Весьма вероятно, племена были связаны отправлением единого культа — культа Диониса, широко распространенного у фракийцев вообще, а у юго-западных фракийцев — в особенности. На существенную роль этого культа в объединении этих племен указывает то обстоятельство, что все основные изображения на южнофракийских монетах или воспроизводят реальные сцены из ритуала фракийских празднеств в честь Диониса или передают мифологические персонажи, связанные с этим божеством³⁴.

Приведенные данные позволяют сделать вывод о том, что племена Южной Фракии, так же как их северные сородичи, прошли этап сложения племенных союзов, подготовивший возникновение южнофракийского государства.

³⁴ Т. Д. Златковская, Ранние монеты южнофракийских племен (К вопросу о происхождении культа Диониса), ИЭ, VII, 1967.

Т. Д. Златковская

THE SOUTH-THRACIAN TRIBAL FEDERATION IN THE SIXTH AND FIFTH CENTURIES B. C.

by T. D. Zlatkovskaya

In order to determine whether a tribal federation existed among the South-Thracians the author examines the numismatic material. This consists of coins dated in the end of the sixth century and the beginning of the fifth century B. C. and issued by South Thracian tribes: the Bisaltae, Orrescii, Edoni, Ichni and others. The evidence of the literary sources was also studied. Representations on coins minted by the various Thracian tribes show correspondences with one another in several instances, sometimes even as to details. In the history of contemporary Greek coinage (issues of the Boeotian federation, of the cities and dynasts of Lycia and Asia Minor coastal cities) this phenomenon always indicated a political federation of the issuing states. This analogous material also shows that coin-type correspondences increase as federative tendencies intensify. The absence of a unified federal issue and the peculiar features distinguishing the coins of individual tribes, even though the type may be common, support the conjecture that at the end of the sixth and beginning of the fifth century the South-Thracian tribes had a very complicated system of small tribal unions which were included in the South-Thracian federation. The latter had limited functions and a rather amorphous structure. Its central component was the Orrescii, economically the strongest tribe. The Ichni also played a considerable role in the federation. The smaller unions within this large one were sometimes closer knit. While common economic interests underlay the Thracian tribal combination, its objectives were undoubtedly military and religious.

ДВЕ ТРАДИЦИИ В ЛЕГЕНДЕ ОБ ЭЗОПЕ

В 1952 г. Б. Э. Перри издал в Иллинойсе первый (и пока единственный) том огромного свода басенного материала под общим названием «Эзопика»¹. Здесь впервые были собраны под одним переплетом если не все (и даже далеко не все) тексты, то по крайней мере все сюжеты греко-латинской басни за тысячу лет ее существования, а в дополнение к ним — «Жизнеописание» Эзопы (в частности, древнейшая и подробнейшая его версия G, опубликованная впервые), «сентенции Эзопы», «пословицы Эзопы»

¹ Aesopica: a Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to Him or Closely Connected with the Literary Tradition that Bears His Name, Collected and Critically ed.... by B. E. Perry, t. I. Greek and Latin Texts, Urbana Ill., 1952.

и, наконец, свод основных античных свидетельств об Эзопе и басне. Издание «Эзопики» заметно оживило интерес к изучению античной басни. Появился первый том превосходного исследования М. Нейгора, посвященного структурному анализу поэтики басен², обстоятельно стали рассматриваться отдельные аспекты «Жизнеописания»³, А. Ла Пенна опубликовал содержательную статью об идеологии басни⁴, Я. А. Ленцман интересно интерпретировал тему рабства в баснях и в «Жизнеописании»⁵.

Настоящая заметка имеет своей целью обратить внимание на тот раздел «Эзопики», который как целое почти не попадал в поле зрения исследователей, — а именно, на раздел античных свидетельств об Эзопе. Конечно, едва ли не каждый из ста с лишним отрывков, составивших этот раздел, порознь использовался историками и литературоведами по многу раз для выяснения самых разных конкретных вопросов. Однако до сих пор, кажется, не было отмечено, что все эти пестрые отрывки, извлеченные из самых несхожих писателей — от Геродота до Фотия и «Суды», обладают некоторой неожиданной общностью, и эта общность особенно явственно выступает, если сопоставить материал, сообщаемый этими свидетельствами, с материалом другого нашего важнейшего источника — «Жизнеописания Эзопа».

Опыт такого сопоставления народного «Жизнеописания Эзопа» и литературных «свидетельств об Эзопе» и является эта заметка. Содержание «Жизнеописания» предполагается известным и, как правило, не цитируется⁶. Проблема предыстории этого многослойного памятника намеренно оставлена в стороне⁷. «Сентенции» и «пословицы Эзопа», связь которых с образом Эзопа по большей части случайна, не рассматриваются. Свидетельства цитируются по изданию Перри со ссылками на их номера (под буквой T = testimonia).

Исходной точкой при рассмотрении легенды об Эзопе может служить первое упоминание имени Эзопа в античной литературе. Это — известный отрывок в рассказе Геродота о Египте (440-е гг. до н. э.). Геродот упоминает Эзопа лишь мимоходом, по своему обычному ходу ассоциаций: он говорит о египетских пирамидах, а в связи с этим — о женщине, которая жила в Египте, но пирамид не строила, а в связи с этим — об Эзопе, который и в Египте не был. Вот текст Геродота (II, 134—135 = T 13):

«Царь Микерин также оставил после себя пирамиду, правда, гораздо меньше... Некоторые эллины неосновательно полагают, что пирамида эта сооружена гетерой Родопидой. Однако говоря так, они не знают даже, что эта Родопида жила в царствовании Амасиса, а не Микерина, ... много лет спустя после тех царей, которые соорудили эти пирамиды. Родом она была фракиянка, рабыня самосского жителя Иадмона, а ее товарищем по рабству был баснописец Эзоп. Что и Эзоп был рабом Иадмона, это особенно ясно из следующих обстоятельств. Когда дельфийцы много раз по велению оракула вызывали, кто мог бы получить выкуп за убитого у них Эзопа, никто не объявлялся; наконец, получил выкуп внук того Иадмона, тоже Иадмон, — следовательно, и Эзоп принадлежал Иадмону. Родопида была доставлена в Египет самосским жите-

² M. Nø j g a a r d, La fable antique, t. I. La fable grecque avant Phedre, København, 1964.

³ A. L a P e n n a, Il romanzo di Esopo, «Athenaeum», 40, 1962, стр. 264—314; A. W i e s c h e r s, Aesop in Delphi, Meisenheim am Glan, 1961 (работа известна нам лишь по рецензии: В. Е. П е р г у, «Gnomon», 34, 1962, стр. 620—622).

⁴ A. L a P e n n a, La morale della favola esopica come morale delle classi subalterne nell'antichità, «Società», 17, 1961, стр. 459—537.

⁵ Я. А. Л е н ц м а н, Элементы идеологии рабов в баснях Эзопа, сб. «Вопросы античной литературы и классической филологии», М., 1966, стр. 70—79.

⁶ Полный русский перевод «Жизнеописания» (по версии G) помещен в книге «Басни Эзопа». Изд. подгот. М. Гаспаров (печатается в серии «Литературные памятники»).

⁷ Кроме названной работы А. Ла Пенна «Il romanzo di Esopo» см.: Н. Z e i t z, Der Aesoproman und seine Geschichte, «Aegyptus», 16, 1936, стр. 225—256; ср. также старую работу П. Марка (P. M a r c, Die Überlieferung des Aesopromans, BZ, 14, 1910, стр. 383—421). Хороший сжатый обзор развития легенды об Эзопе дает Е. С h a m b e r g у, Notice sur Esope, в кн.: E s o p e, Fables, P., 1927 (Coll. G. Budé). Ср. статью Перри в кн.: Babrius and Phaedrus, Newly ed. and transl. together with an Historical Introduction... by В. Е. P e r r y, L. — Cambr. Mass., 1965, стр. XXXV—XLVI.

лем Ксанфом для промысла телом, но ее выкупил за большие деньги митиленец Харакс, сын Скамандронима, брат поэтессы Сапфо».

Таким образом, Геродот, по-видимому, считает «баснописца Эзопа» лицом, ведомо известным читателям, и сообщает о нем три факта: во-первых, жил Эзоп в первой трети VI в. до н. э. (царь Амасис правил с 570 г., а поэтесса Сапфо умерла около 586 г., разноречия источников незначительны); во-вторых, жил он на Самосе и был рабом некоего Иадмона; в-третьих, он был за что-то убит в Дельфах, и дельфийцам пришлось платить за него выкуп. Все эти сведения были усвоены античной традицией и не вызывали сомнений на протяжении всей античности (хотя и вызывают их у современных ученых: так, Шамбри справедливо указывает, что, судя по выкупу, Эзоп мог быть и не рабом, а свободным родственником Иадмона; а Вихерс выдвигает теорию, что легенда о смерти Эзопа в Дельфах была мифом ритуального происхождения). Вокруг этих-то сведений и начинается наслаиваться биографическая легенда, в которой каждый из мотивов, намеченных (и даже не намеченных) Геродотом, получает самую подробную разработку.

Прежде всего, восполняется важный пробел в сведениях Геродота: придумывается *родина* Эзопа. Здесь все старшие свидетельства (V—IV вв. до н. э.: Аристотель, фр. 573 Розе, Гераклид Понтийский, FHG, II, 215 и загадочный Евгейтон, самосский историк, цитируемый «Судой» — см. Т 5—6) единогласно называют родиной Эзопа Фракию, а Евгейтон даже точнее — Месембрию. Это — явная дедукция из данных Геродота: так как упомянутая рядом с Эзопом Родопида — фракиянка, то Эзопа естественнее всего представить ее земляком. Понятно, что научной достоверности такое рассуждение иметь не может, хотя Перри⁸ в точности повторяет его от своего имени.

Однако возникающее в II—I вв. до н. э. народное «Жизнеописание» (версия G, самая ранняя дошедшая до нас, относится к I—II вв. н. э.) приписывает Эзопу иное происхождение: оно объявляет его не фракийцем, а фригийцем. Отчего возникло такое представление, можно только гадать. Фракийцы в античной литературе неизменно представлялись непокорными и буйными, фригийцы — ленивыми и изнеженными, ни для чего, кроме рабства, не годными (ср. пословицу: «Битый лучше стал фригиец и услужливее стал» — Григорий Кипрский, III, 95; Апостолий, XVIII, 1); по-видимому, Эзопа фригийцем, легенда хотела сделать его как можно более типичным рабом. Фракийцы жили на пороге дикого варварского Севера, фригийцы жили на пороге Востока, родины всякой мудрости; по-видимому, легенда хотела сделать Эзопа как можно более типичным мудрецом. Как бы то ни было, представление об Эзопе-фригийце быстро стало господствующим и вытеснило ученую гипотезу об Эзопе-фракийце. Все авторы, писавшие после сложения «Жизнеописания» (начиная с Федра), в один голос повторяют, что Эзоп был фригийцем, и даже называют фригийский городок, где он родился: Котэй (Т 4, ср. 6).

Далее, легенда восполняет и другой пробел в сведениях Геродота — *облик* Эзопа. Представление об облике Эзопа, видимо, создавалось по принципу «от противоположного»: свободный эллин от природы должен быть красив — стало быть, рабу-варвару от природы свойственно быть безобразным. Несомненно здесь и ассоциации с безобразным обликом Ферсита (как подчеркивает Ла Пенна⁹), а может быть, и фригийского Марсия (как подчеркивает Перри в предисловии к «Эзопике»). Подробное описание безобразия Эзопа мы находим впервые лишь в народном «Жизнеописании» (§ 1: «брюхо вспученное, голова что котел, курносый, с темной кожей, увечный, гугнивый...» и т. д.), но само представление это возникло намного раньше: уже в середине V в. до н. э. мы видим на аттическом клинке (Ватиканский музей) изображение бородатого человека, большого, скуластого, длинноносого, толстобрюхого и тонконосого, который сидит, скорчившись перед маленькой лисицей, как Эдип перед Сфинксом, а она ему что

⁸ Babrius and Phaedrus..., стр. XXXVII.

⁹ L a P e n n a, Il romanzo di Esopo, стр. 281.

говорит, поучительно жестикулируя. Почти несомненно, что это — изображение Эзопа¹⁰.

Однако замечательно, что несмотря на это древнее и яркое представление о безобразии Эзопа, мы не находим его решительно ни в одном литературном свидетельстве вплоть до конца античности. Особенно характерны свидетельства Т 49—52, посвященные статуям и портретам Эзопа: статуе Лисиппа (Федр, II, 9, 1—4; Агафий, «Палатинская антология», XVI, 332), статуе Аристодема (Татван, «Против греков», 74) и картине, описываемой Филостратом (I, 3). В эпиграмме о статуе Лисиппа говорится только о том, что Эзоп заслужил право стоять рядом с семью мудрецами; в описании Филострата о внешности Эзопа сказано только следующее: «Он же, мне кажется, задумал какую-то басню: это показывает и улыбка на его лице, и глаза, опущенные в землю, — художнику ведомо, что для создания басен нужно спокойствие духа». Совершенно очевидно, что существовавшие в «высоком» искусстве и литературе изображения придавали ему обычный для античности идеализированный облик, нимало не считаясь с народным представлением о безобразии Эзопа, нашедшем выражение в вазовом рисунке и в «Жизнеописании». И только на исходе античности образ Эзопа-урода проникает в литературные свидетельства: в IV в. н. э. Гимерий мимоходом упоминает: «говорят, что и фригиец Эзоп, хотя и возбуждал смех и поношения не только своими речами, но и самым лицом и голосом, был тем не менее великим мудрецом...» и т. д. (XIII, 5 = Т 56).

Далее, характерно то направление, которое получает в легенде разработка главного мотива эзоповской биографии — рабства Эзопа у Иадмона на Самосе. В литературных свидетельствах об этом говорится сравнительно редко: только около десяти свидетельств из 105 (или из 84, если не считать свидетельств о теории басен) упоминают, что Эзоп был рабом. Свидетельства эти следующие: Т 13 — Геродот, цитированный отрывок; Т 24 — Плутарх, «О позднем возмездии», 12, где лишь повторяются геродотовские слова о выкупе, данном «Идмону»; Т 15—17 — Плиний, XXXVI, 12, 82, Плутарх, «О пифийском оракуле», 14 и Фотий упоминают Эзопа мимоходом, как «товарища по рабству» Родописы; Т 5 — Гераклид Понтийский, FHG, II, 215: «баснописец Эзоп — родом он был фракиец и получил свободу от Идмона-глухого (тоб жѳѳѳ, может быть, — «глухого»), а перед тем был рабом Ксанфа»; Т 14 — Птолемей Гефестий у Фотия, cod. 190: «говорят, что и Эзопа его хозяин Идмон называл Фетом, так как он был раб, а феты — это рабы»; и, наконец, рабом назван Эзоп у Федра, II, 9, рабом-шутником выступает он в III, 19 и Arr., 15, а рассуждение о том, что басня родилась среди рабов, находится у Федра, III, пролог, 33—37 и повторяется у Юлиана, VII, 207c = Т 58. Во всех этих упоминаниях (если не считать Федра, который во всех отношениях стоит ближе к «Жизнеописанию», а не к литературной традиции) о рабстве Эзопа говорится, можно сказать, в порядке анкетной справки, ни один эпизод с этим рабством не связывается. И, напротив, целый ряд эпизодов, упоминаемых свидетельствами, явно предполагает, что Эзоп был свободным — только как свободный он мог выступать в суде на Самосе (Т 41), в народном собрании в Афинах и Коринфе (Т 39—40), гостить у Креза и семи мудрецов (Т 34—37), не говоря уже о посещении Дельфов. Можно со всею определенностью сказать, что авторов всех свидетельств Эзоп интересует не как раб, а как свободный человек.

В «Жизнеописании» мы видим противоположное. На протяжении двух третей повествования Эзоп выступает как раб; с большой красочностью описывается его положение в большом имении под надзором старосты (ср. особенно монолог в § 18: «До чего же это скверно быть рабом у раба! Сами боги этого не любят. „Эзоп, приберись в столовой! Эзоп, истопи баню! Эзоп, принеси воды! Эзоп, покорми скотину!“ Все, что ни есть

¹⁰ Подробности о скудной иконографии Эзопа см. La Penna, Il romanzo di Esopo, стр. 280—281. Описываемый рисунок V в. до н. э. воспроизведен, между прочим, в «Истории римской литературы» (под ред. Н. Ф. Дератани, М., 1954, стр. 397) как вероятная карикатура на Федра, поэта I в. н. э. (!). Приводимая там же на стр. 393 фотография албанского бюста карлика-шута давно уже не отождествляется с Эзопом.

грязного, низкого, мерзкого, рабского, все валят на Эзопа...» и т. д.), его двукратная продажа в рабство, его служба у Ксанфа, где каждая шутка грозит ему поркой. Я. А. Ленцман показал, что картина крупного земельного хозяйства, держащегося на рабском труде, изображенная в начале «Жизнеописания», соответствует действительности не классического, а эллинистического периода; стало быть, эта часть «Жизнеописания» сложилась сравнительно поздно (это подтверждается и тем, что именно в нее включен эпизод с Исидой и жрицей), древнейшей же частью легенды была история службы Эзопа у Ксанфа и постоянных столкновений умного раба с глупым хозяином, из которых Эзоп неизменно выходит победителем. Вокруг этой пары персонажей концентрировались многочисленные фольклорные мотивы, и в результате возникла та вереница анекдотов, которая составила самую веселую половину «Жизнеописания Эзопа» (§ 22—91). При этом происходит любопытная подмена имени хозяина — у Геродота, как мы видели, хозяина Эзопа и Родопиды зовут Иадмон, но отвозит Родопиду в Египет не он, а некий Ксанф. Гераклд, чтобы объяснить это, предполагает, что Ксанф был первым хозяином Эзопа (т. е. и Родопиды), а от него Эзоп перешел к Идмону (Иадмону), который получает характерный эпитет *κωφός*. Наконец, в «Жизнеописании» Иадмон вовсе не упоминается, хозяин Эзопа носит имя Ксанф, а эпитет *κωφός* хотя и не произносится, но очень к нему подходит. Отчего имя Ксанфа вытеснило имя Иадмона, сказать трудно: может быть, только потому, что по своему смыслу (*ξανθός* «рыжий») оно лучше подходило комическому персонажу (ср. раба Ксанфия в «Лягушках» Аристофана и у Алексида).

Замечательно, однако, то, что из многочисленных анекдотов об Эзопе и Ксанфе, содержащихся в «Жизнеописании», ни один не упоминается литературными свидетельствами: философам и риторам, из чьих сочинений взяты эти свидетельства, явно не нравилось, как ловкий раб посрамлял их собрата. А в кратком риторическом жизнеописании, предпосланном «Афтониевскому сборнику» басен Эзопа (IV в. н. э.), Эзоп даже назван *φιλοδеспότης θεράπων* «раб, преданный хозяину» — образ, прямо противоположный образу, представленному в «Жизнеописании». (Кстати, в той же биографии хозяином Эзопа назван не самосец Ксанф, а афинянин Земарх или Тимарх: составитель, видимо, хотел показать, что мудрость Эзопа была не «варварского», восточного, а истинно эллинского происхождения.) И напротив, народное «Жизнеописание» совершенно не разрабатывает тех эпизодов из жизни и странствий Эзопа-свободного, на которые указывают литературные свидетельства: на Самосе он выступает перед народом лишь один раз, при своем освобождении из рабства (§ 86—94), за этим следует посольство к Крезу, далее — краткая отписка «Много лет Эзоп жил на Самосе, много получил там почестей, а потом решил объехать свет» (§ 101) — и начинается новый, «ахикаровский» эпизод «Жизнеописания». Иными словами, «Жизнеописанию» нужен Эзоп как лицо подчиненное, угнетенное — и вот, едва избавив его от рабства у греческого философа, оно отправляет его в подданство к восточному деспоту.

Это приводит нас к следующему мотиву легенды об Эзопе — к его *встречам с современниками*.

Современники эти — семь мудрецов и царь Крез (Т 33—38). Уже в IV в. Алексид пишет комедию «Эзоп», и в ней Эзоп беседует с Солоном о том, как хорошо афиняне придумали разбавлять вино на пирушках (Афиней, X, 431d). Затем мотив встречи Эзопа с мудрецами перешел в историческую литературу, где его сохранил Диодор, и в моралистическую литературу, где его сохранил Плутарх. Но несмотря на популярную популярность такого сближения, в «Жизнеописании» оно не проникло: здесь Эзоп с мудрецами не встречается. Почему это произошло, станет ясным, если мы вспомним роль Эзопа, например, в «Пире семи мудрецов» Плутарха. Здесь он сидит «на низеньком стульчике возле Солона, возлежавшего на высоком ложе» (гл. 4), и хотя он — свободный человек, посланец Креза в Дельфы, перед мудрецами он все время чувствует себя принижено. Когда он угождает собравшимся насмешкой над «мулом» Алексидом, похвалу он получает двусмысленную (гл. 4); когда вмешивается в беседу о политике, то сам припоминает закон Солона о том, чтобы рабы знали свое место (гл. 7);

когда он шутит над тем, что кочевник Анахарсис рассуждает о домовитости, он получает от Анахарсиса отповедь в виде собственной басни (гл. 12; правда, в гл. 13 Эзоп отчасти берет реванш, намекнув другой басней на пьянство Анахарсиса; но ведь Анахарсис, в конце концов, не принадлежит у Плутарха к числу семи мудрецов, он варвар, и только поэтому Эзоп перешучивается с ним как с равным); а когда в гл. 14 Клеобул рассказывает две басни о неумеренности, то первую из них, изящную, о луле, которая хочет шить себе платье, он приписывает своей матери, а вторую, грубую, о собаке в конуре, — Эзопу. В ученой беседе «пира мудрецов» Эзоп оттеснен на положение подголоска и потешника; и характерно, что мудрые суждения и советы, приписанные «Жизнеописанием» Эзопу, в плутарховской версии отходят к другим, «настоящим» мудрецам: знаменитая хрия о языке приписана Бианту (гл. 2), задача о том, как выпить море, — тоже Бианту (гл. 6), истолкование «чуда» с ягнятами о человеческих головах — Фалесу (гл. 3). У Плутарха и в стоящей за ним традиции Эзоп социально равен своим партнерам, но духовно стоит ниже их; в народной традиции «Жизнеописания» — наоборот. Вот почему «Жизнеописание» так же не желает знать об унижении Эзоп перед семью мудрецами, как противоположная, «ученая» традиция — об унижении Ксанфа перед Эзопом.

То же самое можно сказать и об изображении отношений Эзоп с Крезом. С Крезом Эзоп встречается и в «Жизнеописании», и в свидетельствах. Но в свидетельствах (Т 35, 37) Эзоп выступает как льстец, который утверждает, что «Крез настолько счастливее всех других, насколько море полноводнее рек» и что «с царями надо говорить или как можно меньше, или как можно слаще», и который получает отповедь от Солона: «Нет: или как можно меньше, или как можно лучше». В «Жизнеописании» ничего подобного нет: оно и здесь не хочет унижать своего героя. Вообще, образ Креза, столь подробно разработанный литературной традицией, мало привлекает автора «Жизнеописания»: Крез появляется в нем лишь в короткой сцене (§ 95—100), а потом начинается «ахикаровский» эпизод, где опять Эзоп не ниже, а выше своего хозяина.

Наконец, по-разному освещен в «Жизнеописании» и в свидетельствах и последний мотив легенды об Эзопе — *смерть в Дельфах*. Здесь разница особенно разительна. Вопрос этот подробно рассмотрен у Перри (в предисловии к «Эзопике») и у Ла Пенна¹¹, так что мы можем остановиться на нем менее подробно. Геродот упоминал только факт убийства Эзоп дельфийцами; но уже в следующем поколении Аристофан («Ось», 1446 = Т 20) называет и повод к убийству — обвинение в краже подкинутой священной чаши, а еще сто лет спустя Гераклид Понтийский (FHG, II, 219 = Т 22) повторяет эти слова как исторический факт. Так фольклорный мотив подкинутой чаши (ср. библейский рассказ об Иосифе) прочно вошел в состав легенды об Эзопе. Чаша была поводом, а причиной должна была быть ненависть дельфийцев к Эзопу. Мотивировку этой ненависти найти было нетрудно: Эзоп попрекнул дельфийцев тем, что они не сеют, не жнут, а живут тунеядцами, кормясь за счет жертв, приносимых Аполлону со всей Греции (мотив, нередкий в классической литературе¹²). Оскорбленные жрецы организовали его убийство, затем последовала божья кара (бесплодие, мор) и ее искупление. Так, различаясь лишь в мелочах, сообщают все свидетельства, собранные Перри (Т 20—32, см. особенно Т 21, 24, 25, 26, 28); два из них, правда, очень поздние (Либаний, «Апология Сократа», 181; Гимерий, XIII, 5—6), прямо называют и бога, заступившегося за Эзоп: это, конечно, Аполлон («сам бог на собственных жрецов разгневался за Эзоп...», — пишет Либаний). Может быть, это покровительство Аполлона Эзопу связано с мотивом, сохранным Авианом (Т 44), — о том, что сам Аполлон внушил Эзопу заняться сочинением басен (явная аналогия с Сократом, восходящая по крайней мере к временам Платона, который, заставляя в «Федоне», 61b Сократа перелагать в стихах эзоповы басни, намекает на сходство участи обоих страдальцев). Как бы то ни было,

¹¹ La Penna, Il romanzo di Esopo, стр. 277—280.

¹² Обзор свидетельств см. La Penna, Il romanzo di Esopo, стр. 278; ср. Л. М. Г л у с к и н а, Эзоп и антидельфийская оппозиция в VI в. до н. э., ВДИ, 1954, № 4, стр. 150—158.

тенденция дельфийского эпизода в версии свидетельств — антиклерикальная, направленная против дельфийского жречества.

«Жизнеописание», и притом только в древнейшей версии G, вносит в эту картину новую, более высокую тенденцию — богоборческую, направленную не только против жрецов Аполлона, но и против самого Аполлона. Прямее всего это сказано в § 100: «А Эзоп принес жертву Музам и посвятил им храм, где были их статуи, а посредине — статуя Мнемосины, а не Аполлона. И с тех пор Аполлон разгневался на него, как некогда на Марсия». В папирусном отрывке, восходящем к древней версии, мы находим прямое указание: «И вот дельфийцы решили с ним расправиться, а помогал им сам Аполлон...» (§ 127). В соответствии с этим Эзоп убегает от дельфийцев не в храм Аполлона, а в храм Муз (§ 134), заклинает их не во имя Аполлона, а во имя Зевса-гостеприимца (§ 139), кара за убийство Эзоп приходит не от Аполлона, а от Зевса (§ 142), а в начале «Жизнеописания» во главе Муз, благодетельствующих Эзопу, выступает не Аполлон, а Исида (§ 7). Можно вспомнить также притчу Эзопу о вещих и лживых снах (§ 33), где Аполлон противопоставляется Зевсу в весьма неблагоприятном виде. Все эти «антиаполлоновские» мотивы отчетливо складываются в единый комплекс. Связь этого комплекса с другими мотивами, специфическими для народной традиции «Жизнеописания», не вызывает сомнений. Эзоп-раб, Эзоп-варвар, Эзоп-урод, каким рисует его «Жизнеописание», — это прямой вызов всему аристократическому, «аполлоновскому» представлению об идеале человека, и вражда с Аполлоном — логическое из этого следствие. (Интересные противопоставления Аполлон — Музы и Аполлон — Исида еще требуют более подробного изучения.) Безымянный составитель древнейшей версии «Жизнеописания» проявил немалую смелость, доведя концепцию до этого богоборческого завершения; но продолжателей он не нашел, и в следующей переработке «Жизнеописания» (редакция W, IV—V вв.) под влиянием ученой литературной традиции все следы антиаполлоновских мотивов тщательно вытравлены: благодетелем Эзопу выступает не Исида, а Тиха, храм Муз и гнев Аполлона не упоминаются, спасается Эзоп от дельфийцев в храм Аполлона и молит пощады во имя Аполлона и т. д.

На этом мотивы жизни Эзопу исчерпываются. Однако остается важный мотив иного рода: *басенное творчество* Эзопу. И здесь, пожалуй, нас ждет самая большая неожиданность.

Эзоп — баснописец, *λογόποισ*. Так он назван у Геродота, так изображен в «Пире семи мудрецов», где в изложение вставлены четыре «эзоповских басни», да трижды разговор касается «эзоповских басен» вообще (гл. 14, 19, 21). Так он назван и в «Жизнеописании» (§ 1), но — только назван. Народное «Жизнеописание» совершенно не интересуется баснями Эзопу. Ее герой — Эзоп-мудрец, Эзоп-шутник, но не Эзоп-баснописец. Правда, в конце «крэзовского эпизода» в «Жизнеописании» упоминается: «Тут Эзоп записал для царя свои притчи и басни, которые и сейчас ходят под его именем, и оставил их в царском книгохранилище» (§ 100); но сказано об этом так бегло и неуместно, что фраза эта кажется простой отпиской. Правда, Эзоп не раз выступает в «Жизнеописании» с притчами и баснями (§ 33, 37, 67, 94, 97, 99, 126, 129, 131, 133, 135, 140, 141); но любопытно, во-первых, что почти все эти басни сосредоточены в двух эпизодах («крэзовском» и «дельфийском»), где Эзоп выступает уже не как раб, а как свободный; во-вторых, что почти все эти басни отсутствуют в основном эзоповском сборнике (*geseisio Augustana*); в-третьих, что большинство этих басен по существу баснями басенного сюжета, и скорее приближаются к другим жанрам — только в § 97, 133 и нами аллегория, в § 33, 37, 67, 126 — этиологии, в § 129, 131, 141 — анекдоты. При этом следует заметить, что и все три анекдота и этиология в § 67, и басня в § 135 отличаются непристойностью (сексуальной или фекальной топпикой) — иными словами, Эзоп и здесь прежде всего шутник, как и в остальном «Жизнеописании». Можно заметить также, что в сирийской повести об Ахикаре поучения героя приемному сыну содержат несколько басен, а в переработке соответствующего эпизода, включенной в «Жизнеописание»

Эзопа», эти басни исключены. Безымянного составителя «Жизнеописания» привлекала личность Эзопа, а не басни Эзопа.

Как это объяснить? Подробный ответ на такой вопрос увел бы нас от легенды об Эзопе далеко в область чисто литературоведческого анализа античной басни. Поэтому ограничимся лишь основными положениями, которые представляются наиболее обоснованными.

Античная басня — жанр идеологически консервативный¹³. Ее исходная предпосылка: «в мире царит зло, но исправить его невозможно, все перемены ведут только к худшему». Ее основной моральный тезис: «каждый должен довольствоваться своей судьбой и не посягать на большее». Ее основная сюжетная схема: «некто захотел изменить положение вещей, чтобы ему стало лучше, а ему стало только хуже». Мелко-собственнический практицизм, индивидуализм, пессимизм — вот трезвая идеология античной басни. Нет ничего ошибочнее, чем считать такую идеологию революционной. Однако в прошлом у басни был эпизод, когда она стала оружием прогрессивных слоев общества в социальной борьбе. Это было во время великого переворота VII—VI вв., когда демос впервые противопоставил аристократической идеологии традиционных социальных и этических ценностей свою идеологию здравого смысла и трезвого практицизма. В это время и входит в античную литературу басня (у Геспода, Архилоха, лириков); к этому времени и относится традиция «изобретение» басенного жанра Эзопом. Но эпоха переворота миновала, революционный пафос ранней басни отошел в прошлое, а обывательская идеология осталась и расцвела. Тут-то и произошел разрыв между образом Эзопа и идейным миром эзоповских басен: память о бунтарском духе ранней басни сохранилась в образе Эзопа — мудреца и насмешника, каким его представляет «Жизнеописание»; а обывательская идеология нашла выражение в моралистике эзоповских басен, бережно отфильтрованной грамматической и риторической школой. Народное «Жизнеописание» дорожит образом раба Эзопа, смеющегося над знатностью, красотой и ученостью своих хозяев, и потому забывает (хотя бы на время) об эзоповских баснях с их моралью «знай сверчок свой шесток»; ученая, литературная традиция, напротив, старается затушевать все черты социального протеста в образе Эзопа и потому усиленно подчеркивает, что именно он был автором добродетельных и благонадежных басен.

Итак, по всем рассмотренным пунктам мы находим глубокую разницу между показаниями двух групп наших источников в легенде об Эзопе — между литературными свидетельствами, с одной стороны, и народным «Жизнеописанием», с другой. Для литературной традиции Эзоп — сочинитель басен, фракиец, человек обычной наружности, в прошлом — раб, но в лучшую пору своей деятельности — свободный, собеседник семи мудрецов и льстец царя Креза, погибший в Дельфах за свою вражду к Аполлоновым жрецам. Для народной традиции Эзоп — шутник и мудрец, фригиец, урод, раб глухого философа, а потом — советник восточного царя, погибший в Дельфах за свою вражду с богом Аполлоном. Конечно, эти две традиции развивались не изолированно, а во взаимном влиянии: из народной традиции в литературную рано перешло представление о Фригии как родине Эзопа, из литературной в народную довольно рано, по-видимому, перешла мысль о том, что Эзоп был не врагом, а другом Аполлона. Но на протяжении всей античности разница между ними отчетливо ощущалась.

Народная традиция дошла до нас в виде цельного, чудом сохранившегося уникального памятника — «Жизнеописания Эзопа» в редакции Г. Литературная традиция дошла до нас лишь во фрагментах (единственный нефрагментарный памятник — «Пир семи мудрецов» Плутарха, но Эзоп в нем не главное лицо), однако единство и тошники и идейного содержания этих фрагментарных свидетельств таково, что можно с большой вероятностью предположить, что все они восходят к одному и тому же источнику (может быть, в разных редакциях), который можно было бы назвать «ученым жизнеописанием

¹³ См. Ла Ренна, *La morale della favola...* и некоторые уточнения в нашей статье «Социальные мотивы античной литературной басни», ВДИ, 1962, № 4, стр. — 48 66.

Эзопа». Такое «ученое жизнеописание Эзопа», элементы которого реконструированы выше, скорее всего, возникло в эллинистическую эпоху (III—I вв. до н. э., т. е. одновременно с «народным жизнеописанием»), когда александрийские ученые словно спешили охватить биографическими сочинениями всю классическую культуру. Вполне возможно, что в одной из своих редакций оно могло служить предисловием к «Августане» или иному сборнику эзоповских басен, созданному в эту пору; народное жизнеописание G, как признает даже Перри, для этого совершенно не годилось. Только к исходу античности, в условиях общего кризиса античной культуры, социальная грань двух традиций начинает терять свое значение. По-видимому, к IV в. н. э. «ученое жизнеописание» затерялось, и его место в виде предисловия к басням заняло «народное жизнеописание», для этой цели заметно переработанное (в частности, потерявшее все антиполлоновские мотивы) — «редакция W». Не случайно именно в это время в литературных свидетельствах учащаются мотивы, восходящие к «народному жизнеописанию» (безобразия Эзопа у Гимерия, T 56; басня как «рабское иносказание» у Юлиана, T 58).

Таким образом, теория *Volksbuch-Tradition* и *Lehrbuch-Tradition*, выдвинутая в свое время школой Круизуса для объяснения истории развития эзоповских басен и оказавшаяся, по общему мнению современных ученых, для этого непригодной, неожиданно возрождается и оказывается пригодной для другого материала — для эзоповского жизнеописания, «легенды об Эзопе». Получается такая картина. Жизнь и деятельность исторического Эзопа (нет основания начисто отрицать его существование: как у Фауста и Уленшпигеля были исторически существовавшие прототипы, так и у легендарного Эзопа мог быть прототипом исторический Эзоп), для нас крайне неясная, относится к VI в. Легенда об Эзопе начинает складываться в V—IV вв. (Геродот, Аристофан, Алексид, Аристотель, Гераклид), и в это время она еще относительно едина, — по крайней мере, насколько позволяют судить наши скудные свидетельства. Раздваивается традиция легенды в эпоху эллинизма, в III—I вв. до н. э.: с одной стороны, возникает «ученое жизнеописание», *Lehrbuch*, связанное со сводом «басен Эзопа»; с другой стороны — «народное жизнеописание», *Volksbuch*, бытующее отдельно. «Народным жизнеописанием» пользуется Федр, охотно выводивший Эзопа персонажем своих басен; «ученым жизнеописанием» пользуются все остальные авторы, упоминающие Эзопа. К IV в. н. э. традиции легенды опять сливаются в одном русле: основой становится «народное жизнеописание», но отредактированное, сглаженное. В таком виде и переходит легенда об Эзопе в средневековую литературу. Поэтому, говоря о «ядре» и «наслоениях» в легенде об Эзопе, следует устанавливать для каждого исследуемого мотива не только возраст, но и социальный слой его бытования — его близость к народной или литературной традиции легенды.

М. Л. Гаспаров

TWO TRADITIONS IN THE AESOP LEGEND

by M. L. Gasparov

The Aesop legend is known to us from the so-called *Vita Aesopi* (the oldest version, G, is dated between the second century B. C. and the second century A. D.) and from scattered references by authors between the fifth century B. C. and the second century A. D. (the *testimonia* in Perry's *Aesopica*).

A decided difference between the *Vita* version and the combined versions of the *testimonia* appears when one compares the treatment of various elements: Aesop's homeland is Phrygia in the *Vita*, Thrace in the early *test.*; in the *Vita* he is ugly, in *test.* he is ordinary-looking; in the *Vita* he appears mostly as a slave (or a subject of an oriental despot), while in *test.* he is a free man; according to the *Vita* his wisdom transcends that of the philosophers of his time, in *test.* he is inferior to them in this respect («Feast of the Seven Sages»); the *Vita* ascribes his violent end to his atheistic utterances, in *test.* these

are merely anticlerical; in the *Vita Aesop* is treated more as a sage and a jester than as a fabulist, in *test.* it is the other way round.

Analysis of these motifs leads to the conclusion that there were two traditions in the Aesop legend: the popular tradition, stressing motifs of social protest, is preserved in *Vita G*; a learned, aristocratic tradition, glossing over elements of social protest, appears in the *testimonia*. The split in the tradition may be supposed to have started in about the third century B. C., and the common source of all *test.* of the first to the fourth centuries A. D. to have been some «learned life of Aesop», composed in the Alexandrian epoch to serve, perhaps, as an introduction to the *collectio Augustana*, and lost towards the fourth century A. D.

ГРЕЧЕСКАЯ НАДПИСЬ НА ПАРФЯНСКОМ РИТОНЕ

Среди чрезвычайно интересной коллекции парфянских ритонов, обнаруженных при раскопках Нисы, один (№ 76) не может не привлечь особого внимания, поскольку в отличие от всех остальных на нем вырезана греческая надпись, состоящая из одного слова ΕΣΤΙΑΣ¹.

Естественно, что это слово требует своей расшифровки, и авторы публикации определяют его таким образом: греческое слово ἐστίας] означает «весталка», т. е. жрица Весты. Однако М. Е. Массон и Г. А. Пугаченкова полагают, что вероятнее здесь видеть не пом. sing., а genet. sing. от слова Ἑστία, и что в таком случае надпись скорее всего указывает на принадлежность данного ритона Гестии. Исходя из этого соображения они считают, что надпись связана с центральной женской фигурой фриза и что на ритоне изображена богиня Артемида-Гестия, о чем и сообщает вырезанная на нем надпись.

Первый вывод М. Е. Массона и Г. А. Пугаченковой о том, что вряд ли данное слово написано в пом. sing. и означает весталку, беспорен! Действительно, ἐστίας «весталка» — термин достаточно поздний, чтобы появиться на парфянском ритоне II в. до н. э. Однако с дальнейшим ходом рассуждений авторов публикации вряд ли можно согласиться. Прежде всего вызывает большие сомнения утверждение, что надпись связана с центральной фигурой на фризе ритона. Среди более чем 40 ритонов нет ни одного, помимо этого, на котором имелись бы какие-либо надписи под фигурами, и трудно представить, чтобы только для одной фигуры было сделано исключение. Кроме того, как нам представляется, и с точки зрения иконографии надпись никак не может быть связана с изображением на фризе ритона.]

На фризе представлена богиня, сидящая на пне среди нимф, только что закончивших охоту; одна из нимф свертывает сеть, другие тянут пойманных козочек². Ничего подобного в тех немногих памятниках античного искусства, на которых изображена Гестия, мы не наблюдаем. В античной живописи, например, Гестия изображалась либо в ряду 12 олимпийских божеств, либо в окружении ларов в момент жертвоприношения у алтаря³. Изображения Гестии в рельефе чрезвычайно редки: одно сомнительное на рельефе из театра Диониса в Афинах и другое — на раннем галло-романском рельефе (среди 12 богов Олимпа)⁴. Еще более разительна разница известных

¹ М. Е. Массон, Г. А. Пугаченкова, Парфянские ритоны Нисы, Ашхабад, 1959, стр. 140—143, 175—176. Отметим, что в последнем случае четыре раза подряд повторена одна и та же опечатка: вместо *эписолона* стоит *кси*.

² Массон, Пугаченкова, ук. соч., стр. 175; Альбом, табл. XXXVI—XXXIX.

³ S. Reinach, Répertoire de peintures grecques et romaines, P., 1922, табл. 5, 2; 102, 4; 102, 6.

⁴ S. Reinach, Répertoire de reliefs grecs et romaines, т. II, P., 1912, табл. 306.