

ного искусства. Так, на ойнохое конца V в. до н.э. изображена негроидная Ника<sup>155</sup>, а на другой чёрнофигурной вазе чернокожей показана Кирка<sup>156</sup>. Интересно изображение негра в свите Тесея<sup>157</sup>, а в сцене на лекифе V в. до н.э. из Афин женщина-негритянка трактуется как ливийская царица Ламия, возлюбленная Зевса<sup>158</sup>.

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 воинов<sup>159</sup>.

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 египтян<sup>160</sup>.

История Сесостриса в Европе и судьба части его солдат, поселившихся у реки Фасис, известна по Геродоту (II, 103–104) в сообщении о колхах и интерпретировалась как свидетельство античной традиции о чёрных в войсках Сесостриса. С юга происходили и эфиопы-кушиты, правившие Египтом более полувека и известные, о чём уже шла речь выше, как «эфиопская» династия. Что касается Сесостриса античных авторов, то он идентифицируется с Рамсесом II (1301–1234 гг. до н.э.), а иногда в нём видят результат контаминации двух исторических личностей — Сети I (1313–1301 гг. до н.э.) и Рамсеса III<sup>161</sup>. Относительно же колхов Геродота, которых он описывает как чернокожих и курчавоволосых, считая что их происхождение — результат смешения эфиопов и египтян, то в современной науке признаётся верным вывод «отца истории» о негроидности колхов, и ссылаются в качестве подтверждающего факта на то, что современные абхазские негроиды и по сей день живут в тех районах, которые Геродот отводил негроидным колхам<sup>162</sup>.

Относительно чернокожих воинов, изображённых на миносских фресках, имеются две точки зрения, причём обе не подвергают сомнению именно негрскую принадлежность этих людей. По одной гипотезе, чёрные африканцы попали на Крит из Египта и происхождение их — из Эфиопии южнее Египта<sup>163</sup>; по другой же гипотезе, выдвинутой А. Эвансом, критские африканцы — выходцы из Северной Африки, границы обитания которых он ограничивал с юга линией караванных дорог к озеру Чад и к Нигеру и которые, как можно предположить, могли быть выходцами или из Внутренней Ливии, или из районов субсахарской Африки<sup>164</sup>. В любом случае, если уже критяне знали чернокожих африканских воинов, то позже и греки, и римляне были знакомы с солдатами из Египта и других районов субсахарской Африки.

Чернокожий курчавый Эврибат, спутник и друг Одиссея, описан Гомером как абсолютный негр (*Odys.* XIX, 246–247); это даёт основание считать, что уже у Гомера имеется указание на использование эфиопских наёмников у Трои. Эврибата, сопровождавшего его в посольстве к Ахиллу, Одиссей особенно ценил за его ум, который не уступал его собственному. По-видимому, этот герой пришёл к стенам Трои из Египта, отношения с которым были активны и имели давнее начало.

Другой выдающийся эфиопский герой — Мемнон — также известен Гомеру, но в самом гомеровском эпосе явно недостаточно сведений и о роли самого Мемнона, и о роли эфиопов в Троянской войне; только у Гесиода мы находим более подробное повествование о Мемноне, царе эфиопов. Однако традиция о Мемноне гораздо старше Гесиода: следует помнить об утраченной Эфиопиде Арктина и целой серии лакун в древней греческой традиции об эфиопах как союзниках троянцев; это обстоятельство и обусловило не-

обходимость для реконструкции греческого взгляда на Мемнона использовать более поздние литературную и художественную традиции.

Естественнее всего полагать, что первые встречи греков с эфиопскими солдатами произошли в Египте (хорошо и издавна им знакомом и посещавшемся многими), и здесь же они узнали об их деяниях и подробности об их стране. Псамметих I, фараон XXVI династии, не только принял у себя ионийских и карийских купцов, но и предоставил им место для постоянного поселения с той целью, чтобы они обучали детей египтян греческому языку и постепенно приготовили бы для египтян собственных переводчиков-профессионалов. Эти греческие поселенцы, обучая египтян греческому языку, занимались также торговлей, в том числе, как можно предположить, с южными областями выше нильских порогов. Конечно, точно установить частоту их встреч с эфиопами невозможно, но во всех случаях информацию об Эфиопии и эфиопских воинах они получали регулярно, и, видимо, от них греческая родина получала большую часть сведений об эфиопах, так же как о египтянах и Египте, о чём сообщает Геродот в Египетском логосе (II, 152; 154). В свите Псамметиха также были греческие купцы.

Надпись из Абу-Симбела сообщает, что в экспедиции принимали участие греки. Один из них — Псамметих, сын Теокла, который служил при Псамметихе I, другой — с Теоса, третий — из Колофона, ещё один — из Ялиса. Единого мнения о глубине проникновения Псамметиха II в Эфиопию нет, однако исследователи сходятся во мнении о том, что во время нубийского похода он дошёл до четвёртого порога<sup>165</sup>.

С точки зрения греко-эфиопских связей показателен тот факт, что, как известно ещё по сообщению Геродота (VII, 90), часть населения острова Кипр была — во всяком случае в VI в. до н.э. — негроидной. Геродот определённо называет их эфиопами, а современные данные археологов и антропологов подтверждают присутствие негроидного компонента в этническом составе островитян<sup>166</sup>. Кроме того, на острове найдены каменные скульптуры воинов ярко выраженного негроидного типа, появление которых здесь связывают с историей VI в. до н.э., когда часть эфиопских солдат из армии Амасиса (которая, как известно, была укомплектована египтянами, греками, ливийцами и эфиопами), отделившись от него, оккупировала Кипр<sup>167</sup>. По стилистике и одежде каменных эфиопов с Кипра (они облачены в туники, хитоны и конические головные уборы) датируют эту скульптуру не позднее 560 г. до н.э., что не противоречит гипотезе о солдатах Амасиса, правившего с 569 по 525 гг., а также соответствует данным Геродота и древней кипрской традиции, по которой среди предков киприотов называли и эфиопов. Это последнее свидетельство в совокупности с известными литературными и археологическими материалами позволяет думать, что количество эфиопов в египетской армии было достаточно велико.

Вообще воинские доблести и отвага «эфиопских» солдат высоко ценились, так что не только египетская, но и другие армии ближневосточного и античного мира использовали их в военных действиях как наёмников. О воинских достоинствах эфиопов грекам хорошо было известно из разных источников. Так, из геродотовой Истории известно, что в армии Камбиса были греки в то время, когда персидский царь планировал свой впоследствии провалившийся поход против эфиопов. Скорее всего, в этом походе греки непосредственно с эфиопами не сталкивались, но им прекрасно было известно о сообщениях, получаемых Камбисом из страны ихтиофагов, относительно воинов макробиев, которые сильно повлияли на формирование у греков образа эфиопского воина, с которым они позднее столкнулись в Персидских войнах.

Рассказывая об армии Ксеркса, сформированной из отрядов воинов различных национальностей, Геродот (VII, 69–71) подробно описывает вид и вооружение эфиопского и ливийского отрядов, сражавшихся вместе с арабами под командованием сына Дария Арсамеса. Эти эфиопы (из областей субегипетской Эфиопии) были облачены «в леопардовые и львиные шкуры, луки имели из пластин пальмового дерева, длинные, не меньше четырёх локтей, и короткие тростниковые стрелы; наконечником стрелы служил вместо железа заострённый камень <...> кроме того, они имели копья с заострённым рогом антилопы наподобие железного наконечника и обитые гвоздями дубинки; перед сражением они окрашивали себе половину тела гипсом, а другую половину суриком». Попутно Геродот описывает и других африканских солдат — ливиян под началом Массаета: они «имели кожаную одежду и вооружены были копьями, на конце обожжёнными», т.е. сильно уступали эфиопским воинам в вооружении. Впоследствии эфиопы не только сражались на стороне персов при Марафоне, но были и среди воинов в Ионии. Изобразительные материалы полностью подтверждают точность описания эфиопских солдат Геродотом и другими авторами<sup>168</sup>.

При Марафоне и Саламине был Эсхил, впечатления которого об эфиопах в этих сражениях отразились в некоторых намёках, имеющих в тексте его «Персов»: среди предводителей персидского флота упомянут некий Актей, живущий у вод Нила, точнее, Эсхил говорит об истоках Нила — *πηγαῖς Νείλου* — (Aeschyl. Persae 311–312). Упоминание об истоках Нила позволяет думать, что этот Актей происходил из Нубии или Внутренней Эфиопии, где, по географическим представлениям греков, и находились истоки реки. По одной из имеющихся гипотез, имя Актей эквивалентно эфиопскому имени Тахарка (Этеарх)<sup>169</sup>. В другом месте (Persae 315) Эсхил упоминает о тридцати тысячах чёрных всадниках, участвовавших в похоронах персидского вождя, погибшего при Саламине. Этот вождь происходил из Верхнего Египта или Эфиопии, и если даже количество чёрных всадников Эсхил преувеличил, то здесь всё равно видна однозначная ассоциация,

основанная на современном поэту опыте и знании об эфиопах в персидских войсках.

Победа греков над армией персов, куда входили и эфиопы, вызвала интерес художников к мотиву негров в изобразительном искусстве, в котором он присутствовал и раньше, но с V в. до н.э. получил особенное распространение. С этим, как можно предположить, связано и усиление интереса к изображению эфиопов и амазонок как союзников троянцев против греков в древней Троянской войне, воспринимавшейся в этот период как историческая параллель к современным событиям. Диодор (III, 52–55) отражает зафиксированную в вазопиcи начиная с V в. до н.э. традицию об африканских амазонках, живших в западной части Ливии, ближайшей к Эфиопии. Схолиаст к Аполлонию Родосскому помещает амазонок в самой Эфиопии<sup>170</sup>.

Большое количество ваз V в. до н.э. с изображениями негров часто с полным основанием интерпретируются как работы афинских мастеров, вдохновлённых поражением персов и их чёрных наёмников — эфиопов, появившихся после войны в большом количестве в Греции<sup>171</sup>.

Любопытно обобщить «типовое» изображение эфиопа на вазопиcи: волосы негров, как правило, передаются точками, чтобы подчеркнуть специфику негритянских вьющихся тугими кольцами волос, всегда привлекавших внимание греков, черты лица передают негрские расовые особенности. Одежда этих эфиопов часто представляет собой короткие, пятнами раскрашенные туники и штаны, в правой руке — копьё, а предплечье покрыто шкурой с бахромой или какой-то спадающей одеждой с каймой. За спиной нередко колчан, а на плечи наброшена накидка или плащ. Фигура обычно размещена правой стороной к зрителю, а голова повернута влево к пальмовому дереву. Основная мотивация художника легко угадывается: здесь и отношение к африканцу как символу поражения персов, но также явственно обычное греческое любопытство к варвару из легендарно далёкой страны. Часто, в соответствии с законами древней живописи, выделявшей особо семантически важные фигуры и детали не только укрупнением масштаба, но и изменением, акцентированием цвета, центральная фигура в многофигурных композициях изображена белой, хотя облачение и вооружение полностью аналогичны африканским.

На многих вазовых росписях даны одновременно изображения белых и негров, поскольку античных художников очень привлекала возможность контрастного сопоставления двух несхожих антропологических типов.

Самые знаменитые изображения эфиопов представлены на фиале, описанной Павсанием (I, 33, 2–3), и явившейся для неё образцом фиале в руке знаменитой статуи Немесиды из Рамнунта, которую одни приписывали Фидию (Павсаний), другие — Агоракриту (Plin. N.H. XXXVI, 4, 17)<sup>172</sup>. Изображения эфиопов на этих сосудах ассоциировались с эфиопами

в персидской армии и соответственно темой покорённого Востока, а также представляли собой явную реминисценцию из хорошо знакомой практики египтян изображать негров в сценах триумфа фараонов.

Об участии эфиопов в греко-персидских войнах свидетельствуют и рельефы из Ападаны и театра в Персеполе<sup>173</sup>. Комплексы эти были построены персидским царём Дарием и украшены рельефами с изображениями праздничных процессий и триумфа царя. Среди дароносцев и послов находятся две фигуры с явно негроидной наружностью, несущие шкуры, сосуды, закрытые крышками, слоновый бивень и ведущие окапи, негроидных пигмеев из глубинных областей Центральной Африки (их персы и греки знали ещё со времён экспедиции Ксеркса в Центральную Африку, в которой он достиг области Рувензори, где и были встречены эти пигмеи; сведения же о них и о результатах экспедиции Ксеркса вошли в более поздние греческие сообщения об Эфиопии и, например, отразились в аристотелевском известии о Лунных горах<sup>174</sup>. Поразительно, насколько близко совпадают изображения эфиопских дароносцев в Персеполе с известным геродотовским описанием добровольных приношений эфиопов царю персов и как точно передано представление об отношениях эфиопов и персов. Геродот рассказывает, что пограничные с Египтом эфиопы, которых покорил Камбис во время своего похода на долговечных эфиопов (макробиев), вместо дани приносили персидскому владыке в качестве добровольных даров (один раз в два года) два хеника самородного золота, двести стволов эбенового дерева, пять эфиопских мальчиков и двадцать больших слоновых зубов (Herod. III, 97). Отметим, что среди традиционных для эфиопов даров Геродот называет слоновые бивни и золото; слоновый бивень изображён в сцене на рельефе, а в закрытых сосудах, логично предположить, дарители несли эфиопское золото.

Есть все основания думать, что в V в до н.э. и сицилийские греки могли сталкиваться с эфиопскими воинами. У Фронтинуса (540–478 гг. до н.э.) есть сообщение о том, что сиракузский тиран в войне против Карфагена захватил много пленников, среди которых были и чёрные эфиопы (Frontinus. Strategemata 1, 11, 18). Относительно участия негроидных солдат в армии Карфагена, а чёрных купцов — в средиземноморской торговле имеется достаточно прямых — эпиграфика — и косвенных данных<sup>175</sup>; причём речь идёт, разумеется, об эфиопах запада.

Сицилиец, тиран Сиракуз Агафокл (361–289 гг. до н.э.), по всей видимости, также вступал в военные контакты с эфиопами. В военном конфликте с Карфагеном Агафокл атаковал своих противников в Северной Африке. Один же из его полководцев — Эвмах — совершил поход во внутреннюю Ливию, перешёл горный хребет, достиг области, где было много обезьян, покорил некий город силой, дипломатическим путём подчинил два других, но не пошёл далее, т.к. узнал, что варвары собирают против него большие

силы. Точная идентификация этих событий затруднительна, однако понятно, что речь идёт о западной «Чёрной» Африке (Diodor. XX, 58).

Интересное свидетельство IV в. до н.э. об эфиопском воине есть на бронзовом кольце, где выгравирован молодой солдат с негрскими чертами, обороняющийся от нападения: в руках его — меч и круглый щит<sup>176</sup>.

Эфиопские воины были хорошо известны Птолемям, войны которых, мотивированные в большой степени экономическими интересами и нуждой в золоте и слоновой кости, были ориентированы на юг, в Эфиопию<sup>177</sup>. Дело в том, что главные золотые центры находились в Нубийской и западной пустынях, а также вдоль путей через Копт и Апполинополь в Беренику и к Красному морю. Также чрезвычайно важным местом было Мероэ как центр золотодобычи и производства железа и основной центр на торговых путях из Центральной Африки. Притягательными для Птолемеев районами были также всё красноморское побережье и Восточная Африка, особенно район Сомали, откуда поступали слоновая кость, доставляемая через Селеусу из Индии, пряности и благовония. Поэтому ясно, что, как справедливо полагал Ростовцев, военные усилия Птолемеев против эфиопов и по защите южных рубежей Египта шли за коммерческими и дипломатическими их интересами.

Диодор (I, 37, 5), оценивая военную деятельность Птолея II (283–246), объявил, что до него ни один грек не проник в Эфиопию даже до южной границы Египта и что он был первым греком, приведшим армию в Эфиопию; при этом, однако, Диодор забыл, что в армии Псамметиха II, вторгшегося в Эфиопию, греки были; так что заключение его оказывается неверным (ср. прим. 165). Диодор упоминает об эфиопском походе Птолея II, но ничего не говорит о цели этой экспедиции, хотя помимо не провозглашаемых, но подразумеваемых коммерческих интересов Птолемей преследовал цель восстановления связей между Египтом и Эфиопией, которые были нарушены после конца Эфиопской династии<sup>178</sup>.

Имена PASIMENAS и IASON, оба из Кирены, выгравированные на стеле в районе Буэн (Buhen), ниже вторых катарактов, относятся к III в. до н.э. и принадлежат двум торговцам Филадельфа, одна монета которого найдена там же<sup>179</sup>.

Военное донесение начальника гарнизона Элефантины, адресованное Птолею, также относится к этим временам; на фрагменте папируса III в. до н.э. сохранилась часть фразы: «Эфиопы спустились вниз и осаждают». По-видимому, эфиопы осадили город (название которого утрачено) в ответ на военные действия Птолея против них<sup>180</sup>.

Зоологические интересы и потребность в слонах в военных целях также могли быть причиной для военных действий Птолемеев против эфиопов в районах Красного моря, Центральной и Западной Африки, откуда слонов доставляли в Египет и использовали в армии (этот факт отмечался многи-

ми побывавшими в Египте или получившими достоверные о том сведения авторами: Diodor. III, 36, 3; Strabo XVI, 4, 7–8; XVI, 4, 10; XVI, 4, 13; XVII, 1, 5; Plin. N.H. VI, 35, 183; Periplus maris Erythraei 3 = GGM II, 258–259).

Тимосфен прошёл от Сиены до Мероэ; Далион, первый грек, прошедший в Эфиопию выше Мероэ, совершил своё путешествие раньше, в правление Птолемея II (Plin. N.H. VI, 35, 183)<sup>181</sup>.

Афиней (Athen. 5, 201) рассказывает, что в празднике Диониса в правление Птолемея II принимала участие огромная процессия, шедшая через город целый день; в ней было много эфиопов, нёсших слоновую кость, чёрное дерево, золото и серебро.

Феокрит свидетельствует, что Птолемею Филадельфу удалось отвоевать часть чёрной Эфиопии, причём у него — первого из греческих авторов — названы эфиопы блеммии, что показывает глубину его знаний о походах в эпоху Филадельфа и этнической ситуации у южной границы Египта (Theoc. XVII, 87; VII, 113–114)<sup>182</sup>.

Из-за скудости имеющихся сведений многое остаётся неясным: почему эфиопы-дароносцы были в праздничной процессии в Александрии; что подразумевает Феокрит, говоря о захвате Птолемеем части Эфиопии; какие военные операции были проведены в Эфиопии. Ясно лишь, что эфиопы сопротивлялись вторжению Птолемея, который всё же имел в этой кампании больше экономический и политический, чем чисто военный интерес. Судя по тому что известно, можно считать, что к важнейшим результатам походов в Эфиопию можно отнести охотничьи карты Птолемея, созданные во время походов, его зоопарк и увеличение количества слонов в армии (Diodor. III, 36, 3–4). Один из поздних Птолемеев, Эвергет I (246–221 гг. до н.э.), также охотился на слонов и за этим посылал Симия для исследования побережья Красного моря (Diodor. III, 18, 4). При Птолемее IV Филопаторе (221–205) в Эфиопию, вдоль сомалийского побережья, был послан за слонами Лихас, сын Пирра, ахарнянин. Есть также упоминание об офицерах и солдатах в стране слонов, которое содержится в молитве к Аресу, богу — покровителю охоты и побед (Orientis Graeci Inscriptiones Selectae, I, n.82, 86; Strabo XVI, 4, 5)<sup>183</sup>.

Значительную роль играли эфиопы в некоторых египетских восстаниях в Верхнем Египте в эпоху поздних Птолемеев<sup>184</sup>, где сохранялась старая фараоновская традиция, противопоставленная греческой в Нижнем Египте; местные племена выступали за реставрацию легендарных времён с властью фараонов. В одном месте у Агатархида (De mari Erythraeo 20 = GGM I, 119) рассказывается, что Птолемея (видимо, речь идёт о Птолемее V, Эпифане (205–180 гг. до н.э.) собрал войско из пятисот греческих всадников для войны против эфиопов<sup>185</sup>. В восстании на юге, во главе которого стояли Харамахис и Анхмахис (их склонны считать нубийцами), деятельное участие принимали эфиопы<sup>186</sup>.



При Птолемеях IV (180–145) и Эвергете II была направлена помощь на укрепление позиций на юге, результатом чего стало окончание войн между Птолемеями и Нубией<sup>187</sup>.

О масштабе использования в эллинистическом Египте эфиопов для службы по найму (в армии и других областях профессиональной деятельности), имевших в поздних египетских документах, написанных на греческом языке, особое наименование — ἐπιγονή<sup>188</sup>, свидетельствуют имена многих эфиопов, сохранившиеся в египетских письменных источниках этого времени<sup>189</sup>. В целом вся совокупность данных позволяет охарактеризовать политику Птолемеях по отношению к чёрным эфиопам юга как прагматическую, сводившуюся к практике «приручения и использования», что в известной степени оказало воздействие на традиции взаимоотношений с эфиопами в античных странах Средиземноморья в это время и в более поздние периоды.

В свете уже сказанного относительно раннего начала контактов античного мира с эфиопами Африки не вызывает удивления тот факт, что именно эти наиболее экзотичные варвары, вызывавшие обострённый интерес греков, привлекали внимание греческих трагических поэтов<sup>190</sup>. Первые, наиболее непосредственные сведения об эфиопах попадали в Грецию от греческих поселенцев в Навкратисе, от купцов и наёмников, служивших в армии Псамметиха II, а также от греков и персов Ближнего Востока, где было много эфиопов, служивших в армии Ксеркса. И, наконец, греки имели возможность контактов с эфиопами в самой Греции, куда они попадали разными путями и были достаточно многочисленны.

Не только устная традиция и живые впечатления, но и достаточно обширная литературная традиция, в частности уже упоминавшаяся и для нас утерянная «Эфиопика», давали драматургам конкретный материал, позволявший обыгрывать любопытство греков к «отдалённой стране Чёрной Реки, которая находилась вблизи «солнечных источников» (Aeschyl. Prometheus vincitus 807–812), и к далёкому народу, который в результате всё углубляющегося знакомства неуклонно приближался к отчуждённому дому греков. К сожалению, драматические пьесы, в которых участвовали эфиопы или использовались эфиопские темы, утеряны и известны лишь по фрагментам, заглавиям, упоминаниям и вазописи. Но и фрагментов-свидетельств довольно, чтобы понять, что уже во времена Эсхила эфиопов знали достаточно, чтобы сформировался их образ как чёрных, говорящих на другом языке и живущих в Африке людей (Aeschyl. *ibid.*, Frg. 328 — Αἰθίοπα φωνήν — об эфиопском языке; Frg. 329 — об эфиопской женщине; Euripid. Frg. 228). Если Африка, запечатлённая на вазописи и появляющаяся вместе с темой Андромеды, является точным отражением её образа, сложившегося в трагической поэзии, то возникает возможность предположить, как греческий драматург представлял эфиопов в своих пьесах. Судя по со-

хранившимся в вазописи изображениям представляются люди с чёрным цветом кожи, вьющимися волосами и широкими приплюснутыми носами, жившие вдоль своей великой Реки — Нила, наполняющегося водами тающих снегов. Описания Эсхила и Эврипида реки в крайней южной стране опалённых солнцем чёрных людей, разливы которой вызывались таянием снега (Aeschyl. *Supplices* 559–561; Frg. 300; Euripid. *Helena* 1–3; Frg. 228; Diodor. I, 38, 4–7 — цитата из Эврипида и обсуждается вопрос о вероятности снега в Эфиопии), определённо давали пищу для захватывающих споров об этих невероятных вещах. Можно предположить, с каким интересом обсуждались после представления услышанные в театре подробности о тридцатитысячном чёрном войске и об эфиопском языке и Чёрной реке (о чём шла речь в утерянных трагедиях Эсхила — Aeschyl. *Persae* 315: ἵππου μελαίνης ... τρισμυρίας; Frg. 328 — об эфиопском языке; Frg. 370 — μελανοστέρφων γένος).

В эсхиловских «Умоляющих» не разрабатывается собственно эфиопская тема, но идёт речь о чернокожих африканцах. Пятьдесят сыновей Эгипта описываются как чернокожие люди, о чём Эсхил рассказывает в поэтическом пассаже, объясняя, что Данай мог бы узнать своих племянников, если бы увидел их чёрные лодыжки из-под белых одеяний (Aeschyl. *Supplices* 719–720; 887–888 — о вестнике, сыне Эгипта, чёрном, означающем чёрный сон). Эсхил использует все драматические возможности темы чёрных африканцев, подчёркивая их «негреческость», их «африканство» в такой степени, какой до него не наблюдалось в описании сыновей Эгипта. Данаиды говорят о себе как о чёрных и «обожжённых солнцем» (ibid. 154–155; *Prometheus vincitus* 851 — об Эпафе, потомке Данаид, описываемом чёрным — κελαίνός (808), живущим у солнечных струй и Реки эфиопов), что однозначно ассоциируется с исконной эфиопской чернотой. Для царя Пеласга Данаиды представляются с внешностью ливийцев или жителей нильских областей, или Кипра, или ездящих на верблюдах соседей эфиопов, или одногрудых амазонок (Aeschyl. *Supplices* 279–285). Точная физиогномическая сущность всех этих сопоставлений неясна, но образ в некоторой степени проясняется приведёнными в этом ряду сравнений упоминаниями о Кипре, «эфиопская традиция» которого была широко известна, а также об амазонках, помещаемых в Африке, поблизости от её западных областей (о Кипре см. выше, о ливийских амазонках: Diodor. III, 53, 4). Эсхил говорит, что Данаиды отличались от греков не только цветом своей кожи, но и наружностью (*Supplices* 496: μορφῆς δ' οὐχ ὁμόστολος φύσις — здесь Данай поясняет физические различия между аргивянами и нилотами)<sup>191</sup>. Таким образом, вырисовываются Данаиды, физически отличные и от белых греков, и от чёрных эфиопов, поскольку у Эсхила они нигде не описываются как эфиопки, но лишь как чёрные цветом, напоминающие южных обитателей страны, пограничной с Египтом, может быть

имея в виду тип, получающийся в результате чёрно-белого межрасового смешения.

В этой связи интересно подробное описание семи дочерей Данаей, рождённых эфиопской женщиной, имеющееся в другом, позднем источнике (Apollodor. Bibliotheca II, 1, 5).

Несмотря на личностно пристрастное отношение Эсхила к Данаидам, с которыми он генеалогически связан, не подлежит сомнению полное отсутствие какой бы то ни было антипатии по поводу их цвета; эти абсолютные по внешности негры легко и естественно получили приют в Греции, что было вообще типично для мировосприятия античности, воспринимавшей тёмный цвет кожи лишь как признак негреческого происхождения<sup>192</sup>.

Интерпретация Эсхилом Данаид предполагает, что он сполна использовал возможности, которые давали ему не дошедшие до нас трагедии «Мемнон» и «Психостасия» («Взвешивание душ» Мемнона и Ахилла Зевсом и «Мемнон» — Frg. 127–130; 279–280, ed. Nauck) для разработки эфиопской темы, которую затрагивал и Софокл, судя по сохранившемуся фрагменту из недошедшей пьесы (Sophocl. Frg. 25–30, ed. Nauck)<sup>193</sup>.

И у Софокла, и у Эврипида были пьесы об Андромеде (Sophocl. Frg. 127–130; Euripid. Frg. 114–156, ed. Nauck), что позволяет предположить тематическое воздействие драматургии на изобразительное искусство (в частности, на сюжеты вазописи), в котором была широко представлена тема Андромеды<sup>194</sup>. На одной гидрии V в. до н.э. с изображением прикованной к скале Андромеды и стоящего перед ней Персея представлены также девять фигур негров-прислужников, приготовляющих жертвенник и несущих разные вещи; руководит их действиями пожилой эфиоп. Африканцы одеты в короткие, богато изукрашенные хитоны без рукавов, из трёх белых фигур одна — Андромеда, другая — Кефей, третья — Персей, узнаваемый по шлему с крыльями, хламиде и сандалиям<sup>195</sup>.

Много изображений негров и на других вазах. На краснофигурной пелике из мастерской художника Ниобида три выделенные белой обводкой фигуры чёрных эфиопов контрастно соседствуют с белыми Андромедой и её отцом<sup>196</sup>.

Об Андромеде Эврипида, её локализации, даёт представление кратер Андромеды из Берлина. Группировка действующих лиц, по мнению исследовавшего этот вопрос М. Бибера<sup>197</sup>, предполагает непосредственное влияние театрального спектакля. Эфиопия и её народ представлены хористами в плотных шерстяных одеяниях и богатых хитонах; фигура в маске негра олицетворяет страну эфиопов, где происходит действие, сами же актёры имеют греческие черты.

Свидетельства вазописи (Андромеда и её спутники — белые, противопоставленные присутствующим тут же чёрным эфиопам) предполагают, что драматурги V в. до н.э. следовали за версией мифа об Андромеде как

белой принцессе среди негроидных народов Эфиопии. Так же точно художники изображали историю Мемнона в VI–V вв. до н.э.: самого его — белым, а его солдат — чернокожими. Таким образом, пьесы с сюжетами об Андромеде и Мемноне требовали негров только на роли в хоре (чёрные солдаты Мемнона и жители чёрной Эфиопии), а драматургам представлялась возможность извлечь сценический эффект из истории, в которой участвовали чёрные и белые. Таким образом, и драматурги, и живописцы Греции имели возможность для эмоционально-драматического развития естественного расового контраста, что в наиболее яркой форме проявилось в типе янусовидных изображений, использовавшем приём контрастного сопоставления чёрного и белого лиц.

Приём контрастного сопоставления белых и чёрных фигур широко использовался в вазописи: так, художник гидрии Андромеды из Британского музея создаёт эффектную композицию с контрастирующими расовыми группами<sup>198</sup>. Изобретательность в организации хора и постановке танцев, вероятно, давали некоторое представление о характере эфиопской реальности, тем более что увидеть их и узнать особенности пластики эфиопов можно было в самих Афинах, где было достаточно много чёрных африканцев.

История египетского царя Бусириса, который принёс иностранцев в жертву Зевсу и был убит Гераклом, вдохновила авторов-комедиографов Эпихарма, Эфиопа и Мнесимаха, а также Эврипида, написавшего сатирическую пьесу.

Несколько сюжетов вазописи, включая известную гидрию из Каира<sup>199</sup>, дают представление об отношении авторов пьес к эфиопским наёмникам египетского царя, которые были убиты вместе с Бусирисом. Комическая нота в некоторых из этих рисунков, особенно на каирской гидрии, передаёт основное настроение комических или сатирических пьес: Геракл повергает чёрных и жёлтолицых (египтян) жрецов, а вооружённые палками эфиопы подоспевают слишком поздно, чтобы помочь своему египетскому царю<sup>200</sup>. Момент, когда Геракл освобождается от оков и собирается убить Бусириса, запечатлён в сюжете на краснофигурной вазе из миланского собрания<sup>201</sup>. Участие чёрных эфиопов в истории Бусириса подтверждается также изображением на краснофигурном стамносе: Геракл в хитоне и львиной шкуре хватается за горло чёрного эфиопа — Бусириса — и повергает его на алтарь<sup>202</sup>. Если центральная фигура связана в схватке с Гераклом, то прочие персонажи, одетые в хитоны или одежду до пояса, в страхе разбегаются в разные стороны; у одного из них в руках погасший светильник, у другого — жертвенный поднос. Интересно, что здесь художник пытается представить два негрских типа: у половины фигур негров волосы переданы как сплошная чёрная масса, у других — волосы изображены точками.

О прочих негритянских персонажах в драматургии можно судить по другим изображениям на вазах<sup>203</sup>. Довольно часто в одну композицию объ-

единяются персонажи негрского типа и сатиры, причём по типу лица их передают абсолютно идентичными, как на вазе с рельефом IV в. до н.э.<sup>204</sup>

Большую группу изображений на вазах составляют рисунки чернокожих женщин, которых во многих случаях считают также связанными с драматическими текстами<sup>205</sup>. Эпизод из какой-то сатирической пьесы может быть одним из возможных объяснений сцены на лекифе V в. до н.э., на которой изображена негритянка, привязанная к дереву и пытаемая пятью сатирами. Этот эпизод можно сравнить и с одним рассказом Павсания (Pausan. I, 23, 5–6) о том, что перепуганные моряки, остановленные группой сатиров, отдали в жертву некую женщину (которая вполне могла оказаться и иностранкой-эфиопкой), не желая подвергнуться ещё большей опасности, после того как Силен похитил женщин на их кораблях. Обнажённая африканка на изображении чрезвычайно напоминает негритянку Скибалу из упоминавшегося «Моретума».

Довольно много изображений африканок вместе с сатирами и менадами, а также в сценах танцев и в сюжетах, связанных с таинствами кабиров<sup>206</sup>.

Необычен и трудно объясним сюжет сцены на ойнохое из Кирены<sup>207</sup>: здесь представлен триумф Геракла, двухколёсной колесницей которого, запряжённой четырьмя кентаврами, управляет Ника ярко выраженного негроидного типа — с «расплюснутым» носом, скулами и выпяченными губами, а перед колесницей летит вестник. Причина, по которой Нике придана негритянская внешность, неясна: возможно, художник представил здесь сцену из какой-то неизвестной нам драмы или комедии, а возможно, он сознательно смешивает миф и реальность, вводя в изображение на вазе, предназначенной для Кирены, негрский типаж, близкий местному населению, которое не только близко знало негроидных эфиопов, но и нередко имело собственных предков-негроидов.

Выше вскользь было упомянуто о том, что негры часто фигурируют в вазописи, связанной с культом кабиров. Выделяется целая группа vaz — это обычно скифосы, датируемые второй половиной V или IV вв. до н.э. из святилища Деметры Кабирии вблизи Фив в Беотии<sup>208</sup>. Существует предположение, что часть культовых церемоний имела драматизованную форму и по сути являлась своего рода спектаклем (при этом можно сослаться на описание Павсанием храма кабиров, когда, отказываясь описывать тайный ритуал жрецов (возможно, по той причине, что сам был адептом этого культа), он использует для его самой общей характеристики слово *δρῶμενα*, означающее «дела, деяния», но ассоциативно и семантически связанное с понятием «драма», т.е. вводящее в контекст драматургии и театра (Pausan. IX, 25, 5). Сюжеты на этих вазах чаще имеют мистическое содержание и характер, но вместе с тем (что, вообще, было не чуждо греческим художникам) в них присутствуют сатирический и бурлесковый элементы, даже в

сценах, которые происходят изначально от мифологических текстов и священных легенд.

Яркой иллюстрацией комического снижения в мифологическом сюжете являются две вазы, в росписи которых представлен эпизод встречи Одиссея с волшебницей Киркой<sup>209</sup>. Кирка, что соответствует легендарной традиции, представлена здесь в негроидном облике: на одной вазе изображено, что Одиссей получает от чёрной волшебницы магический дар, в то время как одна из её жертв уже превращена в свинью; на другой — Одиссей с хламидой, переброшенной через руку, обнажённый и показанный в итиофаллическом виде, с ужасом отпрянув от Кирки, в одной руке держит щит, а другой схватил меч, а чёрная Кирка в длинном хитоне размешивает своё зелье в двуручной чаше.

Вопрос о том, почему греческие художники столь настойчиво изображали негров на вазах с сюжетом культа кабиров, трудно поддаётся однозначному разрешению. Однако то, что нам известно об этом мистическом, очень популярном и таинственном культе, позволяет сделать некоторые предположения. Кабиры — древние божества или демоны природы, тесно связанные с богиней плодородия Деметрой, частью культа которой их собственный культ и является. Когда-то, в глубокой древности, они были самостоятельными низшими богами плодородия и изобилия земли и всех существ на ней тварей, а затем, оставаясь в кругу хтонических божеств и богов плодородия — Деметры, Гермеса и Гефеста (также архаического бога плодородия, а затем бога огня и кузнечества — творческой огненной стихии), они заняли место второстепенных божеств в свите Деметры и Гефеста, продолжая, однако, репрезентировать хтоническую и плодородную сферы в системе фундаментальных архаических мировоззренческих моделей и представлений. Эти основополагающие в архаическом сознании сферы, связанные с идеями продолжения рода, изобилия природы, универсальных начал жизни и смерти, основных стихий — прежде всего огненной стихии космического происхождения и подземного творческого преобразующего огня, которым владел «божественный кузнец» Гефест, были для греков неотделимы от странных, уже потерявших своё былое главенствующее положение кабиров. На уровне же символической цветовой символики, внедрённой в глубины культурной памяти и относящейся к системе архетипических символических представлений, эти божества прочно ассоциировались с чёрным цветом (как и их патроны — Деметра и Гефест). Учитывая же репутацию эфиопов как особо благочестивых и угодных богам людей, к тому же обладающих от природы цветом кожи, столь наглядно гармонирующим с предпочтительным в культе кабиров чёрным цветом, становится понятным, почему на этих культовых сосудах изображения эфиопов и пигмеев занимают такое прочное место. Важность цветовой символики, в частности чёрного цвета в контексте культов плодородия и хтонической сферы,

подтверждают, как представляется, примеры частого изображения многих олимпийских богов чёрными (чёрными бывают и Деметра, и Гефест, и Гера, и Афродита)<sup>210</sup>. В специальных исследованиях (Райнаха, Романьоли, Уолтерса и Брунса, Сноудена, Бекатти, Фербенкса и др.) путём тщательного анализа убедительно доказано безусловно негрское происхождение «эфиопских» и пигмейских персонажей в этой группе изобразительных памятников, а также показаны художественные приёмы, применявшиеся античными художниками для передачи определяющих деталей физического типа негроидов: особая точечная техника для передачи курчавости, оттенки красок при изображении вариантов и интенсивности пигментации, «расплющенность» носов, подчёркнутая пухлогубость, особые негрские пропорции фигуры и другие признаки, о которых уже шла речь. Кроме того, характерное для античности представление об особой, повышенной сексуальности эфиопов (что проявлялось, в частности, в наличии большого количества итиофаллических изображений эфиопов в искусстве), они как нельзя лучше подходили для включения их в число участников тайных мистерий культа кабиров, входящих в сферу культов плодородия. Отметим также, что многими исследователями подчёркивалось стремление античных художников к эффекту контрастного сопоставления негрского (чёрного) и европейского (белого) расовых типов.

Терракотовые маски греческого и римского периодов также указывают на роль эфиопов в религиозной культовой практике и театральных представлениях. Например, маски уже рассмотренных типов негроидов, датируемые VI–V вв. до н.э., а вместе с ними и маски Деметры, Персефоны и их адептов найдены в раскопках архаического Агригента<sup>211</sup>. Другая терракотовая маска середины IV в. до н.э. — копия театральной комической маски; она выполнена в реальных размерах человеческого лица, с глазами, ртом и ноздрями выражено негроидного типа, с крутыми завитками волос, спадающими на лоб и уши; раздвинутые в улыбке губы обнажают зубы<sup>212</sup>. В гробнице в Липари найдена маска старой негритьянки с рельефными расовыми характеристиками, датируемая серединой IV в. до н.э. Её интерпретируют как театральную маску для одного из персонажей трагедии Эврипида, посвящённой сюжету из Троянского цикла, и считают маской для роли кормилицы-эфиопки Астианакта, сына Гектора и Андромахи, убитого греками при взятии Трои<sup>213</sup>.

Сцена на кратере мастера Астея (около 350 г. до н.э.) включает двух женщин в масках с выраженными негроидными чертами, наблюдающих из окон дома за тем, как Дионис и два всадника смотрят на представление акробата<sup>214</sup>.

На афинской агоре найдена маска чернокожего эфиопа с широким носом и оскаленными зубами, датируемая началом II в. до н.э.<sup>215</sup>, а римская терракотовая маска негра относится к I в. до н.э.<sup>216</sup>. Количество найденных

терракотовых масок, представляющих лица негров и относящихся к разному времени (что подтверждает практику участия эфиопов в античных театральных представлениях) очень велико; такого рода маски изготавливались и из других материалов, о чём свидетельствует, в частности, редкая находка золотой маски III–IV вв.<sup>217</sup>.

Большой интерес для изучения роли эфиопов в театральном искусстве, в частности для определения видов и жанров, в которых показывали своё мастерство актёры-африканцы, представляют археологические находки из Великой Греции<sup>218</sup>. Среди найденных там терракот имеется изображение танцующего танцора-негра в гиматии и конической шапке, запечатлённого в динамичном танце, который он исполняет для зрителей Тарента; на другой статуэтке — африканец-наездник, выступающий в обычном и излюбленном в Южной Италии искусстве верховой езды, предшественник неаполитанских паззариелло.

На светильнике из Афин III в. до н.э. запечатлён карлик-негр — артист из группы мимов, дающих представление на рынке; он в типичном для этого жанра одеянии (конической шапке и тунике с короткими рукавами) стоит у высокой рыночной корзины и держит в руке чашу, в которую наливает вино из поставленного в корзинку кувшина<sup>219</sup>.

Эти и множество других примеров подтверждают известный нам по литературной традиции факт широкого представительства чернокожих артистов в разных видах и жанрах античного искусства: в трагедии и драме, комедии, миме, цирке, танцевальном и музыкальном исполнительстве.

В жанре комедии чёрные эфиопы не только участвовали в качестве актёров-исполнителей, но и часто вводились в число персонажей пьесы: в комедии Плавта очаровательная служанка Гидденис — африканка с очень чёрным цветом кожи (Plaut. *Poemulus* 1112–1113), а один из персонажей комедии Теренция «Евнух», желая покорить прекрасную Таис, подносит ей как ценнейший дар эфиопскую девочку-рабыню (Terentius. *Eunuchus* 165–167; 470–471); чёрным эфиопом выведен и другой персонаж Теренция — Формий.

Можно с достаточным основанием предполагать, что появление эфиопских персонажей в римской драматургии было очень тесно связано с периодом войн с Ганнибалом, когда чрезвычайно возрос интерес общества к «делам африканским», да и в самой Италии появилось особенно много африканских пленников (ср. Cicero. *Pro Caecina* 10, 27; Quintilian. *Institutio oratoria* 6, 3, 56). Но и в эпоху Империи эфиопы в большом количестве появляются в театральных представлениях разных жанров и типов; например, со времён Калигулы ночные представления для черни разыгрывались по преимуществу актёрами египтянами и эфиопами (Suetonius. *Caligula* 57, 4). Гликон, актёр-трагик времён Нерона, был чернокожим эфиопом и имел статус раба. Однако он пользовался такой популярностью у римской публики,



что не только был замечен Нероном, но император даже внёс свою долю для выкупа Гликона, стоимость которого составила огромную сумму в триста тысяч сестерций, столь велико было его желание занять великого артиста в каком-то задуманном Нероном представлении (Scholia ad Persium 5, 9).

Представляет несомненный интерес сообщение о приёме, устроенном Нероном армянскому царю Тиридату: в 66 г. был устроено для армянского посольства грандиозное гладиаторское представление. Организатор путеольского праздника, вольноотпущенник Нерона, был изобретателен и щедр: он задумал редкостное зрелище, о котором с изумлением говорит Дион Кассий: «В один день в театре появились только эфиопы — мужчины, женщины и дети» (Dio Cassius. Epitome LXII 63, 3 = Loeb 140).

Археологические данные по Италии показывают особенно большое количество негроидов в области Кампания, что совершенно естественно, если помнить о том, что в Путеолах были гавань и порт, куда регулярно приходили корабли из Александрии и других портов античной Африки<sup>220</sup>. Пиком интереса Нерона к эфиопам можно считать посылку им экспедиции в Эфиопию. Представляя Тиридату эфиопов, Нерон удовлетворял свой особый к ним интерес и, главное, демонстрировал могущество имперской власти, которой подчинён был весь известный мир, включая его крайние южные страны.

Большой популярностью в Риме позднего времени пользовались театральные представления мимов и буфонов, которые разыгрывались без масок чёрными актёрами-эфиопами. Спектакли мимов без масок очень привлекали простой люд столичных рынков и площадей. Чрезвычайная популярность мимов в самой широкой демократической среде подтверждается огромным количеством статуэток, изображающих комических актёров и мимов, в большом количестве случаев — эфиопов. Любопытно, что гротесковые по стилистике бронзы и терракоты могут с полным правом трактоваться сразу с нескольких позиций: во-первых, они являются своего рода «мимологией», т.е. прекрасной иллюстрацией к истории мимического жанра в античном театре, который характеризуется ярким комическим началом, свободой в критике и осмеянии конкретных личностей из реальной повседневной жизни, подчёркнутой гротесковостью в содержании, языке, манере игры и костюме актёров; при этом не приходится забывать и о генетических особенностях этого театрального жанра, восходящего по своей сути к архаическим сакральным представлениям, связанным с архетипическими идеями ритуального карнавала, живучесть которых в культурной памяти народа общеизвестна. Во-вторых, эти гротесковые изображения использовались в римской повседневной жизни как средство, предохраняющее дом от дурного глаза. Наконец, в гротесковых по стилистике статуэтках парадоксальным образом проявляется наблюдательность, способность к обобщению и типизации, а по большому счёту — реалистичность в вос-

приятии экзотического негроидного типа артистов-мимов, предстающих, естественно, в образе комедийном, традиционном и для белых исполнителей соответствующих ролей в этом роде театрального искусства<sup>221</sup>.

Для исполнения определённых ролей в театральном репертуаре эфиопский тип, цвет и черты лица имели явное преимущество, и им оказывали предпочтение. Мим-эфиоп мог оказаться незаменимым исполнителем в случае, когда, например, необходимо было по сюжету пьесы сыграть плохо владеющего языком человека из далёкой страны. Любимой темой римских мимов был адюльтер. Овидий пересказывает пьесу о глупом муже, которого обманывают хитрая и умная жена и её любовник; в другом миме речь идёт о неверной жене, соблазняющей своего раба (Ovid. *Tristia* II, 497–500)<sup>222</sup>. Со времён начала смешения белых и чёрных сатирики с удовольствием осмеивали адюльтеры, в результате которых у белых неверных жён рождались чёрные или тёмнокожие дети; не требовалось слишком богатого воображения, чтобы множество мимов разыгрывали сюжет на тему адюльтера с участием эфиопа, чаще невольника (см. выше — Цицерон, Квинтилиан).

Пьесы, знакомившие с родиной эфиопов, или с африканцами-либийцами, или с Египтом, вызывали большой интерес особенно в таких космополитических центрах, как Путеолы, портовом центре афро-итальянской торговли, или Рим — столица мира, где количество выходцев из Африки было особенно значительно.

Адепты египетской Исиды, популярность которой в поздней римской империи была чрезвычайно велика, в мистериях богини наблюдали экзотические танцы, подобные тем, что запечатлены в мраморах Арикия или в настенных росписях Геркуланума<sup>223</sup>. Танцы в культе Исиды были отмечены яркой, чуждой античности спецификой; их пластику исследователи сопоставляют, ссылаясь на изображения нубийских танцовщиц в египетском искусстве, с пластикой негроидных эфиопов южных районов Африки<sup>224</sup>. Во всяком случае, все интересующиеся Египтом и Эфиопией ассоциировали танцы в мистериях Исиды с историями об Африке и стремились увидеть танцы эфиопских танцовщиц и танцоров, пользовавшихся популярностью у публики, и услышать незнакомые африканские ритмы, что позволяет говорить о непосредственном знакомстве античного мира с живыми примерами африканского искусства.

Эфиопы активно участвовали в разных видах античного зрелищного искусства: так, они славились как замечательные жонглёры, а в честь наиболее выдающихся жонглёров, если верить свидетельству Афиная (Athenaeus 1, 196), даже ставили статуи. На фигурке из Фив изображён мим, жонглирующий одновременно тремя мячами<sup>225</sup>.

В балете мимов необходимы были музыканты и певцы, часто также эфиопы, что хорошо подтверждается обильными примерами в изобразительном искусстве, сохранившем образы танцоров, певцов и музыкантов — не-

гров. А о роли музыки за пределами театра и других зрелищ, т.е. о постоянном спросе на музыкантов, говорят и бесчисленные античные письменные свидетельства, и вся совокупность данных об античности, накопленная современной наукой. О роли же музыки и танца в жизни и обычаях древних эфиопов Африки свидетельствует, например, Лукиан, который сообщает, что воины вначале танцевали, а затем шли в сражение (Lucian. De saltatione 18). Гелиодор рассказывает, что эфиопские воины-танцоры прыгали и плясали сатиropодобными скачками (Heliodor. Aethiopica IX, 19), и это замечание очень удачно иллюстрируется эллинистической бронзовой статуэткой, представляющей танцующего негра<sup>226</sup>.

Однако представление о пластике «эфиопского» танца не сводится только к названному типу «дикого» танца. Наряду с этим типом пластики много примеров танцев чёрных танцоров с очень гармоничными и изысканными движениями: например, бронзовая статуэтка изысканной танцовщицы из Египта<sup>227</sup>, бронзовая статуэтка танцующего эфиопа из Геркуланума<sup>228</sup>.

Хотя надгробный рельеф с Аппиевой дороги в Риме по сюжету изображения связывается с адептами Исиды, танцовщицы-негритянки на нём, исполняющие «дикий» танец, выполняют движения, напоминающие по пластике и движения артистов-мимов<sup>229</sup>.

На терракоте из Тарента представлен негр в свободных льняных одеждах с погремушками<sup>230</sup>, а многочисленные фрески из Геркуланума и других мест изобилуют фигурами чернокожих танцоров, мужчин и женщин, исполняющих ритуальные танцы и играющих на разнообразных музыкальных инструментах, столь популярных в античных центрах эллинистического и римского времени (что видно из многочисленных примеров в уже названных публикациях). В отношении насыщенности мотивами «эфиопской» музыки показательна уже упоминавшаяся мозаика II в. н.э. из Виллы Нила, вблизи Лептис Магны, на которой изображены чёрный музыкант, играющий на каком-то длинном инструменте, танцующий чернокожий эфиоп и две нимфы с цимбалами.

Использовались фигуры эфиопов и в метафорическом значении в некоторых символических контекстах. Например, бронзовая фигурка истощённого негра, играющего на лире, напоминает известное изображение на чаше из Боскореале, представляющее мистическую картину, персонажами которой являются не люди, а скелеты, и трактуемую как метафорическое выражение призыва последователей эпикурейской философии наслаждаться жизнью<sup>231</sup>.

Эфиоп Nikeй, кулачный борец, рождённый в Византии, был очень знаменит в античном мире. Плиний Старший пишет о его славе (Plin. N.H. VII, 12, 51). Пластического образца, точно идентифицируемого с его изображением, не имеется, тем не менее о примерном виде его статуи можно судить по нескольким известным поздним эллинистическим терракотам из

Британского музея, которые передают типичную позу кулачного бойца и, возможно, являются её репликами<sup>232</sup>. С образом широко известного атлета Паниха, упоминаемого Марциалом (Martial. VI, 39, 8–9), ассоциируется эллинистическая терракота атлета с типично негрским обликом<sup>233</sup>.

Негры-акробаты, которые в вазопиcи и мелкой пластике многократно изображались исполняющими головокружительные акробатические фигуры вроде баланса на руках и груди, стойки на руках и т.п., были очень популярны в античном мире (Plin. N.H. VIII, 38, 92–93). А к легенде о чёрном пигмее Тентирите, заставлявшем обратиться в бегство устрашающих крокодилов, которых он повергал в страх своим умением ездить на их спинах, выразительной и точной иллюстрацией может служить терракотовая фигурка, изображающая чёрного акробата на спине крокодила<sup>234</sup>.

Уместно напомнить, что и письменная античная традиция, и археологические свидетельства объединяют в одну группу эфиопов и пигмеев, а также тех и других связывают с крокодилами — типично африканской реалией из области античных зоологических экзотов. Страбон (Strabo XVII, 1, 44) рассказывает о жителях египетского города Тентира, известных (в отличие от других египтян, боявшихся и почитавших крокодилов) своей неукротимой ненавистью к ним, но одновременно и абсолютным бесстрашием в обращении с ними и в их истреблении. Эти тентириты сопровождали крокодилов в Рим, где был сооружён специальный бассейн для этих хищных рептилий, видом которых могли наслаждаться римские зрители, в то время как тентириты входили в бассейн, не опасаясь быть заживо растерзанными, и отлавливали животных в сети, чтобы вытащить их на солнце, на обозрение римлянам.

На помпейской фреске имеется чрезвычайно достоверное изображение пигмеев, охотящихся на крокодилов, наглядно подтверждающее традицию, по которой пигмеи и эфиопы обитали в «крокодиловом» регионе Африки<sup>235</sup>.

Прислужники-эфиопы присутствовали в Риме во время игр, на которых Марк Скавр вывел крокодилов (Plin. N.H. VIII, 40, 96). На играх 2 г. до н.э. в Большом цирке было убито тридцать крокодилов (Dio Cassius 55, 10, 8).

Участниками представления в цирке Домиция были сто эфиопских охотников и сто нумидийских дароносцев (Plin VIII, 54, 131).

Роль эфиопов — погонщиков слонов в армии Ганнибала — достаточно известна и прочно укоренилась в литературной традиции, но римляне и в мирное время наблюдали искусство эфиопов управлять слонами. Сенека (Seneca, Epistulae 85, 41), рассуждая о дрессированных животных, упоминает одного эфиопа, который был знаменит тем, что приучённый им слон умел ходить по верёвке и вставал на колени; в описании подчёркивается миниатюрность эфиопа, который, будучи искусным дрессировщиком,

подчинял дикое и свирепое огромное животное. Марциал также высоко ценил талант эфиопов — дрессировщиков слонов, которых они обучали танцевать: и слон легко танцевал и подчинялся своему хозяину (Martial. I, 104, 9–10)<sup>236</sup>. Можно сказать, что любовь к слонам — этим «эфиопским» (а временами «индийским»), в соответствии с типичным обыкновением людей античного мира сопоставлять соседние страны с чёрными жителями и часто путать их из-за многих сходных черт, в частности однородности животного мира и похожести природы и климата) животным, которые воспринимались почти как символ «Чёрной» Африки, — была поистине всеобщей и восторженной.

В этом смысле чрезвычайно типичным примером настоящего гимна слонам является один фрагмент из романа Ахилла Татия «Левкиппа и Клитопонт», который концентрирует в себе и знание, и вымысел об этом животном (как и обо всей Африке в целом). Хармид на вопрос Менелая, видел ли он когда-нибудь слона, рассказывает всё, что знает сам и что услышал от людей: «Мать носит его очень долго. Целые десять лет образуется плод, и по истечении столь долгого времени детёныш рождается уже старым. Поэтому-то, думаю я, он сильно растёт, всякого в бою сожнёт, много жрёт и долго живёт. Продолжительность его жизни, говорят, больше, чем у гесиодовой вороны. Челюсть у слонов такая, как у быков голова. Видя его пасть, ты сказал бы, что в ней два рога, а на самом деле это его изогнутые зубы. Между зубами у него торчит хобот, видом и величиной подобный трубе; он очень послушен слону. Слон подхватывает хоботом пищу и всё, что ни попадётся съедобного. Если что-нибудь годится слону в пищу, хобот тотчас обхватывает это и, загибаясь к челюсти, направляет в рот; если же он видит то, что может пригодиться человеку, то обвивает хоботом добычу, поднимает её и протягивает вверх в дар хозяину. Сидит же на нём какой-то эфиоп, невиданный всадник. Слон льнёт к нему, боится его, голоса его слушается и ударам повинуется; удары наносят ему железной секирой. Однажды я видел совсем невероятную вещь: один эллин всунул свою голову в самую середину слоновой пасти. Слон разинул пасть и стал обдавать этого человека своим дыханием. Я дивился обоим: человеку за его дерзновение, а слону за его снисхождение. Этот эллин рассказывал потом, что он заплатил животному вперёд, а оно обдаёт его за это чуть ли не индийскими благоуханиями. Это служит лекарством от головной боли. Слон знает о своих целебных свойствах и даром не откроет пасти: он заносчивый врач и требует плату вперёд». Далее рассказчик повествует о происхождении слоновьего благовония, природа которого таится в пище на родине слона, в Индийской земле, лежащей по соседству с Солнцем (равным образом и слушатель, и читатели вправе думать здесь и об Эфиопии, которую, вероятно, Хармид мог отождествлять с Индией, на что уже указывалось). Там природа рождает некий лист, скрытый на родине, где им питаются одни

только слоны, но за пределами отчизны «его похищенная сладость открывается, сам он цветком вместо листка становится и в благовоние облекается. Это чёрная роза индийцев. Она служит пищей слонам, как трава — нашим быкам. Кормясь ею с самого рождения, слон весь пропитан запахом своей пищи и испускает благоуханнейшее дыхание, служащее источником его аромата» (Achilles Tatius IV, 4, 6, пер. А.М. Миханкова).

Все авторы, передающие сведения о слонах, восхищаются мастерством приручения и дрессировки, которые считались плодом опыта и традиционных занятий эфиопов со слонами. На эллинистическом рисунке III–II вв. до н.э. из Палестины представлен фриз со слоном и чёрным эфиопом-погонщиком. Здесь это персонификация самой страны Эфиопии: над фигурой негра написано слово ΑΙΘΙΟΠΙΑ; сам же он указывает на бивни слона, а на плече держит топор с длинной рукоятью<sup>237</sup>.

Чёрный охотник Олимпий, Геркулес по силе, известен был своим мужественным духом и стойкостью и заслужил восхищение карфагенян, которые в эпитафии на его могиле написали: «Слава о тебе будет жить много лет после тебя, и Карфаген будет всегда произносить твоё имя» (Anthologia Latina (ed. A. Riese) 277–278, nn 353–354).

Много эфиопов были знаменитыми гладиаторами, ибо и хозяева гладиаторских школ, и публика высоко ценили их отвагу и силу. На римской мозаике III в. н.э. из современного Туниса увековечена сцена из повседневной жизни гладиаторов: эфиоп, одетый в зелёную тунику с чёрным узором, с венком на голове, изображён вместе с четырьмя друзьями, по-видимому, после удачно завершившегося боя, в обстановке, которую поясняет надпись: «Мы пришли, чтобы выпить вина»<sup>238</sup>.

При устройстве наиболее пышных празднеств римские правители обязательно старались привлечь к играм гладиаторов-эфиопов: римляне с восторгом явились на подобное зрелище, когда Проб вывел на арену в одних играх сразу триста пар бойцов, а победу в тех играх одержали гладиаторы-блеммии (Scriptores Historie Augustae, Probus 19, 8).

На долю многих эфиопов выпала честь быть увековеченными в бронзе и мраморе<sup>239</sup>. Интересно отметить, что среди множества подобного рода изображений выделяется особая группа, которую отличает то, что запечатлённые в них персонажи так или иначе связаны с лошадьми, что свидетельствует об одном из характерных для них занятий (конюхи, колесничие, верховые наездники, возничие). Эфиопы — представители этой профессии — изображены, например, на стеле второй половины III в. до н.э.<sup>240</sup>. Назовём также возницу на мраморном портрете из Геркуланума<sup>241</sup> и негра-группа на египетской погребальной стеле II в. до н.э.<sup>242</sup>. Непобеждённому эфиопу-колесничему поэт из Латинской антологии посвящает хвалебный пассаж, полный мифологических экскурсов и намёков, основанных на длительной античной «эфиопской» традиции: он сравнивает своего героя с ми-

фическим эфиопским царём Мемноном, который, хотя и был сыном богини Утренней Зори Эос, всё же пал от руки Пелеева сына; восславляемый же был сыном Матери-Ночи, но его лёгкость и стремительность заставляют поэта утверждать, что родиться он мог только в пещере Зефира; однако хотя герой и погиб, поэт восклицает: «Никогда не родится Ахилл, который мог бы победить тебя, Мемнон», присваивая непобеждённому победителю имя мифического Эфиопа, и завершает в духе эпитафической поэзии — «Прекрасен ты был наружностью, но не судьбой»<sup>243</sup>.

Представляется, что всё сказанное выше о ходе развития этнокультурного взаимодействия греков и римлян с эфиопами, вкупе с приведёнными примерами, содержащимися в вербальных и невербальных источниках, позволяет перейти к проблеме восприятия эфиопов античностью сквозь призму межрасового взаимодействия. При этом важно определить, каким образом эта проблема осознавалась античной наукой и философией и каково было действительное положение дел; отличалось ли оно от теоретических постулатов, или противоречия в этом сложном вопросе античный мир не знал.

В самой общей форме (иногда, правда, без достаточно глубокого вхождения в разбор этиологии проблемы) мировое антиковедение констатировало отсутствие в античности расовых предрассудков, проявляющихся в формировании неприязни в межэтническом взаимодействии на основании неприязни иного расового типа и цвета кожи. Вывод о толерантности отношения античного мира — греков и римлян — к инорасовым соседям, кардинально отличающегося от антагонистического восприятия представителей других рас на Востоке в более поздние времена, не оспаривается большинством исследователей<sup>244</sup>. Все упомянутые авторы (при необходимости число имён можно было бы легко увеличить) сходятся во мнении, что ни у греков, ни у римлян не существовало расовых предрассудков, основанных на различии в цвете кожи, и что этот фактор никогда не служил препятствием для успешной социализации негроидных африканцев в античном обществе (множество примеров свидетельствуют о лёгкой адаптации эфиопов, многие из которых становились вольноотпущенниками, а их потомки — полноправными членами общества; случаи межрасовых браков были явлением заурядным; множество чернокожих эфиопов занимали престижное положение в разных областях деятельности — в высоко специализированных ремёслах, искусстве, торговле, дипломатии, медицине и т.д.). В восприятии и отношении людей античности к негроидным автохтонам Африки актуальным было противопоставление не по биологическому критерию «чёрный» — «белый» (эта оппозиция имела преимущественно эстетическое содержание), а по линии различия свободного и раба. При этом достаточно известный факт, отмечаемый многими учёными, наличия в определённые периоды истории ярко выраженных этноцентризма, ксенофобии и культурного превосходства не меняет существа обсуждаемого вопроса, поскольку

они не были направлены исключительно на негроидных чужестранцев, а целиком на всех негреков (о причинах и сущности этого явления ещё будет сказано особо).

Исследование расовой проблемы в античном мире органично связано с вопросом об отношении к негрекам и неримлянам в целом. Изучение материала с целью установить ведущие тенденции в развитии античных концепций межэтнических контактов показывает, что выявляемые сведения часто чрезвычайно противоречивы, причём не только в разные исторические периоды. Бывают случаи, когда даже автор в одном сочинении высказывает противоположные взгляды. Однако общее в русле развития представлений античности относительно чужих народов выявляется абсолютно отчётливо: все различия, оппозиции и сопоставления выявляются в рамках генеральной концепции сосуществования двух миров — эллинского и варварского. Именно в контексте идеи двух миров, выработанной античной теоретической мыслью достаточно поздно, возникают иногда концепции этноцентризма и культурного превосходства (которые некоторые авторы склонны в некоторых случаях генерализировать, как упомянутый У.Г. Самнер — см. прим.244), хотя одновременно продолжающая пользоваться абсолютным авторитетом мифологическая традиция вносит в мир античных идей и образов идеализирующую струю и восхваляет некоторых негреков (особенно обитающих на краях ойкумены), приписывая им роль дарителей главных культурных ценностей — установлений, обычаев и изобретений — и представляя их как предков-праотцов — героев общеэллинского генеалогического предания, о чём уже приходилось упоминать ранее<sup>245</sup>. Таким образом, совершенно ясно, что все пути обсуждения рассматриваемой проблемы приводят к корневому вопросу, сводящемуся к выяснению содержания понятия «варвар» в античном сознании и науке<sup>246</sup>.

Действительно, внимательный анализ античных текстов с целью выяснить конкретное содержание показывает тенденциозность, узость и неудовлетворительность апелляции к так называемому «греческому снобизму» и якобы неприятию греками негреческих народов, что выводилось из ошибочной интерпретации термина ВАРВАР как имеющего резко негативную, непримиримо враждебную его окраску. Эта не выдерживающая проверки при контекстуальном анализе реалий античной жизни традиция, восходящая ещё к античности, была в новое время генерализирована для всей античности, что можно оценивать только как непозволительную модернизацию исторической реальности.

Определение истинного содержания термина ВАРВАР принципиально важно не только для верной интерпретации многочисленных источников о варварских этносах и, в частности, для ответа на вопрос о расовых воззрениях древних, но и для понимания закономерностей античной этнографической литературы в целом<sup>247</sup>. В результате изучения этого клю-



чевого термина становится понятным чередование периодов обострённого интереса (особенно на начальном этапе существования греческой научной литературной традиции, включая Геродота) к этнографическим сюжетам (описанию быта и нравов, одежды, жилья, пищи, чужих верований и общественных устройств и т.п.) и почти полного игнорирования этнографической тематики, когда в последующее за Геродотом столетие в отношении негреческих народов наблюдается или почти полное молчание, или редкие и абсолютно негативные замечания.

В контексте античной истории, на фоне развития политической, социальной и философской мысли, термин ВАРВАР, в котором конденсировалось отношение к негрекам, симпатии и антипатии, объективно существовавшие взаимоотношения с чужими этносами, приобретал в различные эпохи разную оценочную силу, полюсно контрастную — от позитивной до резко негативной по отношению к своему означаемому. Лексикологические и этимологические разыскания показывают, что в значении слова ВАРВАР наличествуют две основные линии, определившие и возможности развития его как термина в двух направлениях. Первое, исконное значение относится к понятиям «чужой, негреческий, непонятный», второе входит в круг представлений о «грубости, дикости, необразованности». В латинском языке, куда это слово пришло из греческого, сохранились те же две линии в его значении. Этимология термина позволяет первичным значением считать то, которое, не содержа в себе негативного смысла, относилось исключительно к сфере оценки искажённого или незнакомого языка (что видно из возведения греческого βάρβαρος к гипотетическому санскритскому \*barbara-s или varvara-s, а затем к производному — varvara-ta, означающему «грубый, неправильный выговор звука R»), что даёт возможность понять объяснения ставшего к XVI в. собственным именем населения Северной Африки названия «варвар» («берберы»), которые приводит Лев Африканский<sup>248</sup>.

Эта первичная линия в развитии значения термина ВАРВАР, отражающая определённый архаический этап развития этнологических представлений у разных народов, сводящийся к принципу выделения всех чужих этносов по языку, имеющему объективистский, нейтральный характер, была продуктивной в течение всей античности, а впервые обнаруживается уже в первом памятнике греческой письменности — в «Илиаде» Гомера (Iliad. II, 867), означая «говорящие на чужом языке». Этим словом определены карийцы, а в схолиях к гомеровским поэмам Ликофрон приводит к нему синоним — βαρβαρόγλωσσοσ (Shol. Lyc. 277), подтверждая, что оно не несёт иного содержания, кроме указания на чужой непонятный язык. Это точно заметил Фукидид, подтверждая, что противопоставления эллинов варварам у Гомера ещё не существовало и «ничего дурного в названии "варвар" он не видел» (Thuc. I, 3, 4). То, что выделение чужих этносов по языковому принципу было присуще разным народам на определённом этапе развития,

подтверждает Геродот в Египетском логосе, говоря, что египтяне «называют варварами всех говорящих не на одном языке с ними» (Herod. II, 158); не знавший египетского языка Геродот пользуется греческим эквивалентом египетского термина, который подтверждает в другом месте другим греческим синонимом — ἀλλόγλωσσοι — «инакоговорящие, иноязычные» (II, 154). В первоначальном, т.е. противопоставляющем народы только по языку, значении термин ΒΑΡΒΑΡ продолжают использовать ещё в конце VI–V вв. до н.э. Гераклит Эфесский (Heracl. 107), Эсхил (Persae 187, 255; Agamemn. 1051), Софокл (Ajax. 1263), Аристофан (Aves. 199).

Одновременно в самом значении «иноязычный, непонятный, чужой» (а от значения «чужой» смысловой ряд легко продолжается по логике «следовательно, плохой, дефектный, неполноценный, вызывающий неприязнь, переходящую во враждебность и презрение») уже были заложены возможности для развития (при соответствующих потребностях общества) негативного значения термина. Помимо внутренней «подготовленности» слова для выполнения функции термина, обозначающего вообще всех негреков (заложённый в нём смысл разделительности, разграничения и противопоставления), имелись также и психологические предпосылки, начинавшие действовать в процессе формирования этнического самосознания и обособления своего этноса как монолитной этнической, культурной и языковой общности, выделенной из всех прочих общностей и противопоставленной им. Эти процессы для греков совпадали с эпохой ранней колонизации Средиземноморья в IX–VII вв. до н.э., когда стремительно формировалось самосознание всех эллинов, противопоставивших себя неэллинскому миру. Именно в этот период народы, жившие на ближней и дальней перифериях эллинского мира, стали называться варварами, а все греки были объединены названием «панэллина» (Hom. Iliad. II, 530; Hesiod. Opera et dies 653; Archil. Frg. 52). Именно эпоха архаической колонизации вплотную свела греков с различными обществами варварского мира, а ситуация интенсивных контактов и освоения негреческого мира актуализировала широкое использование термина ΒΑΡΒΑΡ.

Внешнеполитическая ситуация (в VII–VI вв. до н.э. — резко враждебное отношение к греческому миру держав Востока — Лидии и Персии — и Финикийско-карфагенской державы на Западе, а с началом V в. до н.э. — период греко-персидских войн) открыла эпоху панэллинской борьбы с варварским миром. Это неизбежно повлекло за собой и изменение отношения к варварам и чужеземцам, что было необходимым элементом консолидации эллинов. Но одновременно гостеприимство в форме проксении приобрело общегосударственное значение и развилось в специальный институт античной культуры, действие которого распространялось на всех негреков — варваров, с которыми имелись контакты. Закон ксении (гостеприимства), установившийся в Греции уже с древнейших времён, соответствующим

образом подготовил психологию греков к «открытости» для общения с чужеземцами, что отчётливо демонстрируют те многочисленные письменные свидетельства античных авторов, в которых описания варварских народов показывают интерес, гуманность в отношении и умение увидеть в варварском мире всё заслуживающее внимания, подражания и заимствования, без какого бы то ни было оттенка национальной исключительности или презрения к варварам.

Самым убедительным и полным образцом, сконцентрировавшим в себе в наиболее законченном виде все особенности греческой толерантности по отношению к варварам, является «История» Геродота, идеологическая тенденция которой не только отражает воззрения самого Геродота и его времени, но и характеризует основное направление античного отношения к варварскому миру, присущее ему на всём протяжении существования античной цивилизации. Геродотовскому отношению к варварам, несмотря на его патриотизм, абсолютно чужды национальная исключительность и презрение к варварам, противопоставление греков варварам не носит у него антагонистического характера, оно актуально только в культурном аспекте. Обращая внимание в первую очередь на различие в культурах, Геродот нигде не подчёркивает превосходства эллинской культуры над варварской, а там, где последняя в чём-нибудь превосходит собственную, всегда говорит об этом (Herod. I, 136–137, 196, 197 и др.). Важна мысль Геродота, характерная для античных теории и практики взаимоотношения с миром варваров, относительно того, что стать эллином легко может любой варвар, стоит ему только выучить греческий язык и воспринять греческие обычаи и образ жизни (I, 57, 58).

Правда, в некоторые периоды греческой истории Геродота упрекали за его «филобарбарию» (особенно непримиримо обличал Геродота в любви к варварам Плутарх в своём сочинении «О злокозненности Геродота» — гл. XII), но культурно-социологическая позиция Геродота разделялась подавляющим большинством греческого общества. Его традицию в использовании понятия ВАРВАР продолжил, например, Фукидид, величайший представитель рационалистического направления в греческой историографии, а вместе с появлением такого влиятельнейшего философского и идеологического движения, как софистика, и возникновением космополитизма как одной из форм мировоззрения, варвары осознаются как собратья во Вселенной. Софисты, а затем киники и стоики высказали мысль о братстве всех людей. Само понятие «эллин» обозначало в это время не столько происхождение, сколько образ мыслей и культуру, по Исократу — причастность к греческой образованности (Isocr. Paneg.50) (так же у Платона — Protagor. 337; хотя Платон, развивая идею двухчастности и противопоставленности мира на мир эллинов и мир варваров, высказывается и против варваров — Res publica 5, 470 C–D). Идеи космополитического характера оказались весьма со-

звучными самому характеру античного мира и существовали до самой его гибели, смыкаясь в дальнейшем с мировоззрением раннего христианства. Для конца V — середины IV вв. до н.э. приходится констатировать возникновение противоположной тенденции: презрительное отношение к варварам, резко негативное противопоставление их эллинам, что было обусловлено и внешнеполитической, и внутренней ситуацией в Греции (войны в Малой Азии и стремительное развитие рабовладения на основе появления массы рабов из числа военнопленных варваров разного происхождения).

Это изменение общественного настроения ярко отразилось в творчестве Эврипида, Исократы, Демосфена и, конечно, главного идеолога и теоретика эпохи — Аристотеля (384–322 гг. до н.э.), окончательно сформулировавшего тезис о превосходстве эллинов над варварами<sup>249</sup>. Именно у Аристотеля термин «варвар» наполняется презрительным и уничижительным содержанием, превратившись в синоним слова «раб», что в «Политике» (I, 1, 5 – 1252b, 7 sq.) отливается в формулу: «варвар и раб по природе своей понятия тождественные» (ср. другие места с доказательством теории рабства в связи с проблемой варваров — Aristot. Politica 1, 2, 3–6; 1, 2, 11–19). Под влиянием Аристотеля в последующий период эта уничижающая и презрительная в восприятии варваров концепция получает достаточно широкое распространение, однако более свойственный греческой национальной психологии дух этнической терпимости обусловил продолжение (и в теории, и в практике межэтнических контактов) старой традиции, отражённой ещё у Гомера. После завоеваний Александра на Востоке и наступления эпохи эллинизма в области идеологии произошли кардинальные перемены, в результате которых узкий этноцентризм и агрессивность греков по отношению к варварам сменились отношением, обусловленным философией космополитизма и всё более развивающимися индивидуалистическими тенденциями. Это составило основу для плодотворного взаимодействия с бывшими варварами, уже вошедшими в орбиту панэллинского мира, а применительно к понятию ВАРВАР выразилось в том, что отрицательный и уничижительный смысл в него вкладывался только в аспекте культурном. Варваром называли лишь человека, не приобщённого к эллинистической культуре и образованности, аристократическая же неприимчивость к варварам уходит в прошлое. Более того, под воздействием широко распространившихся идей кинической и стоической философских школ возникает популярная тенденция идеализировать варваров, особенно варваров на окраинах ойкумены, мудрых и простых, живущих по природе и мало зависящих от внешних условий и общественных обязанностей, что соответствовало проповеди философов. Заметным и ярким выразителем этой концепции стал Эфор (конец IV–III вв. до н.э.), оказавший сильнейшее влияние на ряд последующих авторов, в частности на Страбона. Римская традиция развивалась преимущественно в русле эллинистических идей, хотя и имела некоторые особенности и откло-

нения в сторону увеличения негативизма и презрительности к варварам в определённые периоды римской истории (например, известны своим резко негативным отношением к варварам Плутарх и Павсаний). В целом же, как видно из беглого рассмотрения вопроса о понятии «варвар», отношение к неэллинам, отражающееся в истории употребления термина, менялось в зависимости от исторической ситуации и основополагающих идей, порождаемых этими ситуациями, становясь то благожелательно-нейтральным, то резко-пейоративным. Эту исторически обусловленную реальность и необходимо постоянно учитывать, используя античные источники при изучении отношения античного мира к варварам-эфиопам.

По мере развития контактов с негреческими народами у греков развивалось сознание собственной схожести, иногда даже чуть ли не однородности со многими чертами некоторых из варваров, при том что осознавались имевшиеся культурные и физические отличия. Теоретическая мысль греков достаточно рано пришла к выводу о том, что закономерно оппозиционное сравнение народов крайних областей ойкумены — скифов и эфиопов, поскольку они представляют собой только два варианта по одной шкале отсчёта, устанавливаемой условиями и эффектами среды обитания: внешний вид человека и многие особенности его культуры находятся в прямой зависимости от характера климата и окружающей среды в целом (Hippocrat. *Aër* XII, XVII, XXIII, XXIV; *περὶ διαίτης* 2, 37). Несмотря на отмеченное развитие самосознания греков в эпоху после греко-персидских войн, когда они получили возможность с позиций победителей смотреть на варваров с подозрением и недоверием и с ощущением превосходства собственной культуры, популярностью пользовались и научные концепции, идеализировавшие негреческие народы и некоторые аспекты их культуры и восхищавшиеся ими. В этом контексте понятны усилия софистов в оспаривании правомерности деления людей на греков и негреков и доказывавших общность всех людей независимо от их расовых и культурных различий (Ephor. in Strabo VII, 3, 9)<sup>250</sup>. Для космополитов было естественным отмечать культурные, а не расовые и другие этнические различия людей. Эратосфен, приняв концепцию разделения мира на греков и варваров, уточняет, что лучше проводить такое разделение по принципу грехов и добродетелей, поскольку «многие греки достойны порицания, а варвары, напротив, — похвалы» (Eratosthen. in Strabo I, 4, 9; cf. Plut., *De Alexandri magni fortuna aut virtute* 1, 6).

Римляне, как отмечалось, не предложили оригинальной собственной концепции относительно варваров, а восприняли обе версии греческих теоретиков, политиков и философов: одни следовали аристотелевской доктрине о первоначальной предназначённости части людей быть рабами, другие разделяли концепцию разделения мира по культурному признаку, называя варварами неримлян, не принадлежащих к кругу греко-римской культу-

ры<sup>251</sup>. В эпоху Империи греческая теория общности всех людей приобретает вид доктрины о духовном равенстве, ярче всего излагаемой Сенекой при доказательстве духовного равенства римлянина и раба (Seneca, Epistulae 47, 10). Развивая это положение, Эпиктет заявлял, что все люди происходят от одного Бога (Epictet. Dissertationes 1, 3, 1). Ранние же христиане термином «варвар» обозначали всех нехристиан, используя также модель дуалистического членения мира по критерию «культурной» принадлежности.

Космополитические и индивидуалистические концепции общественной мысли породили и такое объяснение рабства, в котором не фигурировали ни понятие рабства по природе (т.е. отсутствовала проблема иноэтничности и инорасовости), ни культурная классификация, а во главу угла ставились характер и способности конкретного отдельного человека (Dio Chrysostom. Orationes 15, 29, 32).

Доктрина о духовном равенстве всех людей, невзирая на то, свободные они или рабы, выражена и Апостолом Павлом в известном высказывании о том, что раб и свободный, эллин и еврей, варвар и скиф, если они крещены, то равны (Paul. Rom. 1, 14; Col. 3, 11).

Наблюдения греков над народами с другими расовыми или антропологическими признаками и иными культурами часто принимали форму антитезы, подчёркивающей расовые различия и усиливающей противопоставительный контраст с греками. Тот же приём лежит в основе янусовидного типа пластики, где основной темой и объектом изображения становятся белый и негроидный типы людей: на одной из самых ранних ваз такого рода из Навкратиса, датируемой VII в. до н.э., помещены бородатый белокожий варвар и чернокожий эфиоп<sup>252</sup>. Помимо всего прочего, янусовидные изображения являются выразительной иллюстрацией к теории окружающей среды, определяющей физический тип людей.

Среди детализированных антропологических антитез типа упомянутого янусовидного сосуда одним из ранних словесных примеров является пассаж Ксенофана, сравнивавшего представления о красоте эфиопов и фракийцев: «Эфиопы представляют своих богов чёрными с широкими расплюснутыми носами, тогда как фракийцы — голубоглазыми и рыжеволосыми» (Xenophan. Frg. 16 — Diels, FdV).

Именно фракийский и скифский образ богов противопоставлялись эфиопскому типу. Скифов вместе с эфиопами греки чаще всего использовали для противопоставления собственному антропологическому типу как наиболее «негреческий» образ. А анализ скифо-эфиопского контраста давал возможность для установления интересных точек отсчёта при определении и описании облика иных народов.

Впервые эфиопы группируются со скифами у Гесиода, правда, ещё без антропологической характеристики: «эфиопы, лигуры и скифы-гиппомолги» (Hesiod. Frg. 55 = Strabo VII, 3, 7).

Эфиопско-скифские топы (τόποι) со временем становятся всё более многочисленными, а антитезы всё больше детализировались. Их использовали, как правило, при объяснении широты варьирования расовых типов и при доказательстве тезиса о том, что раса не важна при оценке людей и что бог создал всех одинаковыми. Первая антропологическая антитеза Ксенофана относится ещё к VI в. до н.э., а в V в. уже появляются пространственные описания Скифии и Эфиопии у Геродота, дающие детальнейшие сведения о странах и народах, которые впоследствии сыграли значительную роль в формировании более поздней теории климатов, по которой физический облик и характер культуры народов определяются типом климата и ландшафтом. В рассуждении о причине разливов Нила Геродот указывает на принципиальные различия в географии Скифии и Эфиопии, цвет кожи эфиопов и скифов (контрастно противоположный — чёрный и белый) он связывает с особенностями климата — холодом и жарой, т.е. приводит те аргументы, которыми впоследствии чаще всего будут пользоваться в контексте обсуждений теории антропологических различий (Herod. II, 22).

Скифско-эфиопский топос использован и Эсхилом (Aeschyl. Prometheus Vinctus 709, 807–809): в пророчестве Прометея, обращённом к Ио, говорится, что она посетит скифских номадов и отдалённую страну чёрных людей, селящихся у солнечных струй, где течёт Река эфиопов.

В Гиппократовом корпусе излагается теория, по которой флора, фауна и люди удалённых областей мира, а также способ их жизни в решающей мере зависят от различий климата, топографических и географических условий, для тех мест характерных. Автор входящего в Корпус трактата «О воздухе, воде и земле» заключает, что физические особенности и характеры людей следуют природе страны — почве, воде и климату её, и иллюстрирует это положение, описывая влияние данных факторов на физические свойства, характеры и общественные институты скифов и египтян (Hippocrat. Aër XII, XVII–XXIII, XXIV). В другом месте Гиппократова сборника (Hippocrat. περὶ διαίτης 2, 37) даётся рассуждение о том, что южные страны, расположенные ближе к солнцу, более сухи и горячи, чем северные; расы людей и растений в таких странах более сухие и горячие, чем в северных, что показывает сравнение ливийцев и обитателей Понта и подобных близких им рас.

Теория окружающей среды разрабатывалась в античной научной литературе на протяжении длительного времени и на различном конкретном материале. Так, Полибий использует её не для исследования какого-нибудь варварского этноса, а в рассказе об одном из греческих народов — кинетах (Polyb. IV, 20–21). По происхождению кинеты были аркадцами, которые «имели у греков добрую славу за свои гостеприимство и радушие, проявлявшиеся в их нравах и образе жизни, <...> и за своё благочестие». Кинеты же отличались от всех аркадцев своей жестокостью и преступностью.

Объясняя причину такого отличия, Полибий говорит, что произошло это потому, что они первые и единственные из всех аркадян пренебрегли «установлениями предков, прекрасно задуманными и верно рассчитанными на природные свойства аркадян», а именно — занятиями музыкой, необходимыми аркадянам и установленными их предками по той причине, что они полагали это лучшим способом сделать жизнь жителей своей страны более лёгкой, ибо вся она была «исполнена трудов и лишений, что нравы их суровы вследствие холодного и туманного климата, господствующего в большей части их земель, ибо природные свойства всех народов неизбежно складываются в зависимости от климата. По этой, а не по какой-либо иной причине народы представляют столь резкие различия в характере, строении тела и в цвете кожи, а также в большинстве занятий». Свои установления — занятия музыкой, общие собрания и частые жертвоприношения — древние предки аркадцев и ввели с целью «смягчить и умерить необузданную суровую природу». «Кинеты же совершенно пренебрегли этими учреждениями, хотя в такого рода воспитании они нуждаются более всех, потому что занимают страну, самую суровую во всей Аркадии по климату и почве», и одичали настолько, что погрязли совершенно в тягчайших преступлениях. В этом пассаже Полибия отчётливо видно, насколько глубоко и органично теория климатов вошла в сознание историка, понимавшего, что не только различия в характерах, физическом облике и цвете кожи обуславливаются природой и климатом их стран, но ими же определяются нравы и образ жизни.

Греки так же, как скифы на севере и эфиопы на юге, подчиняются законам природы. Этот существенный вывод климатической теории, дающий научное объяснение тезису об общности всех людей вне зависимости от их антропологического типа или формы культуры, как правило, делали со ссылкой именно на названную пару полярно живущих народов. Сравнение и противопоставление греков скифам и эфиопам было абсолютным топосом в античной научной традиции в силу того, что эти контрастно различные по антропологическому типу и образу жизни народы были привлекательным примером парадоксального сходства — в своих крайних несходствах — с самими греками.

Правда, в паре контрастирующих народов юга и севера могли использоваться и иные примеры, как, скажем, египтяне и понтийцы (основываясь на этом, А. Тойнби утверждал<sup>253</sup>, что в эпоху эллинизма теория окружающей среды иллюстрировалась сопоставлением пары «скифы — египтяне»). Однако это не столь принципиально, поскольку не менялось представление о наличии двух контрастирующих по антропологической специфике классификационных групп народов Земли: северян, куда включали скифов, фракийцев и других их соседей, и южан, где объединялись египтяне, эфиопы и ливийцы — все обитатели Африки. Использовалась иногда и другая



географическая ось противопоставления: восток — запад, когда ссылались на пару «Индия — Иберия» (Strabo I, 1, 13; Seneca, *Questiones naturales* 1, Praefac. 13). Однако удельный вес использования пары скифы — эфиопы как наиболее типичных представителей крайних севера и юга несравнимо более высок<sup>254</sup>. Эфиопско-скифская антитеза привлекает особое внимание античных историков, географов и натуралистов. Эфор, разделяя мир на четыре региона, населённых индийцами, эфиопами, кельтами и скифами, говорит, что Эфиопия на юге и Скифия на севере — самые большие (по: Strabo I, 2, 28).

Лукреций размышляет о различиях в климате Британии и Египта, Понта и Гадеса, соотнося четыре климата с четырьмя ветрами, символизирующими четыре стороны света; в каждом регионе — свой климат, и соответственно обитатели каждой зоны разнятся цветом кожи, волосами и другими частными признаками (Lucret. VI, 1106–1113).

Посидоний объясняет разницу между эфиопами Ливии и индийцами тем, что индийцы менее подвержены воздействию сухой атмосферы (Posidon.: Strabo II, 3, 7). Аристотель считал, что прямые волосы скифов и фракийцев — следствие мягкого и влажного климата, а курчавые (скрученные) волосы эфиопов — результат воздействия сухого и жаркого климата окружающей среды (De generatione animalium (Ephorus) 5, 3. 782b).

Страбон отмечал, что разница между отдельными районами Скифии и землями кельтов на севере и отдельными районами Эфиопии очень велика (Strabo I, 1, 13). По мысли древних греков, обитатели известных стран севера входили в группу под единым обозначением скифов или номадов, а жители всех стран на юге, лежащих на берегу Океана, обозначались как эфиопы (Strabo I, 2, 27).

Диодор в споре о расстоянии между озером Меотида, на берегах которого жила на морозе и холоде часть скифов, и Эфиопией говорит, что расстояние по морю от холодных до тёплых частей ойкумены не превышает двадцати четырёх дней. А в свете огромной разницы в климате на таком небольшом расстоянии, по заключению автора, и следует ожидать, что должна быть существенная разница в сравнении с греками не только в правлении и способе жизни, но и в строении тел и облике обитателей (Strabo III, 34, 7–8).

На взгляд Плиния, эфиопы, обитая в жарком поясе, обожжены солнцем и рождаются с тёмным цветом кожи и вьющимися волосами, тогда как северные расы имеют прямые жёлтые волосы и белую помороженную кожу (Plin. N.H. II, 80, 189). Плиний, как и Посидоний и Манилий (Manilius, *Astronomica* IV, 723–725 — ed. Housman A.E., IV (Cambridge, 1937) 94–95), привлекает внимание к различиям между эфиопами и индусами. Он замечает, что к югу от Ганга народ окрашен солнцем в коричневый цвет, поэтому индийцы смуглые, но не обожжены, как эфиопы, до чёрного цвета; цвет их становится темнее по мере приближения к Инду (Plin. N.H. VI, 22, 70).

Витрувий относит изящное телосложение, тёмный цвет кожи, вьющиеся волосы, сильные ноги и разжиженность крови у южных народов на счёт солнца и отсутствия влаги, а высокий рост, белокожесть, рыжие прямые волосы, голубые глаза и полнокровие северян — на счёт холодного климата и избытка влаги (Vitruv. De architectura VI, 1, 3–4). Мнение о том, что солнце — главная причина чёрной кожи и особого качества волос эфиопов, было фактически общепризнанным (Strabo XV, 1, 24). Хотя в приведённых текстах не всякий раз называются имена скифов и эфиопов, можно с уверенностью говорить, что и Плиний, и Витрувий имеют в виду именно скифско-эфиопскую антитезу.

Птолемей антитезу «скифы-эфиопы» толкует языком, весьма близким к описанию Витрувия. По Птолемию (Tetrabiblos II, 2, 56), обитатели региона от экватора до летнего Тропика, известные под общим именем эфиопов, имеют чёрную кожу и густые вьющиеся волосы, по комплекции — худощавые, сангвиники по натуре, так как обожжены солнцем; те же, что живут на севере, с другой стороны, называемые скифами, — белокожие, с прямыми волосами, высокие, имеют много влаги и холодны по натуре, так как удалены от зодиака и солнца. Климат же объясняет привычки эфиопов и скифов: эфиопы по большей части дикие, так как их жилища испытывают воздействие жары, а скифы дикие, поскольку живут в зоне длительного холода.

У Секста Эмпирика привычная формула варьируется: он противопоставляет эфиопов и персов, а также эфиопов и бритов, когда говорит, что первые живут дольше всех, до ста двадцати лет, а вторые гораздо меньше (Sext. Empiric. Adversus mathematicos XI, 43).

Сенека рассуждает о том, что цвет эфиопа не кажется необычным и совершенно не замечается среди его собственного народа, подобно тому как среди германцев рыжие волосы, собранные в пучок — обычное явление (Ps.-Galen. φιλόσοφος ἰστορία 133 — Diels H. Doxographi Graeci (Berlin, 1879), 648); к этому Сенека добавляет: нельзя считать в человеке что-либо странным, если это характерно для его народа (Seneca, De ira III, 26, 3).

Другие вариации антитезы «скифы-эфиопы» включают германцев (candidi), фракийцев (rufi), эфиопов (nigri) — (Iulius Firmicus Maternus. Mathsis 1, 2, 1; 1, 5, 1–2); галлов (candidi) и «очень чёрных» эфиопов (nigerrissimi) — (Boethius. In librum Aristotelis περὶ ἐρμηνείας commentarii 2, 7. — ed. Meiser K. (Leipzig, 1880) 169). Традиционную формулу знали и использовали такие поздние авторы, как Павел Орозий (Orosius. Adversum paganos 1, 10, 19) и император Юлиан, который, констатируя различия между германцами и скифами и ливийцами (эфиопами), иронически вопрошает: зависят ли их абсолютные различия от особенностей их вероисповедания или всё же цвет кожи обусловлен климатом страны? (Iulian Imper. Contra Galilaeos 143 D-E).

Можно заключить, что практически во всей классической античности скифы (в меньшей степени фракийцы) и эфиопы фигурировали в качестве очень легко идентифицируемых примеров расовых типов, резко отличных друг от друга и от греков и римлян. На место скифов, особенно в поздние периоды, попадали галлы и германцы (а иногда просто добавлялись к ним). Греки и римляне, обнаруживая физические различия, выявлявшиеся при сравнении себя с другими расами, трактовали, как показывает материал, особенности эфиопов в свете теории климатов (или окружающей среды). Та же теория использовалась и по отношению к другим народам, не похожим на них. Среди негреков особенным вниманием пользовались скифы и эфиопы; римляне также были верны этому подходу к представителям варварского мира. Но и те, и другие не придавали особого значения цвету кожи и другим расовым различиям, рассматривая светлые или чёрные волосы и цвет кожи как явление скорее географического — природного — порядка. Во всей истории античности не было факта появления особой теории о связи цвета кожи с уровнем развития общества. Современные исследователи сходятся во мнении о том, что тип мышления, представленный в некоторых агрессивных расовых теориях нового времени, был абсолютно чужд для людей ранних исторических периодов, в том числе для античности<sup>255</sup>. Античный мир был способен увидеть очевидные физические различия между типами людей, но не делал выводов о зависимости человеческих отношений от этих признаков. Напротив, широту расовых различий античность научилась объяснять при помощи универсальной теории, приложимой к любым народам и учитывающей объективные законы природы.

Нельзя не принять точку зрения А. Тойнби, который рассматривая теорию окружающей среды и расовую теорию как возникающие в недрах цивилизации и являющиеся плодом развития интеллектуализма, оценивает теорию окружающей среды как весьма богатую поэтическими образами, частично рационалистическую, частично гуманистическую и выгодно контрастирующую с отталкивающей расовой теорией; греки, подчёркивает автор, известные им физические различия людей склонны были понимать как обусловленные эффектом различного формирующего воздействия среды на человеческую природу<sup>256</sup>.

Взгляды на негреческие народы, естественно, претерпевали модификации (как, например, противопоставление Европы и Азии, реализовавшееся в оппозиции «греки-персы»<sup>257</sup>), отношение к эфиопам тоже претерпевало изменения. Отношение к белым синеглазым северянам менялось так же, как и к чёрным широконосым эфиопам. Эфиопы включались в различные теории о человеческих обществах. Из источников ясно, что использование образа эфиопов не было реакцией сопротивления на какую-либо специальную расовую теорию, просто речь шла об эфиопах как таковых и не выходила за рамки общеизвестного скифо-эфиопского топоса. Изложение

тезиса о равенстве людей вне зависимости от их происхождения даётся обычно в общих терминах, без специального указания на расовые группы. Редкую иллюстрацию использования скифско-эфиопской традиции даёт Менандр, развивающий мысль о том, что ничего не стоят попытки человека компенсировать своё ничтожество ссылкой на родословную, которая сама по себе не важна (Frg. 612)<sup>258</sup>, поэтому эфиоп, чьи природные склонности хороши, благороден, а злокозненный Анахарсис, по рождению скиф, подобен чуме. Другими словами, важно лишь, если кто-то отличается расовыми признаками от грека, как эфиоп или скиф, как о том гласят теории. Благородство человека отличают лишь добрые природные склонности и качества. Софист Антифон говорил, что греческая практика почитания людей благородного рождения и презрение к людям из семей низкого происхождения, была по сути варварской, поскольку по природе все люди — и варвары, и греки — рождаются одинаковыми (Antiphon Frg. 44 — Diels. Vorsokratiker II, 352–353).

Представляется, что эти взгляды Антифона развивает Менандр, включивший в число «всех людей» и эфиопов. Менандров Филимон говорит о природном, исходном равенстве раба и хозяина: даже если человек — раб, он сделан из той же плоти, что и ты сам. Никто не рождён рабом, только случай порабощает человеческое тело (Menander Frg. 95 — Kock (n.56) II, 508). У Менандра в скифско-эфиопских антитезах выражаются взгляды ранних софистов, и своего современника Филимона он наделяет языком, который должен был быть предельно понятен слушателям. А заинтересованность зрителей была безусловной: поскольку скифско-эфиопская формула появилась уже во времена Гесиода, она очень рано стала любимой в иллюстрировании эллинистического объяснения границ между севером и югом, так же как и теория окружающей среды, с помощью которой можно было показать влияние скифской и эфиопской природы на население и их институты.

Греки знают, говорит Агатархид, что цвет кожи не существен: эфиопы поселились в стране греков не из-за черноты и особенностей своей наружности, ведь в битве победа решается не спором внешности и цвета кожи, но мужеством и воинской наукой (Agatharchid., De mari Erythraeo 16 — GGM I, 118).

Цицерон (Cicero. Pro Balbo 22, 51) утверждал, что полководец не станет думать о цвете кожи своих воинов, поскольку для него важны лишь храбрость и личные качества воина, а вовсе не цвет его кожи. Для римлян реальные ситуации и обстоятельства дела, а вовсе не цвет кожи действующего персонажа были существенны и могли вызывать осуждение и отрицательные эмоции: достойны осуждения и презрения солдаты, чёрные они или белые, неважно, если их берут в плен и клеймят, — сказано у Фронтин (Frontin. Strategemata 1, 11, 17–18). Для карфагенян всенародная популяр-

ность охотника Олимпа основывалась не на его эфиопской наружности, а на его охотничьем везении и славе (Anthologia Latina (ed. Riese) 277, n.353).

Некоторые поздние высказывания об эфиопах воспринимаются как реминисценции из более ранней греческой литературы, в частности из Менандра, и одновременно очень близки по настроению к раннехристианским рассуждениям об эфиопской черноте. Это в полной мере проявляется в псевдокаллисфеновом романе об Александре, в котором Кандака предостерегает покорителя мира от скоропалительных выводов, основанных на ассоциациях, связанных с цветом кожи эфиопов, поскольку «мы более белые и светлые в наших душах, чем самые светлые из вас» (Ps.-Callisthen. Historia Alexandri Magni 3, 18, 6)<sup>259</sup>. В подобном же духе стихотворная эпитафия III в. н.э. из Египта, написанная в Антиное в память раба-эфиопа: «Среди живущих я был очень чёрным, сделанным таким лучами солнца, но душа моя, расцветавшая белыми цветами, снискала благое расположение моего хозяина, так как красота идёт вслед благородству души, а оно было сокрыто моим чёрным телом»<sup>260</sup>. По поводу одного из многочисленных эпиграфических примеров, где воспеваются эфиопы за достоинства их души, отмечая отсутствие у древних статуса, основанного на различиях в цвете кожи, У.Л. Вестерман оценивает его как «замечательный пример отсутствия расового чувства, основанного на различении цвета кожи»<sup>261</sup>.

Место и оценки цвета кожи в греко-римской концепции красоты человека варьировались в зависимости от конкретных ситуаций в историческом пространстве. С позиций абсолютной терпимости и этнологической грамотности Секст Эмпирик утверждал, что взгляды на красоту у разных народов разные: для персов образцом красоты являются их белые с горбатыми носами женщины, эфиопы ценят чёрных с «расплюснутыми» носами, а другие народы предпочитают другие черты (Sext. Empiric. Adversus mathematicos XI, 43). Близкие взгляды высказывали также Филострат и Плиний (Philostr. Vita Apollonii II, 19; Plin. N.H. VI, 35, 190).

Геродот называл эфиопов самым красивым народом на земле (Herod. III, 20). Филострат говорит об очаровательных эфиопах с их странным цветом (Philostr. Imagines I, 29). У Псевдо-Каллисфена чёрная царица Мероэ, которую посещал Александр, названа потрясающе прекрасной (Ps.-Callisthen. 3, 18, 2).

Абсолютное уважение к людям могло быть выражено и с помощью прилагательных «чёрный, тёмный», и с помощью определений «белый, светлый»; одни предпочитали одно, другие — другое. Выбор же излюбленного типа зависит только от пристрастий человека и абсолютно индивидуален, как о том говорит герой поэмы из «Палатинской Антологии» (Philodem. Anthologia Palatina 5, 121 = Loeb 1, 184).

Красоту чёрной Дидимы воспевают влюблённый Асклепиад: «Глядя на её красоту, я таю, как воск от огня; а если она и черна, то что мне за дело. Так и угли черны, но когда их разожгут, они сияют как розы» (Asclepiades: *Anthologia Palatina* 5, 210 = Loeb 1, 232). Интересно, что определения *candidus* — *niger* с равной частотой употреблялись в качестве различения светлого и чёрного как в значении эквивалента белого и эфиопа, так и в значении светло- и тёмноволосого типов. Поэтому, например, граффити из Большого Лупанария Помпеев, известные не в одном образце, могут быть интерпретированы различно: в одном случае можно понять, что речь идёт о чернокожести девушки, в другом может иметься в виду белокурость и чернота волос. Один из нескольких примеров с аналогичным содержанием выглядит следующим образом: «Белая прелестница научила меня отталкивать чёрных дев. Я буду так поступать, если смогу, но не буду любить без желания, вопреки собственной воле» (CIL IV n.1520, 1523, 1526, 1528).

В связи с обращением к надписям из помпейского лупанария, где, вне всякого сомнения, были чёрные гетеры, уместно сказать о большой популярности эфиопок и в Греции, и особенно в Риме, где любовь к ним была чрезвычайно распространена, о чём свидетельствуют литературные памятники, а также данные о том, что разговоры о чёрных девах в мужском обществе составляли одну из постоянных тем обсуждения<sup>262</sup>.

Овидий в ответ на раздражение Коринны, прослышавшей о его интрижке с чернокожей (*fusca* *Cypasis*), с недоумением вопрошает, что дурного в его любви к рабыне (Ovid. *Amores* II, 8). Марциал делает признание, что, хотя ему и понравилась девушка, чью белизну он сравнивает с белизной лебедя, серебра, снега и лилии, всё же он продолжает любить деву цвета «чернейшей черноты» (Martial. I, 115, 4–5). Автор стихотворения в «Латинской антологии» говорит о красоте «черноты», хотя и признаёт, что многие предпочитают «белизну» (*Anthologia Latina* — ed. A. Riese — 277–278, n.353). В целом же анализ источников позволяет сделать вывод о примерно равном количестве явно выраженных пристрастий к черноте и белизне кожи; достаточно сослаться лишь на некоторые примеры, где есть и явное пристрастие к чернокожести, как у Марциала, и к белокожести, как у Лукреция, или выражено пристрастие к чёрным и к белым одновременно, т.е. видно полное безразличие к этому признаку, как у Овидия (Lucretius IV, 1160; Ovid. *Ars amatoria* II, 657–658; *Remedia amoris* 327; *Fasti* III, 493; Martial. I, 72, 5–6; IV, 62; VII, 13; VII, 29, 7–8; *Scholia ad Persium* 5, 116; Theocrit. X, 26–29; Vergil. *Eclg.* II, 16–18; X, 38–39; CIL IV 6892; Petron. *Satyricon* 102 и др.). Все эти материалы показывают с достаточной убедительностью основное: в античном обществе, подобно тому как это происходит в современных расово неоднородных обществах, предпочтение к чёрному или иному антропологическому типу выказывалось совершенно свободно и зависело исключительно от индивидуальных пристрастий, и не считалось

постыдным проявлять любые свои предпочтения. Именно эта мысль и выражена в поэтическом кредо Проперция, который заявлял, что его привлекает одна только «нежная красота», будь она чёрная или белая, не имеет значения (Propert. II, 25, 41–42; cf. Ovid. Amores II, 4, 39–40).

О степени вхождения эфиопов в античную культуру, о глубине и масштабе внедрения эфиопской темы в жизнь античного мира (как на уровне повседневных взаимоотношений, их места в социальной структуре общества, вкладе в культурный фонд, так и на уровне общественного сознания — обыденного и теоретического — и психологического восприятия) весьма показательны свидетельства, касающиеся представлений символического характера и в частности предрассудков и поверий, связанных с эфиопами. Возникновение такого рода представлений вполне закономерно и естественно, и важно, что их наличие позволяет сделать вывод о прочной адаптированности эфиопов в разных сферах жизни античного мира: как социально-экономической, так и культурной, интеллектуальной, эмоционально-психологической.

В области обыденного сознания и профанического символизма с эфиопами в античном мире связывался целый ряд предрассудков. Так, тёмных эфиопов и египтян считали в соответствии с определёнными физиогномическими интерпретациями трусливыми, хотя одновременно и чрезмерная белизна могла рассматриваться как признак трусости (Aristot. Physiognomica 6, 812a). В некоторых слоях общества существовала вера в то, что чёрный цвет кожи эфиопов был существенным предзнаменованием (omen), предупреждающим об опасностях, обычно связанных с символическими значениями чёрного цвета, имеющего отношение к смерти, подземному миру, царству зла (а в поздние эпохи — к дьяволу). Существовала, например, вера в то, что увидеть во сне негра означает предзнаменование — OMEN — несчастья или болезни. Эфиоп, встреченный Кассием и Брутом, направлявшимися на битву, был воспринят как дурное предзнаменование (Appian. Bella civilia 4, 17, 134; Florus 2, 17; 7, 8–8; Plut., Brutus 48)<sup>263</sup>. Среди событий, предзнаменовавших смерть Септимию Северу, был упомянут и эфиоп. Однажды в Британии, возвращаясь из битвы с победой, Септимий спросил, что ему сулит судьба. И тут он увидел эфиопского солдата. Потрясённый и раздосадованный этим предзнаменованием — OMEN, усиленным к тому же тем, что в руках эфиопа была ветка «смертельного» кипариса, император приказал удалить из армии всех эфиопов (Scriptores Historiae Augustae. Septim. Severus 22, 4–5). Автор поэмы из «Латинской Антологии» относит падение Трои на счёт того, что Приаму было дурное предзнаменование в виде присутствия среди воинов Мемнона и его чёрного войска (Anthologia Latina (ed. A. Riese) 157–158, n.189).

Конечно, предрассудки, связанные с цветом кожи эфиопов, занимали умы некоторой части античной публики, и существовало представление о

том, что страх по отношению к чернокожим возникает уже в детстве: не стоит закрывать глаза и на то, что были случаи боязни негров в соответствии с имевшимися суевериями. Однако широко распространены были и иные взгляды, которые высказывали, например, Агатархид и Сенека, полагавшие, что все страхи по поводу эфиопов — глупое заблуждение, вера, что эфиопы предзнаменуют смерть и зло, не имеет под собой никакой почвы. Оба эти автора выказывают полное пренебрежение к цвету кожи, это просто не имеет для них никакого значения, что и проявлялось (как и у многих других представителей античного мира) в их оценке эфиопов с позиций эстетических, моральных и интеллектуальных достоинств конкретных людей (Agatharch., *De Mari Erythr.* 16; Seneca. *De ira* III, 26, 3). И эта точка зрения продолжает опираться на гомеровскую концепцию отношения к чёрным, оценивавшую их как прекраснейших и совершеннейших из всех смертных<sup>264</sup>. Кстати, нельзя не отметить, что возникновение указанных предрассудков естественным образом связано с законами обыденного сознания, вырастающего из всей совокупности представлений, норм, символических интерпретаций, порождаемых конкретной культурой. В данном случае чёрный цвет эфиопов ассоциировался с тем местом чёрного цвета на цветовой символической шкале, где он интерпретировался в рамках указанных значений хтонического и тёмного начал и смерти.

Наблюдения над эфиопами у себя дома греки и римляне продолжали в русле эфиопско-скифской антитезы и теории климатов, так что и Птолемей (Ptol. *Tetrabiblos* II, 2, 56) относил некоторые «дикие» обычаи эфиопов и скифов на счёт воздействия жары, в одном, и холода, в другом случае. Некоторые скифы относились к диким и имели репутацию антропофагов, но греки знали и о «благостных» скифах. В этом отношении показательны высказывания Эфора (Ephor.: Strabo VII, 3, 9), который отмечал, что некоторые пишут только о диких скифах, так как они знают, что изумляет и производит впечатление только ужасное и ужасающее, однако, по его убеждению, должны отмечаться и противоположные факты. Греки знали об эфиопах, живших выше Напаты и Мероэ и напоминавших диких животных по способу жизни, незнакомых с привычками жизни, принятыми другими людьми. Они представляли собой разительный контраст греческим обычаям (Diodor. III, 8, 2–4). Но эти знания не мешали грекам увидеть и более развитых эфиопов и не послужили основанием классифицировать всех эфиопов как примитивных. Диодор описывал эфиопов Мероэ и более южных районов и рассматривал их как первых людей, научившихся почитать богов, а египетскую цивилизацию считает восходящей к эфиопской (III, 2, 2–4). (Кстати, эта античная идеализирующая концепция приобрела последователей среди учёных Нового времени, пытающихся доказать генетическую связь древних египетской и известных африканских культур с африканским же архаическим культурным субстратом, используя все



имеющиеся у современной науки средства; эти исследования, начатые ещё в конце 1950-х гг.<sup>264</sup>, особенно развернулись в 1960–70-е гг. в трудах африканских историков, таких как С. Джонсон, Дж. Лукас, С. Биобаку и особенно Ш.А. Диопа; но это тема отдельного обсуждения.)

Лукиан в трактате об астрологии (*Lucian. De astrologia* 3) доказывает, что её изобрели эфиопы, что прибавило оснований для установления их репутации мудрых. Плиний разделяет этот взгляд, объясняя мудрость эфиопов влиянием климата, а драчливость северян — суровостью их родных краёв (*Plin. N.H. II, 80, 189*). Вообще гомеровская тема мудрых и благостных эфиопов не иссякала на всём продолжении жизни античного мира: их доблести отражены во всей классической литературе, а во времена Гелиодора образ эфиопов выкристаллизовывается в персонификацию мудрости, уважения к законам и великодушия (*Heliod. Aethiopica IX, 21 et passim*).

Особое отношение к эфиопам со стороны греков и римлян веско подтверждается, как было отмечено, археологическими свидетельствами, позволяющими реконструировать характер восприятия негров по памятникам искусства. Правда, специфичность этой группы источников и различия в подходах к их изучению создают известные трудности в получении достоверных выводов. Нередко в исследованиях возникают модернизирующие тенденции, навязывающие источнику не свойственные ему смыслы или тенденциозность идеологического характера. Одни исследователи, изучая один и тот же памятник, видели в нём отражение симпатии к негрскому типу, другие усматривали в выборе негрского персонажа и способе его изображения только желание достичь комического или гротескового эффекта или создать амулет для магической цели — отвода дурного глаза. Иногда интерпретаторы как бы навязывают современные представления древним художникам, пренебрегая сравнительно-историческим методом исследования в истолковании эфиопских мотивов в античном изобразительном искусстве. Иногда же недостаточно учитывают воздействие на характер изображения негров чисто эстетических критериев, преувеличивая диктат идеологических. Впрочем, вопросы эти достаточно тщательно изучены в научной литературе, что уже отмечалось<sup>266</sup>, поэтому имеется возможность в полном объёме использовать этот источник информации о реальном отношении древних к эфиопам и роли последних в жизни античного общества, а также сделать общий вывод о безусловно весьма значительной роли чёрных эфиопов в различных сферах жизни античного мира и отсутствии в отношении человека античности к неграм антагонистического чувства.

Из всех варварских народов эфиопы в древнем мире привлекали наибольшее внимание в искусстве, что связано и с интересом к экзотическим народам и их обычаям, и с особенностями их расового типа. Исследователями особо отмечено, что эфиопы избирались объектом изображения не только в силу сильных профилактических возможностей (от сглаза) и магической

помощи (как символ оплодотворяющей силы), не только из-за их отношения к вину или парфюмерии, но и потому, что это было сильным эстетическим впечатлением, особенно при создании контрастирующего эффекта в сопоставлении белого и чёрного типов людей<sup>267</sup>. Сюда следовало бы добавить, что художники, безусловно, руководствовались при выборе эфиопского персонажа ещё и соображениями содержательного порядка (требованиями представляемого сюжета и функциональной предназначенностью вещи), а также возможностью показать своё мастерство в создании сложного образа. Именно содержательной и функциональной необходимостью продиктовано использование персонажей эфиопов и пигмеев в изображениях на вазах кабиров, или образов «длинноголовых» негров, как и горбунов, служивших амулетами профилактического свойства; для того же служили головы эфиопов на серьгах, браслетах и ожерельях: в римское время образы эфиопов могли олицетворять Африку или персонифицировать Ливию<sup>268</sup>.

В свете того что известно по классической античной литературе и заявлениям отдельных её представителей, например Эфора, ни на уровне мировоззренческих клише, ни в социальной практике греко-римский мир не пришёл к развитию расовой нетерпимости. В этом отношении привлекает внимание то обстоятельство, что ни в Греции, ни в Риме не «сработал» замеченный исследователями эффект усиления процессов развития расового антагонизма в зависимости от увеличения количества инорасовых представителей в обществе. В античном мире, особенно в римское время, количество эфиопов было достаточно велико, что тем не менее не стало стимулятором для возникновения расовой нетерпимости. Не стоит пренебрегать тем, что «дистанционное» общение с чужой этнической культурой подогревается интересом экзотического характера и может способствовать развитию идеализирующих тенденций в её восприятии; близкие же контакты нередко способны породить этноцентрические тенденции в общественных настроениях и ксенофобию. Парадокс античного отношения к эфиопам в том и заключается, что, несмотря на то что (как отмечалось) в некоторые периоды можно констатировать наличие некоторых этноцентрических и ксенофобических настроений, тотального расизма как черты, определяющей характер общества, античность не знала.

Продолжая рассмотрение вопроса о количестве эфиопов среди автохтонного греко-римского населения, нужно сказать, что число их было, по-видимому, большим, чем думали прежде<sup>269</sup>.

В Египте — стране, через которую средиземноморский мир в первую очередь начал знакомство с чёрными автохтонами Африки, притом в чрезвычайно ранние исторические времена, — эфиопы появились задолго до появления там первых греков и не были в этом восточно-средиземноморском районе чужеродным элементом. Ранние этнокультурные контакты с Эгеидой (о чём свидетельствуют материальные следы присутствия африканского

антропологического компонента на островах Эгейского моря уже во II тыс. до н.э.) и данные письменных и невербальных источников архаической и классической Греции, а затем эпохи эллинизма и римского времени показывают хорошее знакомство античного мира и с физическим типом эфиопов (что иллюстрирует уже наличие прочно устоявшегося канона в изобразительной и словесной традициях), и с многими реалиями их родины.

Эфиопы часто появлялись в качестве иллюстрирующего примера в контексте обсуждения научных теорий (прежде всего географических и климатических, а также естественно-научных, трактующих проблемы антропологических особенностей и многообразия типов людей, и социально-философских, связанных с идеями государства, права, религии и культуры, образа жизни и взаимоотношений человека с природой и т.п.). Знакомы были эфиопы и как военные партнёры — в качестве противников и союзников — и дома, и за его пределами, в том числе в самой Африке. Степень знакомства античного мира с эфиопами достигла такой глубины, что они вошли в пословицы и во многие сферы (часто сокровенные) общественного сознания. Материалы изобразительного искусства также подтверждают присутствие большого количества эфиопов в пределах античного мира, причём это не абстрактные изображения теоретически известного типа, а абсолютно конкретные люди, с которыми знакомы вблизи — в доме, во дворе, на агоре, в театре.

О значительном количестве эфиопов источники дают представление чаще не прямой констатацией, а через конкретные детали разного характера. Так, если верить Афинейю (*Athen.* 5, 201a), во времена Птолемея эфиопов было столько, что они могли нести две тысячи слоновьих бивней, шестьсот кусков эбенового дерева и шестьдесят чаш из золота и серебра в составе триумфальной процессии царя. Тысяча эфиопских пленников была отослана в Египет после успешной кампании Петрония против эфиопов, другие были проданы. Страбон (*Strabo XVII*, 1, 54) сообщал об эфиопском войске числом в тридцать или более тысяч человек. О большом количестве эфиопов в Риме говорят и сообщения относительно одновременно выставленных в 61 г. до н.э. в цирке ста эфиопских лучников (*Plin. N.H. VIII*, 54, 131), а также о множестве эфиопских мужчин, женщин и детей на празднике Нерона в ПUTEОЛАХ (*Dio Cassius. Epitome LXII*, 63, 3). На открытии Колизея эфиопов было так много, что это заметил Марциал (*Mart., Spectacula III*, 10).

Если бы наши сведения ограничивались только подобного рода сообщениями, разумеется, делать какие бы то ни было выводы было бы рискованно, однако эти цифры становятся весьма показательными на фоне имеющихся в распоряжении других данных — факта длительного пребывания в Египте греков и римлян, результатов греко-персидских войн, когда множество эфиопов из войск персов оказалась в Греции, эффекта войн с Ганнибалом

и военных контактов римлян с эфиопами и блеммиями в борьбе за южные границы Империи и т.п.

Нет необходимых материалов, чтобы установить точное количество эфиопов, попавших в страны Средиземноморья в результате военной, дипломатической и торговой деятельности; однако есть основания полагать, что приток их был велик. Это видно даже из того сравнительно небольшого количества аллюзий на эфиопов, которое даёт греческая литература (в римской их несравненно больше): вспомним сообщение Геродота об эфиопах в армии Ксеркса и об эфиопах на аттических вазах V в. до н.э., что позволяет ему сделать вывод о первом появлении большого количества африканцев в Греции в результате поражения Ксеркса. Замечания Аристотеля (даже столь, казалось бы, несущественные, как упоминание одной элидянки, имевшей ребёнка от эфиопа), комментарии по географии Эфора, космополитические наблюдения Менандра — всё это показывает близкое знакомство среднего грека с эфиопами.

Практически все эфиопы, сопровождавшие Ксеркса, остались в Греции. Многие из них, попав в плен, стали рабами. Кроме того, эфиопы, будучи варварами, поступали сюда с международных рынков рабов, часто проданные работоторговцами-соотечественниками на таком, например, знаменитом рынке, как Адулис (Plin. N.H. VI, 34, 172–173), который был центром торговли эфиопов и троглодитов, и откуда товары (в том числе рабы) поступали в Египет, а затем в Грецию и Рим. Торговцы эфиопскими рабами упоминаются ещё в папирусе VI в. н.э.<sup>270</sup>

О большом количестве эфиопов в Греции говорит также то, что в разных контекстах то и дело встречаются упоминания о случаях межрасового смешения и рождении смуглых детей-мулатов (кстати, упомянутое замечание Аристотеля может считаться первым документальным упоминанием в литературе такого случая, если, конечно, не считать мифических Данаид или некоторых других косвенных свидетельств). В результате этого происходила естественная расовая ассимиляция и исчезновение ярких негроидных характеристик, что, видимо, могло приводить к ошибкам многих писателей при разговоре об эфиопах, особенно если учесть, что мулатов греки различали плохо (что, кстати, является дополнительным свидетельством их равнодушия к цвету кожи).

Основание Александрии значительно увеличило объём контактов греков, а позже и римлян с эфиопами. Александрия как культурный центр и крупнейший порт сосредоточивала в себе множество людей из разных мест мира, в том числе, конечно, и из Эфиопии — внутренних районов Африки. Отсюда эфиопы попадали через море в Грецию и Италию в больших количествах. Греко-римская терракота, найденная в нильском устье, хорошо показывает роль эфиопов в жизни Александрии, Фаюма и соседних областей. Множество статуэток эфиопов — свидетельство большой доли

негрского компонента в населении этих городов, а также своего рода комментарий для определения представленных здесь негрских типов и определения их социального места (по преимуществу это солдаты, гладиаторы, прислужники, рабы-няньки, музыканты, много статуэток детей).

В значительной мере из Египта появлялись в Риме (в эпоху Республики — меньше, во времена Империи — значительно больше) эфиопы, которых, несмотря на знакомство, ещё продолжали воспринимать остро, акцентируя расовый контраст, как это выглядит у Варрона (Varro. *De lingua latina* 8, 20, 38; 8, 21, 41; 9, 30, 42). Этот интерес к эфиопам сказался в том, что римские литераторы постоянно упоминают их в своих сочинениях, приводя множество важных для историка подробностей. Например, в Трактате о банях рассказано о славе эфиопских банщиков в Риме (*Rhetorica ad Herennium* 4, 50, 63), а подробнейшим описанием наружности служанки-эфиопки Скибалы из поэмы «Моретум», передающим словесную модель негроидных африканцев в представлении римлян, мы обязаны автору, решившему описать хорошо ему знакомую личность. Кроме автора «Моретума» (приписываемого Вергилию), наибольшее число подробных описаний эфиопов с сильным антропологическим креном принадлежит Диодору, Плинию Старшему, Петронию (Diodor. III, 8, 2; Plin. N.H. II, 80, 189; Petron. 102).

Какое-то время эфиопы были нечастым и редкостным зрелищем; их присутствие, вне зависимости от численности, не создавало никаких «цветовых» проблем. Очевидность уважительного отношения к эфиопам в античном мире — одно из важнейших оснований для вывода об отношении к ним в разных социальных областях: в сфере занятий, религии, социальной приемлемости, расовой смешиваемости. Изучение этих социологических вопросов показывает, что общественная практика соответствовала и теории происхождения расовых различий, и философским постулатам, утверждающим равенство людей любой этнической принадлежности.

По поводу преимущественной сферы занятости эфиопов, о чём уже много говорилось, можно заметить следующее. Поскольку большая их часть попадала в пределы античного мира в качестве военнопленных или купленных рабов, то их деятельность, не ограниченная профессиональными запретами, протекала для этой численно большой категории чернокожих африканцев в состоянии личной неволи (однако это не исключало практики перехода эфиопов в состояние вольноотпущенников, а следовательно, следующее поколение этих африканцев становилось свободными, получая все гражданские права). Среди других профессий, в которых, по свидетельствам источников, подвизалось много эфиопов, были торговля и дипломатическая деятельность. Послами во дворце императора Константина были блеммии и эфиопы; наиболее знатные из них получили такие почести, что предпочли остаться в Италии, другие, особенно преуспевшие в Египте,

притягивались к Афинам и Риму (Euseb. De vita Constantini 4.7 = PG 20, 1156).

Некоторые эфиопы, преуспевшие в жизни, посылали детей на учёбу в Александрию. Эргамен, царь Эфиопии в царствование Филадельфа, имел греческое образование и изучал философию (Diodor. III, 6, 3–4). Преемниками Аристиды Киренского были его дочь Аретэ, Антипатр из Кирены и некий Эфиоп из Птолемаиды (Diogen. Laert. 2, 86). Известна одна эллинистическая бронза, изображающая мальчика-эфиопа, царевича из эфиопских областей выше Египта<sup>271</sup>.

В своей каждодневной деятельности в Греции и Италии эфиопы преуспевали так же, как и прочие иностранцы. Об этом говорят терракоты из греко-римского музея в Александрии: они нанимались актёрами, мимами, танцорами, музыкантами, жонглёрами, дрессировщиками зверей, акробатами, гладиаторами, хоревтами, виноградарями, были банщиками, поварами, слугами, ламповщиками, личными рабами, обувщиками<sup>272</sup>. Конечно, все зафиксированные в терракотах профессии эфиопов представляли области деятельности низших социальных классов.

Есть примеры и других профессий, которые изображены в ином материале (не в демократичной глине, а в мраморе или бронзе, как и подобает их высокому социальному статусу): это голова негра, который безусловно является каким-то официальным лицом — послом или, возможно, генералом армии Птолемея<sup>273</sup>; другой образец — бюст эпохи Флавиана, изображающий эфиопа со шкурой пантеры через плечо, который определён как портрет посла в Риме<sup>274</sup>. Вообще портретов высокопоставленных эфиопов в Риме и провинциях достаточно много, что позволяет (не вдаваясь их в разбор и идентификацию с конкретными историческими персонами, что хорошо представлено в научной литературе, по большей части названной) сделать вывод о том, что эфиопы были представлены во всех стратах античного общества. Упомянем лишь ещё один пентеликийский мрамор, посвящённый эфиопу с типичным «эфиопским» именем Мемнон и поставленный одним из влиятельнейших аристократов II в. н.э. — Геродом Атиком. Атик, знаменитый софист и патрон, узнав о смерти своего воспитанника Мемнона и двух его детей, надел на себя траур, поскольку они были благородны по уму и знатными по происхождению юношами, усердными в учёбе и воспитывались в его доме (Philostrat. Vita Apollonii III, 11; Vita sophistarum II, 558)<sup>275</sup>.

Литературная традиция позволяет заключить, что и в Греции, и в Риме было много эфиопов-вольноотпущенников. По многим источникам, Эзоп был эфиопом, Амасис — метисом из Навкратиса, видимо, негроидного типа; тёмный или чернокожий Теренций прибыл как раб из Карфагена и достиг славы как комический поэт. Он был принят во всех кругах Рима, а дочь его вступила в брак с патрицием. Гелиодор, автор романа «Эфиопика»,

был, видимо, тёмнокожим<sup>276</sup>. Эфиопский солдат из армии Септимия Севера служил в Британии, а Луций Квиет, то ли мавр, то ли эфиоп, имел большую власть при Траяне.

Все эти примеры говорят о главном: эфиопы в античном мире не испытывали дискриминации по признаку расовой принадлежности. Они могли принадлежать и к самому бесправному социальному слою, но часто входили и в самые верхние социальные страты; имели возможность (наравне со всеми остальными) перемены своего статуса. На них в полной мере распространялось действие античного принципа оценки человека по его способностям, без всякого акцентирования на расовой принадлежности<sup>277</sup>.

Важным фактором в уточнении роли эфиопов в античном обществе и определении характера отношения к ним является вопрос о взаимоотношениях эфиопов с религией. Для римского периода важны поклонение Исиде и в более позднее время — христианство.

В распространении культа Исиды эфиопы сыграли значительную роль, поскольку многие из них были адептами культа ещё до своего появления в Риме; многие, попадавшие в Италию через Египет, приобщились или узнали об этом культе в Египте; наконец, саму Исиду неизменно связывали с Африкой, и в Италии эфиопы сами узнавали об этой связи и активно вовлекались адептами культа в её таинства. Популярность же его и наличие большого количества поклонников африканской богини определяли распространение и среди непосвящённых некоего особого отношения римской публики к эфиопам, которые воспринимались как состоящие под особым покровительством могущественной владычицы.

Исида была одним из четырёх главных божеств Египта, которые рассматривались не только как мировые космические боги, олицетворявшие основные небесные объекты, но и как основатели и устроители человечества. Особенно она почиталась в Мероэ (Diodor. III, 9, 2; Strabo XVII, 2, 3). Египтяне считались поселенцами в своей стране, куда они были посланы из Эфиопии под покровительством Осириса (Diodor. III, 3, 1). Таким образом, теснейшая связь культа Исиды с Эфиопией и эфиопами была абсолютно прозрачна, отношения патронажа богини безусловно признавались, и её покровительство эфиопам, можно предположить, автоматически увеличивало их авторитет в общественном сознании римлян, что проявлялось и в характере отношения к ним в повседневной жизни.

Нет ничего удивительного, что в самом Мероэ, эфиопском по античной классификации городе-государстве, культ Исиды процветал, что было хорошо известно уже греческой литературной традиции и подтверждается современными археологическими находками, среди которых и две статуи богини, и изображения на мероитской пирамиде, и множество текстов, свидетельствующих и о широте почитания богини, и о сущности её культа, и её функциях<sup>278</sup>. Не меньшей популярностью пользовалась богиня и в Египте в

разные периоды истории страны, в том числе в эпоху Птолемеев, а в Фивах, например, культ Исиды очень усилился в эпоху раннего христианства, и храм её посещался поклонниками вплоть до его закрытия Юстинианом (Procopius, *De bello Persico* I, 19, 27–37)<sup>279</sup>. Распространён был культ Исиды и в Греции, о чём среди прочих источников разного типа свидетельствует найденная в Афинах голова жреца Исиды, внешность которого имеет негрские черты (возможно, он мулат)<sup>280</sup>.

И всё же особое распространение культ Исиды получил в Италии, о чём красноречиво свидетельствуют археологические и письменные материалы. Причастность к ним эфиопов весьма наглядна: даже в совсем маленьких городах поклонялись божественной паре — Исиде и Осирису; на фреске из Геркуланума показана церемония поклонения Исиде, среди участников которой находятся эфиопы и египтяне. Иконографические данные об этом культе не оставляют сомнения в том, что большинство жрецов и храмовых слуг были эфиопами<sup>281</sup>. Большой массив материалов этой иконографической группы источников создаёт экзотичный и запоминающийся образ чёрного эфиопа — адепта культа Исиды, изображённого, как правило, танцующим в красочных африканских украшениях. Множество таких представлений, посвящённых празднествам в честь богов подземного мира и ночи, засвидетельствовано источниками со времён Калигулы (Sueton. *Caligula* 57, 4; Petron. *Frg.* XIX = Loeb 332). Основными сюжетами в мистериях были воцарение Осириса и сцены Исиды с Осирисом. Первый публичный храм в честь египетских богов был построен в Риме при Калигуле; церемония его открытия сопровождалась празднеством в честь Исиды и Осириса, что фактически означало официальную легализацию их культа в государственном масштабе<sup>282</sup>.

Часто место Осириса занимал Серапис — эллинистическое божество, введённое Птолемеем I Сотером как бог столицы Египта Александрии и соединявшее в себе имена и образы Осириса и Аписа; Серапис также был богом плодородия и связан с загробным культом. Но его иконографический образ, в отличие от ярко выраженного негроидного Осириса — эфиопского Диониса, имел сходство с греческими Плутоном и Зевсом. Отчасти такая замена была призвана придать этому слишком уж подчёркнуто «эфиопскому» культу более эллинский вид, но одновременно означала и признание его неоспоримого авторитета. Культ Исиды, без сомнения, чрезвычайно усилил контакты античного мира с Африкой, поскольку заметно стимулировал стремление его поклонников поклониться святыням богини на её родине. Об участвовавших случаях паломничества в Египет и Мероэ, как и о движении в обратном направлении — из Африки в Рим, имеется достаточно свидетельств: Ювенал советует некоей даме съездить в Мероэ поклониться храму Исиды (Juvenal. VI, 526–529); какой-то римский пилигрим, приехавший к святыням Мероэ, оставил там латинскую надпись (CIL III, 83)<sup>283</sup>;



одновременно и африканцы продолжали прибывать в Рим, увеличивая количество адептов Исиды (Lucian. Philopseudes 34 — о некоем Панкратисе из Мемфиса); да и их самих принимали и в Греции, и в Риме радушно, особенно поклонники Исиды. Эфиопы и египтяне называли богиню Regina Isis — её подлинным именем, в отличие от иных имён, распространённых в Средиземноморье (Apul. Metamorph. 11, 4), а жрецы сохраняли неизменность ритуала культа Исиды с его танцами и пением в сопровождении флейты<sup>284</sup>. Белокожие почитатели богини чувствовали себя в какой-то мере эфиопами если и не по природе, то, по крайней мере, по вероучению (Apul. Metamorph. 11, 26).

Об очень существенной роли эфиопов в религиозной практике и магической деятельности свидетельствует иконография римской Северной Африки, отражающая положение дел во всей Империи<sup>285</sup>. Показательно, что наряду со сценами, представляющими персонажей классической античной мифологии (Венера, принимающая дары, времена года), изображена сцена оккультной церемонии, где чернокожий жрец совершает некое таинство, имеющее отношение к культу плодородия.

Важным показателем расовой терпимости является отношение античности к проблеме смешанных браков. Геродот как о само собой разумеющемся рассказывает, как двести сорок тысяч египтян, восставших в правление Псамметиха I, ушли в страну эфиопов и смешались с ними. Ведь египтяне находят себе жён повсюду, где бы они ни были; да и эфиопы быстро усвоили египетские обычаи и мягкость обращения, смешавшись с египтянами (Herod. II., 30).

Плутарх, цитируя Геродота, также ничего (кроме морализирующей ноты) не добавляет в комментарии к рассказу об этом массовом перемешивании египтян с эфиопами (Plut., De exilio 601 E).

В том же духе спокойной констатации воспринималась кипрская традиция об эфиопских предках киприотов. Нейтрально — без осуждения или восхваления — излагалась и воспринималась мифическая история о семи дочерях Даная, рождённых чёрной матерью, или о богине Авроре и чернокожем эфиопе, отце Мемнона.

Письменные и археологические источники, дающие сведения о межрасовом смешении, не содержат в себе указаний на негативное отношение к этим фактам. Известий этого рода, понятно, гораздо больше для римского времени, чем для греческого. Такие примеры, как сожителство крестьянина Симилуса и его чернокожей служанки Скибалы (Vergil. Moretum 32–35), свидетельствуют об обыденности этого факта. Многие римляне показывали свою привязанность к эфиопам, женщинам и мужчинам, сооружая им памятники после их кончины.

Любовные отношения между белыми и чёрными нашли широкое отражение в римской поэзии и письменных источниках разного характера; тема

любви к чернокожим любовникам, обсуждение известных чёрных куртизанок и куртизанов, сплетни по поводу интрижек с чернокожими девами часто встречаются в источниках (Antologia Palatina 5, 121, 210<sup>286</sup>; Martial. VII, 29, 7; CIL IV, 1520, 1523, 1526, 1528, 1536; SHA, Elagabalus 32, 5; CIL IV, 6892<sup>287</sup>).

Нередки случаи, когда в завещаниях фигурируют рабы-эфиопы, о которых хозяин проявляет особую заботу: Дион из Гераклеи в завещании 236 или 237 г. до н.э. оставляет указание относительно судьбы своей рабыни Меланьи; её самоеё и сына её, прижитого от хозяина, он завещает освободить и просит, чтобы их никто не обижал<sup>288</sup>.

Во времена Империи количество случаев перемешивания между белыми и чёрными было столь велико, что эта тема стала стабильной в римской сатире, давая постоянную пищу эпиграмматистам. Марциал, сплетничая о римских адюльтерах, отмечает, что в результате среди бастардов было много чёрных детей (Martial. VI, 39, 6–7; 18). Ювенал по поводу римских нравов язвит, что мулаты встречались бы чаще, если бы не практика абортов (Iuvenal. VI, 595–601). Ритор II в. н.э. Кальпурний Флакк обсуждает вопрос, следует ли обвинять белую мать, у которой родился чёрный ребёнок, в преступлении и адюльтере (Calpurn. Flacc. Declamationes 2 [ed. G. Lehnert, Leipzig, 1903]). Квинтилиан в Контраверзе сообщает о парадоксальном случае, когда матрона, обвинённая в адюльтере, родила эфиопа не в результате измены мужу с любовником-эфиопом, а по причине действия воображения беременной женщины (Quintilian. [St. Jerome] Hebraicae questiones in Genesim 30, 32, 33; CCL /Corpus Cristianorum, Series Latina/ 72, 38). Кстати, теория о возможности рождения ребёнка по воображению использовалась и Гелиодором, рассказывающим историю чёрной царицы Персины, родившей белую дочь, что объяснялось тем, что во время зачатия она смотрела на картину, представляющую Персея, освобождающего Андромеду (Heliodor. Aethiopica IV, 8).

Проблема детей от смешанных браков обсуждалась не только сатириками и романистами. Проблема мулатов и вопрос о наследовании антропологических признаков интересовал греков, начиная с Аристотеля (Aristotel. De generatione animalium 1, 18, 722a; Historia animalium 7, 6, 586a; Antigon. Mirabilia 112 (122); Aristophan. Historiae animalium epitome 2, 272). Плиний обсуждает случай кулачного бойца Никея, который был незаконнорождённым от эфиопского отца и греческой матери; Никей унаследовал эфиопский цвет тела, т.е. был чёрным (Plin. N.H. VII, 12, 51). Плутарх рассказывает историю греческой женщины, чей чёрный ребёнок был результатом того, что её прапрадед был эфиопом (Plut., De sera numinis vindicta 21 [563]).

Случаи межрасового перемешивания отражены и в изобразительном искусстве, правда, их анализ и идентификация — довольно сложная задача<sup>289</sup>.

Весьма показательно, что в греко-римском мире никогда не существовало законов, запрещавших межрасовые браки. Письменные источники также однозначно показывают отсутствие осуждения связей греков и римлян с эфиопами: сатирики (Ювенал, Марциал) осуждают адюльтер, но не высказывают расовой нетерпимости; Аристотель, Плиний и Плутарх обсуждают антропологические признаки рождённых от смешанных браков, но не высказываются против межрасового смешения. О подобной же терпимости свидетельствуют и изобразительные материалы, запечатлевшие эфиопов и мулатов. Таким образом, можно констатировать, что в античном обществе происходил процесс непрерывного (то более, то менее интенсивного) межрасового перемешивания, в результате чего многие эфиопы ассимилировались, растворившись в доминирующем белом населении.

Резюмируя рассмотрение проблемы контактов греко-римского мира с эфиопами в её разных аспектах — форм контактов, их характера, восприятия эфиопов и отношения к ним, места эфиопов в социальной структуре античного общества и виды их участия в его жизнедеятельности, попытаемся тезисно сформулировать главные впечатления и выводы.

Первые эфиопы в античной письменной традиции — безгрешные эфиопы Гомера, поклоняющиеся богам, возлюбленные ими, прославленные за свои честность, справедливость и богонравие. Уже Гесиод причисляет их за их совершенства к потомкам божественного сына Кроноса. Из этих времён идёт сохранившаяся до конца античности струя обожествления и идеализации эфиопов в мифологической и философской традициях, а также в общественном сознании.

По мере углубления знакомства с эфиопами и их страной происходит наполнение образа эфиопа всё большим количеством подробностей, усиливается стремление к более точному и реальному знакомству с ними. Это приводит к их введению не только в общую схему мироздания и обитаемого мира — ойкумены, но и к использованию образа чернокожего эфиопа в контексте естественно-научного знания и философии греков. Вслед за Ксенофаном, первым европейцем, сравнившим физические характеристики эфиопов и фракийцев как представителей крайних юга и севера, антитеза эфиоп-скиф сделалась общеупотребительным топосом, за которым не содержалось идей превосходства или отставания тех или других по критериям расовой принадлежности, не ставились в зависимость от этого критерия оценки физических, умственных или моральных качеств.

Изобразительное искусство античности запечатлело образ эфиопов весьма рано и разрабатывало эфиопскую тему постоянно и углублённо; был выработан канон для этого образа, в процессе же его совершенствования происходило не только эстетическое освоение непривычного антропологического типа, но в ходе ментальных операций классификации происходило

познание конкретной сущности объекта. Причём само узнавание отличалось непредвзятостью и отсутствием расового негативизма.

Постепенное лишение эфиопов мифологической ауры не отразилось на толерантном отношении к ним греков и римлян, а периоды, когда отношение к варварам в целом ухудшалось и возникали настроения ксенофобии и этноцентризма (но никогда не использовалась аргументация расистского толка), сменялись временами, когда чернокожие африканцы снова попадали в орбиту заинтересованного, пристального интереса общества. К тому же идеализирующее направление в восприятии эфиопов в философии, науке, искусстве и религиозном сознании не угасало во все времена античной истории.

Образ чёрных людей с крайнего юга ойкумены настойчиво использовался учёными в разработке популярнейшей естественно-философской теории окружающей среды. Скифо-эфиопская антитеза при этом использовалась для построения теории, в которой не оставалось места для выводов о превосходстве одних человеческих типов над другими, а, напротив, объясняла эти различия объективными условиями природного окружения и климата.

Поэтому янусовидные изображения были преимущественно объективным сопоставлением резко контрастирующих антропологических типов, преследующим цель отразить зрительные впечатления познающего мир и модель художника и достичь чисто эстетического эффекта у зрителя.

Эфиопы хорошо иллюстрировали теоретическую мысль древних философов: и тезис относительно изначального природного равенства всех людей, и теорию о двух мирах — варварском и эллинском. Более того, они вместе с другими пользовались социальными возможностями, предоставляемыми этими теориями. Позже, в эпоху раннего христианства, благодаря античной идее о том, что не происхождение и расовая принадлежность, а только достоинства самой личности имеют значение при оценке человека, эфиопы были избраны важным объектом христианской миссии.

Социальная практика греко-римского мира не устанавливала для эфиопов специальных расовых ограничений. Они находили себе место в любых социальных слоях общества: могли быть рабами и военнопленными, но также послами, купцами, художниками и артистами, музыкантами, циркачами и дрессировщиками зверей, полководцами и знаменитыми драматургами (как вольноотпущенник из Карфагена Теренций, достигший признания и огромной славы).

Многочисленные случаи межрасового смешения не вызывали расовоантагонистической реакции общества, что со временем, в процессе постепенной ассимиляции части эфиопов в странах античного мира, обусловило присутствие доли африканской крови в генетическом фонде популяции средиземноморцев.

В целом вся совокупность фактов, выявляющихся в ходе изучения истории этнокультурных контактов греков и римлян с эфиопами (как в Африке, так и в Средиземноморских странах), показывает, что они заняли прочное место и в античной картине мира, и в разных областях её культуры, экономики и политики и на протяжении всего античного периода истории Старого Света были активно вовлечены в его орбиту.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Сноуден (Snowden Fr.M. *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*. Cambridge, Massachusetts, 1970 (364 p.) по праву адресует свой упрек даже таким академичным и добросовестным исследователям, как E.E. Sikes (*The Anthropology of the Greeks*. L., 1914) и K. Trüdingen (*Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie*. Basel, 1918), в работах которых имеются весьма впечатляющие сводки свидетельств об эфиопах.

2. О «комическом» интересе к эфиопам в античном искусстве — Robertson M. *Greek Painting*. (Geneva, 1959) p.67.

3. Bates W.N. *Scenes from the Aethiopia on a Blackfigured Amphora from Orvieto*. Transactions of the Department of Archeology. University of Pennsylvania. Free Museum of Science and Art, I, pts. I and II (1904), 50. Seltman C.T. *Two Heads of Negresses*. American Journal of Archeology = AJA XXIV (1920), 14. Beardsley G.H. *The Negro in Greek and Roman Civilisation: A Study of the Ethiopian Type*. (Baltimore and London, 1929) p.37.

4. Lowe W.D. *Petronii Cena Trimalchionis*. (Cambridge and London, 1905); Sedgwick W.B. *The Cena Trimalchionis of Petronius*. (Oxford, 1950).

5. О климатической теории греков в контексте развития географической науки и натурфилософских идей существует большая специальная и общего характера литература. В качестве «путеводителя» по проблеме и хорошего обобщающего исследования можно назвать книгу Дж. О. Томпсона «История древней географии». М., 1953 (J.O. Thompson. *History of Ancient Geography*. Cambridge, 1948).

6. О содержании этого термина в контексте античных научных теорий и культурно-исторической практики см. статью: Поплинский Ю.К. «О понятии "варвар" в античности» Африканский этнографический сборник. Африкана XIII. Л., 1982. с.161–185.

7. Cosmas Indicopleustes. *The Christian topography of Cosmas Indicopleustes*. Greek text. (Cambridge, 1909).

8. André J. «Virgile et les Indiens» — *Revue des études latines* XXVII (1949), 157–163; Lesky A. «Aithiopia» — *Hermes* LXXXVII (1959) 27–28.

9. Friedlaender L. M. *Valerii Martialis Epigrammaton Libri*. I (Leipzig, 1886), S. 489.

10. О толковании этнонимов «меланогетулы» и «левкоэфиопы» в античности (как результате смешения чёрных и белых): Bates O. *The eastern Libyans: an essay*. (London, 1914) p.44, n.1–2; Desanges J. *Catalogue des tribus africaines de l'antiquité classique à l'ouest du Nil*. (Dakar, 1962) p.95, n.4, 219–220, 223 e.a.; О смешивании ливийцев и эфиопов в позднем трактате Адаманта: Adamantius. *Physiognomica* 2.31 (= *Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini*. ed. R. Foerster (Leipzig, 1893) vol. I. S. 384).

11. Diels H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. (Berlin, 1951).

12. *Aesopica*. ed. Perry B.E. I. (Urbana, 1952) p.215.

13. Müller C. Part I. (Paris, 1883); Part II. (P., 1901).