

*Я. В. Васильков*

## ЭПИЧЕСКИЕ ГЕРОИ И БОГИ (В «МАХАБХАРАТЕ» И НЕ ТОЛЬКО)

Отличительной особенностью «Махабхараты» (далее — Мбх) на фоне большинства остальных и уж во всяком случае на фоне всех древних книжных эпосов, является постоянное наличие у эпического нарратива определенного мифологического фона. За миром эпоса просматривается мифический мир богов и асуров, и сказители не забывают время от времени напоминать о параллелизме этих двух миров, о связи между ними. Связь эта выражается прежде всего в том, что герои эпоса, пять братьев Пандавов, т.е. сыновей царя Панду, в действительности являются сыновьями и частичными воплощениями богов (Юдхистхира — бога праведности Дхармы, Арджуна — царя и военного предводителя богов Индры, Бхима — неистового и смертоносного бога ветра Вайю, близнецы Накула и Сахадева — божественных близнецов Ашвинов (Мбх I. 61.85–86). В другом месте Мбх рассказывается о том, как явились на земле в облике Пандавов Индра-Шатакрату (царь богов в данном мировом периоде), а также при посредстве Дхармы, Ваю, и Ашвинов — четверо Индр, ранее правивших Вселенной (Мбх I. 189). Необходимость нисхождения богов на землю вызвана жалобой Земли на то, что ее *тяготит время* размножившегося человечества, кроме того, богоненавистники-асуры с целью уничтожить мир людей уже приняли рождение в царской династии племени Куру, и им необходимо противостоять. Боги воплощаются на земле не только в Пандавах, но и в их родичах и сторонниках: Драупади — это инкарнация Шри, ее брат Дхриштадьумна — воплощение Агни, Кришна представляет Вишну, Бхишма — воплощение бога неба Дьяуса, наставник Пандавов брахман Дрона — это бог Брихаспати. Кауравы представляют на земле различных асуров. По существу, в обличье Пандавов и кауравов сами боги и асуры, возглавив огромные пар-

тии своих сторонников, сходятся на Поле Куру в грандиозной всеиндийской битве. По окончании битвы герои Мбх попадают в небесный мир и соединяются с теми божественными сущностями, частицами которых они в действительности являлись.

Примечательно, что наряду с пространным описанием битвы на Поле Куру в Мбх многократно излагается мифическое повествование о моделирующей это центральное событие эпоса космической битве богов с асурами (Ш. 92.5–15; 99; V. 9; XII. 34.13–21; 272–274; XIV. 11 и др.; см.: [Гринцер 1974: 228]). Во всех этих случаях сюжет о битве богов носит характер мифологического «отступления», лишённого, как и всякий вводный эпизод, прямой сюжетной связи с основным действием эпопеи. Но определенное отношение этих отступлений к эпическому действию все-таки может быть выявлено: это отношение аналогии или сравнения, и, как выяснилось, это сравнение в ряде случаев близко к отождествлению [Васильков, Невелева 1988].

К сожалению, в современной индологии до сих пор распространён взгляд на соотношение эпоса и мифа в Мбх, сформулированный гиперрационалистической позитивистской наукой XIX в., согласно которому исходный слой содержания памятника должен был быть чисто героическим, «светским». Весь мифологический элемент, характеризующийся как «религиозная фантастика», прежде относился на счёт интерполяций, произведенных поздними брахманскими редакторами. Повинно в этом, во-первых, тогдашнее представление о некоем безрелигиозном периоде в развитии древнего человечества: мифология и религия рассматривались как довольно поздние выдумки жрецов. У нас в вульгарном марксизме это представление удерживалось дольше всего. Но была и другая причина. Европейские ученые уже в своем гимназическом и университетском образовании навсегда усваивали представление о том, что есть один мировой стандарт, образец подлинного эпоса — и это эпос Гомера. Отсюда теория изначально «светской», чисто героической или исторической Мбх (от Дж. Толбойз Уилера [Wheeler 1867], до М. Винтерница [Winternitz 1908]).

Казалось бы, в XX в. исследования Мбх показали, что так называемое брахманское редактирование Мбх ответственно лишь

за «индуизацию» эпоса, в ходе которой брахманы, поставив традицию под свой контроль, ввели в эпос образы новых индуистских божеств, в том числе великих богов Вишну и Шивы, ввели вторичную мифологию, т.е. такие сюжеты, где миф используется лишь как язык для передачи философского или мистического содержания; но до этой редакции эпос тоже ориентировал свое повествование на миф, только это была архаическая мифология индоариев, божества и сюжеты о них, которые мы знаем по ведийским самхитам. В свое время Г. Якоби показал, например, что если в поздних книгах «Рамаяны» Рама провозглашается аватарой Вишну, то в раннем слое содержания он теснейше связан с Индрой [Jacobi 1893]. Исследования очень консервативного элемента в арсенале художественных средств эпоса — эпических сравнений, предпринятые нами с С.Л. Невелевой по Мбх [Васильков, Невелева 1988] и Дж. Брокингтоном по «Рамаяне» [Brockington 1977], свидетельствуют, что почитание таких древних индоарийских богов, как Индра, Сурья, Ваю, и соотнесение (вплоть до отождествления) с ними героев эпоса, глубоко укоренено в эпической поэтике.

Однако, в начале 1970-х годов исследователь и переводчик Мбх Й.А.Б. ван Бейтенен в предисловии к переводу первой книги вновь возродил идею изначально чисто светской и героической Мбх. Один из его аргументов: противоречие между разными версиями божественного происхождения Пандавов в Мбх (от пяти богов во главе с Индрой; от разных свойств Индры, которые он передал им через других богов; от пяти Индр). Ван Бейтенен явно не учитывал при этом специфики мифологического мышления, которое вполне может совмещать, например в корпусе «Ригведы», несколько разных вариантов космогонии. С моей точки зрения, некоторый разнобой в объяснении происхождения Пандавов от богов отражает исторические изменения конкретных мифологических представлений, но при этом неизменным остается принцип божественности героев, идея о том, что они нисходят с небес в земной мир для выполнения определенной миссии. Другой аргумент Ван Бейтенена совсем наивен. Он спрашивает: зачем было эпическим сказителям делать героев божественными? Разве они и так не достаточно велики? Да, они совершают, мол, сверхъ-

естественные деяния, но ведь точно так же во всех других «княжеских», «феодальных» (у Ван Бейтенена — «baronial») эпосах герои совершают сверхчеловеческие подвиги, при этом оставаясь вполне земными персонажами. Вот это и говорит о том, с какими эпосами был знаком Ван Бейтенен и с чем он сравнивал Мбх (тоже, на его взгляд, baronial epic): это, конечно, Гомер и средневековые эпосы Европы. Он и понятия, вероятно, не имел, что существует еще и архаический эпос, в котором божественность героя является как раз самым характерным признаком.

В рецензии на первые переводы Ван Бейтенена В. Донигер [Doniger O'Flaherty 1978] дала убедительную критику данного подхода, апеллируя к исследованиям индийского эпоса в сравнительном плане (Ж. Дюезиля, А. Хилтебейтеля, П.А. Гринцера). Ранее ту же концепцию в варианте М. Винтерница убедительно опроверг П.А. Гринцер, продемонстрировав в своей книге (1974) универсальность мотива божественного происхождения героев для эпических традиций мира, причем особенно на архаической стадии. Однако зарубежным индологам аргументация П.А. Гринцера не знакома — очевидно, потому, что его книга известна на Западе лишь по ее пересказам в обзорных статьях Й.В. де Йонга [de Jong 1975; 1984], который, к сожалению, уделил очень мало внимания новаторскому подходу П.А. Гринцера к проблемам эпической типологии.

Вследствие этого в наши дни концепция Ван Бейтенена, идущая из XIX в., возрождается в работах западных индологов-эпосоведов, причем даже лучших из них: Дж. Брокингтон в классической монографии «Санскритский эпос» (1998) выделяет три стадии в развитии Мбх: 1) развитие в устной сказительской (воинской) традиции, 2) *первичная мифологизация*, когда герои эпоса соотносятся с ведийскими богами, и 3) поглощение эпоса брахманской традицией (т.е. индуизация). Джеймс Фитцджеральд в своем докладе на Пятой Дубровницкой международной конференции по санскритскому эпосу и пуранам (2008) и в проведенном им там же совместно с А. Малинар круглом столе на тему исторического развития «Махабхараты», рассматривал искусственную «деификацию» Пандавов как одно из направлений идеологической переработки брахманами древней кшатрийской

поэмы «Бхарата», воспевавшей династию Куру, в «Пандава-бхарату» (сборник статей по материалам конференции сейчас готовятся к печати). До него эту мысль высказал М. Витцель, который, однако, видел в факте «деификации» Пандавов продолжение принципа, свойственного более древней эпической традиции: он указал, в частности, что в *кхилах* «Ригведы» царь династии Куру Парикшит именуется «подобным богам» и даже «превосходящим богов» [Witzel 2005: 68–69].

Так может быть действительно правы те наши западные коллеги, которые считают, что эпос всегда — изначально светская песнь о битвах, и что герой эпоса — изначально просто силач и храбрец, лишенный всяких признаков божественности?

Российские индологи, по счастью, всегда имели возможность опираться на достижения отечественной школы эпосоведения, представленной именами В.Я. Проппа, В.М. Жирмунского, Е.М. Мелетинского и Б.Н. Путилова. У нас была создана историко-типологическая теория эпоса, представляющая эпическую поэзию как особый вид поэтического искусства, развивающийся по собственным законам. И закономерности его развития имеют универсальный характер. Развитие идет от архаических форм к классической героике и затем к поздним формам эпоса — романтического или религиозно-дидактического. Это обобщение было произведено на основе огромного числа памятников, с которыми работали классики нашего эпосоведения и которые они разнесли по основным историческим типам. Так посмотрим, каким же бывает герой в наиболее архаических, типологически наиболее древних памятниках.

Если мы обратимся к древнейшему в мире книжному (преданному записи) эпосу — шумеро-вавилонскому, то увидим в нем, по свидетельству И.М. Дьяконова, что за образами Гильгамеша и Энкиду скрываются «образы солнечного и лунного божеств, принявших также черты духов плодородия» [Эпос о Гильгамеше 1961: 119]. Гильгамеш — типичный полубожественный герой, первоначально осознававшийся, по-видимому, воплощением или земным дублером шумерского бога Солнца Уту (аккадский Шамаш). Одно из чтений его имени («старик-юноша») — эпитет Солнца, умирающего на закате и нарождающегося при восходе

[Емельянов 2001: 252]. «Путешествие Гильгамеша за вечной жизнью — это подземное путешествие Солнца <...> Все время подчеркивается, что этим путем ходил только Шамаш. Если Шамаш — судья неба и земли, то Гильгамеш в мифе — судья преисподней» [Эпос о Гильгамеше 1961: 119]. Шумерский эпос несомненно глубоко архаичен.

Но архаический эпос во многих регионах существовал и в новейшее время. Известно, что явления действительности для архаического фольклорного сознания имеют значимость только в том случае, если они могут быть обобщены по схеме, которая задана мифологической картиной мира. Архаико-фольклорному сюжету необходимо должен был сопутствовать некий мифологический фон, без которого он лишился бы истинности и значимости. Именно поэтому общим местом в эпической поэзии ряда тюрко-монгольских и тунгусо-маньчжурских народов Сибири являются предшествующие собственно эпическому повествованию мифологические зачины, описывающие время первотворения (см., напр.: [Василевич 1966: 13; Эвенкийские сказания 1990: 82, 126–129; 238–241; Хакасский эпос 1997: 62, 63; Тувинские сказания 1997: 22; Мелетинский 1998: 360, 361; Мелетинский 2004: 294, 295]). В эпосах такого типа (ранняя архаика) богатырь еще не соотносится прямо с богом-творцом, но сам является по существу сверхъестественным существом — первочеловеком, будущим прародителем человечества (т.е. данного этноса), чьи деяния (обустройство земли и создание социума) непосредственно продолжают акт миротворения (ср.: [Мелетинский 2004: 298, 299]). Показательно, что в эвенкийских сказаниях герой, сражающийся с демонами нижнего мира, обозначается термином *аи* (или *ай*), относящимся также к благим небесным божествам, обитателям верхнего мира [Эвенкийские сказания 1990: 384]. Точно так же употребляется в якутских *олонхо* термин *айыы*, обозначающий и небожителей, и героя, а иногда и все первое поколение жителей земли [Семенова 2006: 19]. Происхождение героя оговаривается не всегда, иногда говорится лишь, что он «родился в этом мире» для выполнения определенной задачи (очистить землю от чудовищ, породить людей и т.д.), его связь с верхним миром только угадывается. Однако в ряде сибирских эпосов происхождение

«одинокого», «не знающего родителей» героя объясняется тем, что его создал и спустил с неба на землю верховный бог-творец (якутские олонхо об Эр-Соготохе, Юрюнг-Уолане, Нюргун-Боотуре и др.). В некоторых вариантах олонхо об Эр-Соготохе верховный бог-творец, низведший его в средний мир (Юрюнг-Айыы-тойон, Аар-тойон), называется его «дедом» или «отцом». Суммируя, можно сказать, что в большинстве сибирских эпических сказаний этого типа герои выступают либо как «спущенные» на землю или «павшие» небожители, либо как сыновья (потомки) богов.

Ту же особенность можно обнаружить в архаической эпике и других регионов мира, например в нартском эпосе народов Кавказа. Осетинский Сослан в старинной версии сказания о его рождении — сын бога Уастырджи. Его абхазский двойник Сасрыкуа, завершив свою героическую деятельность, возносится на Луну, где и сейчас виден его образ с посохом и в бурке, в сопровождении коня, верного пса и стада. Другому абхазскому герою Абрьскилу присущи характеристики Громовержца, а также способность быстро переноситься на своем чудесном коне в небесный мир [Джапуа 2003: 90, 91, 129, 130, 139–141]. В худождах — архаическом, органично вписанном в систему мифов и ритуалов эпосе филиппинских горцев ифугао — по данным М.В. Станюкович герои осознаются как особый разряд богов и составляют население мифической деревни у истоков мировой реки [Станюкович 1999].

Есть основания полагать, что уже в самых древних формах эпоса между деятельностью героя и действиями мифического персонажа — бога-демиурга в начале времен — наблюдался параллелизм. Например, уже в глубочайшей древности у народов Северной Азии был широко распространен сюжет об охоте на космического лося (или лосиху). Культ лося — «основной фигуры охотничьей мифологии» — засвидетельствован петроглифами неолитического времени практически для всей лесной полосы Северной Азии. Сюжет об этой космической охоте сохранился до нового времени у народов, говорящих на тунгусо-маньчжурских, тюрко-монгольских и финно-угорских языках. Причем, например, у эвенков охотником, преследующим унесшую на своих ро-

гах Солнце космическую лосиху Хэглэн, может выступать в одних сказаниях хозяин Верхнего мира космический медведь Манги (Маин), в других — земной богатырь. У других народов Северной Азии сюжет о космической охоте на лося тоже появляется то в форме эпического сказания, то в форме мифа (см.: [Мелетинский 2004: 101–104; Петрухин 2005: 70–72, 347]). Параллелизм и некая связь между действием эпического сюжета об охоте на лося и действием аналогичного мифа, между образом героя-охотника и мифологическим персонажем в этих традициях не могли не ощущаться. Однако характер этой связи до поры до времени не был строго определен. Переход от неясного ощущения некоторой связи героя-первопредка с небесным миром к конкретным устойчивым формулировкам такой связи вызван, скорее всего, просто нараставшим на протяжении истории человечества процессом рационализации сознания.

Эпосы архаические, но более развитые имеют более разработанный мифологический фон, ориентированы на цельную, законченную картину мира, с четкой иерархией уровней и продуманной системой связей между ними. В этом случае герой выступает, как правило, сыном бога или богини или же имеет как бы двойную генеалогию: он одновременно и продолжатель какого-нибудь знатного (царского) рода, и сын бога (таковы не только наши Пандавы, но, например, и монгольский Гэсэр-хан, и герой нартских сказаний Сослан, и даже пережиточно — гомеровский Одиссей, «рожденный от Зевса сын Лаэрта»).

Здесь уместно перейти от дальних типологических аналогий из традиций сибирских, кавказских, юго-восточноазиатских народов к традициям индоевропейским, индоиранским, индоарийским (помимо санскритской) и другим индийским. В этом случае сходство с ситуацией в санскритском эпосе может оказаться не только типологическим, но и генетическим.

Прежде всего, как давно установлено, в древнегреческой традиции есть полная параллель к завязке Мбх. В схолиях (комментариях) венецианского кодекса «А» «Илиады» к пятому стиху поэмы говорится о Троянской войне как совершающейся во исполнение «Зевесовой воли»: «Сказано, что Земля, обремененная множеством людей, просила Зевса *облегчить ее ношу*. Поэтому



Зевс <...> устроил брак Фетиды (нимфы, матери Ахилла. — Я.В.) со смертным и сам породил прекрасную дочь [Елену], после чего возникла война греков с варварами, и тогда земля была сильно облегчена, ибо многие были убиты». Упоминания этой легенды в других древних источниках (включая эпические) свидетельствуют о том, что она была широко известна в Греции. У Гесиода герои Троянской войны именуются «полубогами». Древние герои все в принципе полубоги, и образцовым героем-полубогом в греческой традиции является Геракл. Герои-полубоги рождаются среди смертных лишь для того, чтобы ценой героической смерти в битве вернуться на небеса и стать бессмертными. Можно полагать, что мотив порождения богами полубогов-героев с целью *облегчить ношу Земли* является общим для двух традиций древнейшим эпическим мотивом (см.: [Dumézil 1968: 169, 168; Надь 2002: 34, 35]) и восходит к периоду реконструируемой по лингвистическим данным греко-арийской (т.е. греко-индоиранской) культурной общности, которую многие лингвисты и археологи склонны локализовать в Северном Причерноморье эпохи ранней бронзы. Именно здесь впервые началось скотоводство в крупных масштабах (кони, крупный рогатый скот), сюда устремились племена из других областей, началась борьба за стада и пастбища, взаимные набеги, усовершенствовалось оружие, появились укрепления... Отсюда идея «перенаселенности» Земли. Но вопреки Ж. Дюмезилю, считавшему данный мотив свидетельством существования единого индоевропейского эпоса, «пра-Махабхараты», следует говорить не о сюжете, а об общем мотиве, который мог оформлять завязку того или иного эпического сюжета о великой битве прошлого.

Что же касается соотношения эпического батального повествования с мифом о космогонической битве между двумя кланами сверхъестественных существ, то и здесь обнаруживается интересная гомеровская параллель. В «Илиаде», как и в Мбх, рядом с описанием земной битвы под стенами Трои есть описание космической битвы разделившихся на две враждебные партии богов (начало XX песни). В свое время в нашей совместной с С.Л. Невелевой статье об эпических сравнениях [Васильков, Невелева 1988] были отмечены и значительное сходство, и некоторые по-

казательные различия. Но ясно, что и у Гомера земная битва греков с троянцами некогда моделировалась мифической битвой богов, и тем самым связь героев с богами может быть возведена к индоевропейскому уровню.

Говоря об индоевропейской предыстории соотношения героя и бога в Мбх, следует вспомнить и сюжет о Трите, который представляет собой *древнейший индоевропейский фольклорный текст*, образец сказки или наиболее раннего архаического эпоса. Место его сложения, по-видимому, та же западная часть Евразийской степи, где обитали когда-то предки индоиранцев и греков. Как известно, это сюжет о трех братьях, из которых младший — Трита, «Третий» — убивает трехглавого дракона, похитителя стад (или женщин). Когда он возвращается домой с добычей, завистливые братья сбрасывают его в колодец (пропасть, подземный мир) и завладевают стадом (женщинами). Он оттуда чудесным способом выбирается и наказывает братьев. Не вдаваясь в подробности, заметим только, что и в индийской, и в иранской (авестийской) версии Трита воспроизводил, по-видимому, на земле подвиг бога (Индры Вритрахана, иранского Веретрагны). Кроме того, сам образ Триты и у индийцев, и у иранцев двоятся: он и смертный герой, и божество на небесах. В греческой версии этого сюжета герой-полубог Геракл побеждает трехголового монстра Гериона и отбивает у него стада, поддерживаемый и побуждаемый к битве богиней Афиной.

Об изначальной божественности героев древнейших эпических сказаний Евразии косвенно свидетельствуют и памятники изобразительного искусства. Каменные стелы в память героев широко распространились по Евразии в эпоху бронзы (III–II тыс. до н.э.), вероятнее всего параллельно с первыми образцами эпического фольклора. Ответвления этой традиции мы находим и в древней Греции, и в Индии, где стелы такого рода распространены на периферии ведийско-индуистской культуры, в районах, где до новейшего времени сохранялось мобильное скотоводство и архаические формы социальной организации. При этом везде — и в Греции, и в Индии, и в Северном Причерноморье — то, что изображено на стелах, можно уверенно интерпретировать как *апофеоз* героя, посмертную идентифика-

цию его с изначально так или иначе присутствовавшим в нем божеством.

Особо важно в свете нашей темы то, что в засушливых районах Западной, Центральной и Южной Индии, где обитают племена мобильных воинственных скотоводов и встречаются памятники героям, можно встретить одновременно и живые традиции архаического эпоса. Изучение этих традиций сейчас только начинается, но уже очевидно, что в большинстве в какой-то мере исследованных сказаний либо герой прямо называется воплощением бога (таков, например, Джунджаппа — герой эпоса каннадаязычных *кадуголла* в Карнатаке, инкарнация Вирахадры [Shankaranarayana 2001: 237], или Катама Радзу — герой эпоса телугуязычных скотоводов *голла* в Андхра, воплощение Кришны [Гуров 1999: 77, 78]), либо он (она), занимая при жизни невысокое, порой очень низкое, как и у самих носителей традиции, социально-кастовое положение, проявляет в критических обстоятельствах сверхъестественные способности и после смерти обожествляется, становится объектом массового культа (таковы, например, Котрабайна и Рамела в эпосе скотоводов-гауров в западной Ориссе, бходжпурские обожествленные разбойник Гаурайя в Патне и скотокрад Чахурмал в Непале, тамильский Мадхураи Виран и другие персонажи). Такими обожествленными или реализовавшими в эпическом деянии свою изначальную божественную природу героями являются многие местные божества в периферийных областях Индии.

На этом фоне по-новому смотрятся некоторые общеизвестные персонажи санскритоязычной эпической традиции. Давно высказывались, в частности, предположения о происхождении образа Кришны-Гопалы из образа божественного героя-пастуха в простонародных традициях Западной Индии [Vaudeville 1975; Гуров 1999]. Герои Мбх находятся в таком же отношении к богам, как и герои живых, ныне поющих индийских эпических сказаний архаического типа<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Мы возрождаем, таким образом, старую идею С. Викандера, пришедшего в свое время к следующему выводу: «Исключено, что божественные черты в сказании о Пандавах были бы вторичным преобразованием. Напротив,

Из всего вышесказанного мы заключаем, что для типологически ранних форм эпического фольклора осознанность связей его действия и его героев с мифом следует полагать не исключением, а правилом. На протяжении всего периода становления и живого развития текста Мбх принцип соотнесения эпического действия с мифом оставался в нем действенным, работал как важнейший конструктивный принцип эпической поэтики. И, следовательно, Мбх в этом отношении отличается от других образцов классикогероического эпоса, обнаруживая существенное сходство с эпосами, типологически определяемыми как памятники архаики.

Поэтому мы должны признать, что пора отказаться от ставшего стандартом нашего мышления постоянного нивелирования Мбх (и любого другого неевропейского эпоса) «под Гомера». Разумеется, мы не должны совсем отказаться от сопоставлений Мбх с гомеровским эпосом. В ряде случаев такие сопоставления могут быть плодотворны: и потому, что в этих сопоставлениях может сформироваться представление о древнейшей индоевропейской эпической поэзии, и потому, что Мбх, подобно «Илиаде» и «Одиссее», является памятником зрелой (классической) героики. Но при наличии в поэтической системе индийского эпоса явных и живых элементов архаики нам надо научиться понимать, в чем Мбх отличается от гомеровского эпоса, образца классической героики, практически демифологизированного за счет эстетизации мифа, а также от ряда западноевропейских героических поэм. Для этого нам следует рассматривать Мбх не только на фоне этих классических «книжных» эпопей, но и сопоставлять ее с архаической эпикой разных народов мира. Особенно поучительным может оказаться взгляд на Мбх в сравнении с живыми индийскими эпосами архаического типа, исполнение которых иногда само по себе является обрядом. Их сюжеты нередко предопределены мифо-ритуальной схемой, и за их персонажами

---

они берут начало на той мифологической стадии, которая принципиально древнее религии ведийского собрания гимнов» [Wikander 1949: 36]. Я глубоко признателен С.В. Кулланде, познакомившего меня не только с текстом данной статьи, но и с собственным переводом ее со шведского на русский.

обычно просматриваются образы местных божеств. Конечно, можно изучать Мбх, следуя Ж. Дюмезилу, К. Уоткинсу или Г. Надю, как один из индоевропейских эпосов, можно видеть в ней, как Л.Н. Ермоленко, один из эпосов, чья поэтика и образность ведут свое происхождение из Евразийской степи [Ермоленко 2008], но не пора ли посмотреть, как будет выглядеть санскритская эпопея в одном ряду с многочисленными устными и устного происхождения эпосами на других индийских языках, и поставить вопрос о «Махабхарате» как одном из эпосов Индии?

### Библиография

*Василевич Г.М.* Исторический фольклор эвенков (сказания и предания). М., 1966.

*Васильков Я.В., Невелева С.Л.* Ранняя история эпического сравнения (на материале VIII книги «Махабхараты») // Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1987. С. 152–175.

*Гринцер П.А.* Древнеиндийский эпос: генезис и типология. М., 1974.

*Гуров Н.В.* Устный эпос народов Декана и его значение для истории древнеиндийской культуры // Материалы научной конференции Восточного факультета, посвященной 275-летию Санкт-Петербургского университета. СПб., 1999. С. 76–79.

*Джапуа З.Д.* Абхазские героические сказания о Сасыркуа и Абырскиле: систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии. Сухум, 2003.

*Емельянов В.В.* Древний Шумер. Очерки культуры. СПб., 2001.

*Ермоленко Л.Н.* Изобразительные памятники и эпическая традиция: по материалам культуры древних и средневековых кочевников Евразии. Томск, 2008.

*Мелетинский Е.М.* Избранные статьи. Письма. Воспоминания. М., 1998.

*Мелетинский Е.М.* Происхождение архаического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. Изд-е второе, испр. М., 2004.

*Надь Г.* Греческая мифология и поэтика / Пер. с англ. Н.П. Гринцера. М., 2002.

*Петрухин В.Я.* Мифы финно-угров. М., 2005.

*Семенова А.Н.* Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетики. СПб., 2006.

*Станюкович М.В.* Когда мужчины-жрецы обращаются к духам-помощникам шаманок: любовная магия и национальные выборы на Филиппинах // *Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам.* М., 1999. Т. 5. Ч. 3. С. 177–192.

Тувинские героические сказания / Сост. С.М. Орус-оол. Новосибирск, 1997 (Памятники фольклора Сибири и Дальнего Востока. Т. 12).

Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин / Запись и пер. текста, вступ. ст., примеч. и коммент. В.Е. Майногашевой. Новосибирск, 1997 (Памятники фольклора Сибири и Дальнего Востока. Т. 16)

Эвенкийские героические сказания / Сост. А.Н. Мыреева. Новосибирск, 1990 (Памятники фольклора Сибири и Дальнего Востока. Т. 1).

Эпос о Гильгамеше («О все видавшем») / Перевод с аккад. И.М. Дьяконова. М.; Л., 1961 (Серия «Литературные памятники»).

*Brockington J.L.* Figures of Speech in the Rāmāyaṇa // *Journal of the American Oriental Society.* 1997. Vol. 97. No 4. P. 441–459.

*Doniger O'Flaherty W.* (Review of) *The Mahābhārata* / Ed. and transl. by J.A.V. van Buitenen. Vol. 1, 2 // *Religious Studies Review.* 1978. Vol. 4. No 1. P. 19–27.

*Dumézil G.* Mythe et épopée, I. L'Ideologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-europeens. P., 1968.

*Jacobi H.* Das Rāmāyaṇa: Geschichte und Inhalt. Bonn, 1893.

*Jong J.W. de.* Recent Russian Publications on the Indian Epic // *Adyar Library Bulletin.* 1975. Vol. 39. P. 1–42.

*Jong J.W. de.* The Study of the Mahābhārata. A brief survey. Pts. I–II. Kyoto, 1984 (Hokke bunka kenkyū. X, XI).

*Shankaranarayana T.N.* Gender, Genre and Narrative: Case of Junjappa Epic // *Chanted Narratives: The Living 'Katha-Vachana' Tradition* / Ed. by M. Kaushal. New Delhi, 2001. P. 235–246.

*Vaudeville Ch.* The Cowherd-God in Ancient India // *Pastoralists and Nomads in South Asia* / Ed. by L.S. Leschnik & G.-D. Sontheimer. Wiesbaden, 1975. P. 92–116.

*Wheeler J.T.* History of India. L., 1867. Vol. I.

*Wikander S.* Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar // *Religion och Bibel.* 1947. VI. P. 27–39.

*Winternitz M.* Geschichte der Indischen Literatur. Leipzig, 1908. Bd. 1.

*Witzel M.* The Vedas and the Epics: Some Comparative Notes on Persons, Lineages, Geography, and Grammar // *Epics, Khilas, and Purāṇas: Continuities and Ruptures. Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas (September 2002)* / Ed. by P. Koskikallio. Gen. editor M. Ježić. Zagreb, 2005. P. 21–70.