

ных негроидов, так и ливийские кочевники-скотоводы. Между тем в пользу того, что здесь преваляло именно негроидное население, помимо «эфиопского» значения описаний людей, обозначаемых анализируемыми терминами, свидетельствует доказанное положение о том, что мероиты относились к негрской расе, а антропологические данные для I–III вв. н.э. показывают, что негрский элемент здесь был доминирующим, хотя набор негроидных признаков мог сильно варьироваться¹²¹.

О многовековых контактах, мирных и военных, стран севера (в первую очередь, конечно, Египта, а через него и античного мира) и Эфиопии, о многочисленности негроидов в Египте и других районах Северной Африки, о множестве сведений о странах и людях субсахарской и субъегипетской Африки всегда свидетельствовала античная историческая и легендарная традиция. Достаточно напомнить хотя бы Геродота, рассказывающего в Египетском логосе своей Истории о полученных египтянами знаниях, религиозных установлениях и разного рода благих дарах мудрости (Herod. II, 29; 137–140 и др.), или Диодора, также сохранившего традицию о южном происхождении многих египетских установлений и реалий, а также о том, что Египет был в своё время колонизован эфиопами (Diodor. I, 60, 65; III, 2, 1–4; III, 3, 2–7). И хотя трудно оспаривать мнение трезвого историка о том, что устная традиция, сохранённая Геродотом или Диодором, должна восприниматься с осторожностью, пока не будет получено её подтверждение из египетских источников¹²², всё же современная наука получает всё больше материалов, укрепляющих доверие к античным письменным источникам по странам Эфиопии, что, конечно, не уменьшает трудности их интерпретации.

Следует заметить, что, несмотря на довольно некритическое отношение древних к сведениям о субъегипетской Эфиопии и Внутренней Ливии, на их веру в абсолютно сказочные рассказы о неведомых странах, всё же в источниках видны примеры, и отнюдь не единичные, достаточно хорошего знакомства (пусть часто непрямого) с этой страной¹²³.

3. ЭФИОПСКАЯ ТЕМА В АНТИЧНОЙ МИФОЛОГИИ

Не приходится специально доказывать, что появление африканских мотивов в античной мифологии непосредственно связано с «открытием» для себя греками этой части обитаемого мира, её освоением и познанием. Изучение истории контактов стран восточного Средиземноморья с Африкой показало, что начало их относится ещё к догреческой эпохе, уходит своими корнями в архаические времена, и имеющиеся данные позволяют с уверенностью утверждать, что, по крайней мере, с конца III тыс. и во всяком случае, во II тыс. до н.э. они приобретают регулярный и интенсивный ха-

рактер¹²⁴. Африка закономерно включается в древнейшую модель мира, и в той мере, в какой не прервалась преемственность греческой культурной традиции с предшествующей традицией автохтонного древнейшего населения эгейского мира, легла в основание собственно греческой картины мира и неизбежно нашла отражение в мифологии. Совершенно ясно, что актуализация африканской темы в мифологических представлениях греков непосредственно связана с расширением контактов с югом мира и углублением знакомства с ним. Учитывая последовательность процесса установления постоянных греко-африканских контактов с рубежа II и I тыс. до н.э., не приходится удивляться, что прежде всего в древнейших слоях античной мифологии отразилось знакомство со средиземноморским побережьем континента — Ливией, т.е. «Белой» Африкой, и с Киренаикой, где ранее всего, уже в XI–X вв. до н.э., возникла первая греческая африканская колония — Кирена. Познавательные и идеологические потребности обуславливали необходимость связать Африку с Грецией, и зафиксировать эту связь возможно было лишь с помощью единственного и наиболее авторитетного для архаического исторического времени средства: отразить данную реалию в мифологической системе, которая вбирала и в форме устной традиции сохраняла в себе все наиболее значимые для общества ценности.

Важную для греков связь с Африкой должны были закрепить и санкционировать наиболее авторитетные в сакральной иерархии персоны пантеона, что объясняет, почему мифологическая традиция связывает с ней Посейдона, Гелиоса, Аполлона, Афродиту, Атласа, Гесперид с их волшебным садом, Ливию, превратившуюся в богиню-эпоним южного континента, многочисленных нимф и божеств отдельных местностей, рек, городов — как Кирена, Тритон и др.; появляются типично африканские мотивы леонтомахии или похищения яблок в саду Гесперид; с главными фигурами пантеона связываются родственными узами многочисленные полубоги — легендарные владыки первых греческих городов в Африке — Эврипил, Ликей, Аристей-Агрей, Аутух, Актей и др. Сам великий Зевс празднует своё бракосочетание с Герой в саду Гесперид. Со временем формируются локальные, на африканском побережье, мифологические традиции, активно вбирающие в себя элементы и персонажей местных аборигенных преданий.

В целом греческая мифология, касающаяся античной Северной Африки, изучена достаточно подробно, и по данной проблеме имеется обширная научная литература¹²⁵. Здесь же речь пойдёт исключительно об «эфиопской» теме в античной мифологии, менее изученной и появившейся в ней позже североафриканской, что непосредственно связано с более поздним проникновением греков в глубину Африку и накоплением знаний об эфиопах.

Первым письменным памятником, отразившим эфиопскую струю античной мифологической традиции, были поэмы Гомера «ИЛИАДА» и «ОДИССЕЯ». Гомер рассказывает, что олимпийцы были очарованы посе-

щением Эфиопии, когда Зевс отправился с богами на пир к безупречным эфиопам (*Iliad.* I, 423–424): «Зевс громовержец вчера к отдалённым водам Океана// С сонмом бессмертных на пир к эфиопам отшёл непорочным» (перевод Н. Гнедича). О мифе, касающемся пребывания Зевса и Геры у эфиопов, сообщает также Диодор (I, 97, 8–9). Посейдон — бог, изначально тесно связанный с Африкой, также посетил эфиопов, чтобы получить гекатомбу (*Odys.* I, 22–25): «Но в то время он (т.е. Посейдон) был в отдалённой стране эфиопов// (Крайних людей, поселённых двойко: одни, где нисходит// Бог светоносный, другие, где всходит), чтоб там от народа// Пышную тучных быков и баранов принять гекатомбу»¹²⁶. В конце Илиады Ирида говорит Ветрам, что она не может оставаться и должна вернуться к струям Океана, чтобы участвовать в священном пире у эфиопов (*Iliad.* XXIII, 205–207): «Некогда, ветры; ещё полечу я к волнам Океана,// В край эфиопов далёкий; они гекатомбы приносят// Жителям неба, и я приношений участницей буду»

Гомеровские пассажи, описывающие эти «олимпийско-эфиопские» пиршества и образ благочестия, проявляющийся в связи с упоминаниями щедрых хозяев далёкой южной земли, облюбованной богами Олимпа, представляют собой начальный этап присутствия эфиопов в греко-римской мифологической традиции. Эти сообщения Гомера об эфиопах и олимпийцах есть все основания понимать как своего рода отзвук на смутные известия, уже ходившие в Греции, о незнакомых народах на юге и, в частности, о совершенных долгоживущих эфиопах и пигмеях¹²⁷. Эхо этой традиции явно слышно и в античной классической литературе. Разумеется, возникает желание выяснить, были ли в реальности какие-нибудь основания для возникновения столь идеального образа древних эфиопов в античной традиции или она возникла только как некое утопическое рационалистическое построение в недрах античной культуры, следуя известным законам античного менталитета.

Убедительных подтверждений античного мифа можно было бы ожидать от гораздо лучше и значительно раньше по времени знавших эфиопов их ближайших северных соседей — египтян, которые к тому же на века раньше греков располагали письменностью, т.е. и возможностью зафиксировать свои впечатления. Таким ценным свидетельством может служить стела Пианхи (751–716 гг. до н.э.), сообщающая о завоевании эфиопским царём Пианхой Египта и найденная в районе Джебель Баркала¹²⁸. Из текста стелы явствует, что эфиопский царь отличался крайней точностью в исполнении религиозных ритуалов, отличался уважительным отношением ко всем храмам и богам, не общался с теми из покорённых правителей, которые были равнодушны или пренебрегали религиозными церемониалами; при этом он беспощаден в битве и снисходителен в отношении покорённых. Конечно, перед нами восхваляющий официальный документ, требующий осторож-

ного рассмотрения и к тому же отличающийся, по мнению специалистов¹²⁹, напыщенностью стиля, а по фразеологии соответствующий характеру царских документов. Однако, по справедливому замечанию другого исследователя, египтолога А. Гардинера, «морально-интеллектуальная атмосфера широко варьируется, и за вербальным выражением мы можем рассмотреть темперамент, за которым стоят и пиетет, и истинное благородство»¹³⁰.

Стела в честь Пианхи даёт основания для утверждения эфиопских благочестия и преданности богам. Конечно, время Пианхи — это пример позднего эфиопского благочестия, по сравнению с Гомером, но здесь важно то обстоятельство, что налицо сохранение той же традиции, которая было утрачена в античной мифологии эфиопов.

Геродот также располагал сведениями об эфиопах, причём он, следуя своему принципу «передавать всё, но верить не всему», использует и данные мифологической традиции, следуя за Гомером и не избегая аллюзий с ним (в частности, о пиршестве богов с эфиопами и о «солнечном столе» макробиев — Herod. III, 18), и приводит результаты собственных расспросов и разысканий. Кстати, это геродотово сообщение о практике макробиев раскладывать мясо для общественного пиршества, связанной в первую очередь с религиозным ритуалом, но преследовавшей и определённые социальные цели, нашло подтверждение в археологическом материале, где одна из сцен на нубийской керамике интерпретируется как реминисценция геродотовского описания «стола солнца»¹³¹.

Геродот стал первым греческим автором, который приводит живые детали, говоря об эфиопском благочестии, прямоте и честности: в описании Сабакона сообщается, что когда он стал уже царём Египта, то никогда не приговаривал к смерти египтян-преступников, а присуждал их в соответствии с серьёзностью проступка подвергнуться гражданскому исправлению и насыпать землю возле своего родного города, благодаря чему города в Египте стали ещё выше (Herod. II, 137). Следует попутно отметить, что тема благочестия Эфиопской (XXV) династии в Египте, нашедшая отражение в античной литературной традиции (Manetho 1, 65, 1–8: Манефон называет, например, трёх фараонов XXV династии — Сабакона / Шабаку, Себихоса и Таркоса или Таракоса), стала предметом внимания и комментария современных исследователей, которые отмечают, что контакты этой династии с греками начались не ранее 730 г. до н.э.¹³².

Сабакон, чтобы не совершить святотатства, по словам Геродота, удалился из Египта, убоившись увиденного им сна о том, что он предал смерти всех египетских священников (Herod. II, 137; 139).

Во время персидского похода в Эфиопию царь Макробий Эфиопский заметил, что персидский царь, обманувший ихтиофагов, — бесчестный человек, так как ни один честный человек не станет домогаться чужой земли. Камбис выступил против эфиопов и, по Геродоту, отказываясь повернуть

армию, когда кончилось продовольствие, потерял огромное число воинов из-за каннибализма в его войске (Herod. III, 21; 25). Трудно не признать, что дух Сабакона и Макробия соответствовал традициям эфиопской благодати и благородства.

Сабакон Диодора очень близок геродотову, однако Диодор добавляет, что в своих добродетелях он далеко превосходил своих предшественников: отменил смертную казнь и предложил привлекать виновных к общественным работам. Шабака (Сабакон), огорчённый сном, предпочёл избежать всякого осквернения, возвратил права египтянам и вернулся в Эфиопию, о чём написано и на стеле Пианхи (Diodor. I, 65, 1–8).

Эфиопский царь Египта Актизана (Актизана, по-видимому, дублет Шабаки: Diodor. 207, n.2 — ed. Loeb), согласно характеристике Диодора, также завоевал добрую славу и был добр к подданным. Его справедливость Диодор противопоставляет несправедливости Амасиса (III, 2, 2–3; III, 1). Диодор также не проходит мимо гомеровского рассказа о посещениях бессмертными эфиопов и даёт важную интерпретацию темы справедливости и безгрешности эфиопов, опираясь уже на традицию об эфиопах своего времени: «И говорят, что эфиопы были первыми, кто научился почитать богов, справлять праздники и отдавать почести богам, устраивая процессии и другое подобающее. Их благолепие стало известно за их пределами среди всех людей на земле, и считается, что жертвы их — самые приятные богам. Дабы засвидетельствовать это, призвали они старейшего и славнейшего греческого поэта, так как в Илиаде он представляет и Зевса, и всех прочих богов, посещающих Эфиопию, чтобы принять жертву и пиршество, ежегодно проводимое эфиопами ради почитания всех богов вместе. Обычай этот они установили, потому что действительно искренне почитали всех богов и выказывали свою радость служением во славу всех богов. Более того, они никогда грубо не пользовались своими правами на власть, так как всегда почитали свободу и мир среди народов, и, хотя многие цари выступали войной на них, ни один не преуспел в этом» — (Diodor. III, 2, 2–3; III, 1).

Этот пассаж Диодор подтверждает примерами Камбиса, потерпевшего поражение и растерявшего армию, Семирамиды, отказавшейся от претензий на Эфиопию, и даже мифологическим прецедентом, когда Геракл и Дионис во время своих посещений всех стран мира не подчинили себе лишь эфиопов, живших выше Египта, не только из-за неких непредвиденных обстоятельств, но и в первую очередь из-за их благочестия.

В этом комментарии Диодора, представляющем новую ступень осмысления наблюдений, сделанных Гомером, важно отметить, по крайней мере, три идейно и структурно важные позиции: 1) констатация репутации эфиопов как самых благочестивых людей; 2) постоянное обращение к авторитету Гомера (посредством частого цитирования гомеровских стихов) для объ-

яснения благорасположения богов эфиопам; 3) введение двух наблюдений, впервые появляющихся в этой традиции: а) эфиопы — первые, наученные почитать богов и отправлять обряды в их честь, б) по причине своего благочестия и того, что священнослужители их были достойнейшими из достойных, им была дарована возможность полного наслаждения жизнью, поскольку боги охраняли их от посягательств смертных на их свободу (Diodor. III, 11, 3).

Очевидно, Диодор близок к взглядам Гомера на фактическую сторону его сведений и опирался также на очевидцев — священнослужителей и поэтов, встреченных в Египте. Его интерпретация остаётся целиком в гомеровском духе, притом что образ благородных эфиопов, любимцев богов, внедрялся в сознание империи. Сопrotивление эфиопов-макробиев посягательствам Камбиса вызывало восхищение Сенеки в его рассказе о противостоянии «свободолюбивых эфиопов» камбисовским попыткам поработить их: вместо того чтобы поработить их, он получил ответ, «достойный королей» (Seneca, De ira III, 20, 2).

В связи с походом Петрония против эфиопов Страбон писал, что послы эфиопской царицы получили от Августа всё, что просили, включая и дары их, которые Август вначале присвоил, а потом вернул (Strabo XV, 1, 54). Возможно, что современники, знакомые с эфиопской справедливостью, видели в эфиопской царице воплощение справедливости эфиопских правителей вообще.

Статий пишет о небожителях, которые сходят со своих вершин, когда хотят насладиться обществом и пирами у «красных эфиопов» (Statius. Thebais V, 426–428).

Лукиан говорит о нескольких случаях посещения богами эфиопов: очевидно, вслед за Гомером он рассказывает, что боги пересекали Океан только затем, чтобы посетить безгрешных эфиопов; причём они столь любили проводить среди них длительное время, что иногда являлись к ним без приглашения (Lucian. Juppiter Tragoedus 37; Id. Prometheus 17). Комментируя привычку богов раздавать благословения, Лукиан замечает, что эфиопы были особенно счастливы в этом смысле: Зевс сполна отблагодарил их — после двенадцатидневного пиршества в их благословенной стране — за их гостеприимство (Lucian. De sacrificiis 2; Ps.-Lucian. Philopatris 4).

У Павсания имеется интересное мнение о том, что наиболее честные эфиопы населяли Мероз и так называемую «эфиопскую равнину» (Pausanias I, 33, 4).

В письме к Аполлонию Тианскому эфиопский гимнософист Феспесион так излагает свой взгляд на честность и благородство эфиопов: «Это не тот человек (эфиоп), который ведёт себя достойно потому, что так надо, но поступает честно потому, что сам таков, и влияет в этом смысле на других» (Philostratus., Vita Apollonii VI, 21).

Некоторыми новыми подробностями обогащается мифологическая традиция и в поздние времена своей жизни; так, у Элиана отмечен тот факт, что Эфиопия находится в тех местах, куда боги приходят купаться (Aelianus, *De natura animalium* II, 21).

Гелиодор, с его идеализирующей и утопической тенденцией, продолжает гомеровскую традицию, причём он располагает гораздо более обширными сведениями об их честности. Изображённый им эфиопский царь Гидасп — образец мудрости и соблюдения правил и древних отеческих обычаев — напоминает эфиопских царей Геродота и Диодора: Гидасп не любит отправлять людей на смерть, он посылает послов для удержания своих воинов от жестокостей, веля им захватывать врагов живыми (*Aethiopica* IX, 20). В русле этой же традиции — решение первосвященника отменить человеческие жертвоприношения (*ibid.* X, 39). Гидасп, стремясь сохранить жизнь людей, глядя на истекающего кровью Ороондата, восклицает (перефразируя слова Анхиса: «Жалеть униженного и попирать гордого»): благородным делом является подчинять врага в бою стоячего, но истинное благородство и в том, чтобы сострадать ему, поверженному (*ibid.* IX, 21). Вспоминая о царе эфиопов-макробиотов Сабаконе, Гидасп не пожелал расширять своё царство завоеваниями, предпочтя оставить его в естественных границах, крайним рубежом которых были нильские пороги, и, получив ему причитавшееся по праву, ретировался в свои пределы (*ibid.* IX, 26).

Дионисий Перизетгет в своём «Описании мира» характеризует эфиопов как боголюбивых и безвинных, таким образом ни в коей мере не возражая против их мифической репутации (Dionys. *Perieget. Orbis descriptio* 559–561 = GGM III, 139).

На тех же позициях стоит и Арнобий, когда говорит, что боги должны присутствовать повсюду, чтобы контролировать всё происходящее, а потому (и здесь он высказывает даже некоторую ревность по поводу чрезмерной пристрастности богов к эфиопам) они не должны увлекаться празднествами с эфиопами, а вернуться на Олимп через положенные двенадцать дней (Arenobius. *Adversus nationes* 6, 4).

Эфиопы, по Стобею в передаче Диодора (IV, 2, 25)¹³³, проповедовали богопочитание и честность: дома их не имеют дверей, и никто не берёт вещей, лежащих на улицах.

Честность и боголюбие эфиопов — главные характеристики образа эфиопов, присутствовавшие уже в первых письменных памятниках — гомеровских поэмах, не подверглись ревизии вплоть до последних эпох античности, о чём свидетельствует и знаменитый словарь Стефана Византийского, где упомянутые характеристики уточняются замечанием о том, что эфиопы были первыми, кто начал чтить богов (Steph. *Bysant.*, s.v. Αἰθίοψ).

Своего рода итог классической традиции образа эфиопов, отмеченных особой любовью богов и являющих идеал благородства, подведён учёным грамматиком Лактанцием Плацидой уже в VI в. н.э.: «Несомненно, они (эфиопы) любимы богами за свою честность, справедливость, благородство. На них указывает даже Гомер, говоря, что Юпитер часто покидает небеса и пирует с ними по причине их честности и благородства и прелести их традиции, поскольку эфиопы, как говорят, самые честные и благородные люди, и потому боги часто покидают своё обиталище, чтобы их посетить» (Lactantius Placides. Commentarii in Thebaida 5, 427)¹³⁴.

Разобранная мифологическая традиция, столь тщательно отражённая и разработанная в античной литературе, заняла прочное место и в изобразительном искусстве¹³⁵.

Оставляя в стороне обзор и разбор огромного массива изображений чёрных африканцев в вазописи и скульптуре, что является предметом специального изучения и к тому же лучше известно и исследовано, кажется интересным привести некоторые примеры, иллюстрирующие наш сюжет, только на материале такой группы изобразительных источников, как расписные (керамические) и скульптурные (металлические) фиалы с изображениями эфиопов. Это особая группа художественных керамических изделий, имеющих одновременно бытовое и сакральное предназначение, что объясняется тем, что наиболее распространённым и всеобщим обрядом у греков (да и у римлян в более поздние времена) было возлияние (LIBATION), приношение богам — жертва им и поминание. Возлияния при каждой трапезе производились повсюду — и в частном доме, и на торжественных пирах, и в храмах. Для особо торжественных случаев, требовавших совершения жертвы в храме или святилище, чаши и кубки (от богов и для богов, которые наполнялись вином для приношения богам и оставлялись в храме, как ценное приношение) изготавливались из драгоценных металлов — золота и серебра. В аттических инвентарях известна «эфиопская» чаша среди золотых и серебряных приношений афинян¹³⁶.

Практика изображать на фиалах и других жертвенных сосудах негров теснейшим образом связана с порождённым античностью мифом о честных и безгрешных эфиопах, любимцах богов, которые любят посещать страну богобоязненных «крайних» людей ойкумены, жертвы которых — наиболее приятны и желанны богам. Эти фиалы с изображениями эфиопов и носили название «эфиопских чаш».

В золотой фиале конца IV в. до н.э. из Панагюриште, в Болгарии, образ эфиопов является главным мотивом декора, включающим также дубовые листья и пчёл¹³⁷. Заметим сразу, что каждый элемент декора имеет максимальную семантическую нагруженность, что обусловлено самой природой орнамента, и выбор его для украшения сакрально важного предмета всег-

да обдуман и неслучаен; поэтому интерпретация должна быть особенно тщательной.

На фиале — пять рядов орнамента, выполненного в высоком рельефе. Ряд, ближайший к центру, имеет двенадцать розеток; три ряда составлены из двадцати четырёх голов негров, увеличивающихся в размере по мере приближения к центру. Лица негров изображены очень тщательно и отличаются попыткой дать не портретные варианты, а некий обобщённый образ чёрного африканца со всеми типичными расовыми особенностями. Эта обобщающая тенденция характерна и для других изображений эфиопов на чашах и в вазописи, например, аналогичным образом переданы лица эфиопов на терракоте из храма в Локрах¹³⁸. Представляется, что в рассматриваемом случае закономерно говорить именно и только о типизации, а никак не о окарикатуривании, как полагали некоторые исследователи¹³⁹, хотя сам приём карикатурного изображения негров не был чужд классическим художественным интерпретациям, особенно в сценах с кабирами, но и в этих случаях античные художники были движимы целями художественными — контраст и гиперболизация — и познавательными — парадоксальные преувеличения для изучения и уточнения образа, а отнюдь не соображениями межрасового антагонизма.

Два других мотива орнаментального декора фиалы — пчёлы и дубовые листья — также чрезвычайно важны и связаны с темой мифической Эфиопии. Эти мотивы в первую очередь заставляют вспомнить знаменитое место из «Трудов и дней» Гесиода, великого эпического поэта, широко использовавшего многие темы и образы древнейшей греческой мифологии. В своём описании идеального града справедливых и богоугодных людей, праведных в жизни и суде, решающих свои дела среди пиров, Гесиод рисует край процветания и изобилия, в котором на вершинах дубы дают жёлуди, а в ветвях их роятся пчёлы (Hesiod. Opera et dies 230–333). Дубы с жёлудями и роящиеся пчёлы — устойчивые символы изобилия, благословенности, достатка и мира — вполне уместны на священной чаше, посвящённой богам, а в сочетании с образом возлюбленного богами эфиопа дают вполне завершённый мотив благодати и угодности божествам. Поэтому предположение о том, что гесиодовский образ города счастья и благоденствия вкупе с гомеровской темой счастливых, совершенных и возлюбленных богами эфиопов мог вдохновить художника, создавшего этот сосуд, представляется вполне допустимым, если к тому же принять во внимание, что эта символика уже давно вошла в устную, литературную и художественную традицию греков и обращение к литературным первоисточникам в поисках подходящей символика было необязательно.

Таким образом, представляется вполне правомочным интерпретировать головы негров на золотой фиале как изображения блаженных эфиопов (кстати, и сам материал чаши — золото — имеет прямое отношение к теме

Эфиопии, которая всегда ассоциировалась в античном сознании со страной золота). К тому же трудно представить, чтобы художник, изготовивший фиалу, мог проигнорировать знаменитую статую Немесиды работы Фидия из храма богини в Рамнунте, в правой руке которой был кубок, а на кубке изображены эфиопы (об этой статуе пишет в «Описании Эллады» Павсаний — Pausan. I, 33, 2–3). Попутно отметим интересный смысловой ряд, который выстраивает Павсаний, рассуждая о причине, по которой на кубке Немесиды изображены эфиопы; он связывает эфиопов с Океаном, на берегу которого они жили согласно древнему преданию, а само божество Океан был отцом Немесиды. Таким образом, актуализируется ещё один эфиопский мотив в символическом контексте античного мифа об эфиопах, и появляется ещё одна значимая связь: богиня справедливости и мщения Немесида и справедливые эфиопы (кстати, имеется ещё одна линия связи Немесиды с эфиопами: по Гесиоду известно, что Немесида — одна из древнейших и почитаемых греческих богинь — была дочерью богини Ночи, т.е. имела отношение к символизму чёрного цвета, столь важного в эфиопской цветовой символике).

Вхождение в вопрос о связях (прямых и опосредованных) эфиопов с персонажами греческого пантеона даёт много дополнительных линий. Прежде всего, опираясь на один из фрагментов Гесиода (Hesiod. frg. 40A = Loeb 604, 11, 15–19), видно, что древняя мифологическая традиция включала эфиопов в ряд потомков сына Кроноса — Зевса. Самого Зевса жители Хиоса, как известно из сообщения Цецца, называли Эфиоп (Αἰθίοψ), и представление о чёрном Зевсе бытовало в разных версиях мифологического предания, по которому считалось, что верховный бог греков был Эфиопом (Licophron. Alexandra 535–537; Tzetzes 191)¹⁴⁰.

Линия происхождения эфиопов от Зевса прослеживается по античным письменным источникам как чрезвычайно продуктивная на всём протяжении античности (например, в оксиринских папирусах есть фрагмент, посвящённый этой теме), хотя с этой точкой зрения конкурировала версия о происхождении эфиопов от бога Посейдона (возможно из-за их прочной связанности с Океаном и водной стихией вообще), что, с учётом равной популярности обеих версий в античной мифологической традиции, позволило комментаторам обозначать положение дел обобщающей фразой — «эфиопы происходят от Зевса или Посейдона»¹⁴¹.

Одно из античных объяснений образа Зевса-Эфиопа, сохранённое в комментариях Евстатия (Eustath. Commentarii ad Homeri Odysseam I, 22 / 1385), заключается в указании на силу гомеровской традиции, поскольку эпитет «эфиоп» коренится в особой склонности Зевса к эфиопам и восходит к соответствующему месту в Одиссее о пребывании богов на пиршестве у эфиопов (Odys. I, 22–26). Живучесть мифической версии о чёрном Зевсе подтверждается анализом изображения Зевса-Аммона на монете из Киренаики,

тип лица которого считают негрским, что согласуется с наблюдениями о частоте изображения лиц негрского типа на монетах Северной Африки, где идея Зевса-Эфиопа пользовалась особенной популярностью¹⁴².

Другой интересный памятник античного искусства — мраморный саркофаг с фамильного кладбища Кальпурния Писона, датирующийся II — началом III вв. н.э., с изображением триумфа Вакха, в колесницу которого впряжены две пантеры, несущие на спинах двух эфиопских мальчиков, — позволяет рассмотреть вопрос об отношении эфиопов к Дионису и дионисийству. Одетых в шкуры священных пантер чернокожих юношей понимают обычно как инициантов, прислуживающих Вакху и олицетворяющих невинность¹⁴³. Вообще, присутствие негров среди поклонников дионисийского культа не является чем-то вызывающим удивление, если учесть чрезвычайную толерантность античности по отношению к бывшим варварам, освоившим её культуру, но для идеологии этого культа была важна именно мифологическая репутация эфиопов как наиболее благочестивых и невинных из всех людей. Достаточно вспомнить показания Диодора, рассказывающего, что Дионис, распространяя свой культ среди смертных, наказал всех неверных и нечестивых, но посвятил в секреты своего обряда всех благочестивых, ведших праведную жизнь, и ввёл их в свои мистерии (Diodor. III, 64, 7–3; III, 65, 3). Таким образом, появление на рельефах саркофагов изображений эфиопов в контексте дионисийской темы обусловлено и оправдано как реальной культовой практикой, допускавшей участие негреков и неримлян, так и прочно укоренившейся традицией связывать понятия праведности и абсолютного пиетета по отношению к божествам с эфиопами.

Гомеровская концепция эфиопов как безгрешных и возлюбленных богами базировалась и на первых туманных впечатлениях очевидцев и пересказывавших чужие наблюдения о незнакомом и удалённом народе чернокожих людей, и на обусловленной особенностями мировоззрения греков идеализации негров субъегипетской Африки. Эта идеализирующая тенденция не исчезала с течением времени и с увеличением знаний об Эфиопии, но даже укреплялась при каждом удобном случае, например, считается, что широко распространённая мистерия в честь центрального символа Африки — реки Нил — немало способствовала прославлению эфиопов как благочестивых и праведных. Уместно заметить, что древние связывали эфиопов с мистерией Нила не с помощью рациональных аргументов, которых было достаточно (эфиопы издревле жили рядом с Нилом, верховья которого терялись где-то в глубинах их огромной страны), но использовали курьёзное и парадоксальное объяснение, сравнивая благочестие эфиопов с сезонной регулярностью разливов Нила¹⁴⁴.

В свете упоминаний эфиопов в Илиаде и Одиссее и с учётом абсолютной влиятельности гомеровской традиции не удивительно, что эфиопы ак-

тивно входят в номенклатуру мифологических персонажей и различные мифологические контексты. Например, Дельф — эпоним города Дельфы — считался сыном Посейдона и нимфы Меланфо (Melantho, Melaena), в имени которой засвидетельствовано её эфиопское происхождение — «чёрная» (Scholia in Aeschylus Eumenides 2 /ed. W. Dindorf. Oxford, 1851/ 129; Ovid. Metamorph. VI, 120)¹⁴⁵; по другой традиции родителями Дельфа были Аполлон и женщина, чьё имя передавалось различным образом — Caelano, Melaeno, Melanis, Thyia, но во всех случаях, кроме последнего, оно означает «чёрная» (Scholia in Euripidis Orestem 1094 /ed. E. Schwartz. Berlin, 1887/ 204; Pausanias X, 6, 3–4).

Если на первый взгляд аргументация в пользу эфиопского происхождения матери Дельфа покажется недостаточной, поскольку опирается лишь на имя, то напоминание о том, что в классический период названные имена использовались в качестве эквивалента термина «эфиоп», и хорошо доказанные прецеденты замены термина «эфиоп» одним из синонимичных обозначений чёрного цвета должны снять остающиеся сомнения¹⁴⁶. Тем более что сама античная традиция в этом отношении достаточно однозначна. Здесь особенно релевантна версия мифа, приписываемая Мусею и переданная Филодемом (Musaeus. FV, Frg. 13)¹⁴⁷, по которой Аргос породил от Келайно (Caelaeno), дочери Атласа, четырёх сыновей-эфиопов. Мифологический контекст и узус использования соответствующих «эфиопских» эпитетов вместо термина «эфиоп» делают понятным, что если Келайно, дочь Атласа, была матерью эфиопов, то и мать Дельфа, по имени Келайно (или эквивалентному этому имени), была родоначальницей первого эфиопа, Дельфа. В связи с этим персонажем неоднократно возникала проблема идентификации большого количества изображений на античных монетах разного времени и из различных мест античного мира, представляющих явно выраженных негроидов¹⁴⁸; на фоне же вывода о его эфиопском происхождении он может с таким же правом, как и любой другой, претендовать на роль прототипа этих изображений.

Легендарный герой божественного происхождения, образец благочестия, на протяжении длительного времени — в течение всей античности — рассматривавшийся как чернокожий эфиоп, сын Тифона и Эос Мемнон всегда связывался с Египтом и Эфиопией (хотя в ранние времена и ассоциировался иногда с Азией). У Гомера (Odys. IV, 188; XI, 522), даже несмотря на отсутствие подробностей, ясно, что он был хорошо известен грекам, поскольку как нечто всем известное упоминается его богоподобная красота и то, что он — сын богини Эос. Уже во времена Гесиода (а может быть, и раньше, ещё в Эфиопике Арктина) общеизвестно, что Мемнон, царь Эфиопии, пришёл на помощь к Приаму в Троию, где отличился храбростью и благородством, убил Антилоха, пощадив его отца, и в конце-концов погиб сам от руки Ахилла (Hesiod. Theogonia 985–986). Что касается вос-

точного источника, то Мемнон чаще всего ассоциировался с Сузами (Herod. V, 53–54; VII, 151; Aeschyl. Persae 17, 118; Strabo X, 3, 2). Со временем Мемнон сконцентрировал в себе и азиатское, и эфиопское начала. Диодор знал и азиатскую, и африканскую версии мифа, поскольку в одном варианте Мемнон, сын Тифона, был послан Тиатамом, царём Ассирии, на помощь к Приаму с двадцатитысячным войском, одна часть которого была эфиопская, а другая — из Суз. По этой версии, Мемнон построил в верхней части Суз дворец Мемнониум, назвав его своим именем. Эта версия оспаривалась, как утверждает Диодор, самими эфиопами, жившими на границе с Египтом, которые утверждали, что Мемнон был уроженцем их страны, и указывали на место, которое носило его имя (Diodor. II, 22)¹⁴⁹.

Страбон тоже знал две традиции: Сузы были основаны Тифоном, отцом Мемнона, и его акрополь назывался Мемнониумом; одновременно Мемнон упоминается в Абидосе и Фивах (Strabo XV, 3, 2; XVII, 1, 42; 46).

По другим версиям истории Мемнона, Африка и Эфиопия часто считаются страной Мемнона. Как говорит Курций Руф, любопытный Александр хотел обязательно увидеть Эфиопию, так как это было царство Мемнона (Q. Curtius Rufus 4, 8, 3). По Диону Хрисостому, Мемнон пришёл из Эфиопии, чтобы помочь троянцам (Dio Chrysostom. Orationes 11, 114). Он также сообщает о колоссальной статуе Мемнона, воздвигнутой в Египте (Id. 31, 92). Афиней (Atheneus 15, 680b) рассказывает, что эфиопы, узнав о смерти Мемнона, посланного в Трою Тифоном, развешивали венки на деревьях акации в окрестностях Абидоса. Эфиопы, по словам Гелиодора, считали Мемнона вместе с Персеем и Андромедой в числе своих прародителей (Heliodor. Aethiopica IV, 8; X, 6).

Во всяком случае, ко времени Империи Мемнон окончательно локализуется в Африке, но при этом появляются и многочисленные ссылки на «местных» Мемнонов; например, изображением Мемнона считали один из двух колоссов в Фивах, которые привлекали путешественников из-за легенды, что статуя пела на рассвете (Plin. N.H. XXXVI, 11, 58; Dio Chrysostom. Orationes 31, 92; Iuvenal. XV, 5; Lucian Toxaris 27; Philopseudes 33; Philostrat. Imagines I, 7, 3; Vita Apollonii VI, 4; Pausanias I, 42, 3). Каллистрат помещает эту статую в Эфиопии и рассказывает о ней как о чуде, отличающемся от человеческого существа лишь телом, но наделённом душой (Callistrat. Statuarum descriptiones 1, 5; 9, 2). Это было творение эфиопов, превосходящее по мастерству даже шедевры Дедала (ibid. 9, 2). Вокруг Мероэ и Мемфиса эфиопы приносили на рассвете жертвы Мемнону, а статуя приветствовала почитателей бога (Philostr. Heroicus III, 4)¹⁵⁰.

Вообще сосуществование азиатской и эфиопской версий мифа о Мемноне обусловило наличие, как в литературных, так и в изобразительных источниках, описаний и изображений то белого, то чёрного Мемнона¹⁵¹. Практически ни одна фигура негров в сценах Троянской войны в грече-

ской вазописи не может быть с абсолютной уверенностью идентифицирована с Мемноном, за исключением, пожалуй, всего двух изображений¹⁵². Иконографические материалы показывают, что ранние рисунки в большинстве своём следовали азиатской традиции, показывая Мемнона белым. Картина Полигнота, которую описывает Павсаний (Pausan. X, 31, 7), представляла сцену из Троянской войны, на которой рядом с Мемноном были изображены два обнажённых эфиопских юноши. Павсаний объясняет эти фигуры тем, что Мемнон был царём эфиопов, т.е. очевидно, что Мемнон на этой картине был изображён белым, как часто бывало в вазописи; это, возможно, причина, по которой Павсаний говорит, что Мемнон приходит в Трою не из Африки, а из Суз. То есть Полигнот придерживался азиатской версии происхождения Мемнона, которую Павсаний и истолковывает в своём описании.

У Филострата же есть описания картин, где Мемнон явно был изображён чёрным. Придя из Эфиопии, Мемнон, по словам описывающего картину Филострата, сразил Антилоха и поверг в ужас ахейцев, т.к. «до времени Мемнона чёрные люди были только легендой» (Philostrat., Imagines II, 7, 2). В другой сцене Филострат отмечает, что слабая чернота его лица на картине нужна, чтобы показать румяность его кожи, и добавляет, что в Эфиопии Мемнон был изваян в статуе из чёрного мрамора (ibid. I, 7).

В дальнейшем в различных описаниях Мемнон фигурирует исключительно как царь эфиопов или предводитель войска эфиопов, чаще всего без упоминания цвета его кожи. В римское время его тип и наружность получают чёткое определение: повсюду он фигурирует как чёрный и эфиоп. Катулл (Catull. Carmina 66, 52) говорит о нём как об эфиопе; Левий, процитированный Авлом Гелием (Aulus Gellius 19, 7, 6), описывал Мемнона как человека с кожей «цвета ночи» — NOCTICOLOREM; Вергилий (Vergil. Aeneid. I, 489) представляет «чёрного Мемнона»; Сенека (Seneca, Agamemnon 212) говорит, что «Мемнон чёрен» — MEMNON NIGER; также о черноте Мемнона пишет Овидий (Ovid. Amores I, 8, 3–4; I, 13, 33–34; III, 5, 43–44)¹⁵³. Среди других многочисленных авторов, писавших о чёрном Мемноне, упомянем ещё Манилия (Manilius, Astronomica 1, 767), который знает Мемнона как сына Авроры и чёрного отца, Коррипа (Corrip. Iohannis 1, 186) и авторов «Латинской Антологии» (Antologia Latina n.189, n.293), упоминавших чёрного Мемнона, приведшего подмогу Приаму, и использовавших имя Мемнона как синоним слову негр.

В поздних вариантах миф о Мемноне окончательно локализуется в Африке, и только редкие примеры показывают, что некоторые ещё хранят раннюю традицию об азиатском Мемноне. Поэтому попытки примирить двух Мемнонов продолжаются. По Филострату (Philostr. Vita Apollonii VI, 4; Heroicus III, 4), Мемнон не был убит в Трое, а умер в Эфиопии после того, как прожил там долгую жизнь, равную по протяжённости жизни пяти поко-

лений обычных людей. Это был уже не Мемнон-эфиоп, но Мемнон-троянец, убитый Ахиллом и помещённый на погребальный костёр Антилоха. Когда же нильская Эфиопия стала лучше известна от купцов, путешественников и самих эфиопов в чужих странах, Мемнон, который раньше часто оказывался поселённым на Востоке, окончательно перемещается в уже более знакомую Эфиопию и осознаётся чёрным эфиопом.

Эней, когда повествует об истории Трои, изображённой на стене храма Юноны, построенного в Карфагене, узнаёт себя и руки своего чёрного соратника — Мемнона (Vergil. Aeneid. I, 489).

Если раньше дворцы в Сузах приписывались Мемнону, то в позднее время с ним ассоциировались египетские монументы¹⁵⁴.

Описания Андромеды, Кефея и Персея претерпели изменения, сходные с историей образа Мемнона: каждая легенда имела и азиатскую, и африканскую локализации. И Мемнон, и Андромеда, вначале белые, пережили трансформацию цвета, что и нашло отражение в искусстве, которое использовало обе традиции (это замечание актуально в отношении и изобразительного, и словесного искусства). Некоторые римские писатели продолжали попытки примирить азиатскую и африканскую версии. Плиний, например, утверждает, что Сирия была частью царства Кефея (Plin. N.H. VI, 35, 182), а Тацит рассказывал, что группа эфиопов, сбросив тиранию Кефея и убежав от него, основала Иерусалим (Tacit. Historiae 5, 2).

Страбон передаёт азиатский вариант мифа об Андромеде: он рассказывает о морском порте Финикии — городе Иопе, где Андромеда, предназначенная в жертву морскому чудовищу, была прикована к скале (Strabo XVI, 2, 28). Плиний и Иосиф Флавий подхватывают эту версию и говорят, что жители Иопы показывают следы цепей на скале, где была прикована Андромеда и сами скалы, откуда Персей спас Андромеду (Plin. N.H. V, 14, 69; Ioseph. Flavius., Bellum Iudaicum III, 420–421). Самое позднее свидетельство, завершающее этот миф об Андромеде в Иопе, относится уже к эпохе раннехристианской литературы, в которой отмечается по поводу этого места на морском берегу, что в день Святого Иеронима жители города показывают эти легендарные скалы (Ieronim. In Ionam prophetam 1, 3 = Patrologiae Cursus Completus, Series Latina 25, 1123 A).

Другие источники следуют традиции, по которой Кефей, отец Андромеды, был царём эфиопов. Греческий художник изображает Андромеду и её отца белыми, а людей их страны — чернокожими (Apollodor. Bibliotheca II, 4, 3). В период Империи этот эпизод чаще всего локализуют в Эфиопии. Плиний (Plin. N.H. VI, 35, 182), рассуждая о мощи Эфиопии в древности, в качестве доказательства привлекает миф об Андромеде, чтобы рассказать о том, что во времена Кефея эфиопы владели Сирией. Таким образом, Плиний объединяет азиатскую и африканскую версии мифа для обоснования сво-

ей мысли, аргументируя её тем, что царь эфиопов Кефей простирал свою власть от Африки до азиатского побережья.

Проперций говорит о владычестве Кефея над Мероэ и прилегающими областями, населёнными эфиопами (Propert. IV, 6, 78); у Овидия Персей находит прикованную к скале Андромеду, достигнув царства Кефея в Эфиопии (Ovid. Metamorph. IV, 669). Подобным же образом Аполлодор и Лукиан помещают действие этой легенды в царстве Кефея в Эфиопии (Apollodor. Bibliotheca II, 4, 3; Lucian. Dialogi marini 14, 323). Всё это привело к тому, что все дериваты от имени Кефея становятся синонимами Эфиопии (Ovid. Metamorph. IV, 669; 764; V, 1; Propert. IV, 6, 78).

Андромеда, как и Мемнон, также претерпевает изменение цвета, становясь в описаниях «тёмной» — FUSCA, в то время как Мемнон становится «чёрным» — NIGER, и характеристика эта практически не изменяется, в отличие от более вариативных описаний Андромеды, оттенки цвета которой подвержены колебаниям. Овидий, например, определённо считает Андромеду чёрной (Ovid. Heroides XV, 35–36; Ars amatoria III, 191; Metamorph. IV, 676). Тёмная от воздействия жгучего солнца своей родины Андромеда прельстила своей экзотической красотой Персея; и когда Овидий говорит, что Персей привёз Андромеду из чёрной Индии, он, очевидно, имеет в виду также Эфиопию, используя слово Индия как поэтическую метафору Эфиопии, что было достаточно частым явлением в силу географических неточностей в представлениях античного мира о странах юга (Ovid. Ars amatoria I, 53). С другой стороны, Филострат вполне определённо локализует родину Андромеды: в описании одной картины он подчёркивает, что на ней изображено не Красное море, не жители Индии, а эфиопы, в чьей стране разворачивалась история Андромеды (Philostr. Imagines I, 29).

Одновременно Ахилл Татий (Achilles Tatius III, 7, 4) упоминает картину, на которой изображена Андромеда с незапятнанно белыми руками, а Гелиодор в Эфиопике представляет Андромеду белой (это, кстати, интересно коррелируется с эпизодом с царицей Персиной, удивлённой тем, что дочь её родилась белой, цвета, чуждого её родному «эфиопскому» цвету, — Heliodor. Aethiopia IV, 8).

Эфиопы также фигурируют в нескольких других греческих мифах, но они не содержат деталей, добавляющих что-либо новое по сравнению с уже затронутыми. Так, у Плиния (Plin. N.H. VI, 35, 187) есть указание, что эфиопы получили своё имя от Эфиопа, сына бога Вулкана. Матерью пятидесяти Данаид была, согласно широко известному варианту мифа, эфиопская женщина, что породило версию о чёрных Данаидах (Apollodor. Bibliotheca II, 1, 5).

Иногда та или иная версия эфиопского мифа оказывается известной только благодаря невербальным источникам — памятникам изобразитель-

ного искусства. Так, на ойнохое конца V в. до н.э. изображена негроидная Ника¹⁵⁵, а на другой чёрнофигурной вазе чернокожей показана Кирка¹⁵⁶. Интересно изображение негра в свите Тесея¹⁵⁷, а в сцене на лекифе V в. до н.э. из Афин женщина-негритянка трактуется как ливийская царица Ламия, возлюбленная Зевса¹⁵⁸.

Резюмируя экскурс в область бытования в недрах античных мифологических представлений «эфиопской» темы, отметим, что она прочно вошла в мифологическую картину античного мира и расширялась и уточнялась в процессе углубления знакомства с негроидными автохтонами Африки.

4. НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТОВ С «ЭФИОПАМИ» И ПРОБЛЕМЫ ВОСПРИЯТИЯ «ЭФИОПОВ» АНТИЧНЫМ МИРОМ

Нет необходимости доказывать, что в ряду многочисленных и разнообразных форм межэтнических контактов предпочтительное внимание уделяется фиксации военных контактов как наиболее острых ситуаций в судьбе общества. Не удивительно поэтому, что и в античной письменной традиции большое количество свидетельств об эфиопах встречается в тех или иных «военных» контекстах.

Военные контакты греческого и римского мира с эфиопами тесно связаны с военными столкновениями египтян с южными соседями и военными инцидентами между Египтом и армиями ближневосточных стран. В результате мы располагаем сведениями об использовании эфиопов в армиях египтян и персов, а впоследствии (особенно в эпоху Империи) и римлянами как в основных, но преимущественно во вспомогательных войсках в качестве ауксилиариев. Что касается греков, то основательных свидетельств в доказательство такой же практики использования эфиопов в греческих войсках (исключая догреческие свидетельства об отрядах эфиопов на Крите II тыс. до н.э.) не имеется. Хорошо подтверждается греческая письменная традиция относительно использования Ксерксом, а в своё время и римлянами отрядов, состоявших из эфиопских воинов¹⁵⁹.

Защищая нубийские границы, египтяне использовали в своей армии негров из южных регионов: уже в Древнем царстве фараоны нанимали негроидных «эфиопов» для укомплектования своих армий. Нередко в египетской армии они занимали видные посты в военной иерархии. Среди восьмидесяти деревянных фигурок солдат, обнаруженных в гробнице Ассиута, насчитывается сорок чернокожих лучников; на египетских фресках встречается множество изображений чернокожих нубийцев, служивших у египтян¹⁶⁰.