

А.В. ЗАЙКОВ
ЕКАТЕРИНБУРГ

СПАРТАНО-СКИФСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В АНТИЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ВОПРОС О ПРИЧИНАХ ИХ ПОЯВЛЕНИЯ¹

Тема спартано-скифских параллелей, контактов и возможных взаимовлияний хотя и не относится к числу основательно изученных, тем не менее неоднократно привлекала к себе внимание современных исследователей. Из не столь давних примеров назовем знаменитую монографию Франсуа Артога «Зеркало Геродота», в которой автор, помимо прочего, рассматривает параллелизм в изображении «отцом истории» царских погребальных обычаев у скифов и спартанцев², статью Дэвида Браунда о схожести Геродотовых скифов со спартанцами в 9-м томе бриллиантовой серии «*Colloquia Pontica*», составленном на основе материалов конференции, проведенной в Университете Ливерпуля в январе 1997 г.³, а также наш собственный доклад, представленный на той же конференции и посвященный образу Колаксаева коня в спартанской ритуальной поэзии⁴. Цель настоящей статьи заключается в следующем:

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Пространство демократии: природно-географический фактор в политических идеях древней Греции», осуществляемого при поддержке РФФИ (грант № 04-06-80279).

² HARTOG F. *The Mirror of Herodotus* / Transl. by J. LLOYD. Berkeley, 1988. P. 152-155; (в оригинале книга вышла на французском языке под названием: *Le miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation del'autre*. P., 1980).

³ BRAUND D. *Herodotus' Spartan Scythians* // *Pontus and the Outside World. Studies in Black Sea History, Historiography, and Archaeology* / Ed. by C. J. TUPLIN (*Colloquia Pontica*, Vol. 9). Leiden, Boston, 2004. P. 25-42.

⁴ ЗАЙКОВ А. Alcman and the Image of Scythian Steed // *Pontus and the Outside World. Studies in Black Sea History, Historiography, and Archaeology* / Ed. by C. J. TUPLIN (*Colloquia Pontica*, Vol. 9). Leiden, Boston, 2004. P. 69-84. Более ранняя версия этой статьи была опубликована на русском языке: ЗАЙКОВ А.В. Скифский конь в спартанской ритуальной поэзии // АДСВ. 1998. Вып. 29. С. 29-44.

во-первых, представить в систематизированном виде перечень наиболее существенных примеров скифских параллелей и скифских контактов в спартанском образе жизни, культуре и политике, которые можно обнаружить в античной литературной традиции и которые относятся этой традицией к архаическим и классическим временам;

во-вторых, попытаться ответить на вопрос о природе этих элементов, или, другими словами, выяснить, объясняются ли все эти фиксируемые в античных литературных текстах примеры спартано-скифских параллелей и контактов исключительно типологической близостью таких явлений, как «спартанский мираж» и «скифский мираж», либо за ними можно обнаружить и некоторую другую – реальную или виртуальную – основу.

1. ПРЯМЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА О ПРЯМЫХ КОНТАКТАХ

1.1. Согласно традиции, переданной Павсанием (вторая половина II в. н.э.), знаменитый спартанский культ Артемиды-Орфии имел таврическое происхождение. В версии Флавия Филострата, жившего в конце II – первой половине III в. н.э.⁵, данный культ определяется как скифский. Здесь нет никакого противоречия, поскольку название «скифы» часто использовалось греческими авторами в расширительном смысле⁶.

О храме Артемиды-Орфии Павсаний рассказывает при описании места, называемого Лимнеем (Болотным) (Paus. III. 16. 7-11). Здесь хранилось изображение богини, скорее всего, в виде вырезанного деревянного идола (τὸ ξόανον)⁷. Автор передает лаконскую версию о происхождении этой реликвии: скульптуру похитили из Тавриды Орест и Ифигения; Орест принес ее в Спарту, когда он был здесь царем. Павсаний называет имена тех людей, которые позднее обнаружил ее (по одной из

⁵ Флавий Филострат образование получил в Афинах и Риме; много путешествовал, принадлежал к ученому кружку, группировавшемуся вокруг Юлии Домны, по чьему заказу написал свои основные труды.

⁶ Поясним, что в нашей статье речь пойдет, в том числе, и о свидетельствах о скифах и скифском в этом широком значении, когда данное наименование могло охватывать различные северные народы – реальные или легендарные (например, тавры, гиперборей).

⁷ Сам Павсаний, очевидно, не видел этой статуи, поскольку передает информацию с чужих слов (λέγουσιν).

версий – в кусте ив) – это были некие Астрабак⁸ и Алопек, дети Ирбы, сына Амфисфена, внука Амфиклея, правнука Агиса. Обратим внимание, что имена эти названы с указанием на генеалогию – момент, в высшей степени показательный, поскольку он свидетельствует о том, что перигет передает нам детали местной лаконской традиции.

В пику афинской, каппадокийской и сирийской версиям, Павсаний не сомневается, что именно спартанский идол Артемиды является настоящей таврической реликвией, привезенной от варваров. Для того, чтобы окончательно убедить в этом своего читателя, он приводит два «неотразимых» аргумента: во-первых, как только Астрабак и Алопек нашли статую, они тут же сошли с ума; во-вторых, когда жители четырех спартанских деревень (районов) стали приносить этой статуе жертвы, между ними возникла ссора, произошли убийства и многих поразила болезнь. Безумие и взаимная враждебность, вероятно, здесь служат синонимом таврической дикости⁹.

По поводу этой беды оракул повелел орошать алтарь Артемиды человеческой кровью. Поначалу спартанцы приносили в жертву того человека, кого определит жребий, но со времен Ликурга, сообщает Павсаний, они заменили это бичеванием эфэбов.

Следует обратить внимание еще на одно любопытное совпадение. Павсаний сообщает, что эту таврическую богиню в Спарте называли не только Орфией, т.е. «Прямостоящей», но еще и Лигодесмой (Λυγοδέσμη), т.е. «Связанной ивовыми прутьями» (Paus. III. 16. 11). Сам автор объясняет данную эпikleзу в духе народной этимологии: идол, дескать, был найден в ивовом кусте. Между тем, Геродот (IV. 67) рассказывает о том, каким оракулярным методом пользовались скифские прорицатели. Эти гадания осуществлялись, оказывается, с помощью большого количества ивовых прутьев (ράβδοισι ἰτεῖνῃσι πολλῆσι), которые приносились в огромных связках (φακέλους ράβδων μεγάλους); гадалели *развязывали* (διεξέλιόσοοσι) эти пучки и так осуществляли свои предсказания.

Флавий Филострат также говорит о жестоком обряде бичевания юношей, который имел, согласно этому автору, скифское происхождение.

⁸ В Спарте почитался герой с именем Астрабак (Hdt. VI. 69), однако нельзя сказать наверняка, что он тождествен тому, кому спартанская легенда приписывала обнаружение идола Артемиды Таврической.

⁹ Ср. сюжет со спартанским царем Клеоменом, который, согласно одному из вариантов традиции, бытовавшей в Лакедемоне, сошел с ума после того, как сблизился со скифскими посланцами и научился у них пить неразбавленное вино (об этом сюжете см. далее).

ние. Будучи установленным, «как некоторые говорят», по божественному повелению, он совершается именно для Артемиды Скифской – τῆ Ἄρτεμιδι τῆ ἄλτὸ Σκυθῶν δρᾶται (Flav. Philostr. *Vita Apoll.* VI. 20)¹⁰. Информация о лаконском обычае вложена автором в уста своего героя, когда тот ведет диспут с египетским мудрецом Феспесионом. Последний, расспрашивая об этом знаменитом обряде, характеризует подобные установления как непотребные и не слишком мудрые, коль скоро благородство закаляется плетью. На это Аполлоний возражает: не плетью, а первинами крови. Важно то, что через весь разговор о спартанской порке красной нитью проходит сопоставление лаконских нравов со скифскими. Аполлоний, доказывая преимущество лакедемонян, утверждает, что у скифов подобный обряд предполагал человеческие жертвоприношения¹¹; спартанцы же заменили такую дикость бичеванием, что позволило им избежать варварской жестокости, но сохранить богине кровавую жертву. Феспесион, в свою очередь, задается вопросом: почему – в таком случае – не приносить в жертву Артемиде чужеземцев по примеру тех же скифов? Потому, – отвечает Аполлоний, – что никто из эллинов не будет в точности копировать обычаи варваров. В дальнейшем разговоре мысль о сравнении спартанцев со скифами повторяется неоднократно. Так, Феспесион задает риторический вопрос: разве не происходит восприятия чужих нравов, когда эллины приобщаются богине тавров и скифов (τὴν ἐκ Ταύρων τε καὶ Σκυθῶν ἐσάγεσθαι δαίμονα)? По его мнению, было бы более «по-спартански», если бы лакедемоняне применяли скифский закон об умерщвлении всех, кому исполнилось больше шестидесяти лет.

¹⁰ Сразу же обратим внимание на следующее обстоятельство: Филострат употребляет выражение «как говорят» (φασιν) внутри оборота χρησιμῶν, φασιν, ἐξηγουμένων, в связи с оракулом, как будто бы установившем в Лакедемонне данный обычай, что придает этому указанию легкий оттенок авторской неуверенности; что же касается самого культа Артемиды, то Филострат определенно и без обиняков утверждает, что это был *скифский* культ. Предложение целиком выглядит так: τὸ δὲ τῶν μασιγῶν ἕθος τῆ Ἄρτεμιδι τῆ ἄλτὸ Σκυθῶν δρᾶται χρησιμῶν, φασιν, ἐξηγουμένων ταῦτα.

¹¹ Артемида Таврическая, согласно Еврипиду, требовала человеческих жертвоприношений (Eurip. *Iphig. T.* 34-41). Также и у Секста Эмпирика (*Nupomnematata*. III. 208) читаем: «Некоторые приносили в жертву Кроносу человека, подобно тому, как скифы приносили чужеземцев в жертву Артемиде». См. по этому поводу: Видаль-Накэ П. Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. М., 2001. С. 49, прим. 14.

От всего этого пассажа возникает ощущение, что самому Флавию Филострату была близка мысль о сопоставлении лаконских и скифских порядков. Но для нас в данном случае гораздо важнее то, что этот ученый муж и знаток древностей прямо и без всяких колебаний называет спартанский культ Артемиды, в рамках которого происходило бичевание юношей, культом *скифским*. Именно от этого обстоятельства он отталкивается и именно оно дает ему повод для софистического разговора о спартанских и скифских добродетелях и пороках. Конечно, как настоящий софист Филострат легко прибегает к натяжкам и легким искажениям фактов, однако здесь мы имеем дело с исходным пунктом диспута, и пункт этот отнюдь не производит впечатление какой-то безответственной фальсификации. В данном случае, конечно же, отражена некая давно устоявшаяся традиция (традиция, очевидно, лаконская, если судить по Павсанию), согласно которой рассматриваемый культ был заимствован спарта́нцами непосредственно у скифов (конечно, отдельную проблему представляет собой вопрос о том, насколько справедлива эта древняя легенда).

1.2. Павсаний в своем описании Лакедемона упоминает храм Керы Спасительницы¹² и передает две версии относительно того, кто его соорудил. Согласно одной из версий, сделал это фракияец Орфей, согласно другой – Абарис, пришедший от гиперборейцев (Paus. III. 13. 2). Вторая версия для нас особенно интересна тем, что путь из Гиперборей в Элладу, согласно греческим представлениям, вел через земли скифов, да и в целом в гиперборейской мифологеме скифы играли весьма важную роль (см., например: Hdt. IV. 33); в одном античном комментарии к Григорию Назиазинскому утверждается, что Абарис был из гиперборейцев, которые обитали севернее и дальше скифов (Oratt. Att. Fr. 86). У греческих авторов он постоянно упоминается рядом со скифом Анахарсисом и Аристеем Проконесским (некоторые примеры: Strab. VII. 3. 8; Clem. Alexandr. *Stromata*. I. 21. 133. 2; Julianus Imp. *Athenaion*. 1; Iambl. *Vita Pyth.* XXVIII. 138; Origen. *Contra Celsum*. III. 31); согласно Гимерию, ритору из Вифинии (IV в. н. э.), об Абарисе говорили, что и одеждой, и всем своим видом он был похож на скифа (Himerius. *Or.* XXIII); сообщение это было повторено в «Библиотеке» Фотия (Phot. *Bibl. Codex 243 Bekker*. p. 374a); другие

¹² Имеется в виду, скорее всего, Персефона, хотя образ богини, которую официально именовали Корой (т.е. Девой) вполне мог носить синкретический характер и включать в себя также и представления об Артемиде. См. словарные статьи *κόρη* и *οὐτέρα* в LSJ (P. 980-981, 1751).

авторы прямо называют Абариса скифом (Iambl. *Vita Pyth.* XIX. 90; Greg. Nazian. *Carmina moralia.* p. 684. 9-10; Suda. α 18).

В обеих версиях происхождения спартанского культа Коры Спасительницы, как бы то ни было, строительство ее святилища связывается с человеком, пришедшем из далекой северной страны¹³. Для жителей коренных греческих областей как в образе вполне реальных фракийцев, так и – тем более – в образе легендарных гиперборейцев было, безусловно, что-то скифское¹⁴. Появление храма Коры Спасительницы в Спарте – особенно если исходить из версии с Абарисом – вполне могло восприниматься здесь как след северного («скифского») влияния.

1.3. Предание об Абарисе¹⁵ было хорошо известно Геродоту, однако, считая это повествование вымышленным, историк лишь кратко упоминает о нем, не давая никаких подробностей (Hdt. IV. 36). Нужно сказать, что главным источником для Геродота здесь была поэма «Аримаспея», приписывавшаяся Аристею Проконесскому и до нас, к сожалению, недошедшая. Впрочем, основная канва легенды сохранилась у неоплатоников, сведения которых в конечном счете восходили, судя по всему, к тому же самому источнику. В частности, в передаче Ямвлиха, философа III–IV вв., одним из важных элементов этой легенды оказываются ритуальные очищения, осуществлявшиеся Абарисом, а также его способность отводить моровое поветрие и ураганный ветер от тех городов, «которые этого достойны» (ἀπὸ τῶν εἰς τοῦτο ἀξιουσῶν πόλεων – Iambl. *Vita Pyth.* XIX. 91). В частности, согласно Ямвлиху, гиперборейский жрец производил подобные очищения в Лакедемоне и Кноссе. На первом из этих городов рассказчик останавливается несколько подробней: «мы получили сведения» (παρελήφαμεν), заявляет

¹³ Попутно заметим, что в греческой литературе, по крайней мере, еще один раз соединяются Абарис и Орфей: Liban. *Ep.* 143. 3.

¹⁴ По поводу соотношения мифологической и реальной Гипербореи см. новые работы: Крутлов Е.А. Аристея Гиперборея: «профанная» география или сакральный идеал? // Исседон: Альманах по древней истории и культуре. Екатеринбург, 2003. Т. II. С. 5-15; а также весьма важную статью: Пьянков И.В. Аристей: путешествие к исседонам // Исседон: Альманах по древней истории. Екатеринбург, 2004. Т. III. С. 15-35, особенно с. 33, где автор приходит к выводу о том, что за эллиническим образом гипербореев скрываются представления о каком-то реальном народе далекого для греков лесостепного Зауралья.

¹⁵ На основе имеющихся свидетельств, деятельность Абариса можно датировать от VIII до VI в. до н.э.: древние либо относили его расцвет к XI Олимпиаде (736–733 гг. до н.э.) (Нагросс. *s.v.* Ἄβαρις), либо делали современником Креза (Pind. fr. 270 MAECHLER).

он, что Лакедемон никогда уже не бывал зачумленным после того, как Абарис принес здесь искупительную жертву (ibid. 92; свидетельство об искупительной жертве, отвратившей раз и навсегда мор в Спарте, повторяется в XXVIII. 141). Обратим еще раз внимание на заявление Ямвлиха о том, что гиперборейский жрец очищал не все города подряд (как получается в некоторых других текстах), а только те, «которые этого достойны»: данная как будто брошенная невзначай фраза, нужно думать, призвана у Ямвлиха связать особым образом Абариса с Лакедемоном и Критом. Трудно сказать, объясняется ли это влиянием на Ямвлиха такого литературного феномена, как «спартанский (спартано-критский) мираж», либо за подчеркиванием этой связи стоит реальное более значительное участие Абариса в профетической и очистительной практике в дорийских Спарте и Крите.

Следует обратить внимание на то, что в священных ритуалах гиперборейца какую-то особую роль играла *стрела*, информация о которой у Ямвлиха весьма примечательна: Абарис взял ее с собой, отправляясь в дальнее путешествие, ибо, сев на нее, он мог по воздуху преодолевать разные непроходимые места; жрец подарил ее Пифагору, как только понял, что перед ним сам Аполлон (ibid. XIX. 91); предмет этот, кроме всего прочего, помогал гиперборейцу каким-то образом находить верную дорогу и был он золотым (ibid. XXVIII. 141). О стреле Абариса говорят и многие другие источники (например: Hdt. IV. 36; Lyc. Or. 14 fr. 5a = Oratt. Att. Fr. 86; Orig. *Contra Cels.* III. 31; Greg. Nazian. *Ep.* II. 1; idem. *Funebris or. In laudem Basilii Magni.* 21. 4; idem. *Carmina moralia.* p. 684; Suda. α 18; Sch. vet. in Arat. *Scholion* 131 и др.).

Уже в древности стрела гиперборейского жреца трактовалась как аполлоновский символ (совершенно определено эту мысль высказывает схолиаст к Григиорию Назиазину по поводу одного места у оратора Ликурга¹⁶: Lyc. Or. 14 fr. 5a = Oratt. Att. Fr. 86; также у Нонна юный Абарис летает на стреле Аполлона: Nonn. *Dionys.* XI. 132-133).

¹⁶ Поскольку данный фрагмент уже неоднократно упоминался в тексте нашей статьи и поскольку он имеет важное значение, позволим себе привести его целиком в переводе А.Ф. Лосева: «Абарис был некто из гиперборейцев. Гиперборейцы же обитали севернее и дальше скифов. Говорят, что этот Абарис, будучи боговдохновенным, обходил кругом всю Грецию со стрелой и, как боговдохновенный, давал оракулы и прорицания. Оратор же Ликург упоминает об этом Абарисе в речи против Менесхема, утверждая, что, когда у гиперборейцев случился голод, Абарис пришел в Грецию и принес дары Аполлону и научился у него прорицанию, и таким образом, держа в руке стрелу в качестве символа Аполлона, обошел со своими прорицаниями всю Грецию».

А.Ф. Лосев пишет о том, что стрела в данном случае представляет собой «типичный хтонический и фетишистский символ, в котором сплелись самые разнообразные представления о животворящих и дезинфицирующих лучах Солнца, о магическом жезле или палочке, а также и об оружии для стрельбы»¹⁷. Не оспаривая тезис А.Ф. Лосева о том, что символ этот, в конечном счете, уходит своими корнями в глубины первобытной истории, отметим все же, что в мифологии Аполлона стрела часто связана с его «северной» ипостасью и его северными почитателями (Аполлон, расправившись с Киклопами, прячет свою стрелу у гиперборейцев: Ps.-Erat. *Catast.* 29; со стрелой ходит и летает на ней Абарис)¹⁸. Поэтому стрелу, игравшую важную роль в очистительных ритуалах Абариса, возможно, следует трактовать как еще один элемент, указывающий на северную – «скифскую» в широком смысле слова – культуру¹⁹.

1.4. У Геродота сохранился рассказ о посольстве скифов в Спарту (Hdt. VI. 84). Мнение, высказанное в комментарии к этому месту у Хау – Уэлса, о том, что вся история со скифскими послами могла быть просто сплетней, призванной объяснить выражение «наливать по-скифски»²⁰, никак не обосновано и вызывает большие сомнения. Дело в том, что галикарнасский историк датирует это событие не столь отдаленным прошлым, относя его ко времени правления Клеомена I (520-490 гг. до н.э.), причем дело происходило явно после миссии Аристагора (499/8 г. до н.э.). Геродот сообщает некоторые важные детали о ходе переговоров и прямо указывает, что передает историю со слов самих лакедемонян. Трудно представить, что в Спарте бытовала полностью фальсифицированная байка о прибытии важных послов от далекого северного народа в то время, когда еще были живы люди, отцы и де-

¹⁷ ЛОСЕВ А.Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 471.

¹⁸ Существует гипотеза (А.Н. Краппе), согласно которой Аполлон Гиперборейский был неким северным богом, о котором греки узнали от людей типа Абариса; это божество было отождествлено с эллинским Аполлоном из-за созвучия имен. Об этой гипотезе с необходимыми ссылками на литературу см.: Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. М., СПб., 2000. С. 168, прим. 36.

¹⁹ Тезис о «северном» происхождении ритуальной стрелы Абариса играет важную роль в концепции К. Меули и в выводах Е. Доддса, отталкивающегося от этой гипотезы. Эти авторы, в частности, указывают на то, что в практике некоторых современных сибирских шаманов стрела также имеет большое значение. См.: MEULI K. *Scythica* // *Hermes*. 1935. Bd. 70. S. 137 sq.; Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. С. 146, 168.

²⁰ How W.W., Wells J. A Commentary on Herodotus. Oxford, 1998. Vol. II. P. 98.

ды которых могли принимать участие в этих переговорах. Немаловажное значение имеет также и то, что сам Геродот не выказывает никаких сомнений в реальности этого посольства.

Скифская миссия имела целью склонить правительство Лакедемона к союзу против Дария для организации совместной атаки на него. Эта цель была достигнута, причем было решено, что скифы попробуют вторгнуться в Мидию по реке Фасису, а лакедемоняне двинутся вглубь страны на соединение со своими новыми союзниками. Что воспрепятствовало осуществлению этого плана, не вполне ясно. В качестве причин можно предположить несколько факторов: смерть Клеомена (490 г. до н.э.), который, судя по всему, должен был отвечать за организацию похода и командовать экспедицией со спартанской стороны (вообще, вся история производит впечатление личного предприятия Клеомена и вполне соответствует авантюренному характеру этого царя; в Спарте этого времени, конечно, не было и не могло быть ни политических группировок, ни общественного мнения, заинтересованных в долгосрочном союзе со скифами, который накладывал бы на лакедемонян какие-либо обязательства военного свойства); смерть Дария (486 г. до н.э.), поскольку поход, если верить сообщению Геродота, задумывался скифами именно как месть этому персидскому правителю за его вторжение в скифские пределы; наконец, могла измениться геополитическая обстановка, которая поставила как перед скифами, так и перед спартанцами совсем другие вопросы.

Данная миссия по сути своей была очень похожа на посольство ионийцев во главе с Аристагором в 499/8 г. до н. э. (см.: Hdt. V. 49-54), хотя скифы предлагали более масштабную программу. Оба посольства по времени должны были не очень далеко отстоять друг от друга. В данной связи весьма любопытным кажется то обстоятельство, что скифы в Спарте встретили значительно более теплый прием, чем ионийцы (напомним, что в отношении Аристагора была применена процедура ксенеласии²¹).

1.5. В ходе этих переговоров со скифами очень тесно общался царь Клеомен, которого они научили пить вино «по-скифски» (ἐπισηθηζειν), не разбавляя водой (Hdt. VI. 84)²². Согласно лаконской версии, именно

²¹ См.: Зайков А.В. Спарта́нские ксенеласии // АДСВ. 1999. Вып. 30. С. 12.

²² К высказанным выше нашим возражениям против предположения Хау – Уэллса о том, что вся история вымышлена для объяснения термина ἐπισηθηζειν, добавим, что гипотеза эта противоречит тому факту, что уже Анакреонт (VI в. до н.э.) пользовался подобным выражением (Anacr. fr. 13 PAGE = Athen. X. 29. 427b),

это обстоятельство стало причиной безумия, постигшего позднее царя (сам Геродот считает такое объяснение сомнительным, предположив, что своим сумасшествием Клеомен должен был искупить собственный грех против Демарата). Рассказ Геродота о привнесении данного элемента бытовой культуры к спартанцам непосредственно от скифов повторяют и другие авторы, в частности, Хамелеон, философ IV–III вв. до н.э. из перипатетической школы, в своем сочинении «О пьянстве» (fr. 31 Коерке) и дважды Афиней (X. 29. 427b–c; 48. 436e–f). У последнего связь манеры пить вино неразбавленным со скифскими обычаями усиливается ссылкой на Анакреонта, который неразбавленное вино называл «скифским зельем» и у которого были такие стихи: «Ведь пирушку мы наладим не по-скифски: не допустим | Мы ни гомона, ни криков, но под звуки дивной песни | Отпивать из чаши будем» (Анаст. fr. 13 Page, пер. Г. Церетели).

1.6. Геродот передает пелопонесскую (видимо, лаконскую) традицию, согласно которой скиф Анахарсис после посещения различных греческих городов вернулся на родину с мнением, что все эллины, кроме спартанцев, стремятся все узнать и стать мудрыми, но при этом одни только лакедемоняне «слушают и говорят правильно» (Hdt. IV. 77). Сам Геродот эмоционально заявляет по поводу этой версии: «Но эта вздорная болтовня выдумана у самих эллинов» (Ἄλλ' οὐτός μὲν ὁ λόγος ἄλλως πέπλασται ὑπ' αὐτῶν Ἑλλήνων). Это последнее обстоятельство, а также в целом анекдотичный характер свидетельства заставляют нас с большой долей условности относить этот случай к данному разделу («Прямые свидетельства о прямых контактах»). Возможно, данный пример следовало бы отнести к следующей рубрике, поскольку он, безусловно, свидетельствует о присутствии образа скифа и *скифского* в общественном сознании Лакедемона в середине V в. до н. э. Однако этот последний факт очевиден и сам по себе, что же касается Анахарсиса, то, признавая историчность этой фигуры, мы не можем отрицать саму возможность его визита в Спарту и его прямых контактов со спартанской элитой. Кроме того, здесь следует сделать еще несколько замечаний. Эмоциональное высказывание Геродота, возможно, нужно объяснять определенным желанием автора понравиться своей афинской аудитории, которая в период написания «Истории» могла уже начинать привыкать к мысли о том, что именно Афины – «школа Эллады» и средоточие всякой мудрости. Кроме того, историк не отрицает сам факт

на что указывают сами английские комментаторы Геродота: How W.W., Wells J. A Commentary on Herodotus. P. 98.

путешествия Анахарсиса в Спарту, а лишь хочет сказать, что рассказ о его предпочтениях был придуман самими греками, намекая, конечно же, на лакедемонян. Как бы то ни было, для нас важно то, что данный анекдот прочно связывает скифа Анахарсиса именно со Спартой.

2. ДАННЫЕ, СВИДЕТЕЛЬСТВУЮЩИЕ О ЗНАКОМСТВЕ СПАРТАНЦЕВ СО СКИФАМИ

Эту рубрику мы сознательно ограничили самой минимальной информацией – той, которая показывает нам, что уже в эпоху архаики, во всяком случае, в VII в. до н.э., рядовые члены общины лакедемонян хорошо представляли себе, кто такие скифы.

2.1. Спартанский поэт Алкман (VII в. до н.э.) в своем «Парфении» при сравнении девушек, принимающих участие в танце, с прекрасными лошадьми, упоминает среди прочего легендарного скакуна скифского царя Колаксия (Alcm. 1. 59 Page). Характер этой метафоры, а также сам жанр поэтического произведения предполагают, что аудитория, к которой адресовался Алкман, прекрасно понимала, о ком и о чем говорит поэт.

Д.Д. Болтон и вслед за ним ряд других исследователей считают, что у Алкмана образ Колаксия является реминисценцией из поэмы Аристея Проконесского «Аримаспея»²³. Другая распространенная точка зрения состоит в том, что скифские мотивы в творчестве Алкмана связаны с его предполагаемым лидийским происхождением. По всей видимости, молодость поэта пришлось на середину VII в. до н. э. Если он в это время действительно был в Сардах, то должен был пережить захват города киммерийцами в период крупного передвижения кочевых народов, участниками которого были также и скифы. Именно тогда он мог познакомиться со скифскими, исседонскими и прочими мифологическими образами, которые затем, согласно этой теории, перенес в Спарту²⁴. Оба эти мнения, однако, кажутся нам малоубедительными, если учитывать жанр «Парфениев», в котором работал спартанский поэт: Алкману, для того, чтобы иметь успех, нужно было быть понятным и исполнителям, и слушателям, присутствующим на народном празднике.

²³ BOLTON J.D. *Aristeas of Proconnesus*. Oxford, 1962. P. 43, 181; WEST K.L. *Alcmanica* // CQ. 1965. Vol. 15. P. 193; DEVEROUX G. *The Kolaxain Horse of Alcman's Partheneion* // CQ. Vol. 1965. Vol. 15. P. 176.

²⁴ См.: Пьянков И.В. Рец. на: BOLTON J.D. *Aristeas of Proconnesus*. Oxford, 1962 // ВДИ. 1967. № 4. С. 175; СКРЖИНСКАЯ М.В. Древнегреческий фольклор и литература о Северном Причерноморье. Киев, 1991. С. 56.

2.2. В одном из фрагментов того же спартанского поэта обнаруживается упоминание исседонов (в формы «эсседоны» – fr. 156 Page), одного из скифских племен.

2.3. Добавим к этому, что Алкман упоминал и о Рипейских горах (fr. 90 Page).

Учитывая все сказанное в пункте 2.1, наиболее вероятным будет предположение, что «скифские» (в широком смысле слова) образы в VII в. до н.э. были знакомы рядовому спартанцу уже *до* и *помимо* Алкмана.

3. ЭЛЕМЕНТЫ СПАРТАНО-СКИФСКОГО ПАРАЛЛЕЛИЗМА

3.1. Наиболее ярким примером близости спартанских обычаев с обычаями скифскими являются погребальные царские ритуалы у этих двух народов, описанные Геродотом. Последний прямо заявляет, что похороны царей в Лакедемоне очень похожи на соответствующие ритуалы «азиатских варваров» (Hdt. VI. 58). Под это обобщенное обозначение – «азиатские варвары» – у Геродота, вероятно, попадают не одни только персы и египтяне, некоторые элементы погребальной культуры которых имели очевидные аналогии в соответствующих спартанских обрядах, о чем Геродот в дальнейшем упоминает специально, но также и скифы²⁵. В IV-й книге Геродот дает описание погребальных ритуалов скифских царей (IV. 71-72), и хотя сам автор напрямую не сравнивает спартанские и скифские траурные установления, сопоставление этих двух описаний дает серию важных совпадений. Ф. Артог замечает по этому поводу, что если для скифов подобные ритуалы были *зрелищем*, основанном всецело на визуальном ряде – в отличие от афинян, для которых более важную роль играли *речи*, звуковой ряд, то у лакедемонян погребальные обряды царей хотя и включали некоторый элемент речи, но также в большей степени были похожи на то, что можно назвать масштабным и впечатляющим зрелищем²⁶.

3.2. Элитный корпус, состоявший из 300 молодых спартанцев, выполнявший особые функции на службе у полиса, назывался «всадниками», хотя к конной службе это подразделение не имело никакого отношения. Ю.В. Андреев, перу которого принадлежит лучшее иссле-

²⁵ Мнение о том, что здесь у «отца истории» следует под «азиатскими варварами» понимать не только персов и египтян (что очевидно из дальнейшего текста), но и скифов, неоднократно высказывалось в литературе: HARTOG F. *The Mirror of Herodotus*. P. 152; BRAUND D. *Herodotus' Spartan Scythians*. P. 33.

²⁶ HARTOG F. *The Mirror of Herodotus*. P. 154.

дование института спартанских «всадников», трактует этот последний как один из важнейших элементов в системе мужских союзов Лакедемона²⁷. Открытым, однако, остается вопрос, почему члены этого корпуса носили такое странное название? попытка ответить на это, отгаликиваясь от аналогии со «всадниками» ионийских городов и римскими «equites» вызывает определенные возражения, поскольку в этих последних случаях мы имеем дело с особым сословием, название которого достаточно легко, как будто бы, объясняется его воинскими функциями. В Спарте же «всадники» не представляли собой социальной группы, и наименование это никак не связано с их обязанностями. Не оказываемся ли мы в данном случае перед каким-то следом древней эпохи, каким-то смутным воспоминанием лаконских дорийцев о своем «доисторическом» прошлом?

3.3. Тактика, использовавшаяся участниками спартанских криптий (тайные предприятия, объектом которых часто становились илоты), напоминает тактику скифов²⁸.

3.4. Есть целая серия других аспектов спартанской повседневности и культуры (реальных или виртуальных), которые удивительным образом вызывают в памяти скифский образ жизни. На эти моменты обратил внимание Д. Браунд в упомянутой выше работе²⁹. Сюда относятся следующие элементы: (1) знаменитая спартанская враждебность к иностранным влияниям и чуждому образу жизни, которая является, безусловно, одним из наиболее ярких элементов «спартанского миража»; при этом мы должны отдавать себе отчет в том, что эта враждебность в значительной степени представляла собой мифологему, которая зачастую имела весьма отдаленное отношение к реальному положению дел³⁰; с другой стороны, Геродот акцентирует наше внимание на такой характернейшей скифской черте, как враждебность ко всему чуждому и особенно к греческим культурным влияниям; (2) из всех греков именно у спартанцев, как и у варваров, ремесленники пользуются наименьшим почетом; (3) спартанская афористическая и несколько грубоватая речь оказывается очень близкой тому, что Геродот определяет как «скифская

²⁷ АНДРЕЕВ Ю.В. Спарта́нские «всадники» // ВДИ. 1969. № 4. С. 24-36; он же. Мужские союзы в дорийских городах-государствах (Спарта и Крит). СПб., 2004. С. 214-227.

²⁸ Главной работой по спартанской криптии, где читатель найдет все необходимые ссылки на источники, до сих пор остается известная статья Жанмера: JEANMAIRE H. La cryptie Lacédémonienne // REG. 1913. Vol. 26. P. 121-150.

²⁹ См. выше, прим. 3.

³⁰ См.: ЗАЙКОВ А.В. Спарта́нские ксенеласии. С. 6-25.

речь»; (4) отсутствие стен у города Спарты придает этому поселению некоторый «номадический характер»; (5) типичная для взрослого спартиата прическа напоминает скифский обычай носить длинную шевелюру; (6) спартанская аскетическая пища до известной степени может быть соотнесена со скифской диетой: если наиболее известным лаконским блюдом была «черная похлебка» из бычьей крови, то скифы славились своим напитком из белого кобыльего молока; (7) и у спартанцев, и у скифов не было покупных рабов; (8) положение царей в этих двух обществах оказывается подчиненным по отношению к номосу; (9) для двух народов – в отличие от ионийцев – характерна страстная приверженность свободе, что ярко проявляется в отношениях с персами; (10) для спартанцев, как и для скифов, верность религиозным обычаям составляет один из ключевых элементов в системе подчинения закону; (11) наконец, самое важное – спартанцы, как и скифы, были в глазах некоторых греков V в. до н. э. (Эсхила, Геродота) создателями наилучшим образом устроенных систем общежития, и те и другие, согласно этим взглядам, обладали собственными *эвномиями*.

4. ДРУГИЕ ВОЗМОЖНЫЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПРИМЕРЫ СОЕДИНЕНИЯ СПАРТАНЦЕВ И СКИФОВ

4.1. У Эсхила в «Эвменидах» Афина заявляет, что Ареопаг в качестве оплота правосудия будет лучше чем что-либо у скифов и пелопоннесцев: «С благоговейным трепетом на тот утес | Доколь взирают люди, будет он стране | Спасительным оплотом, какового нет | Нигде – ни в скифах, ни в земле Пелоповой» (Aesch. *Eumen.* 700-703, пер. Вяч. Иванова). Хотя лакедемоняне здесь прямо не названы, именно они достаточно легко угадываются за «пелопоннесцами».

4.2. В «Никомаховой этике» Аристотеля высказывается тезис о том, что человек принимает решения только о том, что от него зависит и осуществляется в его поступках, а о том, что от него не зависит, решения не принимает. Это поясняется следующим любопытным примером: «К примеру, как наилучшим образом скифам управлять своим государством, не принимает решения ни один из лакедемонян, поскольку здесь ничего от нас не зависит» (Aristot. *Eth. Nic.* 1112a 29). Это ничего, на первый взгляд, не значащее сочетание лакедемонян со скифами в подобном необязательном контексте теперь кажется нам не таким уж случайным.

4.3. В вымышленной переписке Гераклита с царем Дарием находим рассуждение в том духе, что лакедемонян следует похвалить за то, что

спартиатами провозглашаются не на основании письменных декретов, а на основании поведения: «Кто угодно – хоть скиф, хоть трибалл, хоть пафлагонец, хоть уроженец неизвестной страны, – придя [в Спарту] и выдержав суровую Ликургову дисциплину, становится лаконцем, так что всякий получивший права гражданства приходит, неся родину в самом себе, пусть он хоть числится на стелах в центре города, зато порок живет в изгнании вдали от города». (Ps.-Heraclit. *Epist.* IX. 2. пер. А.В. Лебедева). И в этом случае получение потенциальным скифом, как и уроженцами других варварских стран, спартиатского гражданства является сугубо виртуальным – автор этих слов, возможно, не знал ни одного конкретного примера подобной натурализации. Но в свете рассмотренных выше пунктов данное рассуждение также оказывается весьма характерным и, не исключено, отражает некую устойчивую ассоциацию между скифами и спартиатцами, существовавшую в головах многих греческих интеллектуалов.

5. ГИПОТЕЗА О ПРИРОДЕ СПАРТАНО-СКИФСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ

Представленный каталог спартано-скифских параллелей, очевидно, далек от того, чтобы быть исчерпывающим. Однако и на этой основе можно выдвинуть некоторые предварительные положения, нуждающиеся, впрочем, в дальнейшем исследовании для своего подтверждения или опровержения.

Проще всего рассмотренный нами параллелизм объясняется с позиций «спартанского миража» и «скифского миража» – особых литературных явлений, представляющих собой комплекс взглядов, бытовавших в греческой литературе (не спартанской и, естественно, не скифской) в достаточно сложившейся форме уже в V в. до н.э.³¹ Эти представления, созданные за пределами Лакедемона и Скифии, при ближайшем рассмотрении оказываются идеализированными (иногда, напротив, демонизированными) картинами данных сообществ. Очень часто существенным элементом таких «миражей» была идея о благоус-

³¹ Понятие «спартанского миража» вошло в науку с легкой руки Ф. Олье: OLLIER F. *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité Grecque.* I: De l'origine jusqu'aux cyniques. II: Du début de l'école cynique jusqu'à la fin de la cité. P., 1933/1943. (переиздана в 1973). Кроме того, для этой темы чрезвычайно важно непревзойденное исследование: TIGERSTEDT E.N. *The Legend of Sparta in Classical Antiquity.* Stockholm, Uppsala, 1965-1978. Vol. 1-3. См. также: RAMSON E. *The Spartan Tradition in European Thought.* Oxford, 1969.

троенной государственной жизни (*эвномии*). Еще раз подчеркнем – «миражи» создавались не спартанцами для не спартанцев.

Однако при внимательном чтении приведенных выше примеров спартано-скифского параллелизма можно заметить, что далеко не все пункты этого перечня укладываются в понятие «спартанского» и «скифского миража». Кроме того, некоторые отмеченные нами элементы по своему бытованию относятся к значительно более ранней эпохе, нежели появление названного литературного феномена. Так, например, к «миражу» никакого отношения, конечно же, не имеют ссылки Алкмана на скифский этникон и на скифский мифологический образ. Геродот говорит о посольстве скифов в Спарту во времена Клеомена как о безусловно историческом событии. Кроме того, нам представляется, что предание о скифском происхождении некоторых спартанских культов также не имеет ничего общего с «миражами», поскольку эти последние, как уже было сказано, возникали за пределами интересующих нас регионов, а традиция о принесении с севера почитания Артемиды Таврической и Кору Спасительницы носит явно местный лаконский характер.

Итак, за некоторыми отмеченными в греческой литературе элементами близости между скифами и спартанцами могут стоять, во-первых, реальные взаимовлияния и исторически достоверные контакты; во-вторых, за этими параллелями может скрываться также и другое интереснейшее явление, которое условно можно определить как *спартанский виртуальный номадизм*. Природа этого явления до некоторой степени близка природе «спартанского миража», но сходство это ограничивается лишь тем, что оба они представляют собой творения идеализирующего и мифологизирующего коллективного разума. Более существенными оказываются различия. Предполагаемый нами спартанский виртуальный номадизм родился в головах самих спартанцев и нужен он был самим спартанцам. Следует обратить внимание, что многие элементы рассмотренной литературной традиции прямо указывают на свое лаконское происхождение. Создается ощущение, что спартанцы архаического и отчасти классического периодов, будучи оседлым народом, проживая на полуострове, окруженном со всех сторон морем, и имея экономику, основанную, главным образом, на земледелии, по каким-то причинам *желали чувствовать себя* до некоторой степени жителями бескрайних сухопутных просторов. При этом элементы такого *самомиража*, фиксируемые нами в примерах спартано-скифского параллелизма, переплетаются с элементами «спартан-

ского» и «скифского миража»), а также со свидетельствами об исторически достоверных контактах.

Конечно, приведенных здесь данных явно недостаточно, чтобы считать доказанным тезис о существовании у спартанцев феномена номадического самомиража. Вопрос нуждается в пристальном рассмотрении с привлечением более широкого круга источников. Но если наша догадка верна, возникает другая проблема: как объяснить столь странное для одного из ведущих греческих народов ощущение близости к северным варварам? Не кроется ли за этим ощущением след далекого «доисторического» прошлого всего дорийского племени? Нужно сказать, что именно эта исследовательская перспектива убеждает нас в мысли о необходимости и актуальности проверки тезиса о спартанском виртуальном номадизме. Понятно, что путь, который предлагается в этой статье, представляет собой очень узкую и рискованную тропинку, которая, быть может никуда не ведет. Не исключено, однако, что тропинка эта даст нам некоторую – хотя и скудную, но новую – информацию о истории дорийского племени в эпоху бронзы³².

³² На сегодняшний день в научной литературе, как правило, приходят к неутешительным выводам о том, что мы практически ничего не знаем о «доисторических» дорийцах. По большому счету, здесь бессильны и археология, и микенология. См. по этому поводу: HALL J.M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge, 1997. P. 111-131; ROBERTSON N. *The Religious Criterion in Greek Ethnicity: The Dorian's and the Festival Carneia* // *AJAH*. 2002 [2003]. NS. Vol. 1.2. P. 8.

A. V. ZAJKOV
EKATERINBURG

SPARTANISCH-SKYTHISCHE PARALLELEN IN DER ANTIKEN LITERATUR UND DIE FRAGE NACH DEN GRÜNDEN IHRES AUFTRETENS

Ziel des Artikels ist erstens eine systematische Zusammenstellung der wichtigsten Beispiele von Parallelisierungen der spartanischen Lebensweise, Kultur und Politik mit der der Skythen in der antiken Literatur sowie von Nachrichten über spartanische Kontakte mit diesen. An zweiter Stelle wird eine Deutung dieser Zeugnisse versucht.

Gewisse Momente der Ähnlichkeit zwischen Skythen und Spartanern können erstens durch wirkliche, historisch glaubwürdige Kontakte bedingt sein, zweitens durch eine Erscheinung, die man bedingt als „spartanisches virtuelles Nomadentum“ bezeichnen könnte. Sie erinnert in gewisser Weise an das „spartanische Wunder“, da beide Aspekte durch die Idealisierung und Mythologisierung des spartanischen Kollektivbewusstseins bedingt sind. Im Gegensatz zum ersten Begriff entsprang das von uns angenommene „spartanische virtuelle Nomadentum“ jedoch den Köpfen der Spartaner selber. Viele Momente in der untersuchten literarischen Tradition verweisen unmittelbar auf ihren spartanischen Ursprung. Es entsteht der Eindruck, dass die Spartaner der archaischen und der klassischen Zeit als sesshaftes Volk mit einer Wirtschaft, die sich auf den Ackerbau stützte, aus irgendwelchen Gründen in sich eine Verwandtschaft zu den Bewohnern der weit entfernten nördlichen Steppen verspürten.