

Библиография

Буслаев Ф.И. Догадки и мечтания о первобытном человечестве. М.: РОССПЭН, 2006.

Лосев А.Ф. Дерзание духа. М.: Политиздат, 1988.

Лосев А.Ф. Миф — число — сущность. М.: Мысль, 1994.

Алексей Коровашко



Васильков Я.В. *Миф, ритуал и история в «Махабхарате».* СПб.: Европейский дом, 2010. 400 с., илл.

Появление книги Я.В. Василькова — долгожданное и радостное событие в индологии, поскольку выполненные им (совместно с С.Л. Невелевой) переводы частей «Махабхараты», а также многочисленные исследования, связанные как с отдельными эпизодами индийского эпоса, так и с общими проблемами эпосоведения, давно пользуются заслуженным признанием специалистов. Предмет интереса Я.В. Василькова — истоки санскритского эпоса, то, что скрыто за эпическим текстом, но предопределило его содержание. Исследование «Махабхараты» ведется по трем направлениям, указанным в самом названии книги — миф, ритуал, история — поскольку именно в этих трех аспектах может быть полно представлен генезис эпоса.

Связь с мифом выявлена прежде всего через анализ эпических сравнений. За сюжетом о войне Пандавов и Кауравов стоит древний ведийский миф о борьбе богов и асуров.

Сергей Всеволодович Куланда
Институт востоковедения РАН,
Москва
kullanda@java.msk.ru

Максим Альбертович Русанов
Российский государственный
гуманитарный университет,
Москва
marusanov@yandex.ru

Пандавы не только выступают как дети богов, в батальных книгах они постоянно сравниваются с богами, тогда как их противники многократно уподобляются демонам. «Демоноборческий миф» постоянно присутствовал в сознании сказителей и их слушателей, определяя истинный смысл и значимость описываемых событий сюжета. Это присутствие находило выражение в сравнениях, поскольку данная фигура «демонстрирует как бы “разведенность” реально-исторического и мифологического планов; но, с другой стороны, <...> наводит аудиторию на осознание их тайного тождества» (С. 78).

Такие сравнения, соотносящие эпическое действие с мифом и намекающие, что герой есть воплощение бога, в книге названы «эвокативными». Здесь речь идет об очень важном моменте в истории (точнее — предыстории) индийской литературы. Я.В. Васильков говорит о возникновении сравнения как художественной фигуры. «Доэпические формы» являлись частью ритуала и не нуждались в сравнении: соотносённость реального с мифологическим в них была очевидна. Сравнение «рождается вместе с эпосом», поскольку именно в нем действие обособляется от ритуала и мифа, но «на стадии архаики долгое время еще остается актуальной необходимость осуществления определенной координации реального плана с планом мифа» (С. 78). Важность этой гипотезы определяется особым значением фигуры сравнения в санскритской литературе. Всякий, кому приходилось читать хотя бы переводы санскритских стихов, знает, что вся их стилистика строится на различных вариациях сравнения. Весь так называемый «стиль кавьи» — высокий стиль классической индийской словесности, предмет описаний и предписаний санскритский трактатов по поэтике — строится на использовании сравнений. Таким образом, говоря о появлении этой фигуры, Я.В. Васильков говорит о том, что определило характер индийской литературы на весь период древности и средневековья.

При этом интересно сравнить материал, собранный ученым, работающим с эпическими текстами, с тем, что можно наблюдать, изучая авторскую литературу. Обратившись к описаниям царей в этой литературе, мы сразу же обнаружим, что объекты сравнений здесь мало чем отличаются от представленных в эпосе. Калидаса в «Рагхуванше» неоднократно сравнивает своих героев с Индрой: так Дилипа (первый из царей, воспетых в поэме) подобен «державшему в руке ваджру» (II, 41), «Стожертвенному» (III, 23), «Сокрушителю Крепостей» (III, 38) и т.д. Примеры легко умножить. Прекрасной иллюстрацией может служить и «лунный миф» в романе Баны «Кадамбари» (VII в.), подробно рассмотренный П.А. Гринцером [Гринцер 1993]. То, что герой романа является воплощением бога луны

Чандры, читатель узнает только в самом конце книги, но рассмотрение использованных Баной сравнений показывает, что «значительная их часть так или иначе увязана все с той же мифологической лунной темой» [Гринцер 1993: 225]. Слова про «осознание тайного тождества» вполне применимы и здесь. Впрочем, в романе Баны действуют вымышленные персонажи. В поэме Вакпатираджи «Гаудавахо» («Убийство Гаудийца», VIII в.) исторический царь Канауджа Яшоварман прямо отождествляется с богом Вишну (строфа 1045). Многочисленные сравнения этого царя с мифологическими персонажами достигают в этом отождествлении своей кульминации. Можно сказать, что в Индии придворный поэт просто не мог создать образ идеального царя без мифологического фона. Это означает, что «эвокативные» сравнения и наличие в произведении реального и мифологического планов не являются чертами исключительно архаики. Это черты всей санскритской литературы, не только древней, но и средневековой. Конечно, махакавья и роман — жанры эпические, с эпосом связанные и многое от него унаследовавшие. Нельзя, однако, забывать и то, что эпос записывался и редактировался на фоне уже существующей авторской литературы, следовательно, и свойственная ей тяга к сравнениям с богами вполне могла влиять на стилистику эпоса, усиливая те или иные ее черты.

Рассмотрение связей эпоса и ритуала в рецензируемой книге построено в форме анализа двух вставных сказаний (о Ришьяшринге и Аштавакре) и одного эпизода основного сюжета (аскеза Арджуны). Завершает раздел исследование эпического изображения битвы. Данные здесь разборы сказаний — великолепный образец того, как методы, выработанные на ином материале в классических работах В.Я. Проппа, Б.Н. Путилова и других выдающихся фольклористов, могут и должны быть применены для интерпретации «Махабхараты». Широко привлекая сюжеты из самых разных жанров индийской литературы, а также из эпических традиций других народов, используя сведения из работ этнографов и санскритских трактатов по ритуалу, Я.В. Васильков выявляет стоящий за известными сюжетами «этнографический субстрат», расширяя наши знания об индийской культуре и о природе эпоса в целом. Так, за сюжетом о соблазнении отшельника Ришьяшринги, подвергшемся множеству самых разных переработок в индуистской, буддийской и джайнской литературе, обнаруживается обряд вызывания дождя.

Досадная ошибка — упоминание в этом разборе на с. 124 четырех жен царя Дашаратхи, которых он угостил ритуальной рисовой кашей. У этого царя было три жены (Каусалья, Сумитра и Кайкеи) и четверо сыновей (Каусалья родила двой-

ню). Это важная деталь, поскольку в обряде ашвамедхи, совершаемом Дашаратхой, согласно большинству ритуальных текстов, должны участвовать именно три жены царя (старшая, любимая и покинутая). Четвертая жена (низкорожденная) предписывается лишь в «Шатапатха-брахмане» и «Шанкхаяна-шраутасутре».

Согласно Я.В. Василькову, основное содержание эпоса определяет инициация. Вся жизнь эпического героя — это «одно растянутое во времени и разбитое на этапы посвящение» (С. 251). Отражение ритуалов посвящения ученый находит не только в «Махабхарате», но и в других привлекаемых им источниках. Так, ритуальные «непристойности» уже упоминавшейся ашвамедхи связываются в работе с половозрастными инициациями и «мужским домом». Все обценные реплики участников ашвамедхи напрямую связаны с важнейшим действием этого ритуала — имитацией старшей женой царя полового акта с задушенным конем (по окончании этой части жертвоприношения произносились специальные очистительные формулы)¹. Вопрос, таким образом, в том, следует ли возводить оное действие к «наследию архаических половозрастных инициаций» (С. 241) или же означенные реплики — логичная часть более позднего ритуала, призванного увеличить силу царя и повысить его статус. Не берясь дать на него однозначный ответ, отметим, что подробный анализ роли жен жертвователя в ашвамедхе содержится в монографии С. Джемисон [Jamison 1996: 65–88], к сожалению, не отмеченной в библиографии рецензируемой работы.

Последний раздел книги, посвященный проблеме историзма эпоса, обобщает достигнутые к настоящему времени выводы, касающиеся не только типологии эпоса, но и типологии и конкретных проявлений социогенеза.

Выводы автора о том, что древнеиндийские враты были членами социовозрастных объединений², на основе которых складывались и так называемые «кшатрийские республики», и тор-

¹ Отметим, что в «Рамаяне» царица провела с конем целую ночь (I, 13, 27 по критическому изданию), после чего жрецы «соединили с конем» (*hayena samayojayan*) двух других жен (I, 13, 28).

² Показательно, что словом *vṛāta*, от которого образовано наименование вратьев, называется в «Ригведе» ватага Марутов, представляющих собой, как показал Викандер [Wikander 1938: 69–85], классический образец половозрастной группы юношей-воинов: они «родились одновременно» (*sākām jajñire* (I, 164, 4); *sākām jātāh* (V, 55, 3)), «происходят из одного гнезда» (*sānīlāh* (I, 165, 1; VII, 56, 1)), «родня друг другу» (*sābandhavaḥ* (V, 59, 5)), «схожи как близнецы» (*yamā iva sūsadyśaḥ* (V, 54, 4)), среди них нет ни старших, ни младших, ни средних (*tē ajyeṣṭhā ākaniṣṭhāsa udbhidó madhyamāso* (V, 59, 6)). В рецензируемой книге упоминается о том, что Маруты представляют собой половозрастное объединение, но, к сожалению, мельком, буквально в одной фразе (С. 117).

говые гильдии (*śreṇī*)¹, весьма интересны в связи с гипотезой о роли половозрастной стратификации в формировании разного рода общественных институтов, функционировавших в развитых государственных образованиях. Кстати, дополнительным аргументом в пользу трактовки вратьев как юношей-воинов может служить сообщение «Атхарваведы» (Шаунака XV, 8, 1), что благодаря вратье родился раджанья, т.е. кшатрий, поскольку есть основания полагать, что варна кшатриев возникла в результате эволюции возрастной группы молодых воинов². Автор, ссылаясь на работы предшественников и коллег, но прежде всего на собственные изыскания, обнаруживает характерные черты образа жизни вратьев в описании странствий Пандавов. Как отмечает Я.В. Васильков, в «Махабхарате» реалии, связанные с половозрастной организацией социума, угадываются в описании многих сюжетов и мотивов. Весьма убедительно предлагаемое объяснение сути «оскорбления Драупади», общей жены Пандавов, которую Кауравы, выигравшие ее в кости, приводят в «дом собрания» (*sabhā*), трактуемый автором вслед за Хелдом как «мужской дом», где «неженатые юноши и незамужние девушки жили в относительной изоляции от племенной или деревенской общины, пользуясь полной свободой сексуальных отношений» (С. 308), и куда не допускались женщины, состоявшие в браке. «Основными занятиями девушек “общего дома” были украшение себя сложными прическами и танцы, а юношей — музицирование» (С. 308). «Мифологическим аналогом» этого института была «небесная *сабха* военного предводителя богов Индры с обитающими в ней небесными танцовщиками и музыкантами — апсарами и гандхарвами» (С. 308). В том же ряду стоит и пребывание Пандавов при дворе царя матсьев Вираты, где они «под чужими именами нанимаются на службу как специалисты в различных искусствах — прежде всего таких <...>, которые практиковались в *сабхе*: Юджиштхира представляется мастером игры в кости <...>, Арджуна — учителем пения, музыки <...> и танцев, Бхима — как повар и борец (*сабха* была ареной всевозможных состязаний). Драупади нанимается к царевне матсьев служанкой, в обязанности которой входит именно создание сложных причесок» (С. 308–309).

Как отмечает Я.В. Васильков, отношения Арджуны с его сверстниками из племени ядавов во главе с Кришной также укладываются в картину дружбы-соперничества объединений вратьев, тем более что определенные родственные группы ядавов

¹ О связи торговли с возрастными объединениями юношей-воинов см.: [Wikander 1938: 74; Кулланда 1995: 116–117].

² См. подробнее: [Кулланда 2006].

в «Махабхарате» (VII, 118, 15) прямо называются вратьями (С. 311). Арджуна и Кришна именуют друг друга прозвищами, подчеркивающими ношение ими особой прически, характерной для юношей-воинов: прозвища Кришны Кешава («Длинноволосый») и Хришикеша («С торчащими волосами»), прозвище Арджуны Гудакеша («Шароволосый») (С. 310–311). В связи с этим нельзя не вспомнить авестийского воителя Керсаспу, которого также называют «Курчавым», *gaēsu* (Y. 9, 10) или *gaēdu* (Yt. 13, 61; 136), употребляя при этом слово, родственное санскритскому *keśa*¹.

Гипотеза о том, что в основе социальной организации лежало со временем институциализированное естественное половозрастное деление первобытного общества, высказывается давно, но ее никак нельзя назвать общепризнанной. Напротив, она встречает резкую критику со стороны многих специалистов по социальной антропологии, считающих ее сугубо умозрительной. Значение рецензируемой книги, помимо всего прочего, и в том, что она приводит дополнительные аргументы в пользу этой теории, аргументы тем более весомые, что они извлечены из древних нарративных источников.

Можно отметить и некоторые спорные моменты, правда, в основном непринципиальные. Так, вопреки утверждению автора (С. 179–180, прим. 65), В.И. Абаев отвергал возведение осетинского *nart* к иранскому **nar-* в первую очередь не по семантическим, а по фонетическим критериям: краткий *a* должен был дать осетинский *æ*, что мы и видим в осетинском *næl* (< **narya-*) «самец». Это не означает, что осетинское слово ни в коем случае не может восходить к **nar-*, поскольку в определенных позициях краткий гласный в осетинском мог удлиняться², но в любом случае аргументация В.И. Абаева изложена неполно и потому неточно.

Санскритский придворный титул *кшаттар* переведен описательно: «резчик», «раздатчик», «распределитель» (С. 242, прим. 117), тогда как в русском языке ему имеется точное соответствие — «кравчий».

Вызывает недоумение отсутствие в библиографии к книге, значительная часть которой посвящена индоарийским мужским союзам, основополагающей работы Викандера [Wikander 1938] на эту тему. Использование материалов, собранных и интер-

¹ Древнеиндийское *keśa* «волосы» и авестийское *gaēsa* «курчавые волосы» явно восходят к одной праформе, а нерегулярное соответствие авестийского *g-* древнеиндийскому *k-* объясняется, по А.М. Лубоцкому [Lubotsky 2001], тем, что эта праформа была заимствована индоиранским из некоего субстратного языка.

² См. подробно: [Дзицойты 2008].

претированных шведским исследователем, усилило бы аргументацию Я.В. Василькова.

В заключение еще раз подчеркнем, что выработанная в отечественной науке методология историко-типологического изучения фольклора нашла в рассматриваемой работе глубокое и продуктивное применение. В аннотации к рецензируемой книге говорится, что она «подводит итог» исследованиям Я.В. Василькова в области древнеиндийского эпоса. Хочется выразить уверенность в том, что Ярослав Владимирович продолжит занятия любимой темой и совершит еще немало открытий на этом поприще.

Библиография

- Грицнер П.А.* Эстетизация мифа в санскритском романе // От мифа к литературе. Сб. ст. в честь 75-летия Елеазара Моисеевича Мелетинского. М.: Российский университет, 1993. С. 214–230.
- Дзицойты Ю.А.* К этимологии термина NART // NARTAMONGÆ. Журнал алано-осетинских исследований: *Эпос, Мифология, Язык, История*. 2008. Т. 5. № 1, 2. С. 64–96.
- Кулланда С.В.* Истоки индоиранских варн // *Smaganam*. Памяти О.Ф. Волковой. Сб. ст. М.: Восточная литература, 2006. С. 19–47.
- Кулланда С.В.* Царь богов Индра: юноша — воин — вождь // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. М.: Восточная литература, 1995. С. 104–125.
- Jamison S.W.* *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife. Women, Ritual, and Hospitality in Ancient India*. N.Y.: Oxford University Press, 1996.
- Lubotsky A.* The Indo-Iranian substratum // Ch. Carpelan, A. Parpola, P. Koskikallio (eds.). *Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and Archaeological Considerations*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 2001. P. 301–318.
- Wikander S.* *Der arische Männerbund. Studien zur Indo-Iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*. Lund: Håkan Ohlssons Buchdruckerei, 1938.

Сергей Кулланда, Максим Русанов