахарсиса помогает выявить общее представление Геродота о том, кого можно называть мудрецом. Характерными чертами как Солона, так и Анахарсиса являются: вера в богов, понимание чувства меры, желание путешествовать и получать новые знания, а затем распространять накопленную мудрость. Таким образом, образ Анахарсиса у Геродота ничем не отличается

от образа античного мудреца, принимая во внимание и то, что Анахарсис был скифом по происхождению.

Скил представлен в «Истории» как человек, увлекающийся греческой культурой и эллинскими религиозными обрядами, знающий греческий язык. Образ скифского правителя у Геродота представлен как образ эллинофила, который стремится распространить греческую культуру в данном обществе. В образах Анахарсиса и Скила у Геродота есть множество схожих черт, так как общая идея античного историка заключалась в демонстрации существования среди скифов людей, заинтересованных в греческой культуре и пытающихся распространить ее среди скифов.

Античная литературная традиция V–IV вв. до н. э. испытала на себе влияние идей Геродота о скифах. Об этом мы можем судить по труду Фукидида, который подробно описывает северных соседей, во многом повторяя в своем описании те черты скифов, которые были выделены Геродотом. Однако детальное сравнение двух трудов наводит на мысль и о том, что в описании отдельных особенностей скифского общества Фукидид пытался, скорее, полемизировать с Геродотом. В трудах Ктесия Книдского и Аристотеля влияние идей Геродота почти незаметно. Однако в сохранившихся фрагментах античного историка Эфора мы можем найти идеализированное описание скифов, которое во многом строится на свидетельствах Геродота, которые, по видимому, сознательно были преувеличены Эфором.

Список использованных источников и литературы

А. Источники

1. Anthologia lyrica Graeca / Ed. E. Diehl. Ed. III. Lipsiae, 1949–1952.
2. Herodoti Historiae / Ed. N. G. Wilson. T. 1–2. Oxford: Oxford University Press. 2015.
3. Jacoby F. Die Fragmente der griechischen Historiker. T. 2. Berlin: Brill in Leiden, 1926.
4. Lexicon to Herodotus / Ed. J. E. Powell. Cambridge: Cambridge University Press, 1938.
5. Poetae melici Graeci / Ed. D. L. Page. Oxford: Clarendon Press, 1962.
6. Thucydides. Historiae / Ed. H. S. Jones and J. E. Powell. Vol. 1–2. Oxford: Clarendon Press, 1967–1970 (repr. 1942).
7. Античная лирика / Сост. С. Апт, Ю. Шульц. М.: Художественная литература, 1968.
8. Аристотель. Политика / Пер. С. А. Жебелева // Соч.: В 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
9. Геродот. История / Пер. Г. А. Стратановского. Л.: Наука, 1972.
10. Гомер. Илиада / Пер. Н. И. Гнедича. Л.: Наука, 1990.
11. Многоликая Клио: Антология античной исторической мысли. Т. 1: Возникновение исторической мысли и становление исторической науки в Древней Греции / Сост. И. Е. Суриков. СПб.: Нестор, 2014.
12. Платон. Диалоги / Пер. В. С. Соловьева. М.: Мысль, 1986.

13. Страбон. География / Пер. С. Г. Стратановского. М.: Ладомир, 1984.
14. Фрагменты ранних греческих философов / Под ред. А. В. Лебедева. М.: Наука, 1989.
15. Фукидид. История / Пер. Г. А. Стратановского. Л.: Наука, 1981.

Б. Литература

16. Абаев В. И. Культ «семи богов» у скифов // Древний мир. Академику В. В. Струве. М., 1962. С. 445-450.
17. Абаев В. И. Этимологические заметки // Труды Института языкознания Академии Наук СССР. 1962. Т. VI. С. 450-457.
18. Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Вып. 2. Л., 1961. С. 57-87.
19. Анохин В. А. Монеты скифского царя Атея // Нумизматика и сфрагистика. 1965. № 2. С. 3-15.
20. Борухович В. Г. Научное и литературное значение труда Геродота // Геродот. История в девяти книгах. Л.: Наука, 1972. С. 457-499.
21. Бузескул В. П. Введение в историю Греции. 3-е изд. СПб.: Изд. дом «Коло», 2005.
22. Виндельбанд В. История древней философии / Пер. с нем. под ред. А. И. Введенского. Киев: Тандем, 1995.

23. Виноградов Ю. Г. Перстень царя Скила. Политическая и династийная история скифов первой половины V века до н. э. // Советская археология. 1980. № 3. С. 92-109.
24. Граков Б. Н., Мелюкова А. И. Об этнических и культурных различиях в степных и лесостепных областях Европейской части СССР в скифское время // Вопросы скифо-сарматской археологии. М., 1954. С. 39-93.
25. Граков Б. Н. Скифы: Научно-популярный очерк. М.: Изд-во Московск. ун-та, 1971.
26. Дашковский П. К. Сакрализация правителей кочевых обществ Южной Сибири и Центральной Азии в древности и средневековье // Известия Алтайского государственного университета. 2002. № 4 (56). С. 46-51.
27. Доватур А. И. Феогнид и его время. Л.: Наука, 1989.
28. Елагина Н. Г. Скифские антропоморфные стелы Николаевского музея // Советская археология. 1959. № 2. С. 190-198.
29. Ерофеева Н.Н. Лук // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. II. С. 75-77.
30. Жебелев С. А. Северное Причерноморье. М.; Л.: Изд-во Акад. Наук, 1953.
31. Жмудь Л. Я. Зарождении истории науки в античности. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002.
32. Зеймаль Е. В. Парфянский лучник и его происхождение // Сообщения Государственного Эрмитажа. Вып. XLVII. Л., 1982. С. 46-49.
33. Зуев В. Ю. Скифский логос Геродота: композиция линий повествования // Боспорский феномен: население, языки, контакты. Материалы международной научной

- конференции. Институт истории материальной культуры РАН; Институт лингвистических исследований РАН; Государственный Эрмитаж; Южно-российский центр археологических исследований. 2011. С. 607–626.
34. Иванчик А. И. «Млекоеды» и «Абии» «Илиады». Гомеровский пассаж в античной литературе и проблемы возникновения идеализации скифов // Древнейшие государства Восточной Европы. 1996–1997: Северное Причерноморье в античности. Вопросы источниковедения. М.: Восточная литература, 1999. С. 7–45.
35. Козулин В. Н. Образ скифов в античной литературной традиции. Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2015.
36. Колмаков В. Б. Античный пессимизм // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2012. № 2 (8). С. 131–143.
37. Кошеленко Г. А. Некоторые вопросы истории ранней Парфии // Вестник древней истории. 1968. №1. С. 53–71.
38. Кузнецова Т. М. Скифские курганы и исторические персонажи V–VI вв. до н. э. // Российская археология. 2015. № 2. С. 72–85.
39. Куклина И. В. Ἄβιοι в античной литературной традиции // Вестник древней истории. 1969. № 3. С. 120–130.
40. Куклина И. В. Анахарсис // Вестник древней истории. 1973. № 3. С. 113–125.
41. Кулишова О. В. Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений (VII–V вв. до н. э.). СПб.: Гуманитарная Академия, 2001.

42. Кулишова О. В. Священные дары в Дельфы: современные интерпретации роли и значения посвящений // Вестник древней истории. 2008. № 3 (266). С. 144–151.
43. Латышев В. В. Исследование об истории и государственном строе Ольвии. СПб.: тип. В. С. Балашева, 1887.
44. Лурье С. Я. Геродот. М.: Изд-во АН СССР, 1947.
45. Маринович А. П. Возникновение и эволюция доктрины превосходства греков над варварами // Античная цивилизация и варвары. М., 2006. С. 5–30.
46. Мелюкова А. И. Каменная фигура скифа-воина // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Вып. XLVIII. М., 1952. С. 125–129.
47. Мищенко В. Г. Геродот и его место в древнеэллинской образованности // История Геродота в девяти книгах. СПб.: тип. Т. Рис, 1886.
48. Молев Е. А., Молева Н. В. Скифские антропоморфные изваяния Северного Причерноморья: эмблемы власти и войны // История древнего мира. Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2013. № 4 (3). С. 15–21.
49. Нейхардт А. А. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л.: Наука, 1982.
50. Немировский А. И. Рождение Клио: у истоков исторической мысли. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1995.
51. Онайко Н. А. Античный импорт в Приднепровье и Побужье в VII—V вв. до н. э. М.: Наука, 1966.

52. Попова Е. А. Об истоках традиций и эволюции форм скифской скульптуры // Советская археология. 1976. № 1. С. 115–121.
53. Петренко В. Г. Украшения Скифии VII—III вв. до н. э. М.: Наука, 1978.
54. Раевский Д. С. Скифский мифологический сюжет в искусстве и идеологии царства Атея // [Советская археология. 1970. № 3](#). С. 90–101.
55. Раевский Д. С. К вопросу об обосновании царской власти в Парфии («Парфянский лучник» и его семантика) // Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура). М., 1977. С. 81–86.
56. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племён. М., 1977. С. 125–128.
57. Ростовцев М. И. Скифия и Боспор. Критическое обозрение памятников литературных и археологических. Л.: тип. 1-й Ленингр. труд. арт. печатн., 1925.
58. Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. М.: Наука, 1979.
59. Рунг Э. В. Представление персов как варваров в греческой литературной традиции V в. до н. э. // Мнемон. 2005. № 4. С. 125–166.
60. Скржинская М. В. Скифия глазами эллинов. СПб.: Алетейя, 2001.
61. Скржинская М. В. Происхождение двух этногенетических мифов в «Скифском логосе» Геродота // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2015. № 11. С. 469–476.
62. Скифы: Хрестоматия / Сост. Т. М. Кузнецова. М.: Высшая школа, 1992.

63. Соболевский С. И. История греческой литературы. Т.1. М.: Изд-во АН СССР, 1946.
64. Тахтаджян С. А. Идеализация скифов: Эфор и предшествующая ему традиция // Проблемы античного источниковедения. М.; Л., 1986. С. 59-68.
65. Фролов Э. Д. Скифы в Афинах // Вестник древней истории. 1998. № 1. С. 135-152.
66. Фролов Э. Д. Факел Прометея. Очерки античной исторической мысли. 3-е изд. СПб.: Изд-во Ленингр. ун-та, 2004.
67. Фролов Э. Д. Полицейская служба в демократическом полисе: скифы в Афинах // Парадоксы истории – парадоксы античности. СПб., 2004. С. 195-220.
68. Фролов Э. Д. Рождение греческого полиса. 2-е изд. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2004.
69. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. М.: Высшая школа, 1981.
70. Almeida J. A. Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems: A Reading of the Fragments in Light of the Researches of the New Classical Archaeology. Leiden; Boston: Brill, 2003.
71. Armayor O. Kimball. Did Herodotus Ever Go to the Black Sea? // Harvard Studies in Classical Philology. 1978. Vol. 82. P. 45-62.
72. Bichler R. Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte. Berlin: Georg Olms Verlag, 2000.

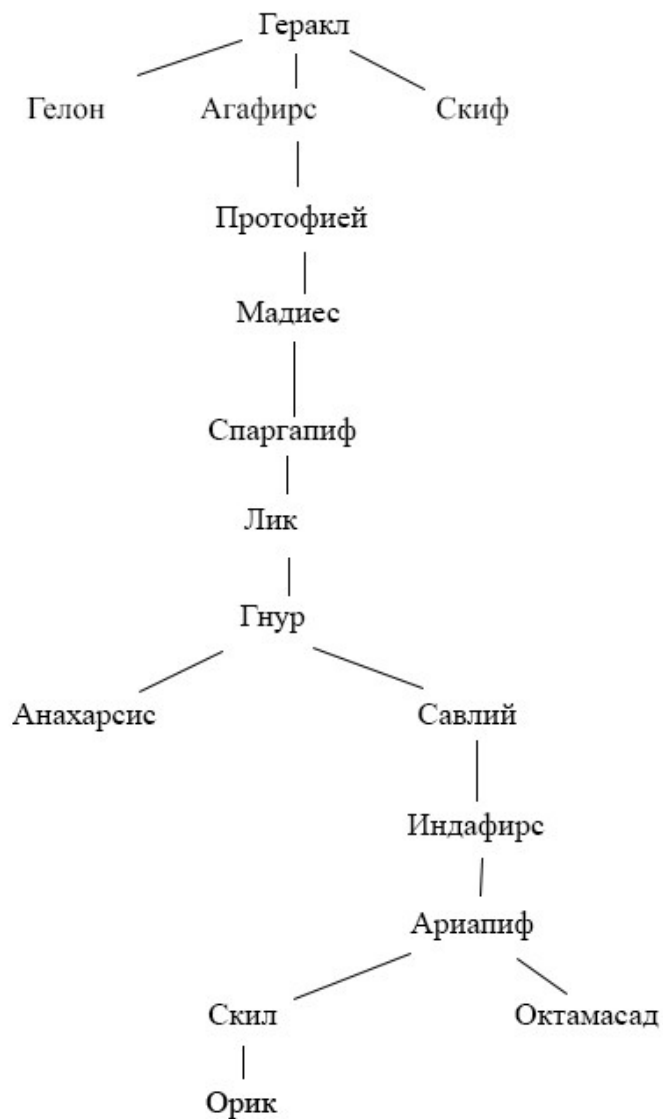
73. Cobet J. Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1971.
74. Evelyn-White H. G. Hesiod, the Homeric hymns and Homerica. London: W. Heinemann; New York: Macmillan, 1914.
75. Fehling D. Die Quellenangaben bei Herodot. Berlin; New York: De Gruyter, 1971.
76. Gardner P. The Parthian coinage. London: Trübner & co, 1877.
77. Gardiner-Garden J. Greek Conceptions on Inner Asian Geography and Ethnography from Ephoros to Eratosthenes. Bloomington: University Press, 1987.
78. Gutschmid A. Geschichte Irans und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grossen bis zum Untergang der Arsaciden. Tübingen: H. Laupp, 1888.
79. Kindstrand J. F. Anacharsis. The Legend and The Apophthegmata. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1981.
80. Lévy E. Hérodote philobarbaros ou la vision des barbares chez Hérodote // L'Étranger dans le monde grec / Ed. R. Lonis. Vol. 2. 1992. P. 195-196.
81. Lovejoy A. O., Boas G. Primitivism and related ideas in antiquity. Baltimore; London, 1997. P. 287-290.
82. Nyberg H. S. Die Religionen des alten Iran. Leipzig: Hinrichs, 1938.
83. Reinhold B., Rollinger R. Herodot. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms, 2000.
84. Trüdinger K. Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie. Basel: E. Birkhäuser, 1918.

85. Waters K. H. Herodotos the Historian. His Problems, Methods and Originality. London: Harvard University Press, 1985.

Приложения

Приложение I.

Схема династий скифских правителей, описанных Геродотом



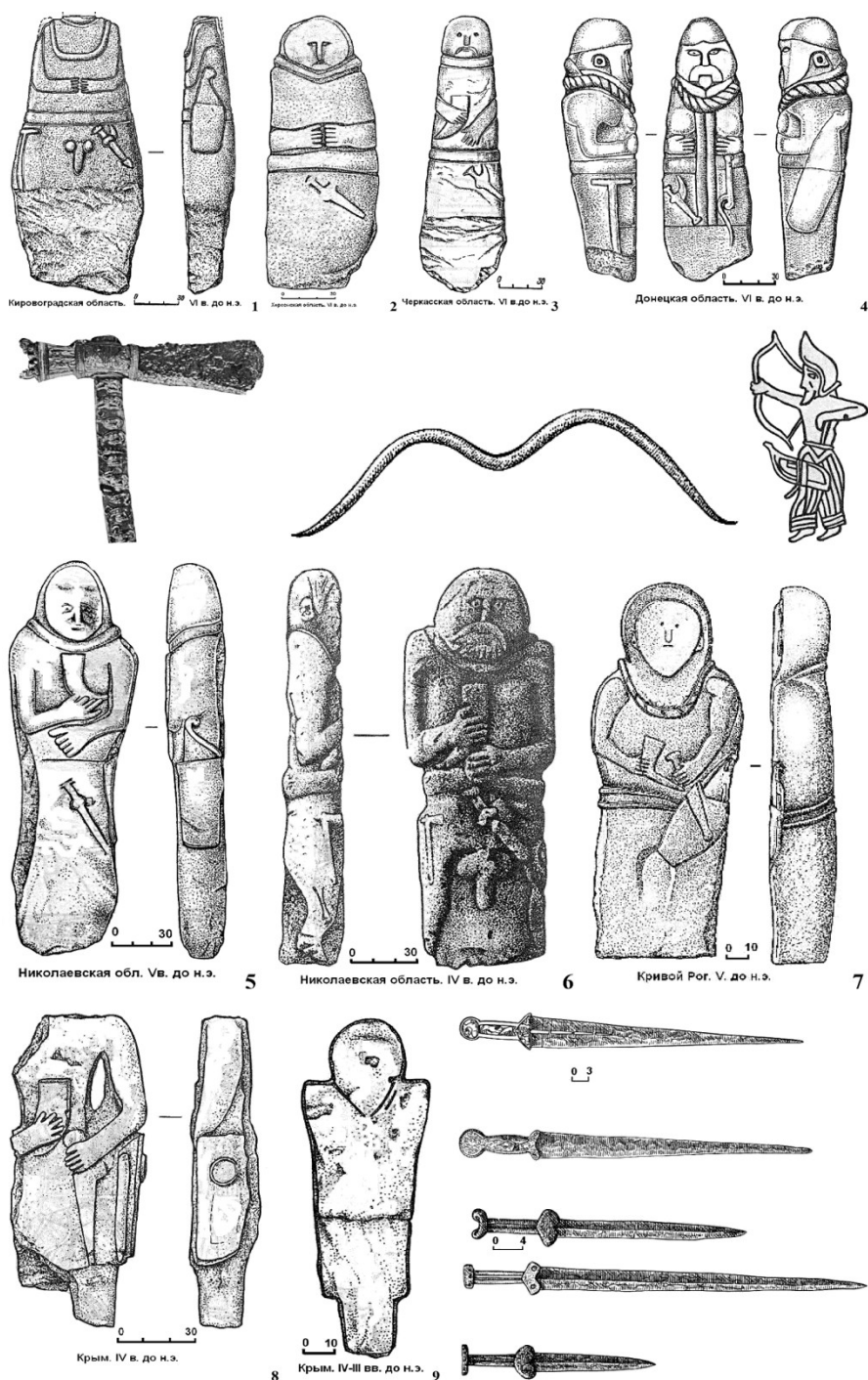
Для составления схемы использованы материалы издания:
Bichler R. Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der
fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer
Geschichte. Berlin, 2000. S. 406.

Приложение II. Иллюстрации

Список иллюстраций 1-6

1. Скифские антропоморфные изваяния Северного Причерноморья VI-IV вв. до н. э. Илл. приводится по изданию: Молев Е. А., Молева Н. В. Скифские антропоморфные изваяния Северного Причерноморья: эмблемы власти и войны // История древнего мира. Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2013. № 4 (3). С. 15-21.
2. Скиф с двумя луками. Скифский сосуд из кургана Куль-Оба. V-IV вв. до н. э. Античное собрание Государственного Эрмитажа. Санкт-Петербург. Илл. приводится с сайта: <https://civilka.ru/skifia/skifia.html/attachment/sosud-11>.
3. Монеты времени скифского царя Атея. VI в. до н. э. Илл. приводится по изданию: Анохин В. А. Монеты скифского царя Атея // Нумизматика и сфрагистика. 1965. № 2. С. 3-15.
4. Парфянские монеты. Илл. приводится по изданию: Зеймаль Е. В. Парфянский лучник и его происхождение // Сообщения Государственного Эрмитажа. Вып. XLVII. Л., 1982. С. 46-49.
5. «Ваза Франсуа». 570 г. до н. э. Археологический национальный музей. Флоренция. Илл. приводится с сайта: https://ru.wikipedia.org/wiki/Ваза_Франсуа#/media/Файл:Mus_eo_archeologico_di_Firenze,_Vaso_Fançois_3.JPG

6. Амазонка в скифском костюме. Краснофигурная аттическая тарелка с росписью Эпиктета. Конец VI в. Британский музей. Лондон. Илл. приводится по изданию: Скржинская М. В. Скифия глазами эллинов. СПб., 2001.



Илл. 1. Скифские антропоморфные изваяния Северного Причерноморья VI–IV вв. до н. э.



Илл. 2. Скиф с двумя луками. Скифский сосуд из кургана Куль-Оба. V-IV вв. до н. э. Античное собрание Государственного Эрмитажа. Санкт-Петербург.



Илл. 3. Монеты времени скифского царя Атея. VI в. до н. э.



Илл. 4. Парфянские монеты.

INCLUDEPICTURE

"https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/7b/Museo_archeologico
_di_Firenze,_Vaso_Fan%C3%A7ois_3.JPG" * MERGEFORMATINET

INCLUDEPICTURE "https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/7b/
Museo_archeologico_di_Firenze,_Vaso_Fan%C3%A7ois_3.JPG" *
MERGEFORMATINET



Илл. 5. «Ваза Франсуа». 570 г. до н. э. Археологический национальный музей. Флоренция.



Илл. 6. Амазонка в скифском костюме. Краснофигурная аттическая тарелка с росписью Эпиктета. Конец VI в. Британский музей. Лондон.