

The Journal of Indo-European Studies.
Vol. 37, 2009

Номер начинается дискуссией о методах перевода «Ригведы». Поводом служит объемная и довольно провокативная статья Карен Томсон, посвященная критике традиционных переводов «Ригведы» (Karen Thomson. *A still undeciphered text*, pp. 1—47). К. Томсон пишет о том, что для современной индологии характерен фатализм в отношении перспектив дальнейшего понимания ведийских гимнов, и корень этого безнадежного фатализма в том, что принятые методы давно исчерпали себя. В течение многих веков «Ригведа» была загадкой для профанов, и толковать ее могли лишь наследники брахманской традиции. Современная наука склоняет голову перед авторитетом комментаторов индийской традиции, что приводит к воспроизведению старых ошибок, а в конечном счете к неверной интерпретации всего текста. В то же время, сравнительно-исторические данные и, прежде всего, вытекающее из ближайшего контекста толкование могли бы дать куда больше. Карен приводит несколько примеров, иллюстрирующих ее точку зрения. Так, слово *svadhā*, традиционно переводимое как ‘жертвенный напиток’, было истолковано еще Теодором Бенфи, а позже Максом Мюллером в абстрактном значении ‘привычка, собственная природа’. Однако в современных переводах это значение, подтвержденное этимологией и подходящее ко многим контекстам, учитывается меньше, чем следовало бы. Аналогична ситуация с формой *āsá*, которую Дж. Биртон переводит буквально — ‘ртом’, тогда как еще М. Майрхофер дал куда более уместное адвербиальное толкование ‘перед лицом, очевидно’. Затем автор разбирает несколько случаев, проанализированных ею самой более подробно в других работах. Слово *puroḷás* ведийские комментаторы понимают как ‘жертвенный рисовый шарик’, в то же время в одном из контекстов оно явно обозначает козу, что приходится понимать метафорически. Сомнение усугубляется

тем, что собственно слово *vṛhi* ‘рис’ впервые появляется только в поздневедийских текстах, и *puroḷás* служит единственным аргументом в пользу наличия в обществе Ригведы одомашненного риса. Если же, как делает К. Томсон, прибегнуть к этимологии этой ригведийской формы позднейшего *puroḷāśa*, станет ясно, что более всего уместно значение ‘первый дар’. Следующий пример — *vakṣānā*, в существующих переводах ‘утроба, живот’. Происхождение слова *vakṣānā* от корня *vakṣ* ‘расти’ в сочетании с анализом контекста позволяет перевести его как ‘плодородное место’. *Grāvan* ‘камень для выдавливания сомы’ описывается гимнами как «достойный хвалы поэт», «вдохновенный», «с громким голосом», «дружественный», но ни в коем случае не как тяжелый или легкий, большой или маленький, блестящий или шершавый. Все это наводит на мысль о том, что на самом деле слово обозначает певца и происходит от корня *gr* ‘петь’. Композит *tirōhnyam* принято считать прилагательным и переводить его как ‘вчерашний’. Однако предположение о том, что это — наречие со значением ‘целый день’, значительно проясняет «темные места», в которых раньше требовалось достраивать определяемое к предполагаемому прилагательному. *Ándhas* имеет принятые значения ‘темнота’ и ‘растение, сома, сок сомы’, однако ко многим контекстам не подходит ни одно из них. Затем Карен Томсон переходит к критике толкований, по которым принято восстанавливать природную и культурную среду ариев «Ригведы». Под сомнением оказываются *armaká* ‘руины’, *kapāla* ‘черепок’ (р. 28), *samudrá* ‘море’ и предположение о том, что река Сарасвати впадала в море (pp. 29—31). Кроме того, К. Томсон сомневается в военном предназначении колесниц (*rátha*), а также полагает, что лошади (*ásva*) занимали меньшее место в культуре «Ригведы», чем принято считать. Автор также высказывает гипотезу о том, что «Ригведа» — значительно

более древний текст, чем обычно предполагается (р. 13), что подобный обширный пересмотр переводов мог бы сильно повлиять на наши представления о культуре и природном ландшафте, окружавших авторов «Ригведы», и, возможно, позволил бы даже связать их с культурой Мохенджо-Даро (рр. 38–39). Хотя в целом претензии Карен Томсон к индологической традиции представляются нам вполне обоснованными, для столь далеко идущих выводов оснований в статье нет.

Следующая статья — ответ Петера-Арнольда Мумма из Мюнхенского университета на статью К. Томсон (Peter-Arnold Mumm. Comment on «A still undeciphered text», pp. 49–52). Мумм отдает должное фундаментальности преобразований, которые предлагает Томсон, однако возражает против полемического тона ее статьи. Он не считает возможным отказываться от «неправильного» комментаторского подхода в пользу «правильного» этимологического и контекстного, справедливо замечая, что без помощи индийской традиции текст «Ригведы» оказался бы не только непонят, но и полностью потерян для нас. Мумм предполагает возможность семантического перехода между ранним и поздним значениями слова *svadhā*, критикует Карен за то, что она, отвергая традиционные переводы слова *āndhas*, не предлагает лучшей альтернативы, и высказывает ряд других замечаний.

Ответ Стефана Циммера, в силу его невовлеченности в ведийские исследования, гораздо короче и обобщенней (Stefan Zimmer. Nic Rhodus! A brief comment on Karen Thomson, a still undeciphered text: how the scientific approach to the Rigveda would open up Indo-European studies, pp. 53–54). Он выражает удивление по поводу того, что в статье Томсон не учтены перевод и комментарий Витцеля и Гото (2007), и предлагает ей представить научному сообществу перевод хотя бы одного гимна по ее методике ради демонстрации предрекаемых радикальных перемен в толковании текста.

Третий и самый содержательный ответ представляет заметка Аско Парпола (Asko Parpola. Interpreting the Rigveda: Comments on Karen Thomson's approach, pp. 55–58). Он замечает, что *grāvan* в значении 'камень для выдавливания сомы' имеет параллель в кельтских языках, и эту точку зрения поддерживает в том числе Манфред Майрхофер. То, что *grāvan* не имеет никаких характеристик камня, по его мнению, неверно, так как стих 1.28.1 гласит: «где *grāvan* с широким основанием поднят вверх для выдавливания...», и приводит еще несколько контекстов (3.42.2, 1.15.7, 1.162.5, 10.76), аргументирующих его точку зрения. Затем он пере-

числяет примеры использования слова *rātha* в военном контексте, и добавляет, что, впрочем, основными контекстами, действительно, являются сватовство и колесничные соревнования, которые связаны с погребальным обрядом. Эта последняя связь дает возможность говорить о сходстве с греческой и балтийской культурой. В то же время у нас нет никаких достоверных свидетельств использования лошадей в цивилизации долины Инда. Нет изображения лошади, тогда как имеется множество изображений других животных, а немногочисленные костные останки можно с той же вероятностью счесть останками дикого осла. Более важным, по мнению автора, является использование в «Ригведе» слов индоевропейского происхождения *vah* ('везти') и *sakra* ('колесо'). Свидетельством о миграции ригведийских ариев из Афганистана в Пенджаб могут служить гимны 6.61, 1.40.7, 1.131.5, 1.165.8, 2.21.5, 10.49.9, 10.104.8.

В своем ответе (Karen Thomson. A still undeciphered text, continued: the reply to my critics, pp. 59–88) Карен Томсон выражает сожаление, что ее оппоненты не знакомы с предыдущими ее публикациями, где она подробнее останавливается на каждом случае переинтерпретации. Те контексты, которые, по их мнению, работают в пользу традиционного толкования, сами нередко требуют повторного анализа. Так, в гимне 1.28 неясным представляется значение слова *camī*, переведенного 'дощечка для выдавливания сомы' (рр. 62–63). В работе К. Томсон, посвященной слову *grāvan*, разбираются все случаи употребления этого слова в «Ригведе», и такие ученые, как Винфред Леманн и Манфред Майрхофер, одобрительно отзывались о ее выводах (р. 63). К сожалению, в реферируемой статье К. Томсон не дает этого разбора даже вкратце. Далее автор приводит анализ употребления еще нескольких слов, среди которых *rih* 'лизать' (р. 71), *usrā* 'рыжий' (рр. 72–75) и *purōhita* 'домашний жрец' (р. 77), а завершает статью двумя приложениями. Первое из них — список слов «Ригведы», требующих переинтерпретации в первую очередь, второе — ответ на аргументы Парпола о роли колесниц (*rātha*) в культуре ариев «Ригведы» и о свидетельствах их постепенной миграции из Афганистана.

Статья Дугласа Аль-Майни анализирует связь гомеровского гимна Деметре с этикой раннего полиса (Dr. Douglas Al-Maini. The political cosmology of the Homeric Hymn to Demeter, pp. 89–114). Гимн рассказывает о тяжбе Деметры с Аидом по поводу похищения ее дочери, Персефоны. При том, что почитание Деметры — весьма древний культ, соб-

ственно гимн датируется полисным периодом, поэтому естественно было бы встретить в нем полисную систему ценностей. Автор отмечает, что Зевс не выступает как авторитарная фигура, он вынужден удовлетворить требования Деметры, хотя сам отдал Персефону Аиду из политических соображений (из желания объединить верхний и нижний миры). Деметра, не самый влиятельный член общества богов (одинокая немолодая женщина), тем не менее, имеет возможность защитить свои интересы, как любой из граждан полиса.

Рональд Хикс (Ronald Hicks. *Cosmography in Tochmarc Étaíne*. 115—129) анализирует ирландскую повесть IX века «Сватовство к Этайн», связывая ее топонимику с мегалитическими сооружениями на территории Ирландии и сведениями об астрономических и календарных представлениях кельтов. Этайн, главная героиня, оказывается воплощением луны, а ее приключения — изменением положения луны в течение 19-летнего и 29,5-дневного циклов. Сказочная повесть в этой интерпретации предстает как мнемоническая уловка унаследованной от друидов астрономической традиции.

Мартин Хульд (Martin E. Huld. *Proto-Indo-Europeans and the squirrel, sciurus vulgaris*, pp. 130—140) пытается выяснить происхождение разнообразных индоевропейских форм со значением ‘белка’. Корень **wer-* сопровождается редупликацией, однако природа этой редупликации неясна. В одних интерпретациях она включает конечный согласный, в других нет, гласный первого слога варьируется от *i* до *ā*. Латинское *vīverra* ‘хорек’ говорит о том, что ПИЕ слово могло относиться не только к белке, но и к обширной группе мелких лесных млекопитающих. Само латинское слово, по-видимому, кельтского происхождения, что подтверждается его сходством с уэльским *gwīwer* ‘белка’ и бретонским *gwiber*. Обратное заимствование маловероятно, так как кельты, обитатели лесной местности, были, очевидно, лучше римлян знакомы с белками. Древнеангл. *āc-weorna* и древневерхненем. *eihhirno* указывают на композит прагерм. **wernan* с корнем, обозначающим ‘дуб’. Это снова наводит на мысль о том, что германцы были знакомы как с дубовыми *wernan* (белками, питающимися желудями) так и с другими мелкими лесными млекопитающими, также называемыми словом *wernan*. Древнеисл. *ikorni* ‘белка’ может быть средневековым заимствованием из континентального германского с преобразованием дифтонга *ei* в исландский долгий гласный. В балтийских языках вариативность форм особенно велика. Часть форм позволяют восстановить в первом слоге дифтонг, часть —

ā, а часть — *ē*. Славянские формы также указывают на дифтонг. Рассмотрев все многообразие форм, автор делает предположение о начальном ларингале, который вокализовался в греческом и дал *ā* в балтийских формах, а в прочих языках был утерян (p. 133). Гипотетическое субстантивированное прилагательное **A₁wér-o-* должно происходить от корня **A₁wér*, указанного у Покорного как *wer-*. Значение корня — ‘становиться вертикально, вставать, повисать’, что автор довольно смело связывает с характерной для белок привычкой внезапно вставать на задние лапки (p. 135). Изобилие рефлексов он объясняет табуизацией, что не может не вызвать недоумения — белка не является ни ценной добычей, ни опасным животным. Однако, по мнению М. Хульда, рыжий цвет беличьего меха, резкое стрекотание и любовь к дубам (дереву громовержца) могли способствовать ассоциации этого животного с громовержцем и его сакрализации (pp. 137—138). Нам, впрочем, кажется, что для того, чтобы объяснить вариативность форм для обозначения мелкого, обыденного и незначительного животного, необязательно прибегать к гипотезе о табуизации.

Статья Леонида Куликова (Leonid Kulikov. *Vedic piśá- and Atharvaveda-Saunakīya 19.49.4 = Atharvaveda-Paipalāda 14.8.4: a note on Indo-European bestiary*, pp. 141—154) также посвящена животному миру, но одновременно возвращает нас к дискуссии о «Ригведе» в начале журнала. Ведийское *piśá-* (встречающееся два раза), следуя комментарию Саяны, переводят как ‘вид оленя или антилопы’, исходное его значение — ‘пятнистый, пестрый, украшенный’, а его параллели в других языках позволяют увидеть связь этого корня с определенной частью цветовой гаммы между красным, коричневым и желтым. Два контекста, в которых встречается *piśá-* в «Ригведе» (1.64.8) и «Атхарваведе» (19.49.4 версии Шаунакия, 14.8.4 версии Пайпалада), перечисляют его в одном ряду со львом, тигром и леопардом, что не очень соответствует гипотезе о пятнистой антилопе. Естественнее связать слово *piśá-* с наименованием еще одной крупной кошки, вероятно, гепарда, тем более, что в ведийском словаре термина для этого животного нет. Интересно, что санскритское обозначение гепарда, *citraka*, буквально значит ‘пестрый, пятнистый’. Такое понимание *piśá-* дает возможность объяснить древнеиранское название леопарда **pisa-*. Быстрота гепарда и его известное дружелюбие по отношению к человеку делают очень уместным сравнение Марутов с гепардами в гимне «Ригведы» 1.64. Кроме того, если вспомнить производные от этого же

корня в других ИЕ языках, как, например, славянское *pbs-* ‘собака’ и *pbstrь* ‘пестрый’, а также использование гепардов на охоте, можно провести и определенные аналогии вне ИЕ языков. Затем, пользуясь новым толкованием, автор проясняет перевод стиха из «Атхарваеды» 19.49.4 (pp. 147–150), чем демонстрирует нам пример использования того самого метода, о непопулярности которого сожалеет Карен Томсон в своей статье.

Армен Петросян (Armen Pertosyan. *Forefather Hayk in the light of comparative Mythology*, pp. 155–163) проводит параллели между мифом о предке армян Хайке и мифологией других индоевропейских народов. Хайк предстает эпической фигурой, включающей черты индоевропейского бога-творца, патриарха богов, громовержца и бога войны. Кроме того, его образ подвергся влиянию ближневосточной мифологии.

Хуан Антонио Альварес-Педроса (Juan Antonio Álvarez-Pedrosa. *Krakow’s foundation myth: An Indo-European theme through the eyes of medieval erudition*, pp. 164–177) анализирует легенду об основании Кракова, приведенную в «*Chronica Polonorum siue originale regum et principum Poloniae*» Винченца Краковского, пытаясь вычленив в ней как элементы устной западнославянской традиции, так и заимствования из классических текстов, с которыми, без сомнения, был знаком Винцент.

В статье Стефана Циммера (Stefan Zimmer. ‘Sacrifice’ in *Proto-Indo-European*, pp. 178–190) на основании данных лексической реконструкции восстанавливается праиндоевропейский обряд жертвоприношения. В жертвоприношении участвуют две стороны: смертные (**mr̥tó-*) земные (**d^hǵ^hmóniō-*) люди и бессмертные (**ǵ^h-mr̥to-*) небесные (**deiwós*) боги. Процесс жертвоприношения обозначался корнями **H₁ǵ^h-* ‘почитание, жертвоприношение’, **ad-b^her-* ‘приносить, приносить в жертву’, а страх людей перед богами — корнем **sak-*. Жертвоприношение понималось как совместный пир богов и людей, обмен дарами, закрепляющий их договор. Богов почтительно призывают к себе (**ní-ǵ^huH-to-*) люди, усаживают на сиденья из сухой травы, угощают лучшими кусками вареного или печеного жирного мяса и лучшими напитками — водой или молоком (p. 183). В ответ на это боги дарят им такие блага, как славу, победу, дождь, сыновей, скот, богатство и процветание. Поэтические формулы дают понять, что люди обращаются к богам «стоя прямо», «простирая руки», называя их «собственными именами», то есть не как к господам, но как к своим могучим союзникам. Важнейшими элементами организации жертвоприношения, как и лю-

бого пира, являются вода (**h₂ep-/h₂ek^w-eh₂* и **ud-r/ced-nes/udōr/ud-nes*) и огонь (**ǵ^higni-* и *puH₂er-/n-*). Оба они служат средством очищения, символизируют чистоту и правду. Огонь, кроме того, является переносщим жертвы наверх посредником между людьми и богами. Он добывается архаичным способом, с помощью трения друг об друга сухих кусков дерева. В жертву приносятся домашние животные — свиньи, овцы, козы, а в особых случаях — крупный рогатый скот. Маловероятно жертвоприношение ста коров одновременно, скорее можно предположить, что обладание сотней коров обозначало большое богатство, этим и объясняется сохранение сочетания «сто коров» в индоевропейских языках (p. 186). Жертвоприношение лошади, по мнению автора, также является позднейшим явлением древнеиндийской культуры — аналогичный кельтский обряд, описанный Джеральдом Уэльским, он считает фантазией, связанной с антиирландским настроением историка и с его незнанием ирландского языка (p. 187). Кроме того, основываясь на греческих и индийских данных, можно предположить, что умершим предкам приносились такие дары, как мясные шарики, пирожки, молоко или вино (p. 187). Календарные даты, астрономические явления, важнейшие события жизни человека, политические и военные события также, по всей вероятности, сопровождались ритуалами, включавшими в себя жертвоприношения. Автор надеется на то, что уточнение картины древнеиндийского и древнегреческого ритуала поможет воссоздать праиндоевропейскую ситуацию более подробно.

Роберт Бикс (Robert Beekes. *Pre-Greek Names*, pp. 191–197) делает предположения о фонетике догреческого языка-субстрата, исходя из диалектных вариантов слов, предположительно заимствованных из догреческого неиндоевропейского языка. Главным предметом его исследования становится фонема, в греческом отраженная как *ττ/σσ/ξ/γχ*, и представленная на примере следующих слов:

θάλασσα / θάλαττα / δαλάγχα ‘море’

Παρνασσός ‘Парнас’

Ὀδυσ(σ)εύς / Ὀλυ(σ)εύς / Ὀλυτ(τ)εύς / Ὀλισεύς / Ulixēs ‘Одиссей’

ἰξάλη / ἰσσέλα / ἰσάλη / ἰτθέλα / ἰσθλή ‘овечья шкура’.

Автор интерпретирует гипотетическую догреческую фонему как палатализованный велярный *kʷ*.

Статья Михеля де Вана (Michiel de Vaan. *The derivational history of Greek ἵππος and ἵππεύς*, pp. 198–213) посвящена очередному индоевропей-

скому зоониму, корню $*h_1ku-/*h_1ekuo-$ ‘лошадь’. Праанатолийский корень $*^2ek-u-$ позволяет предположить, что позднеиндоевропейский $*h_1ekuo-$ — результат тематизации, которая могла произойти по аналогии с $*h_1ku-ós$, формой генитива единственного числа от раннеиндоевропейского $*h_1éku-s$ (pp. 199–201). ι в первом слоге греческого ἵππος, вероятно, появилось внутри кластера $h_1k\upsilon$, примеры такого вставного ι в греческом известны (p. 201). Слово ἵππεύς ‘наездник’ могло произойти от локатива единственного числа $*h_1kéu$ ‘на лошади, верхом’, а позже суффикс $-ew-$ распространился в греческом на другие имена деятеля (p. 207).

Заключается сборник статьей Э. Б. Уэст (Married Hero/Single Princess: Homer’s Nausicaa and the Indic Citrāṅgadā, pp. 214–224) о двух эпизодах древнегреческого и древнеиндийского эпоса — встрече Одиссея и Навсикаи в «Одиссее» и Арджуны и Читрангады в «Махабхарате». Хотя встреча мужчины с женщиной — не самый редкий сюжетный ход, при сопоставлении данных эпизодов выявляется ряд сходных элементов:

- 1) Герой путешествует в разлуке с женой.
- 2) Он встречается с царевной возле устья реки.

- 3) Герой посещает город.
- 4) Царевна свободно ходит по городу, это объясняется тем, что:
- 5) В результате непростой ситуации с наследованием царского престола царевна (а в «Одиссее» прежде всего царица Арета) обладает почти «мужским» статусом. После смерти царя феаков Рексенора у него не осталось мужского потомства. На его единственной дочери Арете женился Алкиной, младший брат Рексенора, таким образом унаследовав престол. У царя Читраваханы также не было сыновей, поэтому его сыном должен был считаться первенец его дочери Читрангады.
- 6) В обоих эпизодах используются сходные эпитеты богов: в «Махабхарате» Umāratīḥ «супруг Умы, Шива», в «Одиссее» — *posis Hērēs* «супруг Геры, Зевс».
- 7) Отец царевны предлагает герою на ней жениться. В «Одиссее» герой отвергает это предложение, в «Махабхарате» соглашается.

Автор предполагает, что эти эпизоды могут восходить к одному и тому же сюжету праиндоевропейского эпоса.