

К ТОЛКОВАНИЮ ИЗОБРАЖЕНИЯ НА АРИБАЛЛЕ · ИЗ КУРГАНА КУЛЬ-ОБА

Арибалл из Куль-обы является не только шедевром греко-скифской торевтики, но и одним из наиболее важных памятников царской идеологии скифов. В ранних исследованиях изображения, подобные рельефам на этом электровом сосуде, рассматривали в духе «картин из жизни скифов»¹. Но уже в то время М. И. Ростовцев увидел возможность привлечения изобразительных памятников при идеологической реконструкции скифских царских легенд². Эта линия была успешно продолжена Д. С. Раевским, который и дал наиболее углубленный анализ изобразительного текста этой вазы³. Этот текст был впервые соотнесен с этногонической легендой скифов, дошедшей до нас в пересказе Геродота. Древний писатель повествует о трех сыновьях Геракла и змееногой богини, которые должны пройти ценностное испытание: кто сумеет натянуть лук, оставленный их отцом, тот останется в Скифии и будет ее царем. Б. Н. Граков доказал⁴, что этот «эллинский» вариант легенды можно сопоставить со «скифским», рассказанным тем же Геродотом (IV. 5—7). В нем говорится о трех сыновьях первочеловека Таргитая, тоже подвергнутых божественному испытанию — с неба упали объятые пламенем предметы из золота. Только когда к ним подошел младший брат, пламя потухло, и ему достались эти священные инсигнии. Э. А. Грантовскому удалось распределить эти инсигнии на основе их социально-идеологической символики и объяснить каждую из них, исходя из трехчастной идеологии индоевропейцев⁵, модель которой была реконструирована Ж. Дюмезилем⁶ и Э. Бенвенистом⁷. Эта трактовка подтверждается и анализом изображений на чашах из Воронежа и Гаймановой могилы, которые интерпретируются Раевским как варианты основной этногонической легенды скифов⁸.

В обоих вариантах легенды, рассказанной Геродотом, содержится информация не только о формировании скифского этноса, но и о социогонии, антропогонии и «региогонии», т. е. происхождении царской власти, у скифов. Три брата являются сыновьями «первого человека», т. е. родоначальника всего человеческого рода. Идея эта была очень развита в индоиранской мифологии и всегда служила основой антропогоничных мифов⁹. Согласно скифской традиции, первый человек появился в незаселенной стране как чужак, и от его брака с местной богиней, обладавшей всеми чертами автохтонности (так, вместо ног у нее змеи), произошли первые жители этой страны¹⁰. Трое сыновей являются носителями не столько этни-

¹ Толстой И., Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства. Вып. II. СПб., 1889.

² Ростовцев М. И. Воронежский серебряный сосуд // МАР. 1914. 34.

³ Раевский Д. С. Скифский мифологический сюжет в искусстве и идеологии царства Атея // СА. 1970. № 3; он же. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.

⁴ Граков Б. Н. Скифский Геракл // КСИИМК. 1950. № 34.

⁵ Грантовский Э. А. Индо-иранские касты у скифов // XXV МКВ. Доклады делегации СССР. М., 1960.

⁶ Dumézil G. L'ideologie tripartite des indo-européens. Bruxelles, 1958.

⁷ Benveniste E. Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales // JA. 1938. V. 230.

⁸ Раевский. Очерки... С. 30 сл.; он же. Модель мира скифской культуры. М., 1985. С. 53—60.

⁹ Christensen A. Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. V. I—II. Stockholm, 1917—1934.

¹⁰ Миллер В. Осетинские этюды. Вып. III. М., 1887. С. 128 сл.

ческого, сколько социогонического содержания. Таким образом, они соотносятся со вторым этапом, следующим за антропогонией, — структурированием человеческого общества. Каждый из них маркирует разные социологические функции: жрецов, воинов, земледельцев и скотоводов. Структурированное таким образом общество, однако, нельзя считать окончательно упорядоченным, поскольку оно не иерархизировано. Поэтому появляется необходимость ввести и региогонию¹¹, т. е. появление царя как следствие соревнования между представителями отдельных классов или, скорее, отдельных функций. Мы видим, что одна и та же легенда включает все аспекты, работает на всех уровнях: антропогоническом (Геракл-Таргитай), социогоническом (три брата — представители разных социальных функций) и региогоническом (выбор царя из среды братьев, связанных с определенными функциями, который должен объединить, сплотить общество, его потенциал).

В известных анализах изображений на арибалле из Куль-обы до сих пор не были указаны те знаки, которыми отдельные персонажи социально маркированы; но все исходило из их общего числа, которое отражает идею о трехчастной структуре общества. Нам кажется, что сейчас появилась возможность углубить интерпретацию и привести дополнительные аргументы в пользу более конкретной реконструкции сюжета, представленного на чаше. Эту возможность предоставили новые исследования мифа, космоса и общества у индоевропейцев Брюса Линкольна¹².

Как известно, мифопоэтическое мышление находит разные способы для кодировки социального статуса трех «классов» (мы предпочитаем пользоваться термином «функция», поскольку не у всех индоевропейских народов реально существует трехчастное деление общества, но при этом сохраняется трехчастная идеологическая модель). Одним из этих способов является изображение общества в виде человеческого тела. В то же самое время тело человека является и аллоформом космоса, который, так же как и социум, делится на три части по вертикали. С другой стороны, этим же образом кодируется и антропогонический смысл. В конечном счете человеческое тело становится очень удобной формой для одновременного, синтетического обозначения разных уровней мифа — космического, антропогонического и социогонического. Именно поэтому оно остается столь устойчивым знаком. Разные тексты различных индоевропейских мифологических традиций показывают, что социальная структура иерархически осмысливается тоже в частях человеческого тела: голова отмечает иреческую функцию, грудь и руки — военную, гениталии и ноги — хозяйственно-экономическую. Если представить себе, что в результате антропогонии появился первый человек, то из его тела вычлениются три социальные функции, обозначенные соответствующими частями тела. А это означает, что, сохраняя свой целостный антропоморфный образ, каждый из сыновей Геракла-Таргитая должен воплощать главным образом соответствующую его социально-идеологической позиции часть тела: жрец — голову, воин — грудь и руки, земледелец (= скотовод) — ноги.

Все три брата участвовали в соревновании по натягиванию лука, ослепленного их отцом. Д. С. Раевский совершенно правильно усмотрел в каждой сцене на куль-обской вазе результат этого соревнования: первый из них не выполнил трудную задачу, и отскочивший лук выбил ему зуб, второй по той же причине получил ранение в ногу, и только самому млад-

¹¹ Понятие «региогония» введено в работе: *Lincoln Br. Myth, Cosmos and Society*. Camb. Mass., L., 1986.

¹² *Ibid.*

пему из них удалось согнуть лук и надеть на него тетиву. Мы принимаем эти мифопоэтические мотивировки. Но они не только соответствуют возможным в действительности травмам при натягивании лука, как думает Раевский, проводивший опыты с настоящим оружием, — у них есть и некоторые знаковые измерения. Очевидно, что телесные увечья, полученные в результате неудачно завершившейся попытки, локализуются слишком уж специфично — зуб и нога. Таким образом, они отмечают два топоса человеческого тела — голову и нижнюю часть. Если перевести их на язык социогонического кода, этими увечьями маркируются области, соответствующие двум социальным функциям: жреческой и экономической. Именно их представителям не удалось пройти ценностное испытание. Остается третий брат — представитель воинской функции. На куль-обской чаше он всегда представлен в остроконечном колпаке, в то время как остальные братья изображаются с непокрытой головой; у него также щит и копьё — несомненные атрибуты воинской функции: копьё числится среди предметов, упавших с неба, в сохраненной Курцием (VII.8.17—18) версии скифской династической легенды. И если лук является оружием эфеба¹³, т. е. характеризует переходный период юношей во время воинской инициации, то копьё — это оружие гоплита, т. е. мужа, который получил доступ в класс воинов¹⁴. Значение этого атрибута в рассказанном греческом тореvтом варианте династической легенды скифов подчеркивается еще и тем фактом, что только царь-отец (отмеченный лентой в волосах и своим возвышенным положением — он сидит на камне) держит копьё в сцене беседы с победившим в соревновании сыном-воином. Следовательно, как атрибутами, так и действиями, направленными на исцеление специфических ранений, мастеру удалось охарактеризовать каждого из участников как представителя определенной социально-идеологической функции. Более того, он построил и иерархическую модель структурированного таким способом общества соотносением данного социального пласта с антропоморфизированным топосом. При неудаче в испытании «жрец» может получить увечье только в голову, а земледelec — в ногу, поскольку, по логике мифопоэтического мышления, они являются «головой» и «ногами» социального организма. А воин — это «руки», и он представлен в момент действия, требующего от него именно ловкости рук, — он надевает петлю тетивы на кончик лука. В итоге выясняется, что только воин мог выиграть это соревнование, поскольку оно основано на силе и умении рук, а именно он является «руками» общества. А щит, который придан младшему брату, предназначен охранять «грудь» общества, и, таким образом, отмечен также тот топос в социальном организме, который кодирует воинское сословие. Миф дублирует значение на многих уровнях, и в результате мы имеем избыточную информацию, что свойственно мифопоэтическому мышлению.

Сцены врачевания, однако, обозначают социальный статус побежденных братьев не только характером полученных ими травм. Как показал Б. Линкольн, врачевание у индоевропейцев — другая форма проявления космогонии и антропогонии, а следовательно, и социогонии и региогонии¹⁵. Даже на этимологическом уровне глагол «исцелять» неразрывно связан с восстановлением целостности организма и, таким образом,

¹³ См. Vidal-Naquet P. Le chasseur noir. P., 1981.

¹⁴ Маразов И. Лов на глиган // Рогозенското съкровище. № 159. (в печати).

¹⁵ Lincoln. Op. cit.

и целостности общества. В свое время Э. Бенвенист¹⁶, а потом и Я. Пухвел¹⁷ раскрыли связь между разными способами лечения и трехчастной идеологией индоевропейцев. Для представителей первой функции характерно лечение заговорами, второй — «ножом», (т. е. хирургией), третьей — лечебными травами. В этой связи особый интерес вызывает то, что «жрец» на куль-обской чаше получил ранение в области рта, т. е. пострадал именно тот орган, которым он сам бы исцелял. Вероятно, ему оказывает медицинскую помощь брат — представитель третьей функции, который сам ранен в ногу, а брат-воин (его мы узнаем по головному убору) перевязывает его, т. е. лечит его хирургически, в соответствии с присущей его функции медицинской деятельностью. Таким образом, различные социальные слои взаимно устраняют повреждения, полученные некоторыми из них, и этим добиваются «здоровья» всего общества, восстанавливают его целостность.

Параллель «консекрационному» увечью у скифов находим в рассказе того же Геродота о похоронах скифского царя. Повозка с его телом объезжает все царство. «Жители каждой области, куда привозят тело царя, при этом поступают так же, как и царские скифы. Они отрезают кусок своего уха, обстригают в кружок волосы на голове, делают кругом надрез на руке, расцарапывают лоб и нос и прокалывают левую руку стрелами» (Herod. IV.71). Ф. Артог правильно замечает, что эти ритуальные действия параллельны удалению внутренностей самого царя до начала его последнего царского объезда¹⁸. Но эту интерпретацию можно углубить. Поскольку со смертью царя разрушается установленный иерархический порядок в социальном космосе, постольку каждый член социума отмечен чертами этого смертоносного хаоса; выражением траура и одновременно знаком нарушения целостности социального организма являются именно телесные увечья, которые наносит сам себе каждый член «заболевшего» общества. Вывод ясен: в любой кризисной ситуации социум деструктурируется, и в знаковой системе мифа и обряда этот процесс оказывается в виде соответствующего ранения, повреждения человеческого тела, которое является аллоформом социального космоса. Поэтому такое волнение вызывал у скифов и любой недуг, поразивший царя, — это воспринималось как начало кризиса. Если при консекрационном переходе ранения получают только неудачливые претенденты, то в эсхатологическом все члены общества сами наносят себе увечья; в обоих случаях рубец является знаком этого кризисного момента в жизни архаического коллектива. Таким же образом можно трактовать и раны и оставшиеся после них рубцы, полученные во время инициационной охоты (например, знаменитый рубец Одиссея, по которому он был узнан¹⁹), — они становятся знаками удачного завершения инициационного испытания, перехода от одного социального статуса к другому. В конечном счете ранение (= рубец) обозначает состояние смерти, без которого ни один переход не представляется возможным архаическому сознанию. Именно поэтому татуировка (т. е. ис-

¹⁶ Benveniste E. La doctrine médicale des indo-européens // RHR. 1945. V. 130. P. 5—12.

¹⁷ Puhvel J. Mythological Reflections of Indo-European Medicine // Indo-European and Indo-Europeans // Ed. G. Cardonna. Philadelphia, 1970.

¹⁸ Hartog Fr. La mort de l'Autre: Les funérailles des rois scythes // La mort, les morts dans les sociétés anciennes / Ed. G. Gnoli et J.-P. Vernant. Camb. Univ. Press, 1982. P. 143—154.

¹⁹ См. Rubin N. F., Sale W. M. Meleager and Odysseus; A Structural and Cultural Study of the Greek Hunting-Marturation Myth // Arethusa. 1983. V. 16. № 1—2. P. 137—173.

куственное ранение) рассматривалась как знак статуса: у скифов ею обозначались рабы, а у фракийцев — знать²⁰.

Изобразительный текст куль-обской чаши содержит и другие информационные возможности относительно царской идеологии скифов. Ранения, которые соревнования по натягиванию лука принесло двум социальным классам, по сути дела наносят вред всему обществу. Это можно истолковать как конец периода социогонии: благодаря ей создана структура скифского общества, и оно уже встало перед новым этапом — региогонией. Точно так же, как космогония инверсна и альтернативна антропогонии, социогония альтернативна региогонии. Чтобы постичь иерархизацию социума, нужно, чтобы он был подвергнут испытанию. Царская особа является аллоформом этой иерархии, но чтобы его выбрали царем, надо преодолеть этап социогонии: когда создается царь, уничтожается социум, поскольку в фигуре правителя объединяются все социальные классы (функции). Альтернативно из первого царя создается сам социум (ср. с Таргитаем, родившим трех сыновей — представителей отдельных классов). Таким образом, ранения, полученные неудачниками в царском состязании, можно толковать как знак разрушения социального организма, благодаря которому рождается царь. Очень показательно то, что в скифской мифологии существует вариант региогонии, в котором находим мотив борьбы между братьями и убийства младшего брата старшим (Val. Flac. VI. 638—640)²¹. Таким образом, будущий царь Колакс должен сначала умереть (т. е. пройти ритуальную смерть). Как показал Д. С. Раевский, гибели этого персонажа предшествует смерть его коня. Но именно благодаря смерти или жертвоприношению человека (= первого царя) (Пурушамедха) или коня (Ащвамедха) создаются условия для возникновения космоса (и социального в том числе). Это инверсный вариант, при котором социогония осуществляется через разрушение региогонии. Нужно напомнить, что первочеловек (Геракл-Таргитай) исчезает из мифологического повествования после исполнения своих конкретных и ограниченных функций — он породил трех сыновей, т. е. поставил начало человеческому роду и обществу, и этим его роль в мифе исчерпана. В мифологическом смысле после этого он мертв. В фризе куль-обской чаши только воин-царь не получил никакого увечья. И это является залогом будущего здоровья общества. Как уже говорилось, Геродот (IV.68) сообщает об особой важности ритуалов, сопровождающих расследование причин царского заболевания. Тот же «медицинский» код использован и для построения изобразительного текста куль-обского арибалла, но здесь он показывает нам противоположный вариант: общество больно, и только новый правитель здоров, поэтому именно он заботится об исцелении остальных классов, о восстановлении целостности социума.

Последовательное выявление кодовых трансформаций, которыми обозначены разные семантические уровни, позволяет прийти к более конкретному прочтению изобразительного текста на куль-обской чаше. В ней рассказан чисто региогонический миф: трое сыновей первого человека и первого царя (Таргитая-Геракла), обозначающие три составные части созданного им общества, вступают в испытание, которое должно определить, кто из них наиболее достоин наследовать власть. Двое старших братьев (жрец и земледelec) не смогли пройти это испытание, и их неудача закодирована

²⁰ См. *Маразов И.* Мит, ритуал и искусство у траките: Автореф. на докт. дис. София, 1986.

²¹ Интерпретацию этого пассажа Валерия Флакка см.: *Раевский.* Очерки... С. 117.

в виде увечий, которые они получили при своих попытках натянуть лук, тем более что ранения совпадают с теми частями антропоморфизированного социального организма, классификаторами которых являются они сами, — голова (жрец) и нога (земледелец), в то время как именно руки (воин) ловко справляются с «трудной задачей». Таким образом, общественный организм увечен, нарушена гармония между его частями, но это приводит к его же иерархизации: только одна его часть становится ведущей, но она становится и синтезом функций остальных. Как во всех индоевропейских обществах, именно воин (руки и грудь) избран царем. Он один из всех не получил телесных повреждений, а здоровье царя — гарантия всему социальному организму в его стремлении быть целостным, без изъянов, телом. Итак, царь-отец, решивший передать власть одному из сыновей, уже политически мертв, и общество в этот переходный момент междуцарствия остается без иерархии, т. е. в хаотическом состоянии. Со своей стороны, иерархизация является процессом, требующим нарушения сложившегося организма, который после ее установления должен будет воплощаться только в фигуре нового правителя. Код родства (отец, сыновья, братья) заменяется соматическим (голова-жрец, ноги-земледелец, руки-воины), который, со своей стороны, переплетается с медицинским (различные способы исцеления разных слоев общества, зашифрованных частями тела), но, конечно, вмешивается и атрибутивный код (лента на голове царя-отца, копые и щит, обозначающие воинский статус, лук, отмечающий момент консекрационного перехода-испытания, сидящий на возвышенности царь и коленопреклоненный претендент и т. д.). Все эти кодовые трансформации происходят или по ходу действия (синтагматически), или подключаются при описании отдельных персонажей, или происходит частичное перенесение с одного кода на другой. Таким образом, изобразительный рассказ можно сравнительно точно перевести на язык мифа, в терминах мифологического нарратива.

В заключение можно сказать, что на фризе куль-обской чаши представлены три фазы мифологической эволюции мира: антропогония (отец — первый человек), социогония (его сыновья — представители трех общественных классов) и региогония (выбор царя — иерархизация общества). В некотором смысле на данном уровне мифологического рассказа социогония совпадает с этногонией, поскольку в представлениях древних ни один народ не может существовать без определенной социальной структуры, которая часто шифруется этнически (например, три брата становятся родоначальниками трех племен). Преодоление результата социогонии, т. е. объединение трех этносоциальных групп, происходит только через выбор правителя. На куль-обской чаше мифологический рассказ очень развернут и исчерпывающ. Это, наверное, соответствовало навыкам греческого мастера, который, в отличие от варварского, предпочитает рассказывать, а не обозначать.

Иван Маразов

INTERPRÉTATION DE L'IMAGE SUR UNE COUPE DE KOUL-OBA

I. Marazov

L'article étudie l'image ornant une coupe provenant du tumulus de Koul-Oba, qui est non seulement un chef-d'oeuvre de l'art gréco-scythe, mais encore un des monuments les plus importants de l'idéologie royale des Scythes. Un dégagement consécutif des trans-

formations du code désignant les divers niveaux sémantiques a permis à l'auteur de parvenir à une lecture plus concrète que chez les chercheurs qui l'ont précédé (par exemple, D. S. Rajevskij) du texte de coupe. L'auteur reconstitue dans les images de la frise de la coupe le reflet des trois phases de l'évolution mythologique du monde: l'anthropogonie (le père — le premier homme), la sociogonie (ses fils — les représentants des trois classes sociales) et la religiogonie (l'élection du roi — la hiérarchisation de la société). Le récit mythologique de la coupe de Koul-Oba semble très détaillé et complet; ceci, estime l'auteur, devrait correspondre aux acquis d'un artisan grec lequel, à la différence de l'artisan barbare, préférerait narrer plutôt qu'exprimer à l'aide de signes.
