

**ОБРАЗ АНАХАРСИСА КАК ВОПЛОЩЕНИЕ  
СКИФСКОЙ МУДРОСТИ В «ИСТОРИИ» ГЕРОДОТА**

*Санкт-Петербургский государственный университет*

*Soloveva A.*

**THE IMAGE OF ANACHARSIS AS A SAGE  
IN THE "HISTORY" OF HERODOTUS**

*St. Petersburg State University*

**Реферат:** Исследуется образ скифского мудреца Анахарсиса в «Истории» Геродота: его интерес к греческой религии, стремление путешествовать, отношение к скифской культуре. У Геродота, так и у других античных авторов, не было сомнений в том, что Анахарсис – историчный персонаж, который действительно существовал. Сравняется образ Анахарсиса как мудреца с образом греческого мудреца Солон. Мудрость Анахарсиса, описанная античным историком, тесно связана с представлениями Геродота о греческой мудрости в целом. В «Истории» Анахарсис наделяется всеми чертами античного мудреца, которые были свойственны грекам. Любовь к знаниям и изучению новых народов и их культур, обучение мудрости других людей, приверженность эллинской религии – данные черты легли в основу образа Анахарсиса в «Истории» Геродота, который еще больше закрепился в древнегреческой литературной традиции, благодаря античному историку.

**Ключевые слова:** Анахарсис, скифы, Геродот, история, мудрость

**Abstract:** The work is devoted to the study of the image of Anacharsis, which is presented in the "History" of Herodotus. The article examines the features of the image of Anacharsis, which were described by Herodotus, namely: his interest in Greek religion, the desire to travel, Anacharsis's attitude to Scythian culture. This work compares the image of Anacharsis as a sage with the image of the Greek sage Solon, who was also described by Herodotus. It is concluded that the wisdom of Anacharsis, described by the ancient historian, is closely related to the ideas of Herodotus about Greek wisdom in general. Thus, in the "History" of Herodotus, Anacharsis is endowed with all the features of an ancient sage that were characteristic of the Greeks.

**Keywords:** Anacharsis, Scythians, Herodotus, history, wisdom

---

<sup>1</sup> *Соловьева Александра Сергеевна* - магистрант Санкт-Петербургского государственного университета, [alek-soloviowa@mail.ru](mailto:alek-soloviowa@mail.ru)

Геродот – первый античный автор, который сообщает нам об Анахарсисе, а также первый историк, в чьем труде мы видим описание Анахарсиса как скифского мудреца. В более поздней античной литературе можно найти разнообразные сведения и детали, которые свидетельствуют о том, что образ Анахарсиса-философа прочно укрепился в античной литературной традиции [4, с. 114]. Однако до «Истории» Геродота мы не имеем сведений о том, как представляли себе греки скифского царя, также у нас нет письменных скифских источников, которые могли бы помочь воссоздать образ Анахарсиса. И.В. Куклина делает осторожное предположение о том, что образ скифского царя, наделенного эллинской мудростью, был известен грекам еще до написания Геродотом своей «Истории» [4, с. 115]. На это косвенно указывают слова Геродота: «Ведь в пределах Понта нельзя назвать ни одного мудрого племени, и мы не встречаем у них ни одного знаменитого человека, кроме скифа Анахарсиса» (οὐτε γὰρ ἔθνος τῶν ἐντὸς τοῦ Πόντου οὐδὲν ἔχομεν προβαλέσθαι σοφίης πέραν οὐτε ἄνδρα λόγιον οἶδαμεν γενόμενον, πέραν τοῦ Σκυθικοῦ ἔθνους καὶ Ἀναχάρσιος – Herod. IV, 46). В данном отрывке фраза πέραν τοῦ Σκυθικοῦ ἔθνους καὶ Ἀναχάρσιος дает нам информацию о

том, что, по-видимому, когда Геродот писал данные строчки, античный историк уже сам подразумевал, что древнегреческий читатель или слушатель его «Истории» знаком с легендарным царем Анахарсисом. Это небольшое свидетельство помогает нам понять, что образ Анахарсиса у Геродота являлся собирательным образом, так как включал в себя представления самих эллинов об Анахарсисе, которые существовали еще до Геродота. Античный историк составил образ Анахарсиса на основе источников, которые сам слышал и видел, и добавил большее количество деталей, которые помогают нам сегодня реконструировать образ скифского царя в «Истории» Геродота. У Геродота и у других античных авторов не было сомнений в том, что Анахарсис – реальный историчный персонаж [12, р. 6].

В более поздней античной литературной традиции Анахарсис причислялся авторами к семи мудрецам. Впервые мы встречаем список мудрецов у Платона в диалоге «Протагор», где имя Анахарсиса не фигурирует (Protag., 343 A). Однако сведения о причастности Анахарсиса к списку семи мудрецов мы встречаем у Страбона, который цитирует Эфору (Strabo, VII, 3, 9). Геродот в своей «Истории» упоминает некоторых из семи мудрецов, однако мы не встре-

чаем точных сведений о том, что сам античный историк был знаком с неким списком семи мудрецов [4, с. 116]. На наш взгляд, во времена Геродота происходило лишь формирование легенды о семи мудрецах. Тем не менее, свидетельства Геродота должны были сыграть важную роль при последующем упоминании семи мудрецов и формировании различных списков.

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

Геродот не описывает подробно, что он понимает под скифской мудростью, однако нам, кажется правильным, сделать осторожное сравнение общего понимания эллинской мудрости Геродотом со скифской, поскольку неоднократно в скифском логосе Геродота мы встречаем попытки античного писателя объяснить образ жизни скифов в сравнении с эллинским, а также примеры переноса черт эллинской культуры

на скифскую. Так Геродот поступает, когда описывает религию скифов, сравнивая всех скифских богов с греческими и, более того, называя скифских богов именами греческих (Herod. IV, 59). Античный историк подобным образом рассказывает легенды о происхождении скифов (Herod. IV, 3–12), описывает их место обитания, используя лишь греческие топонимы, (Herod. IV, 16–23), делая свое повествование более доступным и понятным для греческого населения. По этой причине логично предположить, что скифская мудрость Анахарсиса могла быть признана и почитаема эллинами только тогда, когда она походила на их собственное понимание мудрости.

Кроме прочего, факт того, что Анахарсис являлся представителем северного народа, добавлял в его изображение черты мудреца. Повидимому, в древнегреческом обществе существовал некий стереотип о мудрецах, приходящих с севера [12, р. 18]. Уместно вспомнить в данном контексте Орфея или Абариса. Как замечает Я.Ф. Киндstrand, мудрость данных героев, пришедших с северных краев, часто связывалась с религиозной сферой, а именно с культом Аполлона [12, р. 18].

Возвращаясь к образу Анахарсиса в «Истории» Геродота, мы можем отметить, что в отличие от образа

скифского мудреца мы можем найти более подробные сведения о том, что античный историк вкладывал в понятие человеческой мудрости. Одна из главных черт мудреца Геродота, на наш взгляд, это религиозность человека. Идея о том, что боги постоянно вмешиваются в человеческую жизнь и играют в ней ключевую роль, прочно укрепились в «Истории» Геродота [7, с. 47]. Античный историк также верит в вещи сны, чудеса и знамения, которые постоянно меняют жизнь людей [7, с. 47]. Причем данные представления Геродот применяет не только к эллинам, но экстраполирует их и на чужеземцев. Все вышеперечисленные черты религиозного мировоззрения Геродота мы можем найти в лидийском логосе его «Истории». Царь Лидийского царства Крез после отъезда афинского мудреца Солона видел вещий сон о смерти его сына Атиса, который сбылся по прошествии времени (Herod. I, 34). Описывая данные события, Геродот говорит, что смерть его сына стала карой божества за то, что Крез считал себя самым счастливым человеком на земле. (Μετὰ δὲ Σόλωνα οἰχόμενον ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον, ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἀπάντων ὀλβιώτατον – Herod. I, 34).

Понятие «религиозность» трансформировалось у Геродота в отличие от предшествующей традиции [5, с. 38]. С. Я. Лурье замечает, что в отличие от Эсхила Геродот не верит в существование справедливых богов, а скорее, наделяет богов всеми негативными и положительными чертами характера, которые свойственны самому человеку [5, с. 38]. Действительно, понятие «религиозность» Геродота значительным образом отличается от предшествующей литературной традиции Гомера или Гесиода. Античный историк рассказывает о том, что именно Гомер и Гесиод дали имена греческим богам и описали их образы (Herod. II, 53). Однако для Геродота это не является само по себе существенным фактом, так как античный историк, углубляясь в анализ греческой религии, сообщает, что «практически все имена греческих богов были заимствованы эллинами из Египта» (Σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα – Herod. II, 50). Данное увлечение Геродота восточной культурой меняет взгляды историка о происхождении древнегреческой религии [1; 3], однако не о ее роли в жизни человека. На наш взгляд, античный историк уже со скепсисом относился к предложенной Гомером и Гесиодом систематизации грече-

ских божеств, а как следствие, и к их идеализации – и это главное отличие религиозности Геродота от предшествующей традиции [7, с. 47]. Вместе с тем, сам античный историк сохранял представление о том, что «история есть результат мирового порядка, установленного божеством, которое и управляет судьбою человечества» [7, с. 46].

Для подтверждения данной точки зрения приведем в качестве примера рассказ Геродота о правлении скифов в Азии. В сирийском городе Аскалоне скифы разрушили храм Афродиты Урании, самого древнего святилища богини, после чего «на всех скифов, грабивших святилище в Аскалоне, и на всех их потомков обрушило божество женскую болезнь...<sup>2</sup>» (Τοῖσι δὲ τῶν Σκυθῶν συλήσασι τὸ ἱρὸν τὸ ἐν Ἀσκάλωνι καὶ τοῖσι τούτων αἰεὶ ἐκγόνοισι ἐνέσκηψε ἡ θεὸς θήλεαν νοῦσον... – Herod. I, 105).

В упомянутом рассказе о лидийском царе мы наблюдаем тождественную ситуацию, когда кара богов следует как наказание за про-

---

<sup>2</sup> Людей, которые были подвержены «женской болезни» Геродот называет «энареи» (καλέουσι Ἐνάρεας), что происходит от древнегреческого глагола ἐναρδεύω – орошать. Речь идет о женоподобных гадалелях скифов, которые одевались в женские одежды и выполняли обряды гадания. Сам Геродот считал это недугом и болезнью скифов, которую они получили от Афродиты за разрушение храма.

ступки человека. Подобные неправильные деяния человека, с точки зрения Геродота, являлись как раз антонимом понятию «мудрость». Для античного историка человек не может быть мудрецом, если он обладает заносчивостью и высокомерием. Данное понятие сам Геродот характеризовал словом ὑβρις. Это не является новшеством Геродота, данная черта мировоззрения была распространена среди эллинов архаического и раннеклассического времени [9, с. 121]. В архаической поэзии Солона, Тиртея, Феогнида мы встречаем такое же понимание греческого слова ὑβρις, которое характеризует высокомерие человека перед богами [2, с. 29].

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

Таким образом, одна из характеристик мудреца, по мнению Геродота, должна была состоять в устойчи-

вом понимании роли богов в человеческом мире, а как следствие и в осознании ложности и неправильности высокомерия человека, за которое его ждет божественное наказание.

Геродот передает две истории о связях Анахарсиса с эллинской культурой. По одной из версий – Анахарсис увидел древнегреческие религиозные обряды по дороге в Скифию в Кизике, где кизикенцы справляли праздник Матери Богов (Herod. IV, 76). Увидев это, Анахарсис пообещал богине, «что, если он живым и невредимым вернется к себе, то принесет ей жертву согласно обряду, какой он видел у кизикенцев, и учредит всенощное празднество». (...εὕξατο τῇ Μητρὶ ὁ Ἀνάχαρσις, ἣν σῶς καὶ ὑγιῆς ἀπονοστήσει ἐς ἐωυτοῦ, θύσειν τε κατὰ ταῦτα κατὰ ὄρα τοὺς Κυζικηνοὺς ποιεῦντας καὶ παννυχίδα στήσειν. – Herod. IV, 76). По другой версии, которую Геродот слышал от лакедемонян, Анахарсис был отправлен в Элладу для обучения у эллинов. (Καίτοι τινὰ ἤδη ἤκουσα λόγον ἄλλον ὑπὸ Πελοποννησίων λεγόμενον, ὡς ὑπὸ τοῦ Σκυθέων βασιλέος Ἀνάχαρσις ἀποπεμφθεὶς τῆς Ἑλλάδος μαθητὴς γένοιτο... Herod. IV, 77). Впрочем, сам античный историк добавляет, что вторая легенда – это выдумка самих эллинов (Herod. IV, 77). Для

нас же становится важными свидетельства Геродота о том, что Анахарсис был знаком с эллинской культурой и перенял часть древнегреческих религиозных обычаев.

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

убил Анахарсиса стрелой из лука (Herod. IV, 76).

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

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

К примеру, афинский мудрец и законодатель Солон после реформ в Аттике покинул страну на десять лет для того, чтобы увидеть мир, а также, чтобы афиняне не смогли изменить установленные им законы (Herod. I, 29). По словам Геродота,

Солон вначале посетил Египет, где встречался с Амасисом, а затем Сарды, где общался с лидийским царем Крезом (Herod. I, 30).

Говоря об Анахарсисе, Геродот отмечает его любознательность и страсть к путешествиям, что роднит два образа Анахарсиса и Солона. По словам античного историка: «Ведь Анахарсис многие земли увидел и был признан согласно его большой мудрости...». Τοῦτο μὲν γὰρ Ἀνάχαρσις, ἐπεῖτε γῆν πολλὴν θεωρήσας καὶ ἀποδεξάμενος κατ' αὐτὴν σοφίην πολλήν... – Herod. IV, 76). Как справедливо замечает И. В. Куклина, в данном отрывке Геродота перевод В. В. Латышева был не совсем точен: «приобретя в путешествии много мудрости» [4, с. 117]. На наш взгляд, в данном тексте Геродот говорит именно о том, что Анахарсис был воспринят как мудрец благодаря его мудрости, так как глагол ἀποδέχομαι в медиальном залоге указывает именно на само отношение к Анахарсису согласно его мудрости (κατ' αὐτὴν σοφίην πολλήν).

Данный отрывок помогает также проследить еще одну особенность в образе Анахарсиса, которая сближает его с образом Солона. Мудрец, по мнению Геродота, это не просто человек, познающий мир, но и человек, который делится своей мудростью с другими. В данном случае

можно вспомнить лидийский логос и беседу Солона с Крезом, подробно описанную Геродотом (Herod. I, 30). Подобные же свидетельства Геродот передает и об Анахарсисе.

Однако Геродот нигде не говорит прямым текстом, какой именно мудростью делился Анахарсис с другими народами. Снова обратимся к примеру Солона и позволим себе осторожно сравнить образ двух мудрецов в «Истории» Геродота. Античный автор передает известный диалог Солона и Креза (Herod. I, 30–32). Лидийский царь спрашивает афинского законодателя о том, кто является счастливым человеком, по мнению Солона. Сперва афинский мудрец приводит в качестве примера некоего Телла, простого гражданина, живущего в родном городе, который умер в бою, защищая свой полис. Вторым примером Солон становится Клеобис и Битон, которые умерли, помогая организовать родному городу празднество в честь Геры Аргосской.

После вопроса Креза о том, считает ли Солон лидийского царя счастливым, афинский мудрец дает длинный ответ, в котором раскрывается образ античного мудреца: «О, Крез! Меня, знающего, что любое божество завистливое и приносящее смятение, ты спрашиваешь о человеческой жизни... Смотреть же нуж-

но в любом деле на конец, чем кончится. Ведь многим уже божество, давая счастье, окончательно их губило». (ὦ Κροῖσε, ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὼν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες ἐπειρωτᾶς ἀνθρωπῶν πρηγμάτων πέρι... Σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτὴν κῆ ἀποβήσεται· πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζουσι ἀνέτρεψε – Herod. I, 32).

Монолог Солон также наполнен философскими рассуждениями о том, что богатство не является счастьем, что лишь достойный человек может именоваться блаженным, дополнительными примерами и рассуждениями о счастье человека и т. д. Однако, на наш взгляд, ключевой мыслью Солон, и как следствие главной характеристикой мудреца, по мнению Геродота, является вера в зависимость человеческой жизни от богов и осознание того, что боги завистливы и могут наказать человека за его проступки. Речь Солон выступает в «Истории» Геродота изложением мыслей самого Геродота [13, р. 99]. Историк помещает рассказ о смерти сына Креза Атиса после отъезда Солон для того, чтобы еще раз наглядно продемонстрировать правоту античного мудреца и контрастно показать последствия человеческой надменности [10, р. 247]. Каждая новелла Геродота использу-

ется автором с определенной целью, и в случае с Крезом приведенные Солоном рассказы о человеческом счастье направлены на то, чтобы предостеречь царя от самоуверенности [11, р. 152].

Мы полагаем, что философия Солона о счастье человека и его знание тесно связаны с позицией самого Геродота. Античный историк периодически высказывает свое собственное мнение, что «человеческое счастье изменчиво» и что «много когда-то великих городов теперь стали малыми, а те, что в мое время были могущественными, прежде были ничтожными» (Herod., I, 5). И в другом месте устами одного из своих персонажей — умудренного опытом Креза — историк провозглашает: «Существует круговорот человеческих дел, который не допускает, чтобы одни и те же люди всегда были счастливы» (Herod., I, 207) [8, с. 117]. Первоначально В. Бузескул, а затем и А.И. Немировский весьма точно отметили, что «История» Геродота, несмотря на эпизоды и отступления, содержит в себе философию истории как таковую, которую античный автор раскрывает по мере развития своего сюжета [6, с. 41].

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

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

**Список литературы:**

1. Борухович В. Г. Научное и литературное значение труда Геродота // Геродот. История в девяти книгах. Л.: Наука, 1972. С. 457–499.
2. Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995.
3. Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. СПб., 2002.
4. Куклина И. В. Анахарсис // Вестник Древней Истории. 1971. № 1. С. 113–125.
5. Лурье С. Я. Геродот. М., 1947.
6. Немировский А. И. Рождение Клио: у истоков исторической мысли. Воронеж, 1995.
7. Соболевский С. И. История греческой литературы. Т.1. М., 1946.
8. Фролов Э. Д. Факел Прометея. Очерки античной исторической мысли. 3-е изд. СПб., 2004. С. 117.
9. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. М., 1981.
10. Bichler R. Herodots Welt. Berlin, 2000.
11. Cobet J. Herodors Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes. Wiesbaden, 1971.
12. Kindstrand J. F. Anacharsis. The Legend and The Apophthegmata. Uppsala, 1981.
13. Waters K. H. Herodotos the Historian. His Problems, Methods and Originallity. London, 1985.

**References:**

1. Boruhovich V. G. Nauchnoe i literaturnoe znachenie truda Gerodota // Gerodot. Istorija v devjati knigah. L.: Nauka, 1972. S. 457–499.
2. Vindel'band V. Istorija drevnej filosofii. Kiev, 1995.
3. Zhmud' L. Ja. Zarozhdenie istorii nauki v antichnosti. SPb., 2002.
4. Kuklina I. V. Anaharsis // Vestnik Drevnej Istorii. 1971. № 1. S. 113–125.
5. Lur'e S. Ja. Gerodot. M., 1947.
6. Nemirovskij A. I. Rozhdenie Klio: u istokov istoricheskoy mysli. Voronezh, 1995.
7. Sobolevskij S. I. Istorija grecheskoj literatury. T.1. M., 1946.
8. Frolov Je. D. Fasel Prometeja. Ocherki antichnoj istoricheskoy mysli. 3-e izd. SPb., 2004. S. 117.
9. Chanyshhev A. N. Kurs lekcij po drevnej filosofii: Ucheb. posobie dlja filos. fak. i otdelenij un-tov. M., 1981.
10. Bichler R. Herodots Welt. Berlin, 2000.
11. Cobet J. Herodors Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes. Wiesbaden, 1971.
12. Kindstrand J. F. Anacharsis. The Legend and The Apophthegmata. Uppsala, 1981.
13. Waters K. H. Herodotos the Historian. His Problems, Methods and Originallity. London, 1985.