

(taking into account local peculiarities). However the Greek cult emerged much earlier than Japanese one and kept some aspects of pre-Greek and pre-agricultural origin (totemism, shamanism, hunting magic etc.). Including then local agrarian rituals Dionysian cult became a typical agrarian religion with ritual system similar to the system of Japanese divinity.

Ye. E. Nosenko, A. R. Sadokova

© 1992 г., ЭО, № 6

Н. Аллен

ПЯТЬ ВСТРЕЧ ГЕРОЯ

Представленная читателям статья построена на прямых аналогиях между «Одиссеей» и «Махабхаратой» с целью показать, что определенные отрывки этих великих эпосов древности по сути являются двумя версиями одного и того же сюжета, восходящего к протоиндоевропейскому времени и относящегося к сфере протоиндоевропейских матрициальных законов (или обычаев, если это слово предпочтительнее в данном ненаучном контексте). Вместо введения хотелось бы сказать несколько слов об эпосе древней Индии, памятнике так называемой эпической мифологии, допуская, что древнегреческий эпос более известен в широких кругах¹. Признавая основные постулаты индоевропейской сравнительной лингвистики, необходимо все же дать краткий комментарий сравнительных исследований других аспектов индоевропейской культуры.

Подобно древнегреческой (возможно, случайно, а возможно, и нет), санскритская литература сохранила для нас два эпоса — «Рамаяну» и «Махабхарату». Первой бросающейся в глаза особенностью «Махабхараты», включающей в себя и мини-версию «Рамаяны», является ее объем, в восемь раз превышающий «Илиаду» и «Одиссею», вместе взятые. Однако это не становится непреодолимым препятствием для исследователя, как могло бы показаться. По многим причинам можно опустить вводные и заключительные легенды, рассказывающие о возникновении этого сказания, более поздние, независимые по содержанию включения и длинные дидактические пассажи, свойственные индуистской философии, в том числе и «Бхагават-гиту». Это позволяет вычлнить главную легенду, внутреннее единство и согласованность которой отмечает практически все современные ученые². Помимо того, что санскритский и древнегреческий эпосы — богатейшие по содержанию и блистательно изложенные повествования, их роднит и то, что они являют собой неиссякаемый источник знаний и культурных традиций. Эти творения, перешагнув моря и океаны (они известны даже в Индонезии), по-прежнему вдохновляют на создание новых поэтических и драматургических произведений, картин и скульптур, не говоря уже о современных телеспостановках. Более того, они нашли свое отражение в культовых обрядах.

Оба эпоса фиксируют древнейшую историю не всегда адекватно, порой и противоречиво. Более ранним, по всей вероятности, является Гомеровский эпос, датированный концом VIII в. до н. э. «Махабхарата» была записана, по-видимому, тремя или пятью столетиями позднее, хотя процесс создания эпоса в Индии продолжался и в первые столетия нашей эры. Вне всякого сомнения, оба повествования существовали в устной форме задолго до того, как были записаны, а изменение устного варианта древнеиндийского эпоса на местных диалектах продолжается и поныне. Для нашего исследования представляет интерес именно история периода создания устного эпоса.

Большинство ученых считает, что древнегреческий эпос складывался со времен Микенского царства, возможно под некоторым влиянием Среднего Востока, как это доказывает, в частности, М. Уэст³, точно так же санскритский эпос рас-

сма­три­ва­ет­ся как яв­ле­ние ин­дий­ской ку­ль­ту­ры ⁴. Од­на­ко нет осо­бой не­об­хо­ди­мо­сти а­при­ори ог­ра­ни­чи­вать себя та­ки­ми уз­ки­ми ра­м­ка­ми. По­сколь­ку оба язы­ка — и древ­не­гре­че­ский, и сан­ск­рит — вос­хо­дят кор­ня­ми к про­то­ин­до­ев­ро­пей­ско­му язы­ку, воз­мож­но до­пус­тить про­ис­хо­жде­ние древ­не­гре­че­ско­го и сан­ск­рит­ско­го э­по­сов от про­то­ин­до­ев­ро­пей­ско­го. В те­че­ние не­сколь­ких де­ся­ти­летий фи­ло­ло­ги ра­бо­та­ли над ре­кон­струк­ци­ей ф­раз и раз­ме­ра ин­до­гер­ман­ско­го поэ­ти­че­ско­го язы­ка (indogermanische Dichtersprache), т. е. поэ­ти­че­ско­го язы­ка про­то­ин­до­ев­ро­пей­цев ⁵, так что по­пыт­ка вы­че­лить в поэ­ти­че­ских сказ­а­ни­ях ис­то­ри­че­скую ос­но­ву, ба­зи­ру­ясь на срав­ни­тель­ном ана­ли­зе э­по­сов, не ка­жет­ся нам со­вер­шен­но без­на­деж­ной.

Скеп­ти­ки мо­гут усом­нить­ся в ре­аль­но­сти на­ше­го пред­по­лож­е­ния. Од­на­ко мор­фо­ло­гия и лек­си­ка ме­ня­ют­ся от­но­си­тель­но мед­лен­но, что и даст воз­мож­ность лин­г­ви­стам на­йти об­щую пер­во­ос­но­ву древ­не­гре­че­ско­го язы­ка и сан­ск­рита. Но не яв­ля­ют­ся ли эти сказ­а­ния со­вер­шен­но раз­ны­ми по со­дер­жа­нию? Кон­ечно, они бы­ли соз­да­ны лю­дь­ми и, пе­ре­да­вая­сь из по­ко­ле­ния в по­ко­ле­ние, ви­до­из­ме­ня­лись так си­льно, что да­же при ус­ло­вии су­ще­ст­во­ва­ния про­то­э­по­са вряд ли оста­ет­ся на­де­жда на ре­кон­струк­цию по­след­не­го.

В све­те ра­бо­ты Жор­жа Дю­ме­зи­ля та­кой глу­бо­кий пессимизм не оправдан. Ав­тор об­ши­рно­го ис­сле­до­ва­ния, он по­ка­зал, что мно­гие эле­мен­ты ку­ль­ту­ры, в том чис­ле и сказ­а­ния, дей­стви­тель­но рас­про­ст­ра­ни­лись по всей Ев­ро­пе вме­сте с ин­до­ев­ро­пей­ски­ми язы­ка­ми и не­сут в себе лег­ко­узна­ва­е­мые сю­же­ты об­щей ис­то­рии. Вряд ли мож­но в жур­наль­ной ста­тье дать пол­ное пред­став­ле­ние об этом тру­де, ко­то­рый со вре­ме­нем, по­ла­гаю, зай­мет до­стой­ное ме­сто в ан­на­лах ис­то­рии че­лов­че­ских зна­ний на­рав­не с тру­да­ми Ле­ви-Ст­ро­са ⁶, и я ог­ра­ни­чусь лишь че­ты­рь­мя клю­че­вы­ми мо­мен­та­ми.

1. Ос­нов­ная при­чи­на пре­не­бре­же­ния ра­бо­та­ми Дю­ме­зи­ля кро­ет­ся в струк­ту­ре зна­ния. Его ис­сле­до­ва­ние не в­пи­сы­ва­ет­ся в привыч­ные ра­м­ки дис­ци­п­лин, и для боль­шин­ства ан­тро­по­ло­гов оно ле­жит за пре­де­ла­ми фи­ло­ло­гии. Дю­ме­зи­ля не­льзя на­звать спе­ци­а­ли­стом по ин­до­ев­ро­пей­ской фи­ло­ло­гии в обыч­ном по­ни­ма­нии, и хо­тя он знал и ис­поль­зо­вал в ра­бо­те со­от­вет­ст­вую­щие древ­ние язы­ки, все же ос­нов­ной вклад сде­лан им не в лин­г­ви­сти­ку, а в ис­то­рию ку­ль­ту­ры. Яв­ля­ясь ис­то­ри­ком древ­не­го ми­ра, что не со­всем ха­рак­тер­но для спе­ци­а­ли­стов та­ких при­зна­ных дис­ци­п­лин, как кель­то­ло­гия, гер­ма­ни­сти­ка, клас­сичес­кое и ин­до­и­ран­ское язы­ко­зна­ние, он в пер­вую оче­редь ком­па­ра­тивист, хо­ро­шо вла­де­ю­щий все­ми эти­ми пред­ме­та­ми. В на­сто­я­щее вре­мя не­сколь­ко ака­де­ми­ков спе­ци­аль­но за­ни­ма­ют­ся изу­че­нием и пре­по­да­ва­нием его кон­цеп­ции, что весьма по­ка­за­тель­но.

2. Дру­гой при­чи­ной не­га­тив­но­го и да­же вра­ждеб­но­го от­но­ше­ния к кон­цеп­ции Дю­ме­зи­ля яв­ля­ет­ся то, что система пред­став­ле­ний или иде­о­ло­гия, ко­то­рую он ре­кон­стру­и­рует для носите­лей про­то­ин­до­ев­ро­пей­ско­го язы­ка и мно­же­ство следов ко­то­рой об­на­ру­жи­ва­ет в до­ше­дших до нас ма­те­ри­а­лах, непонятна со­вре­мен­но­му ев­ро­пей­цу, хо­тя и вполне правдо­по­доб­на с точки зре­ния ан­тро­по­ло­га. Иде­о­ло­гия про­то­ин­до­ев­ро­пей­цев в его кон­цеп­ции ба­зи­ру­ет­ся на трех «функ­ци­ях» — ино­гда он образ­но на­зы­ва­ет их «ячей­ка­ми» (под­ра­зу­ме­вая те са­мые ящич­ки, из ко­то­рых со­став­лены кар­то­те­ки). Каж­дая та­кая ячей­ка стро­го оче­р­че­на, и иде­о­ло­гия лю­бое яв­ле­ние од­но­знач­но от­но­сит к ка­кой-ли­бо из трех яче­сок (функ­ций). Позд­нее мы еще вер­нем­ся к функ­ци­ям, ко­то­рых, как я считаю, дол­жно быть че­ты­ре, прич­ем одна из них яв­ля­ет­ся со­став­ной. В связи с этим осо­бо хо­телось бы вы­де­лить одну мы­сль: с тех пор, как ос­нов­ной тен­ден­цией ин­до­ев­ро­пей­ско­го ми­ра ста­ло дви­же­ние от «яче­сеч­ной» иде­о­ло­гии к «не­яче­сеч­ной», по­явилась воз­мож­ность го­во­рить о яв­ле­ни­ях ку­ль­ту­ры, пред­став­ля­ю­щих опре­де­лен­ную функ­ци­о­наль­ную модель, как о более древ­них — при проч­их рав­ных ус­ло­ви­ях ⁷.

3. Дю­ме­зи­ль в су­ще­сти ре­кон­стру­и­рует не толь­ко аб­стракт­ную иде­о­ло­гичес­кую струк­ту­ру носите­лей про­то­ин­до­ев­ро­пей­ско­го язы­ка, но так­же и те области жи­зни, в ко­то­рых она себя ре­а­ли­зу­ет: об­ществ­ен­ное раз­де­ле­ние тру­да, за­коны, об­ря­ды, ре­ли­гия и, что для нас пред­став­ля­ет наи­боль­ший ин­те­рес, сказ­а­ния —

как мифы, так и эпосы. В сущности говорить о Дюмезиле, что он «реконструирует» — значит упрощать. Многие лингвисты-компаративисты, относящиеся скептически к фонетике застывших форм, все же считают возможным использовать ее в своих исследованиях. Дюмезиль также делает лишь легкий акцент на попытке представить жизнь на протоиндоевропейской прародине⁸. Допуская, что протоиндоевропейская культура однажды существовала — где-то, когда-то, — он принимает это предположение как бесспорное для выявления общих черт сохранившихся элементов культуры в различных уголках мира, где обитают народы, говорящие на индоевропейских языках. Его интересует в первую очередь сравнение, а реконструкция модели мира является побочной. В этом мы будем следовать примеру Дюмезиля.

4. Большая часть работы Дюмезиля по проблемам индоевропейской культуры имеет отношение к западным и восточным окраинам индоевропейского мира. Кельтские, итальянские и германские материалы сравниваются с индо-иранскими, а наиболее излюбленными объектами сопоставления являются Рим и Индия. Греция вообще и Гомер в частности кажутся ему слишком далекими от протоиндоевропейского наследия, чтобы являть собой материал для сравнительного анализа. Однако, как мы убедимся, это не совсем так.

Вот в основном все о главном источнике моего вдохновения и методологическом наставнике. Хотелось бы кратко напомнить читателю, что задачей, стоявшей передо мной, было сравнение двух отрывков из сказаний и поиск их общих черт. Используя трехфункциональную теорию Дюмезиля для аргументации своего утверждения, я старался доказать, что их сходство — результат общего протоиндоевропейского происхождения.

Прежде чем перейти непосредственно к анализу текста, мне хотелось бы напомнить те сюжеты «Махабхараты», которые имеют отношение к предмету нашего исследования. Из входящих в нее 18 книг первые пять подводят нас к великой восемнадцатидневной битве, описание которой начинается с «Гиты» в шестой книге. С двенадцатой книги и далее описываются ее последствия. Битва происходила между коварными Кауравами и пятью братьями Пандавами. Средний брат (третий по старшинству) Арджуна, сын царя богов Индры, — центральная фигура повествования. Незадолго до великой битвы пять братьев-Пандавов в течение двенадцати или тринадцати лет находились в изгнании, о чем повествуют книги третья и четвертая. Однако это не первое обращение к теме изгнания, хотя два предыдущих (книга первая) можно назвать изгнаниями с некоторой натяжкой. Первое изгнание закончилось женитьбой всех пяти братьев-Пандавов на Драупади, руку которой завоевал Арджуна. Вскоре он нарушил установленное братьями правило и помешал уединению старшего брата с Драупади, после чего был вновь изгнан, на сей раз уже один. Важное значение имеют рассказы обо всех трех изгнаниях, но наибольший интерес для нас представляет именно описание зловключений Арджуны, занимающее в переводе ван Бьютенена всего лишь несколько десятков страниц⁹.

Перейдем непосредственно к сравнительному анализу¹⁰. Изгнание Арджуны преподносится как паломничество по местам священных омовений: четыре основных места посещаются последовательно, по ходу часовой стрелки. Однако ритуальные купания героя описаны менее рельефно, нежели его успешные свидания с представительницами женского пола, выпадающие по одному на каждую четверть пути. Среди героев Гомера только Одиссей во время своих странствий постоянно вступает в контакт с разными женщинами, и я попытаюсь провести параллели между этими двумя путешествиями, а точнее, попытаюсь проследить внутреннюю логическую связь женщин (см. табл.). Прежде всего следует рассмотреть структуру сказаний в целом.

Для начала укажем на некоторые различия, скорее несущественные, чем глобальные или принципиальные: а) Арджуна — один из пяти братьев, он только что женился и имеет небольшой военный опыт, у Одиссея братьев нет, но есть десятилетний сын; сам Одиссей — закаленный воин; б) Арджуна не царь, но

воплощение бога; Одиссей царь, но простой смертный; в) Арджуна путешествует по суше, посещая священные воды; Одиссей же — по морю, то здесь, то там высаживаясь на землю; г) Арджуна сам решает, куда он будет держать путь; Одиссей находится во власти высших сил и стихий; д) Для Арджуны путешествие, являясь суровым наказанием за проступок, приносит герою немало удовольствий; на долю же Одиссея выпадают лишь многочисленные страдания и неопределенность; е) путешествие Арджуны совершается по строго определенной схеме, чего нельзя сказать об Одиссее; ж) отправной точкой в рассказе о путешествии Арджуны является его дом, в то время как у Гомера Одиссей после падения Трои путешествует уже в течение двух лет, и наконец, з) о технике изложения: путешествие Арджуны пересказывается последовательно от начала до конца; Гомер же использует ретроспективные вставки, в частности по ходу четвертого эпизода рассказываются два других, происшедших значительно раньше.

Однако, по моему мнению, гораздо более существенны общие черты обоих эпосов.

1. Оба героя — центральные фигуры своего эпоса, и ни одно путешествие нельзя исключить из текста без серьезного изменения всего сюжета (например, именно Субхадра в конце концов обеспечивает продолжение линии Пандавов).

2. Оба героя отправляются в путь, будучи женатыми людьми, а впоследствии возвращаются к своим первым женам.

3. Если допустить, что морские чудища древнегреческого эпоса — это одна мифологическая единица (одно из звеньев доказательств, которые я приведу позднее), а Варга как бы объединяет в себе своих четырех подруг, то мы можем утверждать, что во время путешествий каждый герой имел встречи или любовные связи помимо жены еще с четырьмя женщинами¹¹. Эти четыре встречи — центральные события четырех эпизодов, на которые можно разделить каждое путешествие.

4. Из четырех любовных походов героев во время путешествия три связаны с женщинами или с антропоморфными существами в облике женщин, а четвертое — с водными чудищами, если считать таковыми сирен. Причем если три первые — это откровенно сексуальные похождения или, как в случае с Навсикаей, полны намеков на сексуальные отношения, то встречи с водными чудовищами лишены и оттенка сексуальности.

5. Оба героя начинают свои странствия в компании, но в пути их спутники терпят бедствие, и с третьего или четвертого эпизода герои остаются в одиночестве.

* * *

Теперь обратимся к детальному рассмотрению эпосов. Для начала я хочу обратить внимание на одну закономерность. Если в эпизоде любого из путешествий заостряется внимание на какой-нибудь частной детали, то она не появится уже ни в каком ином эпизоде. Предполагая у читателя хорошее знание Гомера, я каждый эпизод буду разбирать по «Махабхарате»¹².

Первый эпизод индийского эпоса значительно короче и не содержит никакой информации, сопоставимой с охотничьей экспедицией Одиссея, с превращением его товарищей в свиней, с защитным снадобьем Гермеса, с Эльпенором, сломившим шею, или с беседами в царстве Аида. Тем не менее общих черт вполне достаточно для доказательства справедливости моих доводов.

У л у п и (206)¹³. Арджуна отправился в путь со своими друзьями, брахманами, и очутился у Врат Ганга. Священнослужители разожгли ритуальные огни, возложили цветы на оба берега реки и все вокруг стало неопишимо прекрасным. Арджуна искупался в Ганге и совершил жертвоприношение предкам. Он уже был готов выйти из воды и исполнить огненную церемонию, когда Улупи, дочь Царя змей, утянула его под воду. Там, в подводном дворце, он нашел огонь и совершил положенный ритуал. Затем он спросил Улупи, кто она такая и для чего привела его в эту чудесную страну. Улупи объяснила, что, увидев входящего в воду Арджуну, она безнадежно полюбила его; она

избавила Арджуну от угрызений совести, убедив его в том, что, овладев ею, он спасет ее от смерти из-за несчастной любви и что с этого момента он будет соблюдать дхарму, высший закон. Убежденный такими словами, Арджуна сделал то, что желала Улупи, но на следующее утро с восходом солнца покинул дворец.

6. Обе истории содержат рассказ о посещении иного мира. Дворец Царя змей находится под водой; Одиссеей, чтобы попасть в Аид, пересекает Океан¹⁴.

7. Оба посещения иного мира были следствием огненного ритуала в честь усопших (два товарища Одиссея освежали и сожгли жертвенных баранов).

8. Общим женщинам грозила смерть: Улупи — от любовной страсти, Цирцее — от меча Одиссея.

9. И Улупи, и Цирцея сами проявили инициативу в любовных отношениях.

10. В обоих случаях это не нашло немедленного отклика, и женщинам пришлось убеждать героев (моральные соображения и клятва соответственно).

11. Обе женщины имели магическую власть над человеческим телом. Цирцея при помощи снадобий превратила товарищей Одиссея в свиней, а затем — снова в людей; Улупи, как мы увидим в дальнейшем, владела магическим камнем, позволившим ей воскресить Арджуну, когда тот в следующее свое появление был «убит» Бабхруваханой.

12. Обе женщины продемонстрировали сверхъестественное знание прошлого: Цирцея знала обо всех бедах и несчастьях, выпавших на долю путешественников, Улупи были ведомы причины изгнания Арджуны.

Этих семи пунктов вполне достаточно для моих доказательств, и я перейду ко второму эпизоду санскритского эпоса, соответствующему третьему эпизоду древнегреческого с той лишь существенной разницей, что Атлас, отец Калипсо, не принимает никакого участия в событиях.

Читрангада (207). Арджуна продолжает путешествие, преодолевая горы и реки, посещая места уединения отшельников. Во время своего паломничества он приносит в дар множество коров, дает пристанище брахманам. На границе царства калингов брахманы поворачивают обратно, и герой продолжает свой путь лишь с несколькими спутниками. По приходе в Манипuru (или Маналуру) Арджуна увидел принцессу, прогуливавшуюся по городу, и страстно возжелал ее. Царь, отец девушки, согласился на этот союз с условием, что родившийся мальчик останется с ним. Арджуна принял условие и надолго задержался в городе.

13. И в древнегреческом, и в санскритском эпосе этот эпизод значительно короче остальных — события в Манипуре описаны менее чем в десяти слоках (śloka).

14. Оба эпизода начинаются с упоминания о большом количестве скота, который был забит во время действий, имеющих религиозный смысл. Арджуна принес обильные благочестивые дары; Одиссею не удалось предотвратить богопротивный поступок его товарищей — убийство священных коров бога Гелиоса.

15. Вскоре после этого события количество путешествующих в обоих эпосах резко сокращается. Возвращение назад брахманов соответствует гибели в море нечестивой команды Одиссея.

16. Любовная связь героя, описанная в данном эпизоде, длится значительно дольше первой. Одиссеей проводится с Цирцеей один год (и 24 часа после посещения Аида), а с Калипсо — 7 лет. Арджуна проводит с Улупи одну ночь и с Читрангадой три месяца или год (срок до сих пор дискутируется).

17. Мы в этом пункте впервые обратимся к негомеровскому древнегреческому эпосу. Гомер не упоминает об отпрысках Одиссея от Цирцеи или от Калипсо, не говоря уже о Навсикае. Однако более поздние источники рассказывают¹⁵ о его сыне или от Цирцеи, или от Калипсо, по имени Телегон. Уже после уничтожения женихов Пенелопы Телегон прибывает на Итаку и, не узнав отца,

убивает его при помощи копья с наконечником из шипа хвостостола. Сходный сюжет связан и с Арджуной. Он имел от Читрангады сына по имени Бабхрувахана. Спустя много лет, во времена великого сражения, Арджуна вновь посещает восточную четверть¹⁶, и Бабхрувахана убивает своего отца змеевидной ядовитой стрелой. Отцеубийство — не слишком распространенный сюжет, и поэтому вероятно предположить у этих двух историй общие корни. Если принять во внимание также другие мотивы для проведения параллелей между Калипсо и Читрангадой, то можно быть уверенным, что безвестный поэт Эвгаммон из Цирен следовал именно протоиндосвропейской традиции, называя Калипсо, а не Цирцею матерью отцеубийцы.

В третьем эпизоде отметим сначала два важных сюжетных различия. Во-первых, ранее мы уже сделали допущение, что многочисленные морские чудовища древнегреческого эпоса соответствуют одному чудю древнеиндийского эпоса. Другое не менее важное различие состоит в том, что греческий герой ускользает от этих чудю, а индийский, наоборот, спасает их.

В а р г а (208—9). Арджуна посещает несколько мест для омовения на юге. Особым почитанием среди религиозных аскетов пользовались пять из них, но там появились большие крокодилы, опасные для посещавших эти места. Не обратив внимания на предупреждение отшельников, Арджуна пришел к одной из священных тирих (pithas), окунулся в воду и в то же мгновение был схвачен крокодилом. Ему удалось выбросить рептилию на землю, и та тотчас же обернулась прекрасной девушкой. Это была Варга, нимфа. Прежде она проводила время, гуляя по лесам со своими четырьмя подругами. Однажды, путешествуя, пять девушек встретили красивого брахмана, удивившегося в тиши, и стали заигрывать с ним. Девушки нели и танцевали, пытаясь соблазнить его, но тот стойко сопротивлялся чарам и не поддавался искушению. В гневе отшельник на целое столетие обратил нимф в крокодилов. В ответ на мольбы о пощаде он предсказал им возможное избавление. Другой мудрец указал место, где отбывать наказание, так как предвидел, что Арджуна, когда придет время, вызволит их. И действительно, освободивши от злых чар Варгу, герой тем самым освободил и ее подруг.

18. Оба героя были предупреждены о грозящей им в воде опасности, но не испугались этого: предсказание Цирцеи о чудю соответствует предупреждению отшельников.

19. В обоих эпосах морские чудю представлены во множестве: шесть голов Сциллы можно соотнести с группой из пяти крокодилов.

20. И в том и в другом сюжете переплетаются два мотива: водные чудю и чарующее женское пение, причем пение предшествует появлению чудю. В древнеиндийском эпосе певицы — это страшные рептилии в прошлой их ипостаси, в древнегреческом — это сирены, внешне не похожие на настоящих монстров (таких, как Сцилла и Харибда), но являющиеся путешественникам непосредственно перед появлением ужасных чудю. Единый образ псевдосирен и чудю санскритского эпоса является частью доказательств того, что его эквиваленты в греческом эпосе — суть один персонаж (единица) сказания (аргументация основана на взаимоотношениях функций).

21. Дуализм Сциллы и Харибды соотносится с двумя фазами общения Арджуны с Варгой: сначала Варга хватает героя, как Сцилла хватает шестерых друзей Одиссея; затем Арджуна выкидывает Варгу на землю, а Одиссей кидает фиговое дерево на Харибду.

22. Если мы опять обратимся к послегомеровским источникам¹⁷, то увидим, что в обоих эпосах женщины были превращены в чудю в наказание. Более того, в обеих версиях сирены подвергаются после визита героя второй трансформации. Варга с подругами снова становятся нимфами, греческие сирены умирают¹⁸, возможно, кончают жизнь самоубийством.

Четвертый эпизод наиболее сложен в обеих традициях. Основное различие сюжетов заключается в том, что Арджуна женится на Субхадре, в то время как гомеровский Одиссей даже не вступал в интимные отношения с Навсикаей. Кроме того, брат Субхадры, Кришна,— одна из основных фигур во всей «Ма-

хабхарате», тогда как упоминаемые в этом эпизоде персонажи древнегреческого эпоса играют второстепенную роль в повествовании. Далее я покажу, чем можно объяснить первое несоответствие.

Субхадра (210—3). Вслед за возвращением в Манипуру Арджуна посещает места для омовений на западе и остается там до встречи с Кришной в Прабхасе. Вместе они идут к горе Райвата, где Кришна устраивает представление: все в праздничном убранстве, великолепные кушанья, игра актеров и танцы. После участия в нем Арджуна отправляется спать и, рассказывая о своих путешествиях другу, засыпает. На следующий день на золотой колеснице оба героя едут в Двараку, где Арджуну приветствуют толпы народа. Еще через несколько дней на той же горе местные жители снова устраивают грандиозный праздник. Опять гора разукрашена, опять музыка, пение, танцы. При описании праздника в этом отрывке упоминаются имена некоторых его участников, причем отдельные персонажи нетрезвы.

Кришна и Арджуна ходят в толпе, где Арджуна встречает Субхадру в окружении подруг. Он сразу же ее красотой. Кришна признается, что это его сестра, и Арджуна просит у него помощи. Из подобающих воню способов заключения брака Кришна отверг выбор жениха невестой (сваямвара), который предоставляет женщине исключительное право выбора, и рекомендовал невесту похитить.

Вернувшись в город и вооружившись до зубов, Арджуна на золотой колеснице, запряженной парой коней Кришны, выехал будто бы на охоту. Субхадра в это время присутствовала на празднике. Воздав должное горе и ее божествам, она завершила ритуальный обход и отправилась в Двараку. Арджуна силой захватил ее и помчался в Индрапрастху. Стража, сопровождавшая Субхадру, подняла тревогу. Управитель дворца забил в боевой барабан, и собралось великое множество воинов. Подвыпившие и обозленные похищением, они готовились к погоне за Арджуной. Баларама выразил неудовольствие своему сводному брату за поведение гостя. Кришна, снова обсудив различные способы заключения брака, представил действия Арджуны как вполне правильные и приемлемые и, приветствуя этот союз, предложил разрешить конфликт дипломатическим путем. Арджуну призвали вернуться в Двараку и сыграть свадьбу прежде, чем закончится его изгнание и он вернется домой.

23. В обоих эпосах население тех мест, где оказались герои, пришлось Фсакийцы переселились из Хиперейи при отце Алкиноя из-за того, что их постоянно грабили циклопы. Народ Двараки пришел из Матхуры при жизни Кришны, так как их одолел более сильный царь¹⁹.

24. Оба царства в конце концов потерпели крах, или же, говоря современным языком, пережили катастрофу. Мореходы-фсакийцы потеряли порты, на которые сбросил скалы Посейдон, между тем как Дварака провалилась в воды оксана (книга 16).

25. События четвертого эпизода и в том и в другом эпосе разворачиваются в многочисленных поселениях, первоначально в сельских, а позднее преимущественно в городских. Морское побережье Схерии соответствует Прабхасе и горе Райвата, а город фсакийцев — Двараке.

26. Если дальше углубляться в топографию, то в обоих случаях путешествия героев начинаются у воды (Прабхаса — священное место для омовений), а затем переносятся на возвышенность — Одиссей поднялся в прибрежные заросли, а Арджуна взобрался на гору Райвата.

27. Оба героя, каждый на своей «горе», были разбужены шумом: Одиссей — криками девушек, когда их мяч упал в реку, Арджуна — песнями, музыкой, возгласами.

28. Обе истории рассказывают, с каким удовольствием герои проводили время на природе. Навсикая пела и играла в мяч со своими подругами; Арджуна с наслаждением смотрел на певцов и танцоров, веселившихся на празднично украшенной горе.

29. Перед сном герои поведали о своих приключениях. Одиссей, прежде чем уснул на галерее, рассказал о своих недавних злоключениях во вторую ночь на острове Схерия; Арджуна задремал, рассказывая Кришне о своих путешествиях.

30. В обих версиях появляются повозки. Навсикая попросила у своего отца

повозку, запряженную мулами; Арджуна сначала едет верхом, а затем одалживает у Кришны его великолепную колесницу.

31. Встреча с женщинами и в том и в другом повествовании связана с темой охоты. Одиссей, вышедший из зарослей, сравнивается (типично гомеровский стиль) со львом, охотившимся на быков, баранов или оленей. Арджуна же, готовясь к похищению, изображал сборы на охоту.

32. Оба героя были с первого взгляда (во всяком случае, это утверждалось) сражены красотой женщин. Эта общая черта может показаться банальной, но я хочу напомнить выявленную нами особенность: ни одна другая встреча не вызывала у героев подобных чувств.

33. В конце обоих сюжетов приводится описание массовых сцен, большого скопления горожан или определенных слоев населения.

34. Обе версии называют имена участвовавших в собраниях мужчин, игравших незначительную или вообще непонятную нам роль в событиях. Хотя я не могу найти какую-либо этимологическую связь между упоминанием «пустых» имен одиннадцати знатных феакийских юношей и тринадцатью «пустых» имен индийских воинов, посетивших празднество на горе Райвата, все же наличие их в повествовании заслуживает внимания.

35. Оба героя сначала наталкиваются на враждебное отношение местных юношей, которое затем меняется. Детали чрезвычайно многообразны и сложны; я только отмечу, что оскорбление, нанесенное Эвриалом, за которое Алкиной заставил его извиниться, сюжетно соответствует тем поношениям, которые вылил на Арджуну Баларама, успокоенный потом Кришной.

36. В обоих эпосах братья девушек относятся к героям дружелюбно. Лаодама, брата Навсикаи, изящного танцора, можно соотнести с братом Субхадры Кришной, который, как нам известно из более поздних индийских источников, тоже замечательный танцор. Хотя, как я уже говорил, Лаодам — второстепенный персонаж, а Кришна в индуизме сопоставим разве что с Христом — в христианском мире, такая гомологическая связь заинтриговывает.

37. В конце четвертого эпизода и один и другой герой получают великолепные дары: Одиссей от Алкиной, Арджуна — как приданое Субхадры.

38. По возвращении домой оба героя первоначально сталкиваются с недоверием или прохладным отношением к себе.

Обозначенные 38 пунктов сходства эпосов выбраны нами примерно из вдвое большего количества, остальные связаны с нюансами языка обоих текстов. Я надеюсь, что вышесказанное вполне достаточно для доказательства сюжетного единства версий. Невозможно все сделанные выводы объяснить случайностью или сходством между обществами, находящимися «на одной ступени развития». Наиболее сильным аргументом против такой постановки вопроса является распределение общих черт по тексту. Это не отдельные хаотически разбросанные в тексте клише эпического жанра, а включенные в структуру сказания детали повествования, что подтверждается таблицей и общими для сюжета в целом сходствами (пункты 1—5).

Однако продолжим анализ. Взаимосвязь двух эпосов намного сложнее, чем это выявляется при простом сопоставлении двух путешествий. Да, действительно, последний период странствий Одиссея соотносится со вторым из трех изгнаний Арджуны, однако начало путешествия Одиссея можно соотнести с первым изгнанием Арджуны, а в описании конца Одиссея встречаются определенные черты третьего изгнания (книга третья «Махабхараты»). Я сосредоточусь на последнем этапе приключений и продолжу сравнения, нуждающиеся в более глубоком осмыслении.

Урваши (38—40; 163—4) ²⁰. Во время своего двенадцатилетнего изгнания Арджуна в одиночестве двигается на север. Он принимает последовательно все более суровые религиозные обеты и в конце концов целый месяц проводит под открытым небом. После этого он был приглашен на Пибеса, где и произошла его встреча с нимфой Урваши. Там он обучается танцам и пению под

руководством Гандхарвы Читрасены, который становится его другом. (Затем следует пассаж, исключенный из основного текста цитируемого издания.) Урваши посещает чудесный посланник Индры с повелением приготовиться к близости с Арджуной. Почью она идет к нему, но Арджуне мешает чувство благоговейного почтения, поскольку нимфа была прародительницей его рода, и Урваши удаляется в пение.

Ситуацию, рассказанную в приведенном отрывке, можно сравнить с невольным аскетизмом Одиссея, который явился следствием шторма на море, а затем, после спасения, чувства восхищения при виде прекрасной, почти что райской земли острова Схерия. Афина велит Навсикае приготовиться к свадьбе, но Одиссей испытывает лишь чувство благоговения (Sebas), заговаривая с ней. Читрасену возможно соотнести с дружелюбным братом Навсикаи, танцором Лаодамом.

Основное несоответствие в четвертом эпизоде обоих эпосов — отсутствие сексуального влечения между героем и героиней в древнегреческой версии, однако это точно соответствует неудавшейся связи Арджуны и Урваши. Можно также вполне резонно возразить, что Навсикая, достигшая брачного возраста девушка, хоть и является персонажем четвертого эпизода, однако она лишь структурно соответствует Субхадре; по сути же она больше соответствует Урваши. Другое уже упоминавшееся существенное расхождение — незначительность фигуры Лаодама в сравнении с Кришной. Однако можно провести параллель между Лаодамом и Читрасеной, который также является второстепенным персонажем.

* * *

Как же мы можем представить себе историческую взаимосвязь древнегреческих и древнеиндийских сказаний? Гомеровский эпос был создан на полтысячелетия раньше, и поэтому предположение о перенесении его в Индию войсками Александра Македонского или любым другим путем примерно в это время не кажется таким уж невероятным. Одно из многих доказательств в пользу этого строится на порядке описания событий в источниках. Как бы там ни было, но к четвертому столетию гомеровские тексты были, без сомнения, еще только на пути к стандартизации, и вряд ли индийским сказителям удалось уже переработать источник до такой степени, чтобы исключить все следы изощренной техники повествования Гомера. Но у меня есть в добавление и более интересная серия аргументов.

Вернемся к Дюмезилю и его функциям. Примем во внимание, что наличие функциональной модели в сказаниях является признаком консерватизма. Я допускаю, что Дюмезиль по существу прав, когда выделяет в индоевропейском наследии 3 группы идей: F_1 — верования и религиозные представления, F_2 — сила физическая и войны, F_3 — плодородие, благосостояние и связанные с этим представления. В других моих работах неоднократно указывалось на необходимость дополнения теории Дюмезиля²¹. Как и три классические функции, четвертая, «дополнительная», имеет свое внешнее выражение. Обычно можно выделить две противоположные составляющие четвертой функции. Одна из них имеет позитивное значение и в определенном смысле абстрактна, другая имеет негативный оттенок и может ассоциироваться со смертью, разрушением, демонами и т. п. Я обозначил эти элементы соответственно F_{4+} и F_{4-} . Итак, не являются ли рассмотренные нами пять встреч героев, образующих структуру повествования, подтверждением существования функциональной модели.

Большой вклад в разработку этого вопроса внес Дюмезиль²², положивший начало сравнительному изучению санскритских и римских брачных законов. Наиболее известным индийским источником, позволяющим разрабатывать эту тему, являются законы Ману (опять же датированные несколькими эпохами). Законы Ману знакомят нас с восемью формами заключения брака, но, как отмечает Дюмезиль, четыре первые очень близки, поэтому их можно свести к

одной и говорить о пяти основных формах, три из которых полностью соотносятся с выведенными им функциями. Используя единое обозначение для первого типа²³, соединившего в себе несколько форм, я ввожу английские эквиваленты названных способов заключения брака и располагаю этот перечень в наиболее простом порядке. Вот те формы, на которых Дюмезиль акцентирует внимание:

дарение невесты — каньядана (*kanyādāna*) F_1

похищение невесты — ракшаса (*rāksasa*) F_2

покупка невесты — асура (*āsura*) F_3 .

Кратко я изложу их суть: дарение невесты приравнивается к подношению богам и рекомендовано священнослужителям; похищение невесты подразумевает использование физической силы и подобает воинам; покупка невесты означает необходимость торговаться с отцом невесты из-за цены (*śulka*) и по сравнению с остальными способами является не очень-то достойным и более подходящим для торговцев. Эти формы заключения брака относятся соответственно к сфере религии, силы, а также благосостояния, причем каждая имеет аналог в римских источниках, что даст дополнительный аргумент в пользу единого протоиндоевропейского происхождения.

Законы Ману доносят до нас еще две возможные формы заключения брака: женитьба по обоюдному согласию — гандхарва (*gandharva*) и пайшака (*paśśāca*). Последняя совершается в том случае, если мужчина тайно соединяется с женщиной, пьяной, спящей или не в своем уме — т. е. не находящейся в нормальном состоянии (примечание мое. — Н. А.). Можно выделить еще девятую форму — выбор жениха невестой, или сваямвара (*svayamvara*), которая очень часто встречается в эпосах, но не упоминается в законах Ману. По сути она близка восьмой форме — браку по обоюдному согласию и заключается в том, что принцесса выбирает из группы принцев, специально созданных и участвующих в состязаниях за право стать мужем. Из всех перечисленных форм заключения брака «Махабхарата»²⁴ выделяет эту как наилучшую. И наоборот, все своды законов признают тип пайшака самым недостойным. Действительно, как правило, он занимает последнюю позицию в сводах, а иногда его вообще не включают²⁵. Мы можем обе эти формы выделить как самостоятельные единицы, гетерогенные по существу, и обозначить их как F_4 , одну как положительную составляющую, а другую как отрицательную. Следовательно, концепцию Дюмезиля мы можем дополнить следующими функциями:

выбор жениха невестой — сваямвара (*svayamvara*)²⁶ F_{4+}

союз пайшака (*paśśāca*) F_{4-} .

Теперь мы можем поставить вопрос иначе, объединив две различные теоретические проблемы. Начнем с анализа «Махабхараты». Соотносятся ли пять связей Арджуны с пятью означенными формами заключения брака и тем самым с функциями?

Союз с Драупади относится к типу выбора жениха невестой, или в нашем обозначении F_{4+} . Это пример полиандрии, которая не является нормой. Но хотя данный факт носит скандальный оттенок, это один из тех случаев, для которых в тексте предлагаются различные религиозные оправдания, и для Пандавов он, конечно же, признается обоснованным.

Встреча героя с Варгой и ее подругами не носит и оттенка сексуальности, так что о женитьбе говорить не приходится; кроме того, девушки не были спящими, пьяными или сумасшедшими. Но, будучи в облике чудовищ, они, конечно же, отличны от обычных людей и не являются в действительности самими собой. В этих двух эпизодах вполне очевидно прослеживается симметричность. Связь, обозначенная как F_{4+} , подразумевает отношения пятерых мужчин с одной женщиной, тогда взаимоотношения пяти женщин и одного мужчины можно обозначить как F_{4-} ; все остальные любовные приключения — парные. Несмотря на отсутствие сексуальных отношений, встречу с Варгой можно вполне резонно отнести к F_{4-} — пайшака. Вероятно предположение, что сексуальный

оттенок присутствовал в более ранних версиях этой истории (возможно, в допротоиндоевропейском варианте).

Союз с Субхадрой можно отнести к типу заключения брака через похищение невесты, или F_2 .

Оставшиеся две любовные связи в санскритском эпосе прослеживаются нечетко. Но мы можем сказать, что в эпизоде с Читрангадой Арджуна берет инициативу в свои руки, принимает требования отца невесты и выплачивает ему назначенную «цену» (*sulka*). Термин *sulka*, нигде более не употребляемый в повествовании, является именно тем самым термином, которым пользуется Нарада для обозначения F_3 — брака-покупки.

Заключение союза с Улупи соотносится с браком-дарением, при котором инициатива исходит со стороны невесты; не случайно в тексте, посвященном подаркам, употребляется корень *dā* (*pradānam*)²⁷. Более того, в этом эпизоде уделено особое внимание религии и ритуалам.

Результаты нашего исследования мы можем представить в виде схемы, отражающей соотношение между основными сюжетными моментами и формами заключения брака в древнеиндийском эпосе.

	F_1	
F_2	F_{4+}	F_3
	F_{4-}	

Мы уже установили, что сюжеты основных пяти встреч героев схожи, но расположение сюжетов в эпосе различно. Попробуем выяснить, соотносятся ли композиции сюжетов с функциями или формами заключения брака.

В некоторых послегомеровских источниках брак Одиссея с Пенелопой в известной степени напоминает выбор невестой жениха²⁸; можно провести прямые параллели с описанием сватовства принцев со всей Эллады к Елене²⁹. Это согласуется с типом, который для индийской версии был нами обозначен как F_{4+} (сюда же можно отнести участие Одиссея в соревновании по стрельбе из лука среди претендентов). С некоторой натяжкой можно отнести женоподобных монстров к области, отмеченной нами для F_{4-} , хотя разница между сиренами и Цирцеей не так уж велика. Что касается других эпизодов, то все они последовательно соотносятся либо с функциями, либо с формами заключения брака. Некоторое сомнение могут вызывать эпизоды с Цирцеей и с Улупи, в которых брачная инициатива исходила со стороны невесты.

Попробуем сделать выводы из всего сказанного ранее о функциях. Носители протоиндоевропейского языка имели очень четко организованную структуру сознания, так что все привнесенные элементы тут же распределялись по идеологическим «ячейкам», названным для простоты функциями. Дюмезиль утверждает, что таких функций было три, причем первая из них иногда могла подразделяться на две (применительно к Митре и Варуне на ближнюю и дальнюю). Я же выделил четыре функции; четвертая очень часто делится на позитивную и негативную. Для подтверждения и той и другой теории было выдвинуто достаточно доказательств.

Выделение трехфункциональных признаков культуры протоиндоевропейцев в брачных законах — это опознание трех форм заключения брака, соотносимых с функциями. Отсюда можно сделать вывод, что более поздние индустские новации выражаются через увеличение числа способов заключения брака.

Другой подход к материалу состоит в квадрофункциональном взгляде. Носители протоиндоевропейского языка опознали бы пять из возможных форм заключения брака, и в сохранении их индусы оказались более консервативны; если что-то было изменено, то лишь количество — с пяти до восьми способов. Как мы видели, для обеих систем доказательств протоиндоевропейская культурная традиция соотносила все формы заключения брака с функциями. Мы доказали в настоящей статье, что протоиндоевропейский свод источников состоял всего лишь из одного

(мифа, эпоса, легенды — в данном случае это не имеет значения), главный герой которого заключал все пять возможных видов брачных союзов. Если предположить, что протоиндоевропейский источник ближе стоит к «Одиссее» и в нем способы заключения браков не совсем совпадают с функциями, то в более позднем индийском эпосе они уже связаны между собой. Но мы приняли утверждение Дюмезиля, что во всяком случае в первоисточнике носители протоиндоевропейского языка соотносили функции и формы заключения брачных союзов. Скорее всего первоисточник также устанавливал эту связь, как это видно в «Махабхарате». Другими словами, древнеиндийский эпос представляется нам более консервативным. Такая точка зрения подтверждается и сделанным ранее выводом, что схожесть повествований зависит не от влияния древнегреческого эпоса на санскритский. Прав был Дюмезиль, когда утверждал, что Гомер прошел очень долгий путь от протоиндоевропейского источника; если же этим ученым была допущена ошибка, то лишь в недооценке этого источника, оставшегося непознанным³⁰.

* * *

И в заключение мне хотелось бы наметить пути для дальнейшей работы: а) в самом общем смысле работа связана с выработкой понятийного аппарата системы брачных отношений как внутри, так и вне индоевропейского мира, т. е. с темой, которую очень часто упрощают, если речь идет о терминах, связанных с приданым и платой за невесту; б) статья еще раз провозглашает тезис о четырехфункциональной системе представлений и показывает, насколько легко можно ее проследить³¹; в) дальнейшее углубленное изучение поможет выявить связь между сюжетной композицией и функциями³²; д) появляется возможность на основе анализа древнеиндийского эпоса соотнести все сказанное о Кришне с распространившимся вишнуизмом. Действительно ли образ Кришны соотносится не только с второстепенными персонажами Лаодамом и Читрасеной, но, говоря образно, заполняет собой все повествование и смысловую нагрузку, распределенную в «Одиссее» среди всех персонажей? В целом Кришна является для Арджуны тем же, чем Антей для Одиссея; е) возвращаясь к проблемам более узким, сравнение двух эпосов проливает свет на их композиционное решение, т. е. на то, что принято называть «гомеровским вопросом». Сюжет эпосов в значительной мере восходит к протоиндоевропейскому источнику, поэтому естественно, что и послегомеровские источники, и не включенные в полное индийское издание «Махабхараты» отрывки содержат материалы, относящиеся к той же архаичной категории (сравни 17 и 22, эпизод с Урваши). Наконец, есть случай, когда гомеровское сравнение (31) кажется достаточно древним, и наконец, ж) очень интересно было бы установить, насколько близки древнегреческий и древнеиндийский эпосы (за исключением тех эпизодов, которые мы уже обсудили). Ведь не может быть простым совпадением двух сюжетов история о том, что вскоре после эпизода с Урваши Арджуна очутился переодетым при дворе короля Вираты, а Одиссей после эпизода с Навсикаей оказался переодетым в своем собственном дворце...

Пять встреч героев*

Номер пункта	Эпос	
	«Махабхарата»	«Одиссея»
1	Драупади (центр: Индрапрастха)	Пенелопа (Итака)
2	Улупи (север: Великие Врата)	Цирцея (Эя)
3	Читрангада (восток: Манипура)	Сирены и др. (пролив)
4	Варга и др. (юг: Индийский океан)	Калипсо (Огигия)
5	Субхадра (запад: Дварака)	Навсикая (Схерния)
6	Драупади (центр: Индрапрастха)	Пенелопа (Итака)

* В скобках указано место, где произошла встреча. Путешествие героев совершалось от пункта 1 через 2 и далее до 5 и обратно к пункту 6, который совпадает с пунктом 1. По горизонтали указаны соответствующие каждому эпизоду имена женщин, за исключением пунктов 3 и 4, в которых Читрангаде соответствует Калипсо, а Варга с подругами соотносится с сиренами и Сциллой с Харибдой. Остров Схерния населяют феаки. Поставив Индрапрастху в центр этой кольцевой схемы, я намеренно опустил финал страсти Арджуны — его визит к пушкарам после посещения Двараки (где у него не было встреч с женщинами).

Примечания

¹ См., например: *Camps W. A. An Introduction to Homer. Oxford, 1980* или *Griffin J. Homer, the Odyssey. Cambridge, 1987*.

² Библиографии последних работ можно найти: *Katz R. Arjuna in the Mahābhārata. Delhi, 1990; Essays on the Mahābhārata/Ed. Sharma A. Leiden, 1991*. Ведущие специалисты в этой области — *Biardeau M., Peterfalvi J. Le Mahābhārata. V. 1, 2. P., 1985—1986; Hillebeitel A. The Ritual of Battle. Ithaca, 1976. Ego же. The Cult of Draupadi 1 — Mythologies: from Gingee to Kukuksetra. N. Y., 1989*. Я же опираюсь на компаративизм Дюмезиля — *Dumézil G. Mythe et épopée. V. 1. P., 1968*.

³ *West M. The Rise of the Greek Epic//J. of Hellenic Studies. 1988. № 108. P. 169—172*.

⁴ Так, ван Бьютенен пишет: «То, что ядро „Махабхараты“ является цельным произведением, кажется мне неоспоримым, а его создателем можно считать либо одного человека, либо небольшую группу авторов. Когда же впервые была сложена самая первая версия Бхараты? Конечно же, в самом начале раннего ведического периода...» — *van Buitenen J. A. B. The Mahābhārata, 1: the Book of the Beginning. Chicago, 1973. P. XXIV*.

⁵ См., например: *Indogermanische Dichtersprache/Ed. Schmitt R. Darmstadt, 1968*.

⁶ Обзор см. *Dumézil G. Entretiens avec Didier Eribon. P., 1987*.

⁷ Более подробно см: *Allen N. J. The Ideology of the Indo-Europeans: Dumézil's Theory and the Idea of a Fourth Function//Internat. J. Moral and Social Studies. 1987. № 2. P. 23—39*.

⁸ Он редко обращается к археологии. Для обсуждения проблемы с этой точки зрения см. *Renfrew C. Archaeology and Language: the Puzzle of Indo-European Origins. L., 1987*, чья атака на Дюмезиля в гл. 10 теряет силу из-за очевидного непонимания, и *Mallory J. In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth. L., 1989*, являющегося сторонником Дюмезиля.

⁹ *van Buitenen. Op. cit. P. 400 ff.*

¹⁰ Эта статья является частью значительно более обширного исследования, которое еще не завершено. Отсюда и сжатый стиль изложения.

¹¹ Связанность, любовная связь, взаимоотношения — ни один из перечисленных терминов не применяется постоянно ко всем или отдельным взаимодействиям героев с женщинами в обоих эпосах. «Взаимоотношение» — наиболее абстрактный термин и ему отдается предпочтение; он включает в себя и взаимоотношения героев с первыми женами, имеющими большее значение, чем связь. Тем не менее термин слишком всеобъемлющий, чтобы быть идеальным: в частности, у Одиссея были взаимоотношения с Аретой, но они не могут быть отнесены ни к одному из пяти типов союзов, приведенных в статье и включенных в таблицу.

¹² Основные отрывки из Гомера следующие: для Цирцеи 10.133—12.36; для Калипсо 5.55—268, 7.244—266 и (речь идет о священных коровах бога Солнца) 12.127—141, 260—425; для чудовищ — 12.37—126, 153—259, 426 и до конца; для Навсикаи 5.441 — до конца 8-й песни; 11.333—376; 13.1—187.

¹³ Для каждого из четырех эпизодов я даю номер (или номера) अध्याя (глав) по критическому изданию, текст которого был переведен ван Бьютененом.

¹⁴ Я даю общую нумерацию выявленных подобий для всех приведенных эпизодов.

¹⁵ *Frazer J. G. Apollodorus: the Library (2 Vols, Loeb). L., 1921. P. 301—305*.

¹⁶ *Crit. Ed. 14.78—80, trans. Roy 12: 150—7*.

¹⁷ См., например, *Grimal P. Dictionare de la Mythologie Greeque et Romanie. P., 1982 (Trans. Oxford, 1985)*

¹⁸ Apollodorus. *Epit.* 7.19.

¹⁹ *Crit. Ed.* 2.13.35—50.

²⁰ Эпизод с Урваши — в приложении 1.6 к критическому изданию (*Crit. Ed. V. 4: 1047—53, trans. Roy 2: 102—6*).

²¹ *Allen N. J. Romulus and the Fourth Function//J. of Indo-European Studies Monograph Series (in press).*

²² *Dumezil G. Mariages Indo-Européens. P., 1979.*

²³ *Trautmann T. R. Dravidian Kinship. Cambridge, 1981. P. 288 ff.*

²⁴ *Crit. Ed.* 1.96.77

²⁵ Например, *Apastamba, Vasiṣṭha.*

²⁶ Дюмезиль рассматривает брак по конкурсу как развитый из типа взаимного выбора в контексте рыцарства и получивший распространение в народе. Он обозначает оба типа как F₂. Как я надеюсь это доказать в другом исследовании, это должно быть пересмотрено. Форма заключения брака путем взаимного выбора, вероятно, демократизированный вариант типа соревнования, обозначенного нами как F₄. Утверждение не нуждается в обсуждении в данной статье, поскольку ни один из союзов, заключенных Арджуной, не был союзом по взаимному выбору (*Katz R. Op cit. P. 68* интерпретирует связь с Улупи как союз подобного типа).

²⁷ С того момента, как текст повествует о подарках от Арджуны, а не со стороны невесты, союз перестает служить примером брака F₁, но относится к функции F₁.

²⁸ *Pausanias* 3.12.1.

²⁹ *Apollodorus. Bibl.* 3.10.8.

³⁰ В 80-е годы Дюмезиль обращается к Гомеру, представляя убедительный трехфункциональный анализ моделей, используемых в эпизодах с Цирцеей (*Dumezil G. Apollon sonore et autres essais. P., 1982. P. 166*).

³¹ *Allen N. J. The ideology... P. 35.* Дюмезиль правильно объясняет исключение формы пайшака из индийских брачных законов стремлением браминов к сохранению в неизменности количества возможных форм (*Dumezil G. Mariages... P. 33*), хотя он сам полностью не осознал значимость подобного замечания. Это лишний пример того, как существующие различия остаются вне поля зрения ученого. «Махабхарата» в Индии является широко доступным изданием в виде комиксов, в том числе и «14-летнее изгнание Арджуны» (*Mahabharata-14/Anant Pai (ed.) Bombay, 1989*). Текст повествует о четырех встречах достаточно точно, но представленная карта (р. 11) не включает визита к Индийскому океану, вероятно, из-за сложности определения места действия.

³² *Allen N. J. Some gods of Pre-Islamic Nuristan//Revue de L'histoire des religions. 1991. № 2. P. 141—168.*

The Hero Five Relationships

A clear similarity exists between a stretch of narrative from Homer's *Odyssey* and a stretch of narrative from the *Mahabharata* (book 1). Like *Odyssey*, Arjuna, having left his wife at home, finds himself encountering a sequence of females before returning to his wife. In spite of many differences, the two journeys share both an overall four-episode structure and numerous details from each episode. It is argued that the similarities are due to a common proto-Indo-European origin. Arjuna's relationships correspond to a list of modes of marriage which is related to the three functions recognised by Dumezil. However, the paper is one in a series arguing for a fourth function, which is typically bifurcated.

N. Allen

© 1992 г., ЭО, № 6

Р. С. Липец

«ОТ КОНСКОГО ПОТУ ЗМЕЯ ПУХЛА»
(АЛТАЙСКИЙ ВАРИАНТ РУССКОЙ БЫЛИНЫ.
ОПЫТ АРЕАЛЬНОГО АНАЛИЗА)

С течением времени становится все очевиднее бесперспективность изучения фольклора как в рамках только одного народа (тем более одного жанра), так и изолированно от смежных дисциплин. Однако и при ареальном исследовании фольклора может иметь значение единичный вариант произведения, если он сохраняет что-либо специфическое.