

LQ
561
0366

Б. А. ОГИБЕНИН

СТРУКТУРА
МИФОЛОГИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ
"РИГВЕДЫ"

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ НАРОДОВ АЗИИ

USSR ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF THE PEOPLES OF ASIA

B. L. OGIBENIN

STRUCTURE OF THE MYTHOLOGICAL
TEXTS OF THE ṚGVEDA

(VEDIC COSMOGONY)

«NAUKA» PUBLISHING HOUSE
Central Department of Oriental Literature
Moscow 1968

Б. Л. ОГИБЕНИН

СТРУКТУРА МИФОЛОГИЧЕСКИХ
ТЕКСТОВ «РИГВЕДЫ»
(ВЕДИЙСКАЯ КОСМОГОНИЯ)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Главная редакция восточной литературы

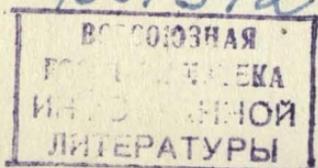
Москва 1968

2 + И(Инд)
О-36

LQ = 561
0-366

Ответственный редактор
Т.Я. ЕЛИЗАРЕНКОВА

1381342



* U 1 0 0 6 9 0 6 2 4 *

Монография посвящается структурному анализу мифологического содержания «Ригведы». Автором предлагается новая концепция этого содержания, на основе которой строится его структурная модель.

1-5-1
158-67

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию читателя книга содержит результаты исследования семантической структуры мифологических текстов «Ригведы», древнейшего памятника арийской культуры Индии. Язык памятника, называемый ведийским языком, — один из древнеиндийских диалектов, предшествовавший во времени собственно санскриту и отличающийся от последнего рядом архаичных черт.

Сущность анализа семантической структуры некоторого текста — текста «Ригведы» в данном случае — заключается в том, что текст как нечто целое подвергается членению на различные уровни. Так, в принципе выполнимо вычленение из текста собственно языковых уровней, единицами которых, в частности, могут быть слова и большие, чем одно слово, фрагменты языковых текстов. Для целей нашей работы важно, что эти большие фрагменты языковых текстов, созданные для передачи определенного содержания (его наиболее существенные характеристики следуют ниже), могут рассматриваться как план выражения единиц текста иной знаковой системы, надстраивающейся над знаковой системой языка¹, — знаковой системы мифологии. Данная монография и посвящается изучению семантических отношений между элементами этой последней системы и нахождению на основе этих отношений ее структуры.

С задачей изучения семантической структуры мифологии «Ригведы» непосредственно связана задача исследования семантики столь специфического языка, как ведийский; в частности, исходя из культового характера использования текста, представляется важным исследовать, каким образом общая семантическая структура текста отображается в плоскости семантических отношений элементов языковых уровней. Именно путь исследования структуры надязыкового текста, рассматриваемого как сложный знак, принципиально членимый на составляющие его элементы, кажется естественным ввиду некоторых теоретических и практических задач, традиционных для ведийской филологии и в прошлом. К теоретическим задачам относится изучение такой организации семантики языка, когда слова языка оказываются благодаря особенностям построения мифологических текстов памятника и его общему характеру включенными в целый ряд смысловых кодов, которыми оперировали создатели текстов, ставя

¹ См. А. А. Зализняк, В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем*, — сб. «Структурно-типологические исследования», М., 1962.

перед собой определенные цели (суггестивный стиль, многозначность слов языка и т. д.).

В тесной связи с этой задачей оказываются вопросы перевода памятника: именно благодаря тому, что «Ригведа» представляет собой особым образом организованный текст, собственно переводу с одного языка на другой должны предшествовать интерпретация мифологического содержания памятника и исследование его концептуальной схемы, в ходе которых были бы выявлены наиболее существенные значащие противопоставления в его смысловой организации².

В связи с изучением семантики языка памятника при помощи анализа смысла надязыкового текста можно упомянуть о таком направлении в исследовании семантики языка, которое ставит своей целью нахождение через семантические поля некоторого множества минимальных единиц значения (семантических множителей); одна из работ этого направления исследует возможность описания семантики языка через описание ситуаций некоторого замкнутого текста (в частном случае — текста русской сказки), построенного по определенным правилам порождения³. Частично к такому направлению и примыкает наша работа, основной целью которой является исследование мифологического текста (текста второго порядка) в его семантическом и, необходимо, синтаксическом (понимаемом в широком смысле как установление отношений между большими фрагментами текста) аспектах.

В частности, плодотворной представляется попытка описать семантику хотя бы части языка (в нашем случае — ведийского), использованного для составления замкнутого текста, т. е. такого, где можно выделить конечное число элементов, из которых строится текст, и, следовательно, конечное число семантических множителей (в то время как при описании семантики какого-нибудь живого языка приходится практически оперировать бесконечным числом контекстов). Такой путь описания семантики языка «Ригведы» кажется наиболее реальным из возможных при синхроническом описании языка: известно, что «Ригведа» является древнейшим памятником, отразившим наиболее древнее состояние ведийского языка (в то время как предшествующее данному состоянию остается неизвестным), и, следовательно, именно прием «внутренней реконструкции», состоящий в изучении семантики различных уровней и их соотношения, может дать реальные результаты. Иначе говоря, именно особое положение ведийского

² Это отмечается, в частности, в статье: Т. Я. Елизаренкова, *О лингвистическом аспекте перевода «Ригведы»*, — сб. «История и культура Древней Индии», М., 1963; см. также о теоретических вопросах, возникающих в связи с переводом особым образом организованных текстов: Б. Л. Огибенин, [рец. на кн.] G. Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, 1963, — сб. «Лингвистические исследования по общей и славянской типологии», М., 1966.

³ Ю. С. Мартемьянов, *Заметки о строении ситуации и форме ее описания*, — «Машинный перевод и прикладная лингвистика», 1964, № 8.

языка в истории санскрита заставляет обратиться к предлагаемому методу⁴.

Большой интерес представляет также опыт использования некоторых приемов лингвистического описания при изучении структуры неязыковых систем, связанных с собственно языковыми системами, при том, что элементы первых обладают знаковой функцией. Здесь важно, в частности, различение плана выражения и плана содержания, кода и сообщения, различение этических и эмических фактов системы и т. д.

Еще один момент, сближающий задачи данной работы с собственно лингвистическими задачами, разрешимыми частично, исходя из результатов анализа связанных с языком семиотических систем, заключается в том, что (об этом уже упоминалось выше) полезным оказывается проследить, как общая семантическая модель текста отображается на уровне смысла отдельных единиц языкового уровня. В общем виде эта проблема и проблема соотношения значения в иного рода семиотических системах и значения в языке, сходная с указанной проблемой, ставилась нами в двух отдельных работах⁵, где мы старались показать, как две семиотические системы (в частном случае — система мифологии и язык) взаимодействуют таким образом, что семантическая структура отдельных слов языка (наиболее важных с точки зрения носителей языка в определенных типовых ситуациях) довольно последовательно отражает структуру ситуации, в которую они включаются.

* * *

Исследование ведийского материала выполнено на основе следующих принципов.

Мы исходили из предположения, что рассматриваемая нами часть мифологии «Ригведы» образует некоторое условное пространство (по аналогии с континуумом языка, образуемым множеством единиц; ср. фонологическое пространство, «признаковое пространство» и т. п.), в котором определенным образом распо-

⁴ Это отмечено уже в работе Р. О. Шор (Р. О. Шор, *Ведийские заметки*, I. *К вопросу о принципах ведийской интерпретации*, — «Ученые записки Института языка и литературы», Лингвистическая секция, т. I, М., 1927), где говорится о «проблеме интерпретации текста с нарушенной языковой традицией». При синхроническом описании семантики реального языка едва ли правомерно исходить из реконструированных данных (их целесообразно привлекать лишь для косвенного подтверждения). Отметим, что сходная проблема возникает и при изучении ведийской религии, предыстория которой неизвестна. Ср. G. Dumézil, *Préface*, — в кн.: M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1964, pp. 6—7.

⁵ Б. Л. Огибенин, *Вопросы ведийской ономастики*, — сб. «Структурная типология языков», М., 1966 (анализируется возможность определения конкретного смысла нескольких собственных имен); *К вопросу о значении в языке и некоторых других моделирующих семиотических системах*, — «Труды по знаковым системам», II, Тарту, 1965.

лагаются элементы мифологии. Структурными единицами описания являются различительные признаки, набор которых характеризует всю совокупность элементов мифологии; в свою очередь каждый отдельный элемент мифологии будет характеризоваться определенной комбинацией (пучком) этих различительных признаков. Можно видеть, что элементы мифологии в нашем понимании аналогичны фонемам языка, каждая из которых может быть описана как пучок дифференциальных признаков из данного набора.

Таким образом, одним из существенных моментов в нашей работе является опыт такого описания структуры элементов ведийской мифологии, которое строится как последовательный переход от множества признаков одного элемента мифологии к множеству сходных признаков другого. Можно утверждать, что описание такого рода представляет собой некоторую аналогию к лингвистическому описанию фактов языка на синтагматическом уровне с учетом дистрибутивных характеристик текста; аналогией к тексту является названное выше мифологическое пространство.

На содержательном уровне элементу мифологии соответствует определенное божество или мифологический персонаж ведийского пантеона, а признаку — высказывание определенного вида, содержащее мифологическую информацию⁶ о данном божестве или персонаже на уровне действий, которому соответствует определенный фрагмент языкового текста «Ригведы» (сочетание корня, означающего некоторое действие, с именем, например *ḱṛ dharúḥam* 'сотворять основу'). Признаки в их конкретной соотносительности с тем или иным персонажем «Ригведы» получают название «атрибут»⁷.

Исследование материала, выполненное при помощи подобных приемов, в принципе ориентировано на возможность такого описания мифологического текста, при котором задается набор исходных единиц (признаков) и сведения об отношениях между ними, т. е. на представление текста как результата некоторого порождающего процесса; таким образом, принципиально разрешима и задача конструирования проанализированных или подобных им текстов.

⁶ Таким образом, полагая, что каждому элементу мифологии может быть сопоставлен некоторый смысл, мы вправе рассматривать признаки, комбинации которых лежат в основе элементов мифологии, как единицы смысла мифологической системы (так как эти признаки позволяют различать большие фрагменты системы).

⁷ В одной из работ, посвященных структурному анализу ведийской мифологии, термин «атрибут» прилагается к предметам и характеристикам, связанным с определенным божеством, а не к действиям божеств (в то же время выделяется уровень действий, отличный от уровня атрибутов). См.: Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров, *О древнеиндийской Ушас (Uṣas) и ее балтийском соответствии (Ūsiņš)* — сб. «Индия в древности», М., 1964, стр. 68—71. В целом же процедура описания, ориентированная на выделение признаков, комбинация которых определяет данное божество, соответствует тому, что предлагается в этой книге.

В известном смысле особенности структуры текста «Ригведы» оправдывают наш подход⁸. Синтаксическая (в широком смысле слова) структура мифологических текстов «Ригведы» тесно связана с их семантической структурой (значимостью элементов текста мифа) и известным образом отражает ее.

Наиболее характерной чертой синтаксической структуры «Ригведы» является тенденция к параллелизму в построении мифологического текста (т. е. текста, который необходимо реконструировать на основе текста низшего уровня — текста языковых сообщений⁹). Этот параллелизм заключается в последовательном кодировании различными языковыми сообщениями одних и тех же знаков мифологической системы, благодаря чему на уровне «речи» мифа происходит их полное или частичное отождествление; прибегая к нашим терминам, можно было бы сказать, что различным элементам ведийской мифологии (божествам) приписываются одинаковые признаки. При этом элементы мифологии распределяются один относительно другого так, что порядок следования оказывается несущественным — в целом образуемый ими текст является некоторой вневременной последовательностью¹⁰. Такой тип синтаксической связи между элементами мифологии преобладает в «Ригведе»; менее характерными для общей структуры ведийской мифологии являются динамические связи, используемые для построения сюжетов.

Полагая, что смысловое содержание каждого элемента определяется на основе его отношений с прочими элементами текста, т. е. в частном случае через тождественные синтаксические структуры¹¹, можно утверждать, что семантическая структура совокупности мифологических текстов «Ригведы» является отображением их синтаксической структуры в плане содержания, содержательной интерпретацией последней. Иными словами, указав основные синтаксические эквивалентности элементов текста, мы тем самым определенным образом интерпретируем текст и содержательно. Ясно, что, оперируя общим для мифологической си-

⁸ Ср. В. Н. Топоров, *К анализу структуры литовской народной баллады*, — сб. «Симпозиум по структурному изучению знаковых систем», М., 1962, стр. 156.

⁹ Принцип параллелизма построения распространяется на многие уровни текста; помимо смысловых повторов (отсюда стилистических) следует отметить повторы на уровне формальной структуры ведийского стиха — синтаксические, звуковые, ср. игру слов, что вызвано культурным характером памятника. См.: J. Gonda, *Stylistic Repetition in the Veda*, Amsterdam, 1959; Б. Л. Огибенин, *Замечание о структуре мифа в «Ригведе»*, — «Труды по знаковым системам», II, Тарту, 1965.

¹⁰ Ср. об обратимости времени как о существенном свойстве структурной модели мифа в статье: С. Lévi-Strauss, *The Structural Study of Myth*, — «Myth: A Symposium», ed. by T. A. Sebeok, Bloomington, 1958, ср. также: Б. Л. Огибенин, *Замечание о структуре мифа в «Ригведе»*.

¹¹ Аналогией может служить, например, интралингвистический перевод языкового текста. См. R. Jakobson, *Linguistic Aspect of Translation*, — «On Translation», ed. by R. A. Brower, Cambridge, Mass., 1959.

стемы набором различительных признаков (выделение которых тем проще, чем отчетливее прослеживается тенденция к параллелизму в построении мифологических текстов), отмечая, какие признаки являются характерными для того или другого элемента системы, мы указываем и отношения элементов системы.

Отметим одну специфическую проблему, возникшую перед нами в ходе работы. По своему характеру она связана с принципиальными вопросами описания семантической структуры мифологических текстов. Речь идет о несоответствии множества языковых сообщений, кодирующих выделенные структурные признаки (атрибуты), и ограниченного числа последних. Сходным образом ставится проблема на уровне мифологии — здесь наблюдается значительное расхождение множества символических реализаций мифологических тем и ограниченного набора последних. Таким образом, перед нами стояла задача тщательного разграничения структурных и неструктурных моментов во всем мифологическом материале «Ригведы». Именно этим следует объяснить то, что прежде чем отнести тот или иной фрагмент мифологического комплекса к одному из структурных признаков, мы должны были соответствующим образом интерпретировать данное мифологическое содержание. По существу, поскольку нашей целью было выделение конечного числа признаков при всем разнообразии мифологического материала и множественности семантической информации (это стоит, безусловно, в связи со специфическим характером текста), речь идет о разграничении этического и эмического уровней¹², о структурном тождестве при содержательном различии.

В ходе интерпретации мифологического содержания «Ригведы» были выделены три дихотомии, послужившие основой для выделения трех уровней интерпретации (семантическая модель I, II и III соответственно). Первая дихотомия (соответствующая первому уровню и модели I) формулируется как «созданная (организованная) вселенная — несозданная (неорганизованная) вселенная»; на основе этой оппозиции выделяется ряд признаков предметов первого рода (см. главу I). Вводимые в главе II предметы второго рода относятся ко второму уровню интерпретации (модель II), для которого существенным является противопоставление «ведийская вселенная — неведийская вселенная», являющееся преобразованием первой (основной и первой согласно иерархии уровней интерпретаций) оппозиции. Наконец, третья дихотомия (соответствующая модели III) — «мир ведийского чело-

¹² См., например: A. Dundes, *From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales*, — «Journal of American Folklore», vol. 75, 1962; *The Binary Structure of «Unsuccessful Repetition» in Lithuanian Folktales*, — «Western Folklore», vol. XXI, 1962, № 2; *Structural Typology of North American Indian Folktales*, — «Southwestern Journal of Anthropology», vol. 19, 1963, № 1. Пользуюсь случаем выразить благодарность проф. А. Дандесу (Калифорнийский университет, Беркли), приславшему оттиски своих многочисленных работ.

века — мир неведийского человека», являющаяся в свою очередь преобразованием второй, фиксирует такого рода факты ведийской мифологии, которые имплицитно вводятся атрибутами предметов первого рода и относятся к данным мифологии о микрокосмосе — мире человека «Ригведы» (см. главу III).

* * *

Автор считает своим долгом искренне поблагодарить всех лиц, занятия и беседы с которыми были чрезвычайно полезны ему для написания этой работы. Это — Т. Я. Елизаренкова, А. А. Зализняк, Вяч. Вс. Иванов, А. М. Пятигорский, А. Я. Сыркин и В. Н. Топоров. Автор особенно обязан О. Ф. Волковой, которая неизменно оказывала поддержку в его индологических занятиях.

НЕКОТОРЫЕ СЕМАНТИЧЕСКИЕ СТРУКТУРЫ ВЕДИЙСКОЙ МИФОЛОГИИ В СВЕТЕ ДИХОТОМИИ «СОЗДАННАЯ (ОРГАНИЗОВАННАЯ) ВСЕЛЕННАЯ — НЕСОЗДАННАЯ (НЕОРГАНИЗОВАННАЯ) ВСЕЛЕННАЯ»

1. Общие соображения о природе ведийской космогонии

Объектом исследования являются тексты космогонического характера¹. Однако прежде чем исследовать такие тексты, необходимо было выделить их из всей совокупности мифологических текстов «Ригведы», что в сущности до сих пор не было сделано достаточно последовательно. Вопрос вычленения из всей совокупности текстов «Ригведы» космогонических текстов — это по существу вопрос нахождения семантического инварианта для них. Иначе — необходимо найти такой текст-эталон, кодирующий определенный (в данном случае — космогонический) смысл, чтобы все последующие тексты, обладающие сходной семантикой, могли быть представлены как его смысловые варианты. Такой текст является искусственно реконструированным текстом (см. Предисловие), так как «Ригведа» не содержит ни одного такого гимна, где имелись бы все признаки космогонического характера, в терминах которых описываются элементы мифологии.

Признаки космогонического характера, кодируемые на собственно языковом уровне, как было сказано выше, чаще всего сочетаниями корня с именем (типа *kr̥ dharíṣam* 'сотворять основу'), представляют собой характеристики ведийской модели мира в ее космогоническом аспекте на уровне действий. В связи с этим важно рассмотреть в общих чертах, выделяя используемые в дальнейшем характеристики, структуру всего смыслового комплекса, соотносимого на уровне плана содержания мифологического текста с представлениями о ведийской вселенной, а также с мифологическими представлениями, которые связаны с ее возникновением, становлением и дальнейшим существованием.

¹ Выбор такого рода текстов оправдан тем, что они занимают весьма существенное место в «Ригведе» при нашем понимании ведийской космогонии. Полностью исключены из рассмотрения так называемые светские мотивы в мифологии. О них см.: J. Gonda, *The So-called Secular, Humorous, and Satirical Hymns of the Rgveda*, — «Orientalia neerlandica», Leiden, 1948.

Анализ мифологических данных «Ригведы» показывает, что в них нашли отражение такие космогонические представления, которые по их месту в смысловой структуре мифологических комплексов принято связывать с символикой так называемого центра вселенной (условно — «шаманской» символикой)². Эти космогонические идеи стоят в известной связи с представлениями древних ведийцев о вселенной в целом, что наиболее исчерпывающе описано в работах А. А. Макдонелла и В. Кирфеля³. Для целей нашей работы важно прежде всего обратить внимание на следующие два момента.

Первое. Для ведийской вселенной характерно трехчленное деление космического пространства (выделяются следующие зоны вселенной — земля, воздушное пространство, небо, или небесный свод; далее, каждая из трех зон в свою очередь может быть подвергнута трехчленному делению); при этом центральная космическая зона выполняет посредствующую роль.

Первоначальным, возможно, следует считать двухчленное деление космоса, что соответствующим образом выражается на языковом уровне — вселенная в целом получает названия *dyāvāpṛthivī* (Du.) [*dyāvabhūmī* (Du.), *dyāvākṣāmā* (Du.)] 'Земля и Небо', *godasī* (Du.) [*kṣoṇī* (Du.)] 'обе половины (мира)'. Введение третьего члена в организацию ведийского космоса следует, очевидно, поставить в связь именно с этой посредствующей ролью центральной космической зоны.

В дальнейшем мы постараемся найти в смысловой структуре ведийской мифологии целый ряд предметов [предметов в терминологическом смысле, т. е. знаков (элементов) мифологической системы, обладающих определенными характеристиками], выполняющих именно эту посредствующую роль при занимаемом ими центральном положении в ведийской вселенной и при том, что их посредствующий характер имплицитно подразумевает многообразные характеристики ведийского мира. Попутно отметим, что в индологической литературе часто высказывалась такая точка зрения, согласно которой символизм «центра» проявляется весьма многообразно в различных областях древнеиндийской культуры (см. особенно работы М. Элиаде, а также Ж. Обуйе и О. Вьенно⁴).

² См. обширный материал в кн.: М. Элиаде, *Schamanismus und archaische Extasetechnik*, Stuttgart, 1957; *Traité d'histoire des religions*.

³ А. А. Macdonell, *Vedic Mythology*, Strassburg, 1897; В. Kirfel, *Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*, Bonn—Leipzig, 1920, S. 1—54. См. также: Н. Lüders, *Varuṇa*, I, Göttingen, 1951; особенно S. 57—75 и сл. О ведийской космологии в интересующем нас аспекте см. также: J. v. Negelein, *Zum kosmologischen System in der ältesten indischen Literatur*, —*OLZ*, Jg. XXIX, 1926, № 10; ср. J. v. Negelein, *Das Sternbild des «Grossen Bären» in Sibirien und Indien*, —*Archiv für Religionswissenschaft*, Bd 27, 1929.

⁴ См. работы М. Элиаде, упомянутые в прим. 2, а также: J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Paris, 1949; О. Viennot, *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*, Paris, 1954.

Внимательное изучение мифологического материала «Ригведы» показывает, что в известной (и не малой) степени семантические структуры, соотносящиеся со смысловыми структурами «центра», могут быть вскрыты и здесь.

С этим последним связано второе — определенный вид **элементарного космогонического акта**. Воздерживаясь от полного изложения ведийской космогонии, достаточно тщательно изученной в упомянутых работах⁵, мы приведем лишь те моменты, которые существенны для предлагаемой ниже ведийской космологической (и космогонической) модели по данным «Ригведы». При этом элементарный космогонический акт соответствует некоторому элементарному смыслу, который в нашей интерпретации ведийской космогонии выражается одним признаком на уровне действий божеств и который является смысловым инвариантом относительно всего многообразия космогонических актов.

В данном случае существенно, что космогонический процесс понимается в «Ригведе» как ряд повторяющихся более или менее однотипных актов, направленных на создание организованной вселенной. Их однотипность, или принадлежность к одному структурному типу, объясняется наличием общих структурных признаков, которыми характеризуются эти акты при обращении (лишь до некоторой степени) к соображениям диахронического порядка. Иначе говоря, именно обращение к истории создания ведийской вселенной позволяет вскрыть, с одной стороны, существенные семантические противопоставления в той части ведийской мифологии, которая посвящена космогонии, и с другой — найти тот смысл, которому соответствует элементарный космогонический акт, используемый в дальнейшем в качестве инварианта.

По ведийским представлениям, организованной ведийской вселенной противостоит — указания на это весьма часты — неорганизованный мир, характеризующийся, в частности, тем, что земля и небо составляют единое целое⁶, в то время как созданная и организованная вселенная состоит из такого пространства, на полюсах которого находятся небесный свод и земля. [В дальнейшем мы вернемся к более полной характеристике неорганизованного мира; сейчас же отметим, что его свойства являются обратными по отношению к характеристикам созданной ведийской вселенной, т. е. в данном случае, как и во многих других, имеет место инверсия семантической ориентации⁷ (условно — для ведийского человека — положительной, относящейся к созданной все-

⁵ См. прим. 3 на стр. 13.

⁶ Может быть, наиболее концентрированное выражение состояния доведийского мира содержится в гимне X, 129 (который, однако, входит в сравнительно позднюю десятую мандалу «Ригведы»); см. особенно: X, 129, 1; ср. 5.

⁷ Отчасти сходное положение в ориентации ведущих персонажей было исследовано в работе: А. К. Coomaraswamy, *Angel and Titan: an Essay in Vedic Ontology*, — JAOS, vol. 55, 1935.

ленной, и отрицательной, связанной с неорганизованной вселенной)⁸].

Отсюда следует важная характеристика организованной ведийской вселенной — наличие пространства (в вертикальном направлении), необходимого для ее существования. Это пространство обладает весьма многообразными характеристиками, относящимися, впрочем, большей частью к третьему уровню нашей интерпретации, которые имплицитно являются именно этим основным его свойством — отделять небо и землю, служа посредствующим членом⁹.

Таким образом, элементарный космогонический акт должен строиться как действие, направленное на отделение неба от земли и на создание (установление) посредствующего члена (в общем случае пространства), занимающего центральное положение в структуре вселенной, основной функцией которого является сохранение данного статуса упорядоченной ведийской вселенной и тем самым — соединение двух основных ее членов.

Согласно распространенной в индологической литературе точке зрения, именно таким образом упорядоченная вселенная, в которой осуществляется постоянная связь двух полюсов космоса, и является прототипом вселенной в понимании древних индийцев и, в частности, ведийцев. Нарушение этой связи, дезартикуляция космоса, соответствует разрушению упорядоченной вселенной и обращению ее в «несозданный» мир¹⁰.

В основе семантической модели I ведийской космогонии лежит дихотомия «упорядоченная (созданная) вселенная — неупорядоченная (несозданная) вселенная».

Элементарный космогонический акт, которому посвящен в целом данный уровень интерпретации, реализуется в тексте «Риг-веды» множеством разнообразных атрибутов божеств, являющихся семантическими вариантами акта (что в сущности и отражает

⁸ Некоторые исследователи связывают мир, противостоящий организованному ведийскому космосу, с местом, располагающимся «глубоко . . . под всеми тремя землями», где осуществляется наказание за содеянное (*tisrah pṛthivīr adhó . . . víśvāḥ* — VII, 104, 11). См. об этом: W. N. Brown, *The Rigvedic Equivalent for Hell*, — JAOS, vol. 61, 1941; W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder . . .*, S. 49—51. Вполне вероятно, что характеристики «ада» и неорганизованной (несозданной) вселенной совпадают. См. об этом отчасти F. B. J. Kuiper, *The Ancient Aryan Verbal Contest*, — IJ, vol. IV, № 4, 1960, p. 219 (автор указанной работы считает, что созданию организованной вселенной следовала такая реорганизация ведийской вселенной, в результате которой мир хаоса разместился внизу, представляя собой, таким образом, противочлен созданной вселенной).

⁹ См. о важности пространства в структуре ведийского мира: J. Gonda, *The Vedic Concept of āmhas*, — IJ, vol. I, 1957, № 1; *Aspects of Early Viṣṇuism*, Utrecht, 1954, p. 61.

¹⁰ Суммарное изложение высказанного здесь в применении к обширному индийскому материалу см. в работе: M. Eliade, *Spiritual Thread, Sūtrāman, Catena Aurea*, — «Paideuma», Bd VII, H. 4—6, 1960. Недавно сходная точка зрения была высказана в статье: W. N. Brown, *Theories of Creation in the Rig Veda*, — JAOS, vol. 85, 1965, № 1.

принципиальную семантическую поливалентность элементов ведийской мифологической системы). Таким образом, первый этап процедуры синтеза элементов смысла ведийской мифологии строится как последовательный переход от инвариантного значения элементарного космогонического акта к множеству его вариантных (локальных в пределах определенного смыслового поля) значений. Вторым же этапом процедуры синтеза является выявление дистрибутивных характеристик атрибутов (вариантных значений элементарного космогонического акта) ведийских божеств. (Эти этапы следует разграничить с принципиальной точки зрения. В практической части работы они совмещены).

В дальнейшем изложении мы надеемся показать, что элементарный космогонический акт на данном уровне интерпретации позволяет выделить класс космогонических текстов, играющий весьма важную роль в символической структуре «Ригведы» в целом (хотя и не исчерпывающий всего мифологического содержания памятника).

2. Ритуальный аспект ведийской космогонии

Косвенным подтверждением высказанной гипотезы о принципиальной структуре элементарного космогонического акта могут послужить данные ведийской мифологии о ритуале. Хотя последовательное разграничение данных мифологии и в высокой степени мифологизированных данных о ведийском ритуале времен «Ригведы» едва ли возможно, ниже будет сделана попытка вычленить данные этого последнего рода из всей совокупности мифологических текстов. Для комплекса космогонических представлений сходной структуры в культурах различных древних народов и, в частности, в культуре Древней Индии характерны определенные символы, которые находят отражение в ритуале, связанном с этими представлениями¹¹. Среди них различают: *жертвенный стол (космический стол)*, *гору*, *ось*, *колонну*, *(царский) трон*, *космическое дерево (дерево жизни)*.

В текстах «Ригведы» упоминаются почти все указанные символические предметы¹², связанные с космогоническими представлениями.

¹¹ См.: М. Eliade, *Spiritual Thread...; Shamanism und archaische Extasetechnik*, S. 249 и сл.; *Structure et fonction du mythe cosmogonique*, — «Sources orientales», I, Paris, 1959. Собственно древнеиндийский материал см. в работах: W. Ruben, *Schamanismus im alten Indien*, — «Acta Orientalia», Bd 18, 1940, pt III; J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, pp. 81—89; В. Н. Топоров, *К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства)*, — «Народы Азии и Африки», 1964, № 3; J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme...*, pp. 74—105; Н. Lommel, *Baumsymbolik beim altindischen Opfer*, — «Paideuma», Bd VI, 1958, H. 8.

¹² Здесь «предметы» в терминологическом смысле (ср. стр. 10). В дальнейшем различаются предметы двух родов: (F и P) 1): предметы первого рода [среди них выделяются: а) агенты по преимуществу—ведийские божества и дру-

Среди этих предметов наиболее тесную связь с первоначальным ритуалом принесения жертвы имеет жертвенный столп [называемый *vanaspati* (букв. 'владыка лесов')], *yūpa*, *svagu*, *sthūpā*. Космический символизм столпа (т. е. его роль посредствующего, связующего члена) объясняется тем, что к нему привязывалась жертва [см., например, I, 13, 11; ср. также еще одно название столпа — *aśvayūpa* 'столп (к которому) привязывают лошадь (предназначенную для жертвы)']; *жертвенная лошадь* являлась приношением людей богам и устанавливала таким образом связь между двумя космическими зонами — миром людей и миром богов. Связь жертвы и столпа особенно наглядно подтверждается этимологией одного из названий столпа — *yūpa*, образованного от корня *yu-* 'привязывать', 'связывать' при помощи форманта *-p-*¹³ [ср. V, 2, 7*¹⁴, где дается метафорическое описание сожжения жертвы и где легко видеть следы легенды о Шунахшепе, принесенном в жертву его отцом¹⁵, и ср. X, 70, 10 (в последнем случае корень *yu-* выступает в сочетании с названием *vanaspati*)]. В дальнейшем символизм столпа и жертвы был переосмыслен таким образом, что установление столпа стало само по себе ритуалом, воспроизводящим акт сотворения вселенной. Отсюда характерные смещения в мифологических представлениях, связанных с ритуалом: *жертвенный столп*, во-первых, наделяется характеристиками жертвы, о чем свидетельствуют те строфы, в которых обращаются к *жертвенному столпу* (см. III, 8, 9*; X, 70, 10), во-вторых, он сам становится объектом почитания (см. гимн III, 8*)¹⁶.

Для характеристики строго космологических импликаций¹⁷ символики *жертвенного столпа* важно иметь в виду его семантические эквиваленты, выступающие в многочисленных текстах и, что особенно важно для вскрытия более глубоких связей, совпадающих с названными выше символами. Таковы *космический*

гие мифологические персонажи и б) прочие символические предметы, выполняющие сходные с ролью божеств функции в сотворении ведийской вселенной; эти предметы более непосредственно соотносятся с ритуалом, и фигуры божеств выступают обычно как их интерпретация на мифологическом уровне]; 2) предметы второго рода (символические объекты, выполняющие инструментальные функции). Выделяется также еще ряд элементов мифологической системы, относящихся к различным уровням интерпретации, но не включаемых ни в один из упомянутых классов. Названия предметов мы даем курсивом.

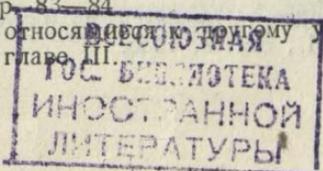
¹³ См.: F. V. J. Kuiper, *Indo-iranica*, 12. *ai. yūpaḥ*, — «Acta Orientalia», vol. XVIII, pars 1, 1938 (со ссылкой на книгу: B. Ghosh, *Les formations nominales et verbales en -p- du sanscrit*, Paris, 1933).

¹⁴ Отмеченные здесь и далее звездочкой стихи приводятся в приложении. Они сопровождаются комментариями, дополняющими основной текст.

¹⁵ См. об этой легенде: A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Mass., 1925.

¹⁶ О связи жертвенного столпа с космогоническими представлениями см., в частности: J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme...*, p. 94; J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, pp. 83—84.

¹⁷ Импликации иного рода, относящиеся к другому уровню интерпретации космогонической модели, см. в главе III.



столп (skambha, skambhana, kambhana), ось (akṣa — X,89,4) и колонна, на которой установлен трон Митры-Варуны — двух царей, управляющих миром¹⁸. Далее, как известно, в «Ригведе» встречается упоминание дерева (а также дерева, направленного корнями вверх и кроной вниз).

Обращаясь к текстам, в которых упоминаются названные символы, необходимо отметить следующее.

В отрывках: III,31,12*; VI,47,5; VI,72,2 привлекает внимание этимологическая игра слов — повторение сочетания корня skabh-, skambh-, stabh- 'укреплять', 'устанавливать' с образованным от того же корня названием космического столпа, удерживающего небо и землю и соединяющего все миры. См. VI,47,5.

(с) ayám mahán mahatá skámbhanenód

(d) dyám astabhnād vṛṣabhnó marútvān¹⁹

'Этот великий [Сома] огромный колонной удержал небо, бык, предводитель Марутов'.

В VI,72,2 целая последовательность космогонических актов Индры и Сома завершается установлением космического столпа:

(a) índrāsomā vāsáyatha uṣásam

(b) út súryaṃ nayatho jyótiṣā sahá

(c) úpa dyám skámbhathu skámbhanená

(d) áprathatam pṛthivím mātáram ví

'Индра [и] Сома, вы заставляете сверкать зори, вы ведете солнце вверх с [его] светом. Вы укрепили небо колонной, расширили мать-землю'.

Именно это позволяет интерпретировать действия, описываемые корнями skabh-, skambh-, stabh-, как космогонические акты, структура которых полностью соответствует, как можно видеть, структуре элементарного космогонического акта.

Далее, акт установления столпа со всеми его очевидными импликациями в космогоническом плане может описываться с использованием корня mí- [отметим в этой связи имя деятеля meṭṛ 'установитель (колонны)' — см. IV,6,2* об Агни, чье пламя сравнивается с лучами солнца, а дым от костра, поднимающийся к небу, — с жертвенным столпом; см. об Агни далее].

См. sthúṇā (iva) jánāñ upamid yayantha (I,59,1) 'ты (Агни) поддерживаешь людей (словно), воздвигнутый жертвенный столп', sthúṇā (iva) súmitā (V,45,2) '(словно) благоустановленный жертвенный столп', mitā (iva) sváravo 'dhvaréṣu (IV,51,2) 'установленные (словно) жертвенные столпы [во время] жертвоприноше-

¹⁸ О макрокосмическом символизме царской власти и ее атрибутов в «Ригведе» см. главу II.

¹⁹ Все стихи «Ригведы» цитируются по изданию: Th. Aufrecht, *Die Hymnen des Rgveda*, 3 Aufl., Berlin, 1955.

ния', págo nimimuyur sváravas (III,8,6) 'мужи установили жертвенные столпы', sváguṇām mitáyo (VII,35,7) 'установление столпов', ср. V,62,7, где тот же корень описывает установление колонны на которой находится *трон Митры-Варуны*:

- (a) híraṇyanirṇig áyo asya sthūṇā
- (b) ví bhraṇate divy ásvājanīva
- (c) bhadré kṣétre nimitā tīlvile vā
- (d) sanéma mádhvo ádhi gartyasya

'Украшена золотом его (трона) колонна [вся из] меди. Она сверкает на солнце, точно кнут, [пусть будет она] установлена на плодородной и благословенной земле! Да обретем мы [частицу] меда, [что] на этом троне!'

Приведенные фрагменты гимнов следует сопоставить с áchā vivakmī gódasī suméke (III,57,4a) 'я обращаюсь к двум благоустановленным мирам', где sumeke Л. Рену вслед за Г. Ольденбергом связывает с тем же корнем *mi*²⁰. Таким образом, акт установления столпа (и его эквивалентов) и акт создания вселенной описываются при помощи этого же корня. Наше допущение подтверждается и причастием *viminvan* (IV,56,1c) 'установленные', где говорится о ежедневном обновлении мира с появлением солнца (что справедливо интерпретируется Гельднером как метафорическое описание становления вселенной).

Наконец, уместно вспомнить строфу X,18,13 — здесь характерно, что микрокосмос — в данном случае могила, т. е. дом после смерти, — имеет сходную со вселенной структуру (следует обратить внимание и на появление тех же корней):

- (a) út te stabhnāmi pṛthivīm tvát
- (b) párimām logām nidadhán mó ahām riṣam
- (c) etām sthūṇām pitáro dhārayantu
- (d) té 'trā yamáḥ sádanā te minotu

[См. (a) stabhnāmi, (c) sthūṇām... dhārayantu, (d) sádanā... minotu].

'Я укрепляю землю [над] тобой, кладу сверху (этот) пласт, да не будет мне ущерба. Да удержат эту колонну, [подпирающую свод], отцы. Да установит Яма это твое жилище!' Ср. X,18,12

- (a) ucchváñcamānā pṛthiví sú tiṣṭhatu
- (b) sahásram mīta úpa hí śrayántām

²⁰ Renou, EVP, t. V, p. 18; здесь же III,57,4a сравнивается с I,146,3, где sumeke употреблено для описания Ушас (Pl.). Показателен перевод К. Гельднера — «den richtigen Abstand einhaltend» («сохраняющие должное расстояние») (Geldner, *Der Rig-Veda*, T. I), что соответствует нашему предположению о должном статусе ведийской вселенной.

‘Да будет стоять [точно] сводом земля, тысяча столбов да будут принесены сюда!’²¹.

Отметим также, что в «Ригведе» имеются упоминания о дереве, занимающем в ведийской вселенной место, сходное с тем, какое оно как космическое дерево (дерево жизни) занимает в различных мифологических комплексах с тождественной ведийской концептуальной структурой²².

3. Структурные признаки (атрибуты) ведийских божеств

Изложенное выше имело бы ограниченную ценность для изучения семантики ведийских мифологических текстов, если бы данные, иллюстрирующие совпадения космогонических представлений «Ригведы» с такими представлениями, в которых существенную роль играет элементарный космогонический акт, не были подтверждены структурно-типологическим анализом смысловых комплексов ведийской мифологии.

Наилучшей основой для проведения структурно-типологического анализа на данной стадии исследования следует считать, по-видимому, выделенные нами признаки, соответствующие космогоническим характеристикам ведийских божеств. При этом целесообразно строить механизм порождения смысла таким образом, чтобы признак, выраженный элементарным космогоническим актом, оказался бы достаточно абстрактным²³ в отношении остальных признаков и служил эталоном, конкретной реализацией которого явились бы собственно космогонические атрибуты ведийских божеств и мифологических персонажей, выраженные фрагментами текстов «Ригведы».

Прежде чем приступить к рассмотрению космогонических характеристик модели на данном уровне интерпретации, необходимо сделать одно предварительное замечание.

Подобно тому как *жертвенный столл* (диахронически, воз-

²¹ Ср. L. Renou, *La maison védique*, — JA, t. 231, 1931, особенно pp. 496—497.

²² См. специальное исследование: P. Thieme, *Das Rätsel vom Baum*, — «Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda», Halle, 1949; см. также: O. Viennot, *Le culte de l'arbre ...*, pp. 26—27, 35—37; см. I, 24, 7* о дереве, направленном корнями вверх, ср: A. K. Coomaraswamy, *Yakṣas*, pt II, Washington, D. C., 1931, p. 2 и сл.; о соответствии этого места «Ригведы» сходным представлениям о структуре вселенной см.: E. Kagarow, *Der umgekehrte Schamanenbaum*, — «Archiv für Religionswissenschaft», Bd 27, 1929; F. D. K. Bosch, *The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism*, 's-Gravenhage, 1960, p. 66 и сл.; P. Thieme, *Das Rätsel vom Baum*, S. 67; I, 182, 7*; возможно, имеется в виду то же представление в IX, 5, 10*; ср. X, 31, 7*; X, 81, 4*. Впрочем, можно думать, что во всех приведенных местах содержится больше данных, относящихся к иному уровню интерпретации (см. главу III).

²³ Разумеется, признак-эталон абстрактен лишь по отношению к реальному тексту.

можно, предшествовавший всем прочим предметам) может быть замещен в своей специфической функции (см. об интерпретации элементарного космогонического акта в ритуале), оказываются возможными и другие замещения; в частности антропоморфного или теоморфного характера (ср. выше замечание о принципиальной поливалентности ведийских мифологических текстов, что позволяет рассматривать некую вневременную последовательность тождественных и размещенных параллельно друг другу в некотором мифологическом пространстве элементов смысла как наиболее частый структурный тип текста). В дальнейшем нам придется оперировать предметами, сходными с *жертвенным столбом* (например, *солнце*, его *лучи* и др.), а с другой стороны — их антропоморфной (или — теоморфной) интерпретацией, когда вместо указанных предметов выступают различные божества или мифологические персонажи²⁴. Иначе говоря, в последнем случае божество, выступающее в других случаях как агент космогонического акта, сливается с выполняющим определенные функции символическим предметом.

Далее приводятся атрибуты ведийских божеств, которые могут быть представлены как варианты элементарного космогонического акта на данном уровне интерпретации.

F₁ — устанавливать, создавать опору [условно — *guh-* (Caus.) (в текстах «Ригведы» за корнем в Caus. обычно стоит название посредствующего члена в Acc. и название вселенной в Loc.)]. Ср. следующий фрагмент текста: (*agne náksatraṃ ajáram*) á súryaṃ gohāyo diví (X,156,4) '(ты), о Агни, (это) нестарееющее светило, солнце²⁵ заставил подняться на небо'.

²⁴ Это соответствует указанному на стр. 16—17, прим. 12 различию двух подклассов среди предметов первого рода.

Антропоморфные заместители символических предметов довольно часты в различных проявлениях древнеиндийской культуры (ср. позднейшую иконографию), хотя и нельзя с уверенностью утверждать, что чему предшествовало во времени. На подобное явление в «Ригведе» указывает П. Тиме (P. Thieme, *Das Rätsel vom Baum*, S. 60—61, 72—73), сравнивая I,164,20* с X, 114,3*, когда космическое дерево замещается антропоморфным представлением о вселенной как о женщине.

²⁵ Возможность включения *солнца* в виде посредствующего члена в нашу интерпретацию ведийской космогонии подтверждается следующими фрагментами: *kr̥vaté dhagúṇam diví ... svāḥ* (VIII, 72,15) 'они (давильные камни) создали основание неба ... солнце'; *ékapād ajó divó dhartā* (X,65,13) 'одноногое, несотворенное', 'опора [неба]'; *divá skambhāḥ* (IV,13,5) 'опора неба', ср. X, 111,5*, а также сравнениями *солнца* с огненной колесницей, небесным орлом, занимающими известное место в ведийской вселенной, и т. д. См. W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder ...*, S. 18—30; см. о космогонических характеристиках *солнца*, соответствующих нашим: J. Przyluski, *Etudes indiennes et chinoises*, I, *Les Unipèdes*, — «Mélanges chinois et bouddhiques publiés par l'Institut belge des Hautes Etudes chinoises», vol. II, Bruxelles, 1932—1933 (1934); J. Przyluski, *Deux noms indiens du dieu Soleil*, — BSOS, vol. VI, 1931, pt 2; P. Horsch, *Ajá Ekapād und die Sonne*, — IIJ, vol. IX, 1965, № 1. В данном случае имеет место, по-видимому, синтез солярного и вегетативного (*солнце=космическое дерево=дерево жизни*, ср. далее) символизма. См. по этому поводу: M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 118.

Отметим, что субъектом могут выступать имена самых различных божеств — в частности *Агни*, *Индра*, *Сома* и др. (см. I,7,3*; VIII,89,7; IX,107,7*; X,62,3*).

Число текстов, в которых зафиксирован данный атрибут, может быть легко увеличено благодаря многообразным тождествам, устанавливаемым ведийскими авторами. Так, имеются в виду принципиально те же космогонические действия в таких текстах, как приведенный на стр. 21 прим. 25 фрагмент *kṛṇvaté dharúṇaṃ diví... svàḥ* (VIII,72,15); *súryam á dhattho diví cítryaṃ rathám* (V,63,7) 'вы (Митра-Варуна) устанавливаете солнце на небе, сияющую колесницу'; *ójasá súryam aīrayatam diví grabhūṃ* (VII,82,3)²⁶ 'с силой вы (Индра-Варуна) отправили-в-путь в небо солнце, могущественное!'

В целом ряде текстов «Ригведы» упоминаются сходные космогонические акты, в которых, если сравнить их с рядом приведенных выше, осуществляется замена космического агента (или перекодирование на уровне символической структуры текста), ср., например, VIII,89,7

(a) *āmaṣu pakvām aīraya*

(b) *á súryaṃ rohayaṃ diví*

'В сырых [коров] ты (Индра) вложил согретое [молоко]. В небо ты заставил подняться солнце'²⁷ и V,45,10(=VII,60,4) (для иллюстрации приводятся тексты с одним глагольным корнем)

(a) *á súryo aruhac chukráṃ áṅṅó*

'Сурья (солнце) поднялся по лучезарному океану (небу)'

Из сравнения двух последних стихов вытекает, что глагольный корень *guh-* 'поднимать(ся)' (в индикативе в отличие от каузатива в предшествующих текстах), при котором грамматическим субъектом является Сурья (*солнце*), выражает акт, аналогичный космогоническому акту богов, устанавливающих солнце. Отсюда — возможность рассматривать в космогоническом аспекте целый ряд текстов, в которых описывается восход (=установление) солнца. См., например, I,115,1

(a) *citrám devānām úd agād ánikaṃ*

(b) *cákṣur mitráśya varuṇasyāgnéḥ*

²⁶ Появление в тексте *ójasá* (Instr.) является доказательством того, что последующее действие носит космогонический характер. См. J. Gonda, *Some Observations on the Relation between «Gods» and «Powers»*. *A propos of the Phrase sūnuḥ sahasaḥ*, 's-Gravenhage, 1957, pp. 28—29, 31, 42—44.

²⁷ Здесь *сырые коровы* противопоставляются *теплому молоку*; следует отметить семантический параллелизм пад (a) и (b), подтверждающий семантическую эквивалентность *согретого (теплого) молока и солнца на небе*. Об этом стихе «Ригведы» см. Ch. J. Blair, *Heat in the Rig Veda and Atharva Veda*, New Haven, 1961, p. 25 (Ср. Н. Grassmann, *Wörterbuch zum Rigveda*, Wiesbaden, 1964, Sp. 181).

- (c) āpra dyāvaprthivī antārikṣam
 (d) sūrya ātmā jāgatas tasthūṣaś ca

‘Взошел сияющий лик богов, глаз Митры, Варуны, Агни. Он заполнил [собой] вселенную (Землю и Небо), воздушное пространство. Сурья — атман всего, что движется и стоит’.

См. также: I,50,5*,11; I,124,1; I,157,1; I,163,1; I,191,8; III,15,2; IV,13,1; V,54,10; VI,51,1; VII,35,8; VII,60,1; VII,61,1; VII,63,1,2,3,4,5; VII,65,1; VII,66,4,7,12,14; VII,81,2; VIII,1,29; VIII,13,13; VIII,27,19,21; IX,17,5; X,55,8; X,37,2,7,9; X,88,6; X,121,6. В большинстве этих текстов использованы корни *guh-* (с различными превербами — *ati*, *ā*), *gā-* (с превербами *ud*, *ā* и др.) и соответствующий последнему *i-* (с превербами *ud*, *ud ā*, *abhi ud* и др. — все эти превербы придают соответствующим корням значение движения вверх: «восходить»); они относятся преимущественно к области символизма *солнца* как посредствующего члена в космогонической схеме)²⁸.

Принимая во внимание статистически преобладающую связь символизма солнца с атрибутом F_1 , здесь уместно показать, как данный атрибут может быть использован для описания семантики мифологических текстов, относящихся к теме *солнца* в «Ригведе». Помимо указания на структуру «солярного» символизма это будет способствовать уточнению места *солнца* в ведийской вселенной.

Так, помимо таких фрагментов «Ригведы», принадлежность которых к данному кругу символов является очевидной (см., например, *yadā sūryam amīm divī śukrām jyótir ādhārayaḥ* (VIII,12,30) ‘когда ты (Индра) это солнце, сверкающий свет укрепил на небе’), к нему следует отнести такие тексты, в которых *солнце* **порождается** (*jan-*), **сотворяется** (*kalp-*), **солнцу дается свет** (*dhā sūrye jyótir*), **для него порождается свет** (*jan jyótir*). См., в частности,
 III,32,8

- (a) *dādhāra yāḥ prthivīm dyām utēmām*
 (b) *jajāna sūryam uṣāsam sudāmsāḥ*

‘[Индра] укрепил Небо и Землю, породил солнце и утреннюю зарю, ловкий мастер’.

С III,32,8 следует сопоставить *ajījanan sūryam* (VII,78,3) ‘они (Ушас) породили солнце’ и *āgra eti yuvatir āhrayāṇa prācikitat sūryam yañām agnīm* (VII,80,2) ‘впереди идет юная, бесстыдная, она (Ушас), сделала видимыми солнце, огонь, жертву’²⁹; *janáyantā sūryam uṣāsam agnīm* (VII,99,4) ‘породили Сурью, Ушас,

²⁸ Этот результат полностью согласуется с наблюдениями У. Брауна относительно распределения этих и других корней по семантическим полям. См. W. N. Brown, *The Sources and Nature of Puruṣa in the Puruṣasūkta* (RV. 10.90), — JAOS, vol. 51, 1931.

²⁹ См. комментарий к обоим местам: Ренон, EVP, t. III, pp. 96, 102.

Агни', ср. IX,96,5, где *Сома*—*Janitā sūryasya* 'прародитель Сурьи'; ср. далее *paṇantī sudṛśikam āśvam* (VII,77,3)³⁰ '[Ушас] ведущая радующую взор лошадь'; а также X,190,3

- (a) *sūryācandramāsau dhātā*
- (b) *yathāpūrvām akalpayat*
- (c) *dīvaṃ ca pṛthivīm ca*
- (d) *antārikṣam ātho svāḥ*

'Дхатар сначала сотворил (смастерил) солнце и луну, затем Небо и Землю, воздушное пространство и солнечный свет'.

Это сопоставимо с такими текстами, как III,44,2; VIII,98,2; IX,63,7, в которых гис *sūryam* 'зажигать солнце' (в тексте: *sūryam agosaṇḥ*) аналогично по функции *jan sūryam* 'порождать солнце' [ср. *jan sūryam gucé* (IX,23,2) 'порождать, зажигать солнце для света']. Последние в свою очередь являются тождественными:
VI,44,23

- (a) *ayām akṛṇod uśāsaḥ supātnīr*
- (b) *ayām sūrye adadhāḥ jyótir antāḥ*

'Он сделал Ушас супругой, он вложил свет в солнце';

IX,97,41

- (c) *adadhād indre pāvamāna ójó*
- (d) *'janayat sūrye jyótir induḥ*

'Павамана дал Индре огромную силу, сок [сомы] породил свет для Сурьи'.

В приведенных отрывках *dhā sūrye jyótir* и *jan sūrye jyótir* (в обоих случаях — *Dat.*) служат для называния одного и того же акта — установления *солнца*.

В связи с последними фрагментами следует обратить внимание на эпитет *svarvid* < *vid svar* 'находить солнце', что также соответствует рассматриваемому атрибуту *F₁*. Ср. *avindaḥ kētum* (VI,7,5) 'нашел свет (солнце)', *vid gūlhām sūryam* (V,40,6) 'находить скрытое солнце' и др. (об *Индре*, *Соме*, *колеснице Ашвинов*). См. особенно, например, VI,39,4

- (c) *ayām iyata ṛtayúgbhir ásvaiḥ*
- (d) *svarvidā nābhinā carṣaṇiprāḥ*

'Он (Индра) выезжает на запряженных [с помощью] *Ṛta* лошадях, заполняя вселенную солнценосной ступицей [колеса]', где привлекает внимание упоминание *nābhi*, макро- и микрокосмиче-

³⁰ Ср. Renou, EVP, t. III, p. 96.]

ский символизм которого в «Ригведе» относится к числу хорошо известных³¹.

Наконец, надлежит сказать несколько слов о месте *солнечного света*, *луча* (*jyotis*) и его космогонической роли.

Выше упоминалось о связи *солнечного света* с установлением *солнца*. В макрокосмическом плане (точнее — в космогоническом) *солнечный свет* выполняет роль, сходную со структурной точки зрения с *солнцем*, называемым *jyotiṣkṛt* 'дающее свет' (I, 50, 4*)³², см. особенно IX, 86, 45

- (a) agrégó rájāpyas taviṣyate vimāno
- (b) āhnām bhūvaneṣv ārpitaḥ
- (c) hārir ghṛtāsnuḥ sudṛśiko arṇavó
- (d) jyotírathaḥ pavate rāyá okuḥā

'Идущий впереди [дней], царь вод продвигается вперед, измеряющий дни, он, установленный над миром [как обод на колесе]. Гнедой [рысак], с масляной спиной, радующий глаз, волнующийся, он, имеющий [солнечный] луч колесничей, очищается, [добывая] богатства, [этот] домашний [бог]'³³. Здесь *Сома*, сравниваемый с *солнцем* («идущий впереди [дней]», «установленный над миром [как обод на колесе]»), называется также «имеющим [солнечный] луч колесничей» (ср. ниже о *колеснице Ашвинов*, возносящейся к небу и являющейся, следовательно, посредствующим членом в нашей схеме)³⁴.

F₂ — осуществлять посредничество (создавая пространство) (условно — antar car-).

Класс корней, кодирующих атрибут F₂, является одним из самых важных в нашей космогонической модели. Эти корни являются наиболее полным отражением в семантической системе языка идеи элементарного космогонического акта.

Семантические импликация и связи атрибута F₂ чрезвычайно многообразны. Этот атрибут (а также фрагменты «Ригведы», в которые он входит) довольно полно кодирует тот весьма сложный смысл, который связывается в «Ригведе» с фигурой бога

³¹ См., например, J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, pp. 84—89; ср. также M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 200; о «мировом центре» см. pp. 310—325.

³² См. о *kr jyotiḥ* (> *jyotiṣkṛt*) и о космогоническом смысле этого акта: Renou, EVP, t. III, p. 22.

³³ При переводе этой строфы использованы дополнения, предложенные Л. Рену (выделяются полужирным шрифтом). См. Renou, EVP, t. IX, p. 36.

³⁴ Блэйр приводит отрывок «Атхарваведа», XI, 1, 37, где восхождение с земли к небу совершается посредством *jyotis* (см. Ch. J. Blair, *Heat in the Rig Veda ...*, p. 134).

Вишну³⁵, являющегося основным носителем функции осуществления посредничества между космическими зонами ведийской вселенной.

В исследовании Я. Гонды, посвященном Вишну, убедительно показано, что его «три шага» (I,154,1,2,3*4*; I,22,17*; IV,49,13; VII,100,3*; VIII,12,27*; VIII,29,7*; VIII,52,3*) связаны со становлением вселенной. В символизме «трех шагов» следует видеть метафорическое описание прохождения Вишну трех космических зон и создание пространства, являющегося одной из существенных характеристик ведийской вселенной³⁶.

В последнем убеждают такие тексты, в которых Вишну описывается как *urukṛamaḥ* (*urugāyaḥ*) 'шагающий широко' (см. предыдущие фрагменты, а также: I,154,6; I,90,9; II,1,3; III,54,14; IV,3,7; V,87,4; VII,99,6; VIII,100,1; VIII,29,7; VIII,77,10; X,109,7).

В связи с фигурой Вишну (и отчасти Индры; об их соотношении см. ниже) можно привести следующие тексты:

VI,69,5

- (a) *īndraviṣṇu tāt paṇayāyuṃ vāṃ*
- (b) *sómasya máda urú cakramāthe*
- (c) *ákṛṇutam antárikṣaṃ vāriyó*
- (d) *'prathataṃ jiváse no rájaṃsi*

'Индра-Вишну³⁷, это ваше [деяние] достойно удивления: в опьянении сомой вы оба шагнули широко. Вы сотворили широкое пространство, вы расширили пространство, [отделяющее Небо от Земли] для жизни' [ср. *asyá vṛṣṇó...urú kramiṣṭa jiváse* (VIII,63,9) 'этот бык... широко шагнул для жизни'];

VII,100,4

- (a) *ví cakrame pṛthivím eṣá etāṃ*
- (b) *kṣétrāya víṣṇur mánuṣe daśasyán*
- (d) *urukṣitím sujánimā cakāra*

'Вишну обошел [все] эти земные [просторы], [он], помогающий Ману, чтобы дать ему землю. Он (тот, кто) способствует добрым [всходам], создал огромные просторы [для жизни]';

I,155,4

- (c) *yáḥ pārthivāni tribhír id vígāmbahir*
- (d) *urú kramiṣṭorugāyāya jiváse*

³⁵ См. J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, pp. 31, 36, 51, 54, 63—66 83—84, 172—173 и др.

³⁶ Лишь по окончании работы над монографией автору стала известна статья Ф. Койпера, в которой высказываются сходные мысли о Вишну и символической, связанной с его шагами. См.: F. B. J. Kuiper, *The Three Strides of Viṣṇu*,—«Indological Studies in Honor of W. N. Brown», ed. by E. Bender, New Haven, 1962. Ср. также: W. Ruben, *Schamanismus im alten Indien*,—«Acta Orientalia», Bd 18, pt III, 1940.

³⁷ Индра и Вишну уподоблены здесь друг другу; их связь особенно важна для исследуемых здесь текстов.

‘Кто земные [просторы] обошел только тремя шагами, чтобы шагнуть далеко, чтобы [была] жизнь’.

Приведенные тексты заслуживают особого внимания, так как в них весьма полно раскрывается мифологический мотив, выраженный атрибутом F_2 (ср. элементарный космогонический акт). Особенностью этих текстов является то, что в VI,69,5 пады (b) и (c), (b) и (d), в VII,100,4 (a) и (b), (a) и (d), а в I,155,4 (c) и (d) связаны таким образом, что последующая пада вводит каждый раз предшествующей ей (и возникающий таким образом смысл соответствует элементарному космогоническому акту). Иначе говоря, сочетания $urú kram-$, $ví kram pṛthivím$, $urú kram páṛthivāni$ ³⁸ имплицитно сочетания, кодирующие идею сотворения жизненного пространства ведийской вселенной (т. е. $kṛ antárikṣam vá-gīyó$, $prath rájañsi$, $daśasy kṣétrāya$, $kṛ urukṣitím$; в I,155,4 следует два Dat.: $urú gāyāya jivāse$, выражающие сходный смысл).

Аналогично можно показать связь целого ряда других корней, соответствующих атрибуту F_2 и вводящих различные символические предметы, с элементарным космогоническим актом.

Так, в частности, к F_2 относятся действия, описываемые корнем $pat-$ ³⁹. При этом привлекает внимание описание полета солнца, выполняющего роль посредствующего члена. (Ср. о *солнце* выше). См. I,191,9

- (a) $úd apaptad asaú sūryaḥ$
- (b) $purú víśvāni jūvan$
- (c) $ādityāḥ párvatebhyo$
- (d) $viśvádr̥ṣṭo adṛṣṭahá$

‘Это солнце, все сжигая, полетело, [оно] Адитья, от гор, видимое всеми, убивающее невидимое’. Ср. также о *солнце* как о (*небесной*) *птице* ($divyā suparnā$, $patan̄ga$, $śyena$ — I,35,7*, V,47,3*; VII,63,5*; IX,71,9; IX,97,33; X,30,2; X,55,6⁴⁰).

Описание *солнца* как *колеса* [$sákra sūrya$ (I,175,4; IV,30,4); $sūryasya sákra$ (V,29,10), образ солнца, запряженного в колесницу, проходящую все пространства⁴¹ (см., например, I,115,3*)]

³⁸ В сочетаниях $igi kram-$, $vi kram-$ и т. д. имя в винительном падеже может быть дополнено, исходя из сопоставлений с последующими двумя отрывками; о соотношении рассматриваемых связанных между собой импликацией мифологических представлений см. ниже.

³⁹ См. о включении представлений, связанных с этим корнем в «Ригведе», в комплекс космогонических представлений: M. Eliade, *Symbolisme du «vol magique»*, — «Numen», vol. III, fasc. I, 1956.

⁴⁰ См. отчасти: W. Kirfel, *Vergleichs- und Beiworte der Sonne im Rg- und Atharvaveda*, — «Jñanamuktāvalī. Commemoration Volume in Honor of J. Nobel», New Delhi, 1963.

⁴¹ *Солнце* в то же время рассматривается как эквивалент *Вишну*. О моменте восхождения солнца и солярном символизме вообще см.: J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, pp. 60—61; J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme ...*, p. 83.

позволяет сопоставить указанные фрагменты с теми, где упоминается *колесница Ашвинов*, возносящаяся к небу (корень pat-).

Возможно, что в I,157,1 одновременное описание восхода *солнца* и приготовления *Ашвинов* к полету не случайно:

- (a) ábodhi agnír jmá úd eti sūrya
- (b) vy úṣṣás candrá mahy āvo arcīṣā
- (c) āyukṣātām aśvīnā yātave rátham
- (d) práśavid devāḥ savitā́ jágat pīthak

‘Проснулся Агни, [над] землей встает Сурья; мерцающая большая Ушас сверкает [своими] лучами. Ашвины запрягли свою колесницу для поездки; бог Савитар все, что живет, каждого побуждает [к делу]’. (Данное место может также служить иллюстрацией синтетического описания становления вселенной).

Весьма характерно, что *колесница Ашвинов* связана с числом «три», что указывает на прохождение *Ашвинами* трех космических зон при осуществлении посредничества между землей (людьми) и небом, см. I,183,1

- (a) tám yuñjāthām mánaso yó jáviyān
- (b) trivandhuró vṛṣaṇā yás tricakráḥ
- (c) yénopayāthāḥ sukṛto duroṇām
- (d) tridhātunā patatho vír ná parṇaiḥ

‘Запрягайте ее, [что] быстрее мысли, о трех колесах, о трех сиденьях, [вы], быки, вы приходите к дверям [дома] благочестивого. Точно птица на крыльях, вы летите на колеснице [из] трех частей’.

Космогоническая роль *колесницы Ашвинов* подтверждается также текстами, где говорится о сотворении вселенной посредством полета через пространства, разделяющие Небо и Землю. См.: VII,69,1

- (a) ā vām rátho ródasī badbadhanó
- (b) hiraṇyáyo víṣabhir yātv ásvaiḥ

‘Ваша золотая колесница, оттолкнув [друг от друга] оба мира, да придет, запряженная быкоподобными лошадьми’; VII,69,3

- (c) ví vām rátho vadhvā yádamanó
- (d) ’ntān divó bādhate vartanībhyām

‘Ваша колесница, сопровождаемая молодой женщиной, следами обоих колес раздвигает границы неба’, что следует сравнить с полетом *Индры на колеснице*, см.

- (a) ná kṣoṇībhyām paribhvè ta indriyām
 (b) ná samudrañ párvatair indra te ráthaḥ
 (c) ná te vájram ánv ásnoti kaś caná
 (d) yád āśúbhiḥ pátasi yójanā purú

‘Оба мира не могут объять твою силу Индры, горы, моря — твою колесницу, о Индра. Никто не достигает твоей ваджры, когда ты пролетаешь огромные пространства на своих скакунах’, ср. X, 43, 8.

В связи с корнем bādḥ- ср. приведенные места с ví ródasi majmāna bādḥate śávaḥ (I, 51, 10) ‘твоя мощь своей силой отталкивает (в разные стороны) обе (половины) мира’, см. также X, 89, 1; X, 113, 5.

Следует заметить, что корень bādḥ-, реализуя сходное с F₂ представление о возникновении ведийской вселенной, кодирует связанный с (или дополнительный ему) F₂ атрибут. Иначе, корни, кодирующие атрибут F₂, и корень bādḥ- связаны так, что если какой-нибудь предмет (в терминологическом смысле) характеризуется атрибутом, кодируемым глагольным корнем bādḥ-, то этот же предмет характеризуется атрибутом F₂ (о корне bādḥ- см. в разделе, посвященном атрибуту F₄).

Исходя из этого утверждения, носящего, однако, лишь предположительный характер, можно заключить, что в X, 113, 5 *Индра* эквивалентен *Ашвинам* по F₂:

- (a) ād indrañ satrá táviṣir apatyata
 (b) vāriyo dyāvapṛthiví abādḥata

‘Индра, когда овладел полностью своей силой, оттолкнул Небо и Землю (друг от друга) далеко’⁴².

Наше предположение о семиотической эквивалентности полета *Сурьи* и *Ашвинов* подтверждается, например, VIII, 35, 7—9

- (c) sajóśasā uśásā sūryeṇa
 (d) ca trír vartír yātam āśvinā

⁴² Любопытно отметить, что путь колесницы *Ашвинов* совпадает с направлением космического дерева, поднимающегося из воды. См., например, I, 182, 7*; ср. P. Thieme, *Das Rätsel vom Baum*; A. K. Coomaraswamy, *Yakṣas*, pt II; ср. IV, 43, 5 (где колесница соответствует лотосу в более позднее время):

- (a) urú vām ráthaḥ pári nakṣatí dyām
 (b) ā yát samudrád abhí vārtate vām

‘Далеко превосходит ваша колесница небо, когда с вами поднимается она с моря’.

‘В согласи с Ушас, Сурьей трижды совершите (ваш) полет, о Ашвины!’ Ср. об *Ушас* VI,64,2

- (a) bhadrā dadṛkṣa urvīyā ví bhāsy
- (b) út te śocír bhānāvo dyām apartan

‘Ты светишь издалека, ты, показавшая себя щедрой, твои лучи, блеск летят к небу’, с чем следует сопоставить I,92,5, где *лучи Ушас* сравниваются с *жертвенным столпом*:

- (c) svarīṃ ná péso vidátheṣv añjāñ
- (d) citráṃ divó duhitā bhānūm aśret

‘Как [укрепляют жертвенный] столп для жертвоприношений, украшая его пестрыми лентами(?), так дочь неба бросает свой сверкающий луч’.

См. также о *Марутах*, подобно *Ашвинам*, возносящимся на *колеснице* V,54,4*; ср. V,56,8*; V,53,2,5; V,57,2 и др. (ср. Geldner, *Rig-Veda*, Т. 4, S. 98—99). Ср. также *vāyo ná paptata* (I,88,1) ‘летите [к нам], точно птицы’ и VIII,7,8 (иллюстрируется связь полета *Марутов* и восхождения *солнца*);

- (a) sṛjānti raśmīm ójasā
- (b) pánthāṃ sūryāyā yātave
- (c) té bhānúbhir ví tasthīre

‘С силой бросают они свои лучи, чтобы солнце отправлялось в [свой] путь. С этими лучами они разошлись [в разные стороны].

Идея осуществления посредничества прохождением космических зон ведийской вселенной *Марутами* содержится, по-видимому, также в VI,66,6

- (a) tá id ugrāḥ śávasā dhṛṣṇuśená
- (b) ubhé yujanta ródasī suméke

‘Эти [боги], обладающие чудовищной силой и [составляющие] храброе войско, впрягли [в свою колесницу] обе (половины) мира, благоустановленных’.

Ср. *ubhé yujanta ródasī* (VIII,20,4b)⁴³ ‘вы (Маруты) запрягаете обе половины мира’; косвенно сотворение вселенной [через соединение двух противоположных космических зон описывается также в VIII,7,22

- (a) sám u tyé sahatír apāḥ

⁴³ Особенно любопытно употребление корня *уц-* в связи с упомянутой выше *колесницей Марутов*.

- (b) sám kṣoṇī sám u sūryam
 (c) sám vājram parvasó dadhuḥ⁴⁴

‘Эти славные [боги] со(ставили) [из разных частей] воды, со(ставили) [обе половины] вселенной, со[ставили] .солнце, со(ставили из кусков ваджру’.

Совершенно особое место в сфере, охватываемой F₂, принадлежит корню mā-⁴⁵.

В свете исследования Я. Гонды корню mā- помимо значения «измерять», «отмерять» (что соответствует F₂) следует приписать значение «сотворять», «составлять», «...придавать форму, создавать, сооружать, сотворять; составлять вместе [существующие] отдельно предметы... таким образом и для того, чтобы создать нечто новое, имеющее определенную форму»⁴⁶.

Для F₂, кодируемого в частном случае корнем mā-, характерны, между прочим, также места «Ригведы», где он характеризует *солнце* (ср. F₁ и выше), — см. часто встречающееся gájaso vimānaḥ ‘пронизывающее пространство’, что, согласно Я. Гонде, следует понимать как «создающее пространство». См. I,160,4 (о *Земле* и *Небе*)

- (a) ayám devānām apāsam apāstamo
 (b) yó jajāna ródasī vísvásambhuvā
 (c) ví yó mamé rájasī sukratūyáya
 (d) ajārebhi skāmbhanebhiḥ sám āṅṛce

‘Этот самый ловкий из ловких богов, кто создал оба мира (Землю и Небо), дающих всему сущему благо, кто [с] благой мыслью измерил оба пространства. Он держит [их] вместе на нестареющих столбах’.

Космогонический смысл, приписываемый корню mā-, хорошо иллюстрируется также I,159,4

- (a) té māyíno mamire suprácetaso
 (b) jāmī sáyoni mithunā sámokasā
 (c) návyam-návyam tántum ā tanvate
 (d) diví samudré antáḥ kaváyaḥ suditáyaḥ

‘Эти [боги, обладающие] māyā, наделенные мудростью, создали двух сестер, происходящих из одного лона, живущих в

⁴⁴ Ср. Renou, EVP, t. I, p. 2 (где говорится, что dhā- служит для описания любого акта творения).

⁴⁵ Ср. специальное исследование: J. Gonda, *The «Original» Sense and the Etymology of Skt. māyā*, — «Four Studies in the Language of the Veda», 's-Gravenhage, 1959.

⁴⁶ Ibid., pp. 167—169 и сл.: «fashioning, building, constructing, creating»; «to put and fit together separate objects or materials in such a manner, and accordingly to such a design as to produce a new thing, having a definite shape».

одном месте. Они тянут новую нить к небу из океана, блестящие поэты-творцы'.

(Мнения переводчиков «Ригведы» значительно расходятся относительно смысла *māyīnaḥ*; по-видимому, интерпретация Я. Гонды наиболее правдоподобна⁴⁷.) Внимание привлекают пады (с) и (d), где вновь использована символика *нити*, соединяющей оба мира⁴⁸; надо полагать, что сочетание первых двух пад с двумя последующими не случайно, и, следовательно, приведенное место может быть понято как сочетание двух фрагментов смысла, отвечающих атрибутам F_1 и F_2 соответственно [F_2 соответствует фрагмент *manire... jāmi*, F_1 — *tāntum ā tanvate*, что легко сопоставить с *guh* (Caus.) *sūryam*]. Сочетание *vimānaḥ rājaso* относится также к *Варуне* (VII,87,6*) 'измеряющий (= творящий) пространство'; ср. *vi mā pṛthivīm sūryeṇa* (V,85,5) 'измерить (отмерить) землю солнцем', к *Агни* (III,26,7), ср. *yó rājaṅsy āmimita* (VI,7,7) 'кто измерил пространство', к *Соме* (IX,62,14), к *Сурье* (X,121,5; X,139,5), к *Вишвакарману* (X,82,2). С этим следует сравнить *rajasúr* (Л. Рену — «traverseur» 'пронизывающий'⁴⁹) — о *Марутах* (VI,66,7) и их *колеснице* (I,64,12), о *Соме* (IX,48,4), ср. (*sómam*)... *artúgam rajasúram* (IX,108,7) 'пронизывающий воды, пронизывающий пространство', ср. об *Индре* I,52,12

(a) *tvám asyá pāré rājaso vyòmanaḥ...*

(c) *caḅṛṣé bhúmim pratimānam ójaso*

(d) *'páḥ sváḥ paribhúr eṣy á dívam*

'По ту сторону этого пространства, Неба... ты сделал Землю противовесом твоей силы. Воды и солнце собой окружая, ты идешь к небу'.

В данном случае (a) *pāré rājaso* соответствует F_6 , где F_6 — превосходить вселенную (Небо и Землю) (о нем см. далее). (d)...*eṣy á dívam* — F_2 ; по-видимому, имеет место такое отношение между двумя атрибутами, что появление одного влечет появление другого.

Изложенное выше дает известные основания предполагать, что к F_2 относится еще ряд корней, в частности, употребляемых при описании (*лучей*) *Сурьи* и *Ушас*. См., например, VIII,53,2 (о *Сурье*)

(a) *éka evāgnir bahudhā sámiddha*

(b) *ékaḥ sūryo vísvam ānu prábhūtaḥ*

⁴⁷ Ibid., pp. 141—142 (Я. Гонда утверждает, что *māyīnaḥ* — главным образом творцы).

⁴⁸ См. М. Eliade, *Spiritual Thread ...*; показательно, что в брахманах *танту* (*нить*) уподобляется *солнцу*, см. *Śatapathabrahmanaḥ*, VIII,7,3,10; X,4,1,8.

⁴⁹ См.: Renou, EVP, t. VII, p. 24.

- (c) ékaivóṣāḥ sárvam idaṃ ví bhāty
 (d) ékaṃ vá idaṃ ví babhūva sárvam

‘[Существует] только один Агни, зажженный много раз, только один Сурья, пронизывающий вселенную, только одна Ушас (заря) светит (пронизывает) всю вселенную. Ведь Единый стал этим миром’. Ср. VII,63,2 (о Сурье)

- (a) divó rukmá urucákṣā úd eti
 (b) dūrēarthas tarāṇir bhrājamānaḥ⁵⁰

‘Украшение неба, видящий далеко встает, его цель далеко, пронизывающий [вселенную], сверкающий’.

В строфе VIII,58,2bc параллелизм ékaḥ sūryo ... ānu grā bhū(taḥ) и éka... úṣaḥ ví bhā(ty) позволяет сопоставить следующие отрывки:
 I,49,4

- (a) vyuchāntī hí raśmíbhīr
 (b) víśvam ābhāsi rocanām

‘Сверкая там, вдалеке, ты своими лучами освещаешь светящееся пространство’⁵¹ и I,50,4*; III,44,4, где о Сурье и Индре соответственно говорится, что они освещают небесную область (ā bhā rocanām); повторяющуюся в последних отрывках последовательность ā bhāsi (или ā bhāti) rocanām следует понимать в свете упомянутого выше комментария Л. Рену как эллиптическую — «освещаешь [лучами солнца]».

Ср. также úṣo...ā gahi divás cid rocanād ádhi (I,49,1a — об Ушас) ‘Ушас... приди со сверкающих небесных (высот)’ = V,56,1d (о Марутах), VIII,8,7a (об Ашвинах), что, если сопоставить с тем, что говорится выше о колеснице Марутов, Ашвинов и Сурье, совершающих путь от земли к небу, позволяет в свою очередь заключить, что приведенные отрывки имеют космогонический смысл.

Если anu gra bhū (VIII,58,2) относилось к Агни, то, с одной стороны, в свете предшествующих сопоставлений, с другой стороны, сравнивая с VII,77,3cd, можно видеть, что Ушас также характеризуется F₂: citrámaghā víśvam ānu grā bhūta (VII,77,3d) ‘она распространилась по всей вселенной (вместе) со своими сияющими дарами’⁵².

Для корня bhā- характерны также I,96,5; X,45,4 (об Агни): antar ā bhā- (ср. antar car-)—ā ródasi bhānúnā bhaty antāḥ (X,45,4d)

⁵⁰ Следует обратить внимание на urucakṣa [= tarāṇir, (b)], очевидно, эквивалентное urūgāya (см. о Вишну), ср. I,50,4a.

⁵¹ Ср. комментарий Л. Рену: Repou, EVP, t. III, p. 30, где предлагается считать, что согласно распространенному клише в приведенных падах говорится о лучах солнца.

⁵² Ср. Repou, EVP, t. III, p. 95.

‘пронизывает лучом обе половины мира’, ср. *dyāvākṣamā rukto antár ví bhāti* (1,96,5с) ‘Он светит своими лучами между двумя мирами’.

F_3 — удерживать; удерживать, сохраняя расстояние между двумя космическими зонами (быть основой), укреплять, устанавливать (условно — *stabh-*)⁵³.

По существу атрибут F_3 и смысл, ему отвечающий, очень сходен с F_1 (и связан самым тесным образом с F_2); однако выделение той серии корней и фрагментов текстов, которые соответствуют F_3 на уровне семантической системы языка, оправдано с той точки зрения, что F_3 более непосредственно отражает связь ритуала и мифологической системы и соотносится с существенно иным набором предметов, нежели F_1 или F_2 . См., например, следующие фрагменты гимнов:

III,5,10

(a) *úd astambhit samídhā nákam ṛṣvo*

(b) *'gnír bhávann uttamó rocanānām*

‘Агни, становящийся самым горним светом, укрепил высокий небосвод горящим деревом’ («durch das Brennholz»⁵⁴), в котором скомбинированы по существу F_3 и F_2 [см. (a) и (b) соответственно];

I,56,5 (об *Иindre*)

ví yát tiró dharúṇam ácyutam

rájó 'tiṣṭhipo divá átāsu barháṇā

‘Когда ты вытянул (расширил) основание (землю), ты с силой установил неподвижное (воздушное) пространство на колоннах неба»⁵⁵, где *vi sthā-* (Caus.) соответствует *stabh-* (*stabh-*, *skambh-*).

В текстах, отражающих этот атрибут, следует отметить часто встречающуюся последовательность типа *stabh pṛthivím utá dyām* ‘устанавливать Землю и Небо’; см., например, наиболее полно воплощающий семантическую структуру элементарного космогонического акта фрагмент

X,89,4

(c) *yó ákṣeṇeva cakriyā śácibhir*

(d) *víṣvak tastāmbha pṛthivím utá dyām*

⁵³ Ср. J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, p. 71: «*stabh*—to keep apart, to fix in such a way that the entities fixed are kept widely apart» («удерживать на расстоянии, установить таким образом, что установленные предметы удерживаются на большом расстоянии один от другого»).

⁵⁴ Geldner, *Der Rig-Veda*, T. I, S. 342.

⁵⁵ Трудное для перевода место. См. иначе: L. Renou, *Etudes sur le vocabulaire du Rgveda*, 1-ère série, Pondichéry, 1958, p. 2: «... par-delà la terre inébranlable...» («...по ту сторону неподвижной земли...» — далее сходным образом). Ср. также Geldner, *Der Rig-Veda*, T. I, S. 73, Anm. zu I, 56,5.

‘...кто [Индра] искусно расставил в разные стороны, точно колеса осью, Небо и Землю’.

Ср. *stabh* (*stambh*)⁵⁶ *ródasī* (VI,8,3; VII,86,1; VII,99,3; IX,101,15), *stambh* (*skambh*, *stabh*) *dyām* (I,121,3), *stambh dyāvābhūmī* (X,65,4).

Связь F_2 и F_3 иллюстрируется, в частности, фрагментом гимна II,12:
II,12,2

(c) *yó antárikṣam vimamé váriyo*

(d) *yó dyām ástabhnāt sá janāsa índraḥ*

‘Кто измерил воздушное пространство, кто удержал (укрепил) небо, он, о люди, Индра’⁵⁷, что следует сопоставить с отмеченной на стр. 27 импликацией, существующей между сочетаниями, относящимися соответственно к F_2 и F_3 .

Однако между ними имеет место и более существенная связь, выражающаяся, между прочим, в том, что *Индра* и *Вишну* могут рассматриваться как взаимно дополнительные предметы. При этом важно, что атрибут F_3 , выраженный корнем *vī stambh-* (*skabh-* и др.)⁵⁸, характерен для *Вишну*, см. I,154,1

(c) *yó áskabhayād úttaram sadhástham*

(d) *vicakramānās tredhórugāyāḥ*

‘Кто укрепил, [отделив от земли] горнее место, шагающий широко, трижды шагающий’.

Приведенный фрагмент вновь подтверждает связь F_2 и F_3 — здесь имеет место объединение обоих атрибутов, [которое и характеризует *Вишну*]⁵⁹.

Вместе с тем *Индра* и *Вишну* характеризуются иного рода отношениями между собой, раскрывающимися, в частности, при

⁵⁶ Для *stabh-* и других корней характерно употребление в текстах, семантически инверсированных относительно текстов, в которых говорится о Вритре. См. Н. Lüders, *Varuṇa*, I, S.167.

⁵⁷ Отметим, что в данном случае (как это указывалось выше) имеет место сдвиг на уровне предметов — *Индра* близок по функции *жертвенному столу* (ср. *kāmbhanepa* в X,111,5). Возможно, с этим связано появление медиального залога. Следует иметь в виду, что *stabh dyām* (ср. приведенное выше *stabh ródasī*) и другие аналогичные сочетания должны пониматься как «укреплять небо, (отделив его от земли)».

⁵⁸ См. прим. 53 на стр. 34.

⁵⁹ Ср. VII,99,3:

(c) *vy ástabhnā ródasī viṣṇav eté*

(d) *dadhārtha prthivīm abhíto mayúkhaiḥ*

‘Ты укрепил, о Вишну, эти оба мира. Ты удержал землю колоннами со всех сторон’.

анализе известного сюжета битвы *Индры* и *Вритры*. Космогонический характер этого сюжета хорошо известен⁶⁰.

В свою очередь структурные отношения между *Индрой* и *Вишну* таковы, что совершению *Индрой* подвига (т. е. космогонического акта в данном случае) предшествуют действия *Вишну*, кодируемые атрибутом F_2 . См. IV,18,11

(c) áthābravīd indro vṛtrām haniṣyān

(d) sákhe viṣṇo vitarām ví kramasva

‘И сказал так Индра, желающий убить Вритру: «О друг Вишну, шагни [как можно] дальше!»’, с чем следует сопоставить VIII,100,12

(a) sákhe viṣṇo vitarām ví kramasva

(b) dyaúr dehí lokām vájraya viṣkábhe

‘О друг Вишну, шагни [как можно] дальше! О небо, дай простор, [чтобы] установить ваджру!’

Сопоставление приведенных текстов позволяет утверждать тождество двух актов *Индры* — акта поражения *Вритры* и установления *ваджры*, аналога *космического столпа*. Импликации этих актов в космогоническом плане могут быть иллюстрированы многочисленными текстами⁶¹, среди которых заслуживают внимания, например, VIII,3,20

(c) nír antárikṣád adhamo mahām áhiṃ

(d) kṛṣé tad indra paúṅsyam

‘Из воздушного пространства ты выдул этого огромного змия. Этот подвиг совершил ты, о Индра!’⁶²

Ср. также VIII,51,8, описывающий вариант акта поражения *Вритры*, что подтверждает то, что атрибут F_3 характеризует *Индру* и уточняет связи этого атрибута с сюжетным комплексом *Индра — Вритра*:

⁶⁰ Мнение о космогоническом символизме этого сюжета высказывалось многими исследователями. См.: E. Benveniste et L. Renou, *Vṛtra et Vr̥tragna*, Paris, 1934; H. Lüders, *Varuṇa*, I, S.183—196; J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, p. 30; J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich—Leipzig, 1937, S. 144 и сл.

⁶¹ Ср. G. Liebert, *Indo-iranica*, — «Orientalia Suecana», vol. XI, 1962; J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, pp. 41—44 и сл.; E. Benveniste et L. Renou, *Vṛtra et Vr̥tragna*, p. 143.

⁶² Как известно, поражение *Вритры* *Индрой* осуществляется посредством *ваджры*; «Ригведа» изобилует примерами, иллюстрирующими этот момент. В данном случае, поражая *Вритру*, *Индра* создает пространство.

- (a) pra yó nanakṣé ábhy ójasā
- (b) kríviṃ vadhaiḥ śuṣṇāṃ nighoṣāyan
- (c) yadéd ástambhit prathayánn
- (d) amúṃ dívam ád ij janiṣṭa pārvivaḥ

‘Кто превзошел силой Криви, ударами разбил Шушну. Когда он укрепили расширил этот небесный свод, только [тогда] родил-ся [первый] земной [житель]’⁶³.

Ср. nábhā pṛthivya dharúpo...divó...índrasya vājra (IX,72,7) ‘В центре земли, основание ... неба... дубина Индры...Сома’, где имеет место многостороннее отождествление (Сома = ваджра = nábhi)⁶⁴.

Небезынтересно отметить, что в последующее время уйра (жертвенный стол) отождествляется с ваджрой («Аитарей-брахмана», 2,1,4)⁶⁵.

В подтверждение импликаций между атрибутами F₁ и F₂ мож-но привести также отрывок I,156,5

- (a) á yó vivāya sacáthāya daívyā
- (b) índraḥ viṣṇuḥ sukṛte sukṛtaraḥ

‘Тот божественный Вишну, кто, самый добродетельный, к добродетельному Индре присоединился в свиту’.

Ср. также в свете установленных выше эквивалентностей I,85,7* (Вишну и Маруты), ср. полет Марутов и полет Индры — VIII,69,16* (Вишну призывает Индру подняться на колесницу, ср. выше о колеснице Индры)⁶⁶.

Эквивалентность акта поражения Индрой Вритры и прочих его космогонических действий подтверждается также X,153,3; синтаксическая (в широком смысле) структура этого фрагмента такова, что тождество атрибутов, которые могут быть выведены из него, не вызывает сомнения (здесь проявляется отмеченный выше принцип параллелизма построения «Ригведы», но на уровне мифологической семантики):

- (a) tvám indrāsi vṛtrahā
- (b) vy ántárikṣam atirah
- (c) úd dyām astabhñā ójasā

⁶³ Следует отметить, что vṛtra может пониматься как «(всякое) препятст-вие» (résistance — см. E. Benveniste et L. Renou, *Vṛtra et Vr̥tragna*, p. 95 и др.).

⁶⁴ Nábhi относится к тому же кругу представлений, что и уйра и др. См. J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, p. 85 и сл.

⁶⁵ Указано в кн.: J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, p. 41.

⁶⁶ Ср. J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, p. 35.

‘Ты, Индра, — убийца Вритры, ты расширил (иначе: «durchdringen»⁶⁷) воздушное пространство, ты укрепил Небо [отделив от Земли] своей [миротворящей] силой’.

Приведем еще некоторые корни, связанные с F₃. Одним из наиболее важных является корень dhṛ-⁶⁸. Наряду с последовательностью stambh (и другие корни) pṛthivīm utá dyām ведийские гимны содержат построенные сходным образом последовательности dhṛ pṛthivīm utá dyām (см., например, III,32,8; III,51,1; X,121 и др.), dhṛ ródasī (например, IX,74,2 и др.), dhṛ pṛthivīm (см., в частности, II,12,2 — фонетический вариант drh), drh dyām (X,149,1; см. также divás dhartā, например IV,53,2); ср. также dhṛ(drh) ántās: ántā ádadṛhanta púrva ád íd dyāvāpṛthiví aprathetām (X,82,1) ‘[после того, как] сначала были укреплены восточные границы [вселенной], Земля и Небо расширились’, dhṛ bhúvanāni (X,81,4).

В связи с основным космогоническим смыслом dhṛ- особенно привлекает внимание X,121,1, где выступает *hiranyagárbha* (золотой плод), воплощающий идею космического дерева, удерживающего Небо и Землю и заключающего в себе все сущее (подобно dhṛ bhúvanāni):

- (a) hiranyagárbhaḥ sám avartatágre
- (b) bhūtásya jatáḥ éka pátir asit
- (c) sá dādhāra pṛthivīm dyām utémām

‘Вначале явился золотой плод. Рожден был всеобщий повелитель (живых) существ. Он укрепил Землю и это Небо’. Ср. X,82,6d, где упоминается тот же (*hiranya*) *gárbha*:

- (a) tám íd gárbham prathamām dadhra ápo
- (b) yátra deváḥ samágachanta víśve
- (c) ajásya nábhāv ádhy ékam árpitam
- (d) yásmin víśvāni bhúvanāni tasthúḥ⁶⁹

‘Этот плод первым произвели на свет воды, в нем сошлись все боги. [Там, где] [самое] начало [этого одного] козла⁷⁰ укреплен [тот] Единый, на нем [как на основании] покоятся [все] живые существа’; это сопоставление заставляет обратиться к (c) ‘укреплен [тот] Единый’, где установление и существование все-

⁶⁷ Н. Grassmann, *Wörterbuch zum Rigveda*, Sp. 527.

⁶⁸ О dhṛ- см., например: Renou, EVP, t. VII, p. 52: «faire en sorte que ... se maintienne en place» [«делать так, чтобы (нечто) удерживалось на одном месте»] и особенно J. Gonda, [рец. на кн.] H. Lüders, *Varuṇa, II*, — «Oriens», vol. XIII—XIV, 1960—1961.

⁶⁹ См. комментарий к двум приведенным фрагментам в кн.: С. А. Scharbau, *Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur*, Stuttgart, 1932, S. 29—30, 112—113.

⁷⁰ Относительно ajá см.: F. В. J. Kuiper, *Postscript on Ajá*, — IIJ, vol. IX, 1965, № 1, pp. 30—31.

ленной (представленной здесь *Единым*) описывается посредством корня г-(ag-) — мы обратимся к этому корню, кодирующему атрибут иного рода, в дальнейшем, при рассмотрении обратных по отношению к F₃ атрибутов ведийских божеств.

F₄ — наполнять пространства (условно — rḡā-). Следует оговорить, что данный атрибут является выводимым из F₂ и F₃ и дополнительным по отношению к ним. Ср., например, X,89,1

- (a) indraṃ stavā nftamaṃ yāsyā mahnā
- (b) vibabādhé rocanā ví jmo ántān
- (c) ā yāḥ papraú carṣañīdhīd vārobhiḥ
- (d) prá síndhubhyo riricanó mahitvā

‘Я славлю Индру, самого мужественного, [который] своим огромным [телом?] оттолкнул [в разные стороны] области света, раз-[двинул] границы земли, кто всей [своей] шириной, [он], удерживающий человеческий род [на себе], заполнил [вселенную] своей величиной, [он] превосходящий [все] реки’, где (b) и (c) сопоставлены друг с другом и являются семантически тождественными (см. об импликациях, связывающей корень bādh- с корнями, кодирующими атрибут F₂ на стр. 29).

Связь F₃ и F₄ может быть проиллюстрирована, например, отрывком X,45,6

- (a) vísvasya ketúr bhúvanasya gárbha
- (b) ā ródasī apṛṇaj jāyamānaḥ

‘Символ⁷¹ всего [сущего], плод [всех живых] существ, он, рождаясь, заполнил собой обе половины мира’.

В данном случае *bhúvanasya gárbha* (плод) должно быть сопоставлено с (*hiraṇya*) *garbha* (см. выше).

Далее, *carṣañīdhīd* (X,89,1) должно быть сопоставлено с *antarikṣarā* и *ródasīprā* благодаря существованию *carṣañīprā*. Основанием для такого сопоставления служит то, что ведийская вселенная оказывается соизмеримой и сопоставимой с миром ведийского человека (ср. *vísvā(ni) bhúvanāni*, столь часто встречающееся в «Ригведе» как название вселенной)⁷². Это находит косвенное подтверждение в сопоставлении приведенных отрывков X,89,1 и X,45,6. См. ā prá ródasī об *Агни* помимо X,45,6—III,6,2* и VII,13,2*; *antarikṣarā* [о *Соме* (IX,86,14), *Индре* (I,51,2), *Савитаре* (VII,45,1)], *ródasīprā* [об *Агни* (X,88,10)]. По поводу атрибута F₄ представляется необходимым сделать два замечания.

⁷¹ Здесь перевод *ketu* как «символ» в большой степени условен (ср. англ. *banner*, нем. *Banner*).

⁷² См. подробнее дальше, в главе III.

Первое. Есть основания предполагать, что к области этого атрибута относится в одном из частных случаев корень *pinv-*. Его космогонический смысл иллюстрируется следующими фрагментами:
X,72,6⁷³ и 7

6. (a) *yád devā adáḥ salilé*
(b) *súsamrabdhā átīṣṭhata*
(c) *átrā vo nṛtyatām iva*
(d) *tivró reṇúr ápāyata*

‘Когда вы, боги, в то время стояли в море, крепко держась [друг за друга], от вас, точно от танцующих, шла мощная пыль’;

7. (a) *yád devā yátayo yáthā*
(b) *bhúvanāny ápinvata*
(c) *átrā samudrá á gūḥám*
(d) *á súryam ajabhartana*

‘Когда вы, боги, словно волшебники⁷⁴, наполнили все сущее, вы достали скрытое в море солнце’.

См. также (d), ср. F₁. Можно думать, что (b) *pinv bhúvanāni* ‘наполнять’, ‘надувать (все сущее)’ подтверждает космогонический смысл *ṛgā bhúvanāni*, имеющее сходный смысл, и др.

Второе также относится к одному из возможных толкований корня *ṛgā-*. В данном случае привлекает внимание толкование I,73,8 A. Кумарасвами:

- (c) *chāyéva vísvam bhúvanam sisakṣi*
(d) *āprivān ródasī antárikṣam*

‘Точно тень сопровождаешь ты (Агни) вселенную, заполняющий Небо и Землю, воздушное пространство’, где, согласно А. Кумарасвами, (d) *ṛgā ródasī antárikṣam* в сочетании с (c) *chāyéva vísvam bhúvanam* *sac* описывает сотворение вселенной, состояние космоса до ее возникновения [«the fire, the painful heat (Agni, cf. II,33,6) is that of the antenatal matrix»] и *тень (chāyā)*, поглощающая и заполняющая вселенную в момент ее сотворения, является предметом, эквивалентным *Агни*⁷⁵. Мы полагаем, что такое истолкование фрагмента гимна I,73,8 подтверждает в свою очередь

⁷³ X,72, как известно, — космогонический гимн. О нем см. L. v. Schroeder, *Göttertanz und Weltentstehung*, — «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», Bd XXIII, 1909, здесь же иной перевод шестого стиха; ср. о танцующей *Ушас*: I,92,4*; о танцующем *Индре*: I,130,7; VI,29,3; X,29,2*; V,33,6 и др. Ср. Geldner, *Der Rig-Veda*, t. III, S. 174.

⁷⁴ *yatayo* [(Sg. *yati* < *yat* «sich bemühen, sich eine Anstrengung geben»)], — «Asketen, Schamanen der Vorzeit» (L. v. Schroeder, *Göttertanz und Weltentstehung*).

⁷⁵ A. K. Coomaraswamy, *Chāyā*, — JAOS, vol. 55, 1935.

нашу гипотезу о космогоническом смысле и дополнительности F₄, кодированного корнем prā-⁷⁶.

К F₄ относится также корень prath- в таких сочетаниях, как prath bhūmā 'расширять землю (и небо)' (например, VII,86,1* — о Варуне)⁷⁷, см. особенно tāsyā bhāṛmaṇe bhūvanāya devā dhāṛmaṇe kām svadhāyā praprathanta (X,88,1) 'своей собственной силой расширились боги, чтобы нести все сущее, удерживать [его]'⁷⁸. См. также корень tap- (= prath-).

F₅ — быть *Eka* (Единым) — охватывать все сущее (все существа). При рассмотрении атрибута F₅ следует сделать замечание, подобное сделанному выше в отношении F₄, — этот атрибут также является дополнительным в отношении предшествующих.

Собственно *Eka* уже упоминалось (см. стр. 38 — X,121,1; X,82,6; стр. 33 — VIII,58,2d — ékam vā idām babhūva sáṅgam 'этот Единый стал всем') в связи с (*hiraṇya*) *garbha*, отождествляющегося с *Eka*. Приведенный ранее отрывок (VIII,58,2) должен быть сопоставлен с III,56,2

- (a) śáḍ bhārám éko ácaran bibharty
- (b) ṛtám vārṣiṣṭham úpa gáva águḥ

'Единый несет шесть нош, не двигаясь. К высшей Rta пришли коровы'⁷⁹.

См. также I,164,10*; особенно III,54,8, ср. 9

- (a) vísvéd eté jánimā sám vivikto
- (b) mahó deván bíbhṛatí ná vyathete
- (c) éjad dhruvám patyate vísvam ékam
- (d) cárat patatrí víṣṇam ví játám

'Ведь эти оба [Земля и Небо]⁸⁰ обнимают [собой] все создания; они, несущие великих богов, не колеблются. Единый повелевает всем, что движется или ходит, идет или летает, различным, разнорожденным'.

⁷⁶ Ср. также замечания Л. Рену о корне rīnu- в приложении к другой очевидной параллели ведийской космогонии — созданию поэтического произведения (Renou, EVP, t. I, p. 9, note 2; ср. p. 16).

⁷⁷ См. соответствующие нашей интерпретации комментарии Гельднера (Geldner, *Der Rig-Veda*, T. II, S. 257).

⁷⁸ Ср. Renou, EVP, t. I, p. 51, note 2.

⁷⁹ Комментарий к этому фрагменту см. в кн.: H. Lüders, *Varuṇa*, II, Göttingen, 1959, S. 588.

⁸⁰ Отметим, что «эти оба» (т. е. *Земля* и *Небо*) сопоставляются здесь с *Единым*.

Можно указать на некоторые функциональные параллели *Ека*, которые, следовательно, характеризуются атрибутом F_5 . В частности, функционально тождественные предметы вводятся следующими корнями со значением «охватывать, обнимать»:

vyac-

VII, 18, 8d

mahnāvivyak pṛthivīm pátyamānaḥ

‘Овладевший своей силой, он (Индра) объял всю землю’;
X, 111, 2

(c) úd atiṣṭhat taviṣénā ráveṇa

(d) mahánti cit sám vivyācā rájāmsi

‘Он (Индра) встал с мощным ревом, объял огромные пространства’. Ср. III, 54, 8a (выше) о двух противочленах ведийской вселенной.

pari bhū- (а также с другими превербами). См., например,
I, 52, 12d

aráḥ svàḥ paribhūr eṣi á dívam

‘Охватывающий воды и солнце, ты (Индра) идешь к небу’.

(*Индра* характеризуется здесь объединением атрибутов F_1 и F_5);

IX, 102, 1d

vísṅvā pári priyā bhuvad

‘[Сома] обнимает собой все любимые [формы]’⁸¹;
I, 32, 15

(c) séd ú rájā kṣayati carṣaṇinām

(d) arān ná nemíḥ pári tá babhūva

‘Он (Индра) царь повелевает народами, точно обод [колеса] спицы, обнимает их’;

III, 3, 10

(c) jātá ápṛṇo bhúvanāni ródasi

(d) ágne tá vísṅvā paribhūr asi tmānā

‘[Едва] родившись, он заполнил [собою] все сущее, обе половины мира. О Агни, ты сам все эти [миры] обнимаешь’.

Сочетания *ápṛṇo bhúvanāni ródasi* (F_4) и *paribhūr (asi)* (F_5) характеризуют *Агни* таким образом, что, с одной стороны, F_4 имплицитно F_5 , с другой — F_4 является дополнительным по отношению к F_5 атрибутом (что следует из указанной импликации)

⁸¹ Перевод дополнен согласно К. Гельднеру (Geldner, *Der Rig-Veda*, Т. III, S. 106).

rabh- С отражением представления об *Eka* можно сравнить следующие фрагменты, где употреблен этот корень:
X,125,8 (о богине *Вач*)

- (a) ahám evá váta iva prá vámy
- (b) árabhamāṇā bhúvanāni vísvā⁸²

‘Я вею, словно ветер, охватывая все [живые] существа’;
I,57,4

- (a) imé ta indra té vayám puruṣṭuta
- (b) yé tvārabhya cáramasi prabhūvaso

‘Мы твои, о многославный Индра, мы, цепляющиеся за тебя, богатейший’ (принимается, что мир ведийского человека описывается в «Ригведе» как мир, соизмеримый с космосом и сопоставленный ему).

Впрочем, в отношении I,57,4 следует сказать, что атрибут, приписываемый *Индре*, в данном случае является обратным по отношению к F_5 (F'_5). То же самое следует сказать в отношении корня ṛ- (ag-), кодирующего обратный F_3 (dhṛ-) атрибут и, возможно (с меньшей степенью достоверности), связанного с F_5 . Ср.

VI,58,2 (о *Пушане*)

- (a)... dhiyamjinvó bhúvane víšve árpitaḥ

‘Будящий мысли, установленный над всем миром’;
X,170,2 (о *Сурье*)

- (a) vibhrád bṛhát súbhṛtaṃ vājasátamaṃ
- (b) dhárman divó dharúṇe satyám árpitaṃ

‘Высокий, сверкающий [свет], благоустановленный, приносящий лучшую прибыль, истинный, установленный в основании неба, его поддерживающий столп’.

Можно допустить также, что к классу корней, кодирующих атрибут F_5 , относится корень *abhi cakṣ-* ‘охватывать взглядом’, вводящий, в частности, такие предметы, как *Сома*, *Митра-Варуна*, *Сурья*, центральное положение которых, сходное с положением *Eka* и др., было доказано. О *Сурье* см., например, VII,61,1

- (a) úd vām cákṣur varuṇa suprátikaṃ
- (b) deváyor eti súryas tatanvān
- (c) abhí yo vísvā bhúvanāni caṣṭe

⁸² Ср. X,125,7. См. отчасти: В. Н. Топоров, *Об одном примере звукового символизма*, — «Программа и тезисы докладов в летней школе по вторичным моделирующим системам», Тарту, 1964, особенно стр. 97, где говорится о концептуальной схеме гимна, отражающей представление о космическом дереве (речь/слово как мировое дерево). См. также А. Roṣu, *Vācaspati*, — MIOF, Bd VII, N. 2, 1959.

‘Ваш глаз, о боги, о Варуна, [о Митра], ясноликий, идет, распространяя свои лучи, кто обнимает [своим] взглядом [все] сущее’. Ср. VII,60,3

- (c) dhāmāni mitrāvaruṇā yuvākuḥ
(d) sām yó yūthéva jānimāni caṣṭe

‘Вам [преданный], о Митра-Варуна, ваши установления и поколения [людей] обнимает [он] взглядами, как [пастух] стада’.

Ср. I,108,1 (колесница Индры-Агни — abhi cakṣ-); VI,51,2 — abhi cakṣ-; VII,60,2* (Сурья); IX,97,33 (Сома — ava cakṣ- — с тем же значением); X,85,18; X,139,2 (Сурья — abhi cakṣ-) и др. Особый случай представляет III,59,1 (о Митре)

- (a) mitró jānān yātayati bruvāṇo
(b) mitró dadhāra pṛthivīm utá dyām
(c) mitráḥ kṛṣṭīr ānimiṣābhī caṣṭe

Согласно П. Тиме, (a) следует понимать как «договор, когда его ... называют, располагает людей (в определенном порядке) по отношению друг к другу»⁸³, а (b) как «договор удерживает вместе Небо и Землю»⁸⁴; при этом (c), составляющее очевидную параллель к (a) и (b), нужно понимать как «Митра обнимает взглядом (собирает во взгляде) человеческий род».

С приведенным свидетельством о положении Сурьи, описываемого корнем cakṣ-, ср. также отрывок из гимна V,62,8 (о Митре-Варуне, помещающихся на троне, космогонический символизм которого хорошо известен):

- (c) ā rohatho varuṇa mitra gārtam
(d) ātaś cakṣāthe aditiṃ ditiṃ ca

‘Вы всходите, о Варуна, о Митра, на трон, откуда вы наблюдаете связанное и несвязанное’⁸⁵.

Ср. также корень pā- ‘хранить’, ‘покровительствовать’ [pā pákam, IV,13,5 — (о Сурье)⁸⁶; pā ántau, V,47,3 — (о Соме); ср. bhúvanāni gópaḥ].

⁸³ P. Thieme, *Mitra and Aryaman*, New Haven, 1957, p. 39.

⁸⁴ Ibid., p. 42; см. также E. Benveniste, *La racine yat- en indo-iranien*, — «Indo-Iranica», Wiesbaden, 1964. Ср. также о параллелизме yam: yat (yat < *ym-t) в кн.: B. Schlerath, *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*, Wiesbaden, 1960, S. 51. В связи с корнем yam- см. I, 59,1 (sthūneva ... yayantha об Агни, см. стр. 18).

⁸⁵ Ср. P. Thieme, *Mitra and Aryaman*, p. 69.

⁸⁶ divā skambhāḥ samṛtāḥ pāti nákam ‘опора неба, [хорошо] установленная, хранит небосвод’ (обратить внимание на параллелизм skambhāḥ и samṛtāḥ).

F₄ — превосходить вселенную (*Небо и Землю*) (условно — пра гіс-⁸⁷). (F₄ — в свою очередь дополнительный атрибут, и его семантика связана с некоторыми предыдущими).

X,89,1, например, иллюстрирует связь F₄ и F₆ (см. стр. 39):

(c) ā yāñ pāraū carṣaṇīdhīd vārobhiḥ

(d) prá síndhubhyo giricāno mahitvā

‘Кто всей [своей] шириной, [он], удерживающий человеческий род [на себе], заполнил [вселенную] своей величиной, [он] превосходящий все реки’ (*Индра*, таким образом, характеризуется объединением указанных атрибутов).

В связи с вопросом о семантической дополнительнойности F₄ и F₆ см. также III,6,2 (об *Агни*).

О корне пра гіс- см. особенно

X,77,3 (гимн к *Марутам*)

(a) prá yé divāñ pṛthivyā ná barhāṇā

(b) tmānā giricré abhrān ná sūryaḥ

‘Кто своей силой поднялись выше Земли [и Неба], как солнце — выше туч’, где атрибут F₆ характеризует *Марутов* и *Сурью*, на основании чего можно утверждать их тождество по атрибуту F₆; последний является также дополнительным атрибутом по отношению к F₅, ср.

II,1,15

(a) tvām tán sām ca práti cāsi majmānā

(b) āgne sujāta prá ca deva ricyase

‘Ты — все эти [создания] вместе, ты превосходишь их своей величиной и превышаешь их, о рожденный для блага бог *Агни*!’

В известном смысле отношения F₅ и F₆ могут быть описаны и иным образом. Ср., например,

I,173,6

(c) sām vivya indro vṛjānaṃ ná bhūmā

(d) bhárti svadhávañ opaśám iva dyām

‘Индра охватил Землю точно поясом. Он, одаренный [огромной] своей силой, несет, словно шапку волос, Небо’⁸⁸.

Ср. II,17,2* — об *Иindre*. [Сходная идея, но выраженная иначе, содержится в

VIII,70,5

(a) yád dyāva indra te śatām

⁸⁷ пра гіс, согласно Л. Рену, следует понимать как «устремляться вперед так, чтобы „оставить“ (что-л.) позади», «выходить за пределы(чего-л.)». (Renou, EVP, t. X, p. 111, cf. p. 52).

⁸⁸ В данном случае перевод К. Гельднера «Indra hat sich die Erde wie einen Gurt (?) umgelegt» ‘Индра опоясал себя землей, точно поясом (?)’ можно оспорить (Geldner, *Der Rig-Veda*, T. I, S. 251), ср. VII,18,8; III, 54,8.

- (b) śatām bhūmīr utā syuḥ
- (c) ná tvā vajrin sahasraṃ sūrya ānu
- (d) ná jātām aṣṭa ródasī

‘Если бы, о Индра, для тебя [даже и] сотня небес и сотня земель было, и тысяча солнц с тобой, едва родившимся, и обе половины мира не могли бы сравниться [(на) ānu aś-], о носящий дубину!’]

III,36,4 (ср. VII,18,8) содержит идею, обратную по отношению к F₅.
III,36,4с

nāha vivyāsa pṛthivī sanaīnam

‘И земля даже не может объять его’.

В то же время следующие ниже фрагменты содержат тот же корень vyac- с отрицанием na:

VIII,6,15 (о вселенной)

- (a) ná dyāva índram ójasā
- (b) nāntárikṣāni vajríṇam
- (c) ná vivyacanta bhūmayāḥ

‘Небеса не [могут объять] своей силой Индру, не [могут объять] воздушные пространства, не [могут] объять земли’;
VIII,88,5

- (a) prá hí ririkṣá ójasā **
- (b) divó ántebhyas pári
- (c) ná tvā vivyāca rája indra pāṛthivam
- (d) ānu svadhāṃ vavakṣītha

‘Ты превосходишь далеко [благодаря твоей] силе границы неба. Тебя не объемлют, о царь Индра, земные просторы; ты вырос [так] по своей воле’.

См. корни prá gic- (a) и (na) vyac- (c), ср. (na) ānu aś, выражающие, следовательно, близкие идеи с той только разницей, что во втором случае по существу тот же атрибут F₅ кодируется при помощи отрицания, что позволяет рассматривать оба этих корня как семантически противопоставленные друг другу в части системы ведийского языка, кодирующей мифологические представления.

⁸⁹ В свете интерпретации Гонды (J. Gonda, *Some Observations...*) следует обратить внимание на космогонический характер ójasā (Instr.) в VIII-85,5 и VIII,6,15.

СЕМАНТИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ НЕКОТОРЫХ ЭЛЕМЕНТОВ ВЕДИЙСКОЙ МИФОЛОГИИ СОГЛАСНО МОДЕЛИ I

Ниже мы обратимся к семантическим характеристикам некоторых элементов ведийской мифологии согласно предложенной интерпретации ведийской космогонии. Как было сказано, в основе предлагаемой интерпретации ведийской космогонии лежит дихотомия «созданная (организованная) вселенная — несозданная (неорганизованная) вселенная».

Сущность следующего ниже состоит в том, чтобы дополнить это основное противопоставление в семантической структуре изучаемых фрагментов мифологии «Ригведы» противопоставлением несколько иного характера, но связанным с первым.

При этом исходная дихотомия преобразовывается в дихотомию «ведийская вселенная — неведийская вселенная», соответствующую второму уровню интерпретации (модели II). Основанием для такого преобразования является то, что в мифологии «Ригведы» существенное место занимают предметы второго рода — символические объекты со специфической функцией, уточняющей динамический аспект ведийской модели мира. Это объясняется тем, что вводимые символические объекты обладают одним общим структурным признаком: их положение относительно иных элементов мифологии (в частности, предметов первого рода — божеств и мифологических персонажей) отличается тем, что (условно) они носят «инструментальный» характер¹.

В результате описания космогонического аспекта этих символических объектов в нашу интерпретацию вводятся дополнительные характеристики (атрибуты) ведийских божеств, определенным образом связанные с элементарным космогоническим актом и его вариантами, но несколько отличающиеся по своей структуре от приводившихся ранее атрибутов. Таким образом, в связи с трансформацией исходной дихотомии, вызванной введе-

¹ Впрочем, как следует из изложенного в предыдущей главе, достаточно последовательное разграничение предметов первого рода (агентов) и предметов второго рода (носящих инструментальные функции) невозможно; ср., например, об *Индре* стр. 35, прим 57.

нием целого ряда не рассматривавшихся до сих пор элементов мифологии, а также изменением структуры атрибутов, осуществляется частичное преобразование на уровне метаязыка интерпретации.

1. Rta

Существенную роль в ведийской космогонии играет *Rta*²: преобразование неупорядоченной вселенной во вселенную, обладающую существенными ведийскими характеристиками, совершается посредством *Rta*.

В свете дополнений и критики Я. Гондой работы Г. Людерса в *Rta* следует видеть не «Wahrheit» (как бы широко ни толковалось это Г. Людерсом), а некий универсальный принцип, частое и повсеместное проявление которого способствует сохранению определенного (соответствующего должному положению вещей ведийского мира) статуса ведийской вселенной и ее элементами³. Можно думать, что имеет место атрибут P_1 — творить через *Rta* (Instr.) и что *Rta* является неким дополнением к представлению о центре вселенной⁴.

Можно показать линии объединения атрибута P_1 с атрибутами, кодирующими элементарный космогонический акт. Так, в свете установленной эквивалентности (*ruh sūryam* = *vid sūryam*) и согласно Г. Людерсу, в V,40,5—9* следует видеть объединение атрибутов F_1 и P_1 ⁵. В данном случае существенно также, что *путь солнца* эквивалентен *ṛtásya pathín*⁶ ('путь *Rta*', согласно Г. Людерсу), известна также символика, связанная с путем вообще — в частности, *ṛtásya pathín* соответствует *devayāna*⁷ 'путь богов'. Ср.

VII,87,1

(a) *rádat pathó váruṇaḥ sūryāya*

(c) *ṛtāyāñ*

(d) *caḁāra mahīr avānir āhabhyaḥ*

² В дальнейшем мы широко используем материалы Г. Людерса (H. Lüders, *Varuṇa*, II) с некоторыми дополнениями, почерпнутыми из работы: J. Gonda, [рец. на кн.] H. Lüders, *Varuṇa*, II. — «Oriens», vol. XIII — XIV, 1960 — 1961. Слово *Rta* намеренно оставлено в большинстве случаев без перевода. Вряд ли следует считать удачным (и тем более безоговорочно приемлемым всюду) перевод *Rta* как «порядок» (нем. Ordnung).

³ См. J. Gonda, [рец. на кн.] H. Lüders, *Varuṇa*, II, pp. 402, 404, 409 и сл.

⁴ Согласно Гонде, *ṛtásya yoní* является «материнским лоном», находящимся в центре вселенной (J. Gonda, [рец. на кн.] H. Lüders, *Varuṇa*, II).

⁵ См. H. Lüders, *Varuṇa*, II, S. 541—543; ср. также: H. P. Schmidt, *Vedisch vratā und awestisch urvatā*, Hamburg, 1958, S. 96.

⁶ См. H. Lüders, *Varuṇa*, II, S. 461—469.

⁷ Ibid., S. 468; ср. J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, p. 85; J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme* ... , p. 83 и сл.

‘Варуна проложил солнцу путь... [он, кто] праведен, сотворил огромные руслу для дней’.

Возможно, сходный смысл нужно видеть в описании *Rta* как *колесницы*⁸ (I,123,3; ср. VI,51,9; VII,66,12; VIII,83,3, где боги называются *ṛtasya gáthyaḥ* ‘возничие *Rta*’), ср. выше о символике *колесницы* и о представлении о *Сурье* как *ṛtasya ánikam* ‘лик *Rta*’, а также о *Сурье* как глазе *Митры-Варуны* VI,51,1

- (a) *úd u tyác cákṣur máhi mitráyor*
- (b) *áñ éti priyám váruṇayor ádabdhm*
- (c) *ṛtasya śúci darśatám ánikaṃ*
- (d) *rukmo ná divá úditā vy ádyaut*

‘Вот восходит огромный глаз Митры, милый [глаз] Варуны, [который нельзя] обмануть. Чистый великолепный лик *Rta* блеснул [во время] восхода, словно украшение неба’.

Ср. также комментированное Г. Людерсом⁹ отождествление *Сурьи* с *pratná rétas* ‘древнее семя’ и с *Rta* (III,31,10*; VIII,6,30*), где *pratná rétas*, по словам Г. Людерса, — «первопричина вселенной» («*urananfängliche Urgrund der Welt*»).

По существу символика пути *Rta* вводит уже в круг представлений, связанных с атрибутом *F₂*.

Космогонический аспект *Rta* раскрывается также в объединении атрибутов *F₃* и *P₁*, см.

IV,42,4

- (a) *ahám apó apinvam ukśámāṇā*
- (b) *dhārayaṃ divaṃ sādana ṛtasya*

‘[Варуна говорит:] «Я⁸ вздул орошающие воды, я укрепил (удержал) небо в лоне *Rta*»’;

II,27,4

- (a) *dhārayanta ādityāso jāgat sthā*
- (b) *devā vísvasya bhúvanasya gorāḥ*

‘Адитьи¹⁰ удерживают [все], что идет и стоит, боги, хранители всего сущего’ (обратить особое внимание на употребление в этом контексте *gorāḥ*);

II,27,8

- (a) *tisró bhúmīr dhārayan tríṅr utá dyūn*

‘Они (Адитьи) удерживают три земли и три неба’.

⁸ Н. Lüders, *Varuṇa*, II, S. 457—461.

⁹ *Ibid.*, S. 620—621.

¹⁰ Как известно, *Адитьи* связаны в очень большой степени с *Rta*. См. Н. Lüders, *Varuṇa*, II, S. 569.

В свете эквивалентности *satya* и *Rta*¹¹ ср. также 1,67,5

- (a) ajó ná kṣám dādhāra pṛthivīm
(b) tastāmbha dyām mántrebhiḥ satyaiḥ¹²

‘Как [и] Аджа, укрепил он Землю; он (Агни) удержал Небо истинными заклинаниями’. Ср. X,67,6* (об *Индре*).

Объединение атрибутов F_4 и P_1 иллюстрируется фрагментами V,1,7 (об *Агни*)

- (c) á yás tatāna ródasī ṛténa¹³

‘Кто растянул обе половины мира [посредством] *Rta*’;
IV,42,4 (о *Варуне*)

- (c) ṛténa putró áditer ṛtāvotá
(d) tridhātu prathayad ví bhūma

‘[Посредством] *Rta* благочестивый (?), сын Адити, трижды расширил землю’¹⁴.

Наконец, объединение атрибутов F_7 (где F_7 — быть царем, см. § 5, гл. III) и P_1 иллюстрируется фрагментом V,63,7

- (c) ṛténa vísvam bhúvanam ví rājathaḥ

‘[Согласно] *Rta* вы (двое) управляете всем сущим’¹⁵.

Если ведийская вселенная характеризуется *Rta*, то для неведийской, неорганизованной вселенной, напротив, характерно наличие *anṛta* (см. также названия враждебных существ *druh*, *vṛjina*, *yātu*¹⁶. См. особенно VII,104,7,8,12,13,14,20, ср. 24¹⁷). Ср. VII,34,8

- (a) hváyāmi devāñ áyātur agne
(b) sādhan ṛténa dhīyaṃ dadhami

‘Я взываю к богам — [ведь] я не *yātu* (чародей?), о Агни! Я приношу мою молитву, совершая [ее] [посредством] *Rta*’.

Rta, как известно, связывается наиболее часто с *Варуной*. В связи с этим уместно отметить, что *Земля* и *Небо* (*dyāvapṛthivī*) называются *vāruṇasya dhármaṇā vískabhite* ‘установленные дхармой (= благодаря дхарме) Варуны’ — VI,70,1, ср. F_3 . Далее,

¹¹ Ibid., S. 572.

¹² Ср. P. Horsch, *Aja Ekapād und die Sonne*, — IJ, vol. IX, 1965, № 1.

¹³ Об этом месте см. J. Gonda, [рец. на кн.] H. Lüders, *Varuṇa*, II.

¹⁴ Ср. иной перевод: Geldner, *Der Rig-Veda*, T. I, S. 474.

¹⁵ Ср. H. Lüders, *Varuṇa*, II, S. 569: «... durch die Wahrheit ...».

¹⁶ Ibid., S. 415—420; см. также: W. N. Brown, *The Rgvedic Equivalent for Hell*, — JAOS, vol. 61, 1941.

¹⁷ W. N. Brown, *The Rgvedic Equivalent for Hell*.

созданная (организованная) ведийская вселенная возникает благодаря *vrata* ('обет'?) богов. Ср. VIII,25,8

- (a) ṛtāvānā nī śedatuḥ
- (b) sāmrajuaya sukrātū
- (c) dhṛtāvratā kṣatṛīyā kṣatṛām āsatuḥ

'[Эти боги], обладатели Rta сели, чтобы управлять, [они] благомыслящие. [Они, чей] обет тверд, созданные для власти, достигли власти'¹⁸.

В данном случае привлекает внимание ṛtavānā и dhṛtāvratā (о *Митре-Варуне*, двойственное число); ср. также частое dhṛvratām¹⁹, vratām rakṣ, vratām pā, vratapā, ura kṣi vratām и сходные сочетания²⁰. Особенно показателен отрывок VIII,42,1

- (a) āstabhnād dyām āsuro víśvávedā
- (b) amimita varimāṇam pṛthivyāḥ
- (c) āśidad víśvā bhúvanāni samrāḍ
- (d) vísvét tāni váruṇasya vratāni

'Установил небо всеведущий асура, измерил (отмерил всю) ширь земных [просторов]. Верховный царь овладел всеми живыми существами. Ведь все они [существуют благодаря] обетам Варуны'.

Отметим, что приведенный отрывок содержит целый ряд космогонических атрибутов (F₃, F₂, F₇), объединение которых эквивалентно атрибуту P₁.

В свете сказанного встречающееся довольно часто в «Ригведе» на mī- (Acc.), где в Acc. может быть vratām, ṛtasya dhāmā и т. д.²¹, отражает стремление сохранить определенный статус ведийской вселенной; противоположное означало бы возвращение к несозданной (неорганизованной) вселенной.

2. Tapas

Ведийская космогония оперирует, далее, *tapas* (*жар, тепло*). Последний, как известно, весьма тесно связан с *солнечным светом*, о космогонической роли которого говорилось выше (см. о kṛ jyótis и связанном с этим в главе I).

¹⁸ Ср. Н.-П. Schmidt, *Vedisch vratā...*, S. 53; ср. Renou, EVP, t. V, p. 91.

¹⁹ См. Н.-П. Schmidt, *Vedisch vratā...*, S. 50—52.

²⁰ Ibid., S. 55—59, 72—73; ср. S. 61 и сл.; S. 71.

²¹ См. P. Thieme, *Beiträge zur Vedaexegese, I. Die beiden Verben mī, —* ZDMG, Bd 95, 1941, особенно S. 85—92.

Опосредованная связь атрибутов P_1 и P_2 (где P_2 — сотворять через *tapas*) выражена в X,190,1

- (a) ṛtām ca satyām cābhīddhāt
- (b) tāpasó 'dhy ajāyata

'И Ṛta и истин[ное положение вещей] были рождены из возгоревшегося тепла'²².

Связь F_1 и P_2 весьма существенна: *tapas* связан прежде всего с *Сурьей*. Ср. сочетание *tap sūryaḥ* 'согреть солнце' (II,24,9; VIII,18,9; X,60,11 и т. д.)

Может быть, в отрывке X,60,11

- (a) nyāg vātó 'va vāti
- (b) nyāk tapati sūryaḥ
- (c) nicīnam aghnyā duhe

'Вниз дует ветер, вниз [направлено] тепло солнца, вниз [дает] корова молоко...' паду (b) нужно понимать, исходя из F_2 (ср. *лучи солнца*, пронизывающие вселенную).

Примером объединения трех атрибутов (F_2 , F_5 , P_2) может служить X,88,9.

- (a) yām devāsó 'janayantāgnīm yāsminn
- (b) ājuhavur bhūvanāni vísvā
- (c) só arcīṣa pṛthivīm dyām utémām
- (d) ṛjūyāmāno atapan mahitvā

'[Тот] Агни, которого создали боги, в котором они, как жертву, принесли все [живые] существа, он, выпрямляясь [во всем своем] величье, согрел эту Землю и Небо пламенем'.

Выше уже говорилось о космогоническом характере акта *Индры*, поражающего *Вритру*. «Ригведа» содержит еще один (по крайней мере) мифологический фрагмент с тождественным смыслом. Описание разрушения *Индрой скалы Вала* (см., например, I,62,4; II,11,20; II,15,8; VIII,14,7,9 и др.²³) имеет сходный с упомянутым подвигом *Индры* смысл, что позволяет утверждать, что тот же смысл должен быть приписан подвигу *Брихаспати*, разбивающего скалу *Вала* и выпускающего потоки *воды*, *света* и *коров*. В связи с занимающим нас сейчас вопросом о роли *tapas* см.

²² В дальнейшем широко используется материал, содержащийся в работе: Ch. J. Blair, *Heat in the Rig Veda* ...

²³ См. A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Bd. 2, Breslau, 1929, S. 233—238; A. Venkatasubbiah, *On Indra's Winning of Cows and Waters*,—ZDMG, Bd 115, 1965, № 1.

- (a) yadā valāsya pīyato jāsum bhéd
 (b) bḥhaspátir agnitápopbhir arkañḥ
 (d) avír nidhíñr akṛṇod usríyānām

‘Когда Брихаспати разбил прибежище высокомерного Вальт своими лучами, [имеющими] тепло огня, он открыл (сделал открытым) стойло коров’²⁴. Ср.

VIII,60,16 (об *Агни*)

- (c) bhinátsy ádrim tápasā ví śociṣā
 (d) prāgne tiṣṭha jánañ.áti

‘Ты разбил скалу [своим] пламенем, [своим] жаром Агни, встань над людьми!’; отметим здесь пересечение атрибутов P₂ и F₆.

Тождество подвигов *Индры* в битве с *Вритрой* и *Брихаспати*, разбивающего скалу, подтверждается также и текстами, из которых следует функциональное тождество *ваджры* (оружия *Индры*) и *tapas* (ср. также связь *Индры* с *Сурьей*)²⁵.

Так, указанное тождество может быть выявлено, в частности, если сопоставить (c) и (d) в

I,55,1 (об *Иindre*)

- (c) bhímás túviṣmāñ carṣañibhya ātapāñ
 (d) śísíte vájraṃ téjase ná vámsagañ

Согласно Ч. Блэйру, (c), (d) следует (в отличие от Гельднера) понимать как «внушающий ужас, мощный, сжигающий всех [недрузгов] ради блага людей, [он] оттачивает свою ваджру для блеска, точно бык»²⁶.

Ср. также об оружии *Индры* в связи с корнем tap- III,53, 22*²⁷.

В свете исследований Ч. Блэйра связь *Индры* и *Сурьи* оказывается довольно существенной для уяснения символизма *Сурьи* и *tapas* в «Ригведе»²⁸. См.

VIII, 89, 7

- (a) āmāsu pakvám aíraya
 (b) á súryaṃ rohayo diví
 (c) gharmám ná sáman tapatā suvrktíbhír
 (d) júṣṭaṃ gírvaṇase bṛhát

‘В сырых [коров] ты вложил согретое [молоко], ты заставил подняться на небо солнце. Словно жертвенное питье [во время] песнопений, согрейте [о, Маруты] гимнами милого [Индру], ог-

²⁴ Ch. J. Blair, *Heat in the Rig Veda ...*, p. 64 (см. комментарий).

²⁵ Ibid., ch. XXVII.

²⁶ Ibid., p. 58 [«awe-inspiring, vigorous, heating (enemies) on behalf of mankind (he) sharpens his vajra for brilliance, like a bull». Ср. p. 125: «This heat comes from his vajra»].

²⁷ Ibid., ch. XVIII.

²⁸ Ibid., pp. 130—135.

ромного [Сурью], любящего пение'²⁹. Исходя из очевидного параллелизма (b) и (c), согласно Г. Ольденбергу и Ч. Блэйру, следует, что *tap sūryam* 'согреть солнце' эквивалентно *ā guh* (Caus.) *sūryam divi* 'заставлять солнце подниматься в небо' (в первом случае *Сурья* представлен *gharma*³⁰). Впрочем, возможно, что символизм, объединяющий *tapas*, *Сурью* и *Индру*, более сложен³¹. [*Ашвины* и *Маруты* также известным образом связаны с *tapas* (через их связь с *Сурьей* и *Агни*)].

Показательно, что отсутствие *tapas* рассматривается в «Ригведе» как характеристика неведийского мира (в частности, как следствие проявления враждебных ведийскому человеку сил), ср., например, IX,83,1* и др.³².

3. *Vṛṣṭi* (дождь)

Исходя из нашей интерпретации ведийской космогонии, *vṛṣṭi* (дождь) в свою очередь может быть истолкован как функциональная параллель рассмотренным выше символическим объектам. В пользу того что *дождь* по существу выполняет сходные с *tapas* функции, говорит и тесная связь между первым и вторым. Более важная роль *дождя* будет раскрыта на ином, следующем уровне интерпретации.

Здесь же кратко рассмотрим: 1) связь *дождя* и описанных выше некоторых предметов первого и второго рода и 2) космогонические атрибуты *дождя*.

1. Посредствующая роль *дождя* становится ясной, если вспомнить, что *Маруты* (более точно — их полет на *колеснице*, см. выше) характеризуются атрибутом P_3 — каузировать дождь. См. особенно:

V,53,2

- (a) *aítān rátheṣu tasthúṣaḥ*
- (b) *káḥ śuśrava kathá yayuḥ*
- (c) *kásmāi sasruḥ sudāse ánv āpāya*
- (d) *īlābhir vṛṣṭáyaḥ sahá*

'Этих, стоящих на колесницах [Марутов], кто слышал их, [кто знает], как они отправились [в путь]? Вслед какому даятелю устремились [эти][сами потоки] дождя вместе с гимнами?'

V,53,5

- (b) ...*maruto jīradānavaḥ*
- (c) *vṛṣṭī dyávo yatír iva*

²⁹ Часть дополнений в переводе сделана согласно материалам работы: Ch. J. Blair, *Heat in the Rig Veda...*, p. 25, ср. p. 26: *gharma* = *Sūrya*.

³⁰ Ibid.

³¹ Ср. Ch. J. Blair, *Heat in the Rig Veda...* В данном случае мы оставляем этот вопрос в стороне.

³² Ср. Ch. J. Blair, *Heat in the Rig Veda...*, pp. 5, 168—174.

‘О Маруты, дающие щедро, как небеса, [вы] приходите [вместе] с дождем. Ср.

V,53,10

- (a) tám vaḥ śárdhaṃ ráthanaṃ
- (b) tvéṣam gaṇám márutam...
- (c) ánu prá yanti vṛṣṭáyaḥ

‘Вслед за вашим отрядом, устрашающим отрядом... Марутов, устремляются потоки (дождя)’.³³

Маруты получают также эпитет *sudānavaḥ*, что вопреки Л. Рену должно пониматься как «дающие влагу» (и в частном случае, согласно Л. Рену, — «дающие добрые дары») ³⁴. Ср. V,58,3

- (a) ā vo yantūdavāhāso adyā
- (b) vṛṣṭím yé víśve marúto junānti

‘Пусть придут к вам сегодня несущие (дающие) влагу, все Маруты, которые подгоняют дождь’.

Приведенные тексты ³⁵ дают основание утверждать, что *Маруты* характеризуются объединением ряда выявленных атрибутов — F₂ (в частном случае — F₄) и P₈.

Вполне очевидна также связь *tapas* и *дождя* — они связаны так, что *tapas* в свою очередь характеризуется атрибутом P₃. В частности, эта связь дополнительного характера (существующая между атрибутами P₂ и P₃) может быть выявлена из анализа соответствующих характеристик *Ашвинов*, связь которых с *Сурьей* известна (ср. раздел, посвященный F₂), и характеристик *Марутов*. Особенно важно при этом то, что *kaśā* (*хлыст Ашвинов*), сравниваемый с *огнем* и *молнией*, получает название *mādhumatī* ‘снабженный медом’, ср. эпитеты *madhūyuvā* ‘любящие мед (Ашвины)’ и *madhvī* ‘медовые’, относящиеся к *Ашвинам* в целом (V,73,8; V,74,9; IV,43,4,5; V,75,1 и др.);

³³ Ср. также VIII,7,16:

- (a) yé drapsā iva ródasi
- (b) dhamanty anu vṛṣṭibhiḥ

‘[вы], кто словно капли [дождя], разделяете обе половины мира [потоками] дождя’; ср. атрибут F₄, кодированный корнем *grā-*.

³⁴ См. в этой связи: G. Dumézil, *Viṣṇu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne*, — JA, t. 241, fasc. I, 1953, p. 19.

³⁵ Следует также упомянуть V,58,7

- (b) bhártéva gárbhaṃ svám íc chāvo dhuḥ
- (d) varśam svédam cakrire rudrīyāsaḥ

‘Они вложили свою силу в нее [= в землю — это дополнение приводится согласно Л. Рену (Renou, EVP, t. X, p. 35)], как супруг — свое семя. Из [своего] пота они, дети Рудры, сотворили дождь’. Ср. также Ch. J. Blair, *Heat in the Rig Veda* . . . , pp. 108—112, и особенно p. 158.

колесница Ашвинов, на которой возносится Сурья, называется mádhvarṇo ráthaḥ (V,77,3) 'колесница цвета меда'. В mádhu вопреки Г. Людерсу следует видеть аналогию дождя³⁶. Ср. I, 22,3

- (a) yá vāṃ kásā mádhumaty
- (b) ásvinā sunftāvati
- (c) táyā yajñāṃ mimikṣatam

'Ваш медоносный хлыст, о Ашвины, приносящий благо, оросите им жертву!' ³⁷

О связи Ашвинов и воды см. также I,112,12, ср. I,180, 5; I,181,1,8; и др., см. также VIII,5,21* (приведены места, согласно А. Бергэню³⁸).

Далее, Маруты, как известно, связаны преимущественно с дождем³⁹; хорошо известно также, что они определенным образом связаны с Агни. В частности, согласно Ч. Блэйру, V, 61,2,3,4 описывают Марутов, лишенных tapas и затем возвращающихся с tapas, что сопровождается дождем⁴⁰:

V,61,4

- (a) párá vírāsa etana
- (b) máryāso bhadrájanayaḥ
- (c) agnitápo yáthāsatha

'Возвращайтесь, о [мужественные] юноши, [вы, кто имеете] милых жен, чтобы быть согретыми Агни'.

Следует также отметить, что сода 'хлыст'(?) (V,61,3), возможно, соответствует хлысту Ашвинов⁴¹, вызывающих дождь.

2. Помимо приведенных космогонических атрибутов дождя отметим следующее: высказанное здесь о связи Сурьи (а через Сурью с Марутами и Ашвинами) и дождя безусловно подтверждается тем, что Сурья описывается как samudra 'океан', что в понимании Г. Людерса объясняется тем, что Сурья характеризуется атрибутом Р₃⁴². Мы приведем только одно место (которое следует понимать иначе, чем предлагает Г. Людерс)

³⁶ См. Н. Lüders, *Varuṇa*, II, S. 373—374; иная точка зрения представлена в указанной работе Ч. Блэйра (Ch. J. Blair, *Heat in the Rig Veda...*, p. 153 и сл.).

³⁷ Особенно замечательно появление в приведенном отрывке корня miḥ-, связываемого прежде всего с дождем (см., например, Renou, EVP, t. X, p. 60, ср. p. 78).

³⁸ А. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rgveda*, t. II, Paris, 1883, pp. 433—434.

³⁹ Обширный материал содержится, например, в кн.: А. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Bd 12, S. 272 и сл.

⁴⁰ Ch. J. Blair, *Heat in the Rig Veda...*, pp. 158—161.

⁴¹ Ibid., p. 161

⁴² Н. Lüders, *Varuṇa*, I, S. 308—310 и сл.

- (c) dṛ̥hó nákṣatra utá viśvādevo
 (d) bhúmim átan dyám dhāsinayóḥ

‘Установленное светило (солнце), [принадлежащее] всем богам, растянуло [в разные стороны] потоком обе [половины] — Землю и Небо’⁴³. В данном случае dhāsi в паде (d) ‘поток’ соответствует *дождю* (ср. F₄ и ср. V,47,3).

В высшей степени важно, что атрибут P₃ засвидетельствован в «Ригведе» как характеристика *Индры* — в частности, *ваджра* связывается с *дождем* (подобно тому как *Агни* отождествляется со *светом*), см. II,16,6*; VIII,6,8⁴⁴. *Индра*, далее, носитель *молнии* (didyut), сопровождающей *дождь*⁴⁵, что следует сопоставить с приведенной выше интерпретацией космогонического аспекта битвы *Индры* с *Вритрой* (см. выше); в свете этой интерпретации характеристика *Индры* как носителя *дождя* и *молнии* становится более понятной.

В связи с *Индрой* отметим также, что в VII,101—108 *Парджанья* соответствует *Иindre* (*Парджанья*, как известно, по преимуществу — бог *дождя*⁴⁶).

Остановимся еще на одном моменте — нам кажется весьма ценным свидетельство I,164,47* и VII,46,3 — здесь путь *дождя* (соответственно и *молнии*) описывается посредством двух корней, которые уже были нами отмечены выше (pat- и car-): I,164,47*

- (a) kṛṣṇám niyānam hārayaḥ suparṇā
 (b) apó vásānā divam út patanti
 (c) tá ávavṛtran sádanād ṛtásyāḍ
 (d) íd ghṛtēna pṛthiví vy údyate

‘Черным путем к Небу летят желтые птицы, облачаясь в воду. Они ведь вернулись из лона R̥ta; Земля орошается масляными [потоками]’;

VII,46,3 (гимн к *Рудре*)

- (a) yá te didyúd ávasṛṣṭa divás pári
 (b) kṣmayá caráti pári sá vṛṇaktu naḥ

‘Та, посланная тобой с неба, молния идет к земле, да пощадит она нас!’.

⁴³ K. L. Janert, *Sinn und Bedeutung des Wortes «dhāsi»*, Wiesbaden, 1956, S. 6; ср. Renou, EVP, t. V, p. 64.

⁴⁴ Ch. J. Blair, *Heat in the Rig Veda...*, p. 123; J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, pp. 36, 81 и др.

⁴⁵ См. об этом в специальном исследовании: H. Lommel, *Blitz und Donner im Rigveda*, — «Oriens», vol. VIII, 1955, № 2.

⁴⁶ См. работу, посвященную упомянутым гимнам: W. N. Brown, *Some Notes on the Rain Charms (RV. VII, 101—103)*, — «New Indian Antiquary», vol. II, 1939, № 2.

4. *Yajña* (жертва)

Выше (см. стр. 16 и сл.) мы отмечали космогоническую символику акта установления *жертвенного столпа* (и эквивалентных ему символических предметов). Мы обратимся ниже к анализу космогонического смысла *жертвы* (*yajña*) в «Ригведе»; *жертва*, как известно, занимает немалое место в символической структуре «Ригведы» и несколько особое — в кругу рассматриваемых нами символических предметов второго рода (подобно F₇ среди атрибутов предметов первого рода). *Жертва* отличается от предметов второго рода тем, что объединяет в себе многие атрибуты космогонического характера, рассмотренные в предыдущей главе. Кроме того, *жертва* занимает особое положение среди предметов второго рода еще и потому, что этот символический объект может быть отнесен в известном смысле ввиду его многообразных интерпретаций ведийскими авторами к предметам первого рода (т. е. он занимает пограничное положение) — см. далее об антропоморфном понимании *жертвы*.

Среди космогонических характеристик *жертвы* (P₄ — принести жертву) следует отметить:

1. Локализация *жертвы* в центре вселенной.

Эта характеристика, как было показано выше (см. о *жертвенном столпе*), является одной из самых важных. Помимо того, что *жертва* самым непосредственным образом связана с *жертвенным столпом*, «Ригведа» содержит немало мест, в которых утверждаются космогонические характеристики, относящиеся к ее центральному положению. Так, IV,56,7; V, 22,2 и X,130,1,2 содержат сходный смысл — утверждение о центральном положении *жертвы* в ведийской вселенной:

IV,56,7 (о *Земле* и *Небе*)

- (a) mahí mitrásya sādhatas
- (b) tāranti pípratī ṛtām
- (c) pári yajñāṃ ní ṣedathuḥ

‘[Вы], великие, исполняете закон Митры, ведущие и поддерживающие [его]. Вы сели вокруг жертвы’⁴⁷;

V, 22, 2

- (c) prá yajñá etv ānuṣág
- (d) adyá devávyacastamaḥ

‘Пусть идет сегодня жертва, согласно порядку, обнимающая самое большое число богов’; (d) следует сопоставить с атрибутом F₅, кодируемым корнем *vyac-*;

⁴⁷ Ср. Н. Lüders, *Varuṇa*, II, S. 548, Anm. 1.

(a) yó yajñó viśvátas tantúbhis tatá

'[Та] жертва, [которая] натянута нитями, [идущими] со всех сторон...';
X,130,2

(a) púmañ enam tanuta út kṛṇatti

(b) púmañ ví tatne adhi náki ásmín

'Человек натягивает ее [нитями], накручивает [нить], человек натянул ее до [самого] этого небосвода'⁴⁸.

В связи с локализацией *жертвы* в центре вселенной заслуживают внимание также загадка и ответ на нее, содержащиеся в гимне I,164,34 и 35:

34. (a) pṛchāmi tvā páram ántam pṛthivyāñ

(b) pṛchāmi yátra bhúvanasya nābhiḥ

'Я спрашиваю тебя о самом крайнем пределе земли. Я спрашиваю тебя, где центр всего сущего';

35. (a) iyám védiḥ páro ántaḥ pṛthivyá

(b) ayám yajñó bhúvanasya nābhiḥ

'Этот алтарь — крайний предел земли. Эта жертва — центр всего сущего', где, согласно К. Гельднеру⁴⁹, следует видеть «жертву как образ мира» и где вводятся *vedi*⁵⁰ 'алтарь' и *nābhi* 'пуп вселенной', положение которых в космогонической схеме сходно с положением *жертвенного столпа* и *жертвы*. См. также о *nābhi*, который характеризуется атрибутом F₆, в II,3,7

(a) devān yājantāv ṛtuthá sám añjato

(b) nābhā pṛthivyá ádhi sānuṣu triṣu

'Когда приносят жертву в должное время, пусть объединяют богов в центре земли на трех (огненных) холмах', ср. *mūrdhān yajñasya sám anaktu devān* (II,3,2) 'на острие жертвы да соберет он (Нарашанса) всех богов'.

Последнее весьма важно — *жертва* оказывается связанной с местом, где осуществляется соединение мира людей с ведийскими божествами⁵¹, см.

⁴⁸ Здесь вновь уместно вспомнить символику нити; демиург выступает при этом как ткач, соединяющий миры. См. М. Eliade, *Spiritual Thread...*

⁴⁹ Geldner, *Der Rig-Veda*, T. I, S. 234, ad loc.

⁵⁰ *Алтарь* — символический предмет, тесно связанный с атрибутом F₇. Обширный материал об алтаре см. в кн.: J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme...*, pp. 61—74.

⁵¹ См. особенно: J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, pp. 84—89.

- (a) saṅgáchamāne yuvatī samante
 (b) svāsāra jāmī pitrór upasthé
 (c) abhijíghrantī bhúvanasya nábhiṃ

‘Две юные сестры [одного] лона, соседствующие (друг с другом), сходятся в лоне родителей, целуют середину вселенной’⁵².

2. Вторая характеристика *жертвы* самым тесным образом связана с атрибутом F_2 ⁵³ — осуществление коммуникации двух космических зон ведийской вселенной.

Впрочем, эта характеристика *жертвы* равным образом засвидетельствована и в случае *жертвенного столпа* (что вновь подтверждает семиотическую эквивалентность *жертвы* и *столпа*), осуществляющего посредничество, которое выражается, в частности, в том, что *жертвенный столп* способствует получению *жертвы* богами; см.:

I,188,10

- (a) úpa tmányā vanaspate
 (b) pátho devébhyah sṛja

‘О дерево, от самого себя направь [жертвенную пищу] к богам [под их] покровительством!’ [ср. I,13,11; X,70,9*; X,110,10.

I,13,11

- (a) áva sṛja vanaspate
 (b) déva devébhyo havíḥ

‘О дерево, направь возлияние к богам, о бог!’;
 II,3,10

- (a) vānaspátir avasrjān úpa sthād

‘Пусть встанет дерево, направляющее [жертву]’;
 X,70,10

- (a) vānaspate raśanáyā niyúyā
 (b) devānām pátha úpa vakṣi vidvān

‘О дерево, связывающее привязью, веди [жертвенное животное] под покровительством богов!’

⁵² Несколько иной перевод см. в кн.: J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, p. 86.

⁵³ Любопытно, что *Вишну* (в «Ригведе» являющийся фигурой, среди характеристик которой атрибут F_2 наиболее важен) в последующей ведийской литературе отождествляется с жертвой. См. J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, p. 77 и сл.

Особенно любопытен отрывок
V,5,10

- (a) yátra véttha vanaspate
- (b) devánāṃ gúhyā nāmāni
- (c) tatrā havyaṅi gāmaya

‘О дерево, ты знаешь тайные имена (природу) богов, туда направь жертву (возлияния)’⁵⁴.

Жертва по существу обладает сходными характеристиками [отметим попутно, что уajña ‘жертва’ выступает в сочетании уajñáketu (ср. уajñásya ketúḥ), где ketu является эквивалентом *космического дерева*⁵⁵]: **идет к богам** (sá íd devéṣu gachati— I,1,4; ayám уajñó devayā—I,177,4); **ее ведут к богам** [imám уajñám payata deváta—IV,58,10; ср. rúco... devatrā havyaṅvaha- niḥ (X,188,4) ‘[языки] пламени, ведущие жертву к богам’]; **ее отправляют в путь** (hi уajñám—VII,34,5; VII,73,3); она описы- вается как **имеющая пять путей, три слоя** (числовая симво- лика в последнем случае безусловно связана с числом миров ведийской вселенной), **семь нитей**. См. X,52,4 (=X,124,1)

- (a) agnir vidvān уajñām naḥ kalpayāti
- (b) pāñcaуāmaṃ trivrtam saptātantum

‘Всеведущий Агни творит для нас жертву, [имеющую] пять путей, три слоя, семь нитей’; **жертва называется упряжью** (согласно Л. Рену, un cheval-d’attelage⁵⁶) [ср. grā уajña etu hétvo ná sáptir (VII,43,2) ‘пусть идет жертва, погоняемая, точно лошадь’] и **колесницей**, что полностью объяснимо в свете высказанного выше о символике *колесницы* в «Ригведе» [см. ...уajñám уáteva patman... hinota (VII,34,5) ‘...жертву толкайте [вперед] для полета, как наездник’; ср. также VII,73,3].

В связи с данной характеристикой *жертвы* очень ва- жен мифологический комплекс *Агни — жертва* (ср. выше об *Агни* и его пламени). Здесь следует указать на то, что: 1) *Агни — единственный, в ком совершается жертва*⁵⁷: tvé íd dhūyate havíḥ (I,26,6) ‘и только в тебе льется возлияние’; 2) **он отождествляется с жертвой**: havir asmi páṃta (III,26,7) ‘по имени я жертвенное возлияние’; 3) **создает вселенную че-**

⁵⁴ О приведенных текстах см. в кн.: O. Viennot, *Le culte de l'arbre...*, p. 46.

⁵⁵ См. J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, p. 259. Примечательно также употребление корня pā- в X,71,11 и X,110,11, который служит для описания действия создания ведийской вселенной в значении «создать», «воздвигнуть (жертву)»; *жертва* также называется dhruva ‘хорошо укреплен- ная’. См. J. Gonda, *The «Original» Sense and the Etymology of Skt. māyā*, p. 173.

⁵⁶ Рену, EVP, t. V, p. 45.

⁵⁷ *Жертва* может получать названия havis (жертва как возлияние) и уajña.

рез жертву (VI,11,4); 4) называется средоточием жертвы (nábhī yajñānām—VI,7,2), царем жертвы (rājā adhvaréṣu—V, 4,1; IV,3,1), лучшим жертвователем: sá devān yakṣad iṣitō yajīyaṅ (III,4,3) 'да принесет он жертву богам, лучший жертвователь' и др., хотаром жертвы (IV,6,1; VII,4,12; X,11, 3,4), ср. hótṛ ródasyoṛ (VI,16,46) 'хотар обоих миров'; 5) Агни также называется символом жертвы (yajñásya kētu—V,11, 2); 6) посланцем жертвы (dūtó adhvarásya—VII,7,1; X,14, 13), ср. dūtás ca havuavāhanaḥ (VI,16,23; VIII,23,6) 'посланец и возничий жертвы'; 7) возничим жертвенной колесницы: sadyó adhvaré gathiráṃ jananta (VII,7,4) 'быстро создают возничего для [церемонии] жертвоприношения' и т. д.

— Далее, существенно, что *Пуруша*, которому посвящается гимн X,90, является, как показано в исследовании У. Брауна⁵⁸, антропоморфной интерпретацией *жертвы* в космическом масштабе.

Наблюдения над лексическим материалом гимна X,90 показали, что по существу *Пуруша* обладает такими характеристиками, которые в предшествующих мандалах «Ригведы» чрезвычайно последовательно относятся, главным образом, к трем божествам — *Агни*, *Вишну* и *Сурье*. В свете того что *Пуруша* символизирует вселенную, его характеристики как *жертвы* приобретают существенное значение.

В частности, *Пуруша* как *жертва* сочетает в себе 1), 2), 3), 4) характеристики *Агни* (см. выше); помимо этого в доказательство космогонической природы *Пуруши* У. Брауном упоминаются такие характеристики *Агни*, которые в известном смысле являются отражением атрибута F₆; в связи с занимающим нас здесь вопросом отметим также, что в названной работе sá bhūmīṃ viśvato vṛtvá (X,90,1) 'он, покрывающий [собою всю] землю' сравнивается с эпитетом *Агни* vediṣad 'сидящий на алтаре', где *алтарь*, как известно, является символическим эквивалентом Земли.

Вишну, которого связывает с *жертвой* вторая ее характеристика, объединяет с *Пурушой* фрагмент vató viśvān vy ākrāmāt (X,90,4) 'отсюда шагнул он во все стороны' (ср. vi kram о *Вишну*); см. также tripād ūrdhvá (X,90,4a), что легко сопоставить с тремя шагами *Вишну* (ср. о *Вач*, I,164,45)⁵⁹.

⁵⁸ W. N. Brown, *The Sources and Nature of Puruṣa in the Puruṣasūkta*, — JAOS, vol. 51, 1931.

⁵⁹ Высказанное здесь о *Пуруше* позволяет утверждать, что он выступает как семиотический эквивалент *космического дерева*. Е. М. Мелетинским (ИМЛИ АН СССР) при обсуждении настоящей монографии была высказана мысль о необходимости различения вегетативного и антропоморфного символизма (соответственно и символики, относящейся к *космическому дереву* и к *Пуруше*); иначе, в терминах М. Элиаде, следует различать иерофантические классы. Мы полагаем, однако, что согласно общей тенденции в структуре мифологии «Ригведы» имеет место скорее пересечение иерофантических классов (ср. связанную с этим семантическую поливалентность языковых единиц).

В связи с антропоморфной интерпретацией *жертвы* см. также X,81,6

- (a) víśvakarman havīṣā vavṛdhānāḥ
- (b) svayāṁ yajasva pṛthivīm utá dyāṁ

‘О Вишвакарман, обретший силу [через] жертву, принеси в жертву для себя Небо и Землю!’, где в отличие от К. Гельднера (b) следует понимать, учитывая svayāṁ yajasva tanvāṁ, vṛdhānāḥ (X,81,5) ‘принеси в жертву самого себя, [ты], растущий [вширь]’⁶⁰.

Наконец, согласно некоторым исследователям, со структурной точки зрения подвиг *Индры* соответствует принесению *жертвы* космогонического характера⁶¹. Ср. samudré antāḥ śayata udnā vājro abhīvṛtaḥ (VIII,100,9ab) ‘посреди океана лежит ваджра, покрытая водой’ — положение *ваджры* легко сопоставимо с положением *жертвенного столпа*; *ваджре* также приносят жертву: VIII,100,9

- (c) bhāranty asmaī samyatāḥ
- (d) purāḥ prasavaṇā balīm

‘Они (воды), текущие непрерывным потоком перед [ваджрой], приносят [ей] [свои] жертвоприношения’⁶².

5. Царь (rājan)

В заключение мы обратимся к фигуре *царя* в «Ригведе», наделенного рядом космогонических характеристик, большей частью совпадающих с приведенными ранее атрибутами ведийских божеств (предметов первого рода). Важно также, что полная характеристика *царя* включает также и атрибуты символических объектов (предметов второго рода).

Фигура *царя* занимает промежуточное положение между первым и третьим уровнями интерпретации — помимо указанных космогонических атрибутов ей присущ ряд таких характеристик, макрокосмический смысл которых тесным образом связан с микрокосмическими структурами ведийской мифологии; подробнее см. в главе III.

⁶⁰ Ср. С. А. Scharbau, *Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur*, S. 118.

⁶¹ См. М. Eliade, *Structure et fonction du mythe cosmogonique*, — «Sources orientales», I, Paris, 1959; L. Buschardt, *Vṛtra, Det Rituelle Dæmondrab i den Vediske Somakult*, København, 1945.

⁶² Ср. комментарий к VIII,100,9 (cd) в статье: J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, — «Numen», vol. IV, 1957, p. 47.

Помимо текстов «Ригведы», анализированных ранее, приведем следующие данные о фигуре *царя*, точнее, различных фигурах ведийской мифологии, получающих название *gājan*⁶³. Ниже указываются основные связи этой фигуры с атрибутами предметов первого и второго рода.

Связь *царя* с солярным символизмом (ср. F_1) вполне очевидна — см., в частности, *ugīm hí gājā váruṇas śakāga sūryāya pānt-hām āpvetavā* (I,24,8) 'ведь Варуна-царь создал широкий [путь] для Сурьи, чтобы [тот] шел', ср. VII,87,1; VII,88,2*.

Варуна также часто упоминается восседающим на *золотом троне* — связь *garta* 'трон', *yūra* 'жертвенный стол' и *Сурьи* хорошо показана в работе Ж. Обуайе о символизме трона в Древней Индии. Заслуживает также внимания название *Сурьи* — *sākṣur (váruṇasya mitrásya)* 'глаз [Митры-Варуны]'. Хотя в «Ригведе» неизвестно приложение термина *gājan* к *Сурье*⁶⁴, встречающееся довольно часто *ís (vasūpām)* 'повелевать [богатствами]'⁶⁵, как будет показано в следующей главе, является таким смысловым вариантом атрибута F_7 — быть царем, который можно считать выводимым определенным образом из первого (и, следовательно, — избыточным на данном уровне интерпретации).

По поводу соотношения F_7 и F_2 следует сказать, что, как установлено в специальном исследовании Я. Гонды⁶⁶, этимологически название царя *gājan* восходит к индоевропейскому корню **reǵ-* '(sich aus-) strecken'; помимо этого *gājan* в ведийских текстах связано с такими словами, как *gājas* (согласно Т. Барроу, — «пространство», м. б. — «[расширенное] пространство» — англ. *expanse, extent*⁶⁷), *ṛñj-* 'растягивать', 'расширять', *iraj-* (*Intens.* <*raj*) 'повелевать' и 'распространяться', ср. также *ṛjú, ṛju-hasta, ṛjipin, gāji*.

Ср. следующие (частью этимологические, а также смысловые) сближения в следующих отрывках: *tvám hy āgne... gājasi* (I,144,8) 'ты, о Агни, царствуешь'; *vṛṣabhó divó rájasaḥ pṛthivyaḥ* (VIII,57,3) 'бык неба, [воздушного] пространства, земли' и др. об *Агни* и, например, о прохождении *Агни* космического пространства (т. е. о его создании) — *ví sādhiṣṭhebhīḥ pathībhi gājo mata* (I,58,1) 'на верных путях измерил он пространство, [отделяющее Небо и Землю]', ср. I,50,7; III,1,5 и др.

В связи с корнем *iraj-* см.: *váruṇasya dhruvām sádaḥ sá saptānām irajyati* (VIII,41,9), где *Варуна* выступает как *царь*:

⁶³ Ниже существенно использованы данные следующих работ: J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, — «Numen», vol. III, 1956; vol. IV, 1957; B. Schlerath, *Das Königtum...*; J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme...*; O. Viennot, *Le culte de l'arbre...*

⁶⁴ B. Schlerath, *Das Königtum...*

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ J. Gonda, *Semantisches zu idg.*reǵ- — «König» und zur Wurzel *reǵ-* «(sich aus-) strecken», — KZ, Bd 73, 1956, H. 3/4.

⁶⁷ T. Burrow, *Sanskrit rājas*, — BSOAS, vol. 12, 1948, pt 3—4.

‘прочное место,’ [на котором] восседает Варуна; он правит семью [мирами?] ⁶⁸, ср. X,140,4*.

Ср. также выше, стр. 26—27 о связи (vī) kṛam и создании пространства Вишну ⁶⁹. Ср. этимологические и мифологические сближения в отрывке о Варуне: gājaso vimāṇaḥ supāgākṣatraḥ sató ‘asyá’ gāja- (VII,87,6) ‘пронизывающий (превосходящий) пространство, пронизывающий легко подвластное ему, царь всего сущего’.

В отношении атрибута F₃ следует указать на многочисленные тексты, где Индра, который является царем по преимуществу (в частности, по наблюдениям Б. Шлерата, только Индра получает название éko gājan, ékaḥ páti ⁷⁰), удерживает миры, отталкивает Небо и Землю (иначе: где Индра является эквивалентом *axis mundi*)—частью такие тексты приводились выше, ср. также, например, фрагмент, описывающий ряд космогонических актов Индры I,62,7

- (a) dviṭá vī vavre sanájā sáníḷe
- (b) ayáśya stávamānebhír arkaíḥ
- (c) bhágo ná méne paramé vyòmann
- (d) ádhārayad ródasī sudámsāḥ

‘Вновь открыл Аясья двух древних, имеющих одно гнездо (Небо и Землю), спетыми гимнами. Как богач двух [своих] жен, он, ловкий мастер, удержал в горне неба обе половины мира’.

Ср. VIII,42,1, где Варуна-царь (в данном случае названный víśva bhūvanāni samráj) ástabnād dyám áśuro víśvávedā ámimīta varimāṇam pṛthivyáḥ ‘установил опору небу, всеведущий асура измерил ширь земли’; ср. VI,67,1a, где о Варуне и Митре сказано: víśveṣām vaḥ satám jyéṣṭhatamā ‘лучшие среди всех существ’ [что соответствует sató asyá gāja (VII,87,6) ‘царь всего сущего’] ⁷¹.

F₄, F₅ и F₆ являются выводимыми атрибутами. Ограничимся здесь двумя замечаниями.

Первое относится к области атрибута F₅, выраженного корнем pā-. Древнеиндийский царь, как известно, был наделен функциями покровителя (ср. далее о связи атрибутов F₇ и P₃), название которого (gorá) в «Ригведе» восходит к указанному корню (можно видеть, что это название связано также с названием пастуха, ср. ниже). Фрагмент гимна III,43,5 показывает,

⁶⁸ Ср. Renou, EVP, t. V, p. 73.

⁶⁹ О Вишну-царе см. в кн.: J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, p. 58 и сл., p. 84 и сл., p. 164 и сл., p. 173 и сл.

⁷⁰ В. Schlerath, *Das Königtum ...*, S. 49; см. также: J. D. M. Derrett, *Bhū-bharaṇa, bhū-pālana, bhū-bhojana: an Indian Conundrum*, — BSOAS, vol. XXII, 1959, pt 1, pp. 122—123.

⁷¹ См. В. Schlerath, *Das Königtum ...*, S. 63. Ср. предыдущие космогонические атрибуты Варуны и Митры.

что gorá jánasya 'пастырь народа' тождествен gājan⁷²: kuvín mā gorāṃ kārase jánasya kuvíd gājanam maghavann ṛjīṣin 'ты сделаешь меня, конечно, пастырем народа, конечно, царем, о щедрый, идущий вперед'. Ср. также jánasya gorāti 'покровитель людей', vṛjánasya gorá 'покровитель места жертвоприношения' и др. Ср. также об *Иindre* I,7,8

- (a) vṛṣā yūthéva vámsagaḥ
- (b) kṛṣṭír iyarti ójasā

'Точно бык, буйвол стадо, так гонит он людей своей силой'; см. ubhé... pāsi jánmaṇi (VIII,52,7) 'ты (Индра) охраняешь оба рода'⁷³.

Ср. также vṛṣabhá páti (I,9,4) 'бык-повелитель', vṛṣantamaḥ (I,10,10) 'самый [мощный] бык', vṛṣabhás carṣaṇinām (VI,18,1) 'бык [среди] людей' (VIII,96,4,18 и др.), vṛṣabhaḥ kṣitínām (I,177,3) 'бык племен (людей)' об *Иindre* и т. д. По-видимому, в основе приведенных представлений лежит представление о пастухе, погоняющем стадо и покровительствующем ему.

Второе является скорее уточнением: pra ṛic- (один из корней, кодирующих F_a) встречается в сочетании pra ṛic ójasā, напоминающем по своей структуре íś ójasā 'управлять [космогонической] силой'; это, конечно, относится к уточнению положения *царя* в «Ригведе»—см., например, VIII,88,5

- (a) prá hí ririkṣa ójasā
- (b) divó ántebhyas pári
- (c) ná tvā vivyāca rája indra pārthivam
- (d) ánu svadhāṃ vavakṣitha

'Ты превосходишь далеко [благодаря своей силе] границы неба, тебя не объемлют земные просторы, о Индра. Ты вырос [так] по своей воле'. Ср. X,153,3 (об *Иindre*).

Царь, далее, является установителем космического порядка (*Rta*). См. уже приводившийся в разделе о *Rta* фрагмент IV,42,4 (о *Варуне-царе*), а также об *Агни*, соблюдающем *vrata* ('обет'?) III,6,5

- (a) vratā te agne maható mahāni
- (b) táva krátvā ródasī á tatantha
- (c) tvāṃ dūtó abhavo jāyamānas
- (d) tvāṃ netá vṛṣabha carṣaṇinām

'Твои *vrata* (Pl.) велики, великий [ты]. Ты своей силой рас-

⁷² Иначе: В. Schlerath, *Das Königtum ...*, S. 104 sq.; см., однако: J. D. M. Derrett, *Bhū-bharāṇa ...*, p. 118.

⁷³ См. J. Gonda, *Ancient Indian Kingship...*, p. 375.

тянул оба мира (вселенную). [Едва] родившись, ты стал нашим посланцем. Ты бык людей, ведущий [нас]' ⁷⁴.

Ср. VI,15,9* и сл. (об *Агни*).

Р₃ тесным образом связан с положением *царя* как покровителя и хранителя космического порядка. Помимо того что было сказано выше об этом атрибуте как характеристике *Индры*, можно упомянуть два рода фактов.

С одной стороны, *Индра* — божество плодородия (он наделен, кроме того, военными функциями); *Р₃*, следовательно, является одной из самых важных его черт. Далее, *Парджанья*, как известно, отождествляется с *Индрой*; *Парджанья* — эквивалентная в отношении атрибута *F₇* *Индры* фигура ⁷⁵ [ср. название *Парджаньи* — *retodhā vṛṣabhā* (VII,101,6) 'бык, дающий семя (дождь)' и ср. *parjanyaḥ pṛthivīm rétasāvati* (V,83,4) 'Парджанья помогает земле семенем (Instr.) (дождем)' ⁷⁶]; здесь заслуживают внимания фаллические мотивы в комплексе *Парджанья* — *pṛthivī* ⁷⁷. Связь *царя* и *жертвы* полностью очевидна (см. символизм *трона*, а также связь *царя* и *жертвенного столпа* ⁷⁸).

⁷⁴ О *царе* и *vrata* см. J. Gonda, *Ancient Indian Kingship...*, — «Numen», vol. IV, p. 62; о *Rta* — p. 63 и сл.

⁷⁵ См. обширный материал о *Парджанье* в кн.: B. Schlerath, *Das Königtum...*, S. 5—10 и ср.: J. D. M. Derrett, *Bhū-bharaṇa...*, p. 118—119.

⁷⁶ Geldner, *Der Rig-Veda*, T. II, S. 86, Anm. 2.

⁷⁷ J. D. M. Derrett, *Bhū-bharaṇa...*, pp. 110, 112, 118.

⁷⁸ O. Viennot, *Le culte de l'arbre...*, pp. 49, 50, 179.

ИМПЛИКАЦИИ СЕМАНТИЧЕСКИХ ХАРАКТЕРИСТИК ЭЛЕМЕНТОВ ВЕДИЙСКОЙ МИФОЛОГИИ НА УРОВНЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О МИКРОКОСМОСЕ

1. Предварительные замечания о соотношении макро- и микрокосмоса в «Ригведе»

Третья дихотомия, являющаяся результатом преобразования первых двух, может быть сформулирована как «мир ведийского человека — мир неведийского человека». Иными словами, данное противопоставление фиксирует такого рода факты ведийской мифологии, которые связаны с различными семантическими импликациями элементарного космогонического акта на уровне данных о микрокосмосе — мире ведийского человека. В дальнейшем будет показано, что макрокосмические явления сопровождаются такими преобразованиями на уровне ведийского микрокосмоса, что в целом первое и второе могут рассматриваться как семантическое содержание дихотомии «мир ведийского человека — мир неведийского человека».

Мы полагаем, что рассмотрение ведийской космогонии под углом зрения трех приведенных бинарных противопоставлений дает наиболее полные результаты.

В соответствии с этим мы будем строить последующее изложение таким образом, что, обобщив полученные в ходе предшествующего описания данные о структуре ведийской вселенной, мы обратимся затем к импликациям, существующим между элементарным космогоническим актом, семантическими характеристиками символических объектов, рассмотренных в главе II, и данными о микрокосмосе в «Ригведе».

По ведийским представлениям, отраженным в мифологической системе, идеальному космосу в плане микрокосмоса соответствует такое состояние, которое характеризуется наличием максимума благ самой различной природы — от поэтического вдохновения и полной безопасности от врагов до стада скота и других богатств (храброго войска, многочисленного потомства, большого урожая и т. д.). Это предположение об идеальном мире ведийского человека в определенной степени подтверждается, например, большим числом глагольных корней

со значением «давать»¹ и, кроме того, основной направленностью большинства ведийских гимнов, содержащих, как правило, просьбы о предоставлении благ.

Такие тексты, семантику которых можно рассматривать с точки зрения ее связи с семантикой текстов, где зафиксированы представления ведийцев о макрокосмосе и его становлении, содержат, следовательно, данные о состоянии полноты жизни ведийского человека.

Указанная связь между двумя родами текстов наглядно представлена, в частности, в следующем отрывке:

VIII,75,11

- (a) kuvít sú no gáviṣṭayé
- (b) 'gne saṃvéśiṣo rayim
- (c) úrukṛd urú ṇas kṛdhi

‘Ведь [навстречу] нашему стремлению [обрести] коров, о Агни, ты даешь богатства, ты прокладывающий широкий [путь], проложи нам широкий [путь]!’. Ср. также (об *Индре-Вишну*) приведенный выше

VI,69,5

- (c) akṛṇutam antárikṣaṃ váriyo
- (d) 'prathataṃ jiváse no rajáṃsi

‘Вы сотворили широкое пространство, вы расширили пространство, [отделяющее Небо от Земли], для жизни’ и др.

Показательно, что созданное космическое пространство, обладающее определенными характеристиками, свойственными также ведийскому микромиру (с его необходимым состоянием полноты), часто описывается как urú loká ‘широкий мир’, urú antárikṣa ‘широкое воздушное пространство’, urvī ródasi ‘широкие [половины] вселенной’, urvī dyāvapṛthiví, ‘широкие Земля и Небо’ и т. д. См., например,

VI,70,1

- (a) ghṛtavatí bhúvanānām abhiśríyorvī
- (b) pṛthvī madhudúghe supésasā
- (c) dyāvapṛthiví váruṇasya dhármaṇā
- (d) víṣkabhite ajáre bhúriretasā

‘Богатые жиром, лучшие [из всего] существующего, широкие и огромные, медоносные и украшенные Земля и Небо, расставленные [в разные стороны] [согласно] закону Варуны, нестареющие, богатые семенем’. Ср. также VI,70,4*. (Ср. об отношениях, связывающих ghṛtavatí, с одной стороны, и urvī pṛthvī — с другой.)

¹ См. L. Renou, *Langue et religion dans le Rgveda: quelques remarques*, — «Die Sprache», Bd I, 1949.

2. Характеристики ведийского микрокосмоса и их связи с элементарным космогоническим актом

urú loká, *urú antárikṣa* и др. (см. выше) составляют один из членов семантической оппозиции рассматриваемой исходной дихотомии данного уровня; вторым членом этой оппозиции является состояние, описываемое словом *amhas* (напомним, что переход от *amhas* и составляет сущность элементарного космогонического акта). Иначе говоря, дихотомия «мир ведийского человека — мир неведийского человека» оказывается выраженной здесь эксплицитно двумя соответствующими элементами семантической системы языка. Их содержание может быть раскрыто в ходе анализа противопоставленных таким образом элементов мифологической системы.

На микрокосмическом уровне *amhas*, следовательно, служит названием состояния мира ведийского человека, характеризуемого отсутствием различного рода благ и полной властью зла, препятствующего их получению.

Amhas, кроме того, входит еще в целый ряд смысловых оппозиций, занимающих существенное место в ведийской мифологии; как и в случае первой оппозиции (*amhas* — *urú loká*² и др.), этот ряд противопоставлений определенным образом связан с семантикой элементарного космогонического акта, а член оппозиции, противопоставленный *amhas*, вводит (благодаря многочисленным связям в текстах гимнов) в свою очередь такие элементы смысла, которые соответствуют представлениям ведийского человека о полноте жизни.

Подобно тому как *amhas* довольно часто упоминается в противопоставление пространству, необходимому для существования ведийского микромира [см.—*mitró amhós cid ád urú ksáyāya gātūp vanate* (V,65,4) 'Митра добывает [для человека] широкое [пространство], [чтобы выйти] из узкого, путь к простору'; ср. также о Вишну — *yásyorúṣu triṣú vikrámaneshv adhikṣiyanti bhúvanāni vísvā* (I,154,2) 'в чьих трех широких шагах укрываются все существа', ср. II,26,4*; V,42,17* и др.], *amhas* также противопоставляется нахождению пути. Весьма характерно, что путь, избавляющий от *amhas*, совпадает с путем *Сурьи* и что в данном случае в сфере символизма пути существенное место занимает *Пушан* — божество пути — *páthas páti* (VI,53,1) 'покровитель пути', которое может рассматриваться как солярное божество (в частности, согласно С. Крамриш)³.

² *Amhas*, входя в эту оппозицию, означает «узкое место»; см. о прочих значениях этого слова при включении в иные смысловые оппозиции в комментарии к фрагментам VI,4,8ab*; V,51,13*; I,36,14*; IV,12,6 cd*; I, 42,2*.

³ Материал о *Пушане* собран в статье: S. Kramrisch, *Pūṣan*, — JAOS, vol. 81, 1961, № 2; отметим, что фигура *Пушана* довольно разнообразна и не исчерпывается его связью с солярным символизмом. О *Пушане* см. также: J. Gonda, *The Vedic Concept of amhas*, — IIJ, vol. I, 1957.

Вне связи с солярным символизмом более существенно, впрочем, что *Пушан*, в частности, совершает *путь*, символика которого хорошо известна. Следующий фрагмент можно легко соотнести с элементарным космогоническим актом. См. X,17,6 (ср. раздел об атрибуте F₂)

- (a) grápathe pathám ajaniṣṭa pūṣā
- (b) grápathe diváḥ grápathe pṛthivyāḥ
- (c) ubhé abhí priyátame sadhásthe
- (d) á sa pára sa carati prajānān

‘На ведущем далеко пути путей родился Пушан, на ведущем далеко пути Неба, на ведущем далеко пути Земли. К двум милым приютам идет он, знающий [пути] туда и сюда’.

Путь в «Ригведе», как показывают многочисленные тексты, является вообще весьма сложным символом, обладающим многообразными связями. Помимо того, что было высказано раньше о космогоническом аспекте символизма пути⁴ (*солнца, колесницы Ашвинов и Марутов* и т. д.), говоря об импликациях космогонических представлений на данном уровне интерпретации, следует указать, что в «Ригведе» известен **путь (для жизни)** (só... kṣáyāya gātúm vidán—X,99,8), ср. I,173,13; IX, 85, 4*, **путь, богатый потомством и скотом** (речь идет об оппозиции aṃhas — отсутствие aṃhas); см. prajāvān naḥ paśumān astu gātúḥ (III,54,18) ‘да будет наш путь богат потомством и скотом’, ср. далее о gavyūṭí, наконец, **путь бессмертия** (kṛṇvānāso amṛtatvāya gātúm—III,31,9) (следуя П. Тиме, amṛta нужно понимать как «жизнь»⁵).

С указанными местами следует также сопоставить фрагменты гимнов, где aṃhas противопоставляются, например, suastí sukṣítí (VI,9,11) ‘благополучие и хорошее жилище’, gāyah ‘богатства’ [gāyāḥ... vāvasānā áti srasema vṛjānam nāṃhaḥ (VI,11, 6) ‘окружая себя богатствами, мы отбросим, точно пояс, aṃhas (нужду?)], ср. также VI,4,8; V,51,3; IV,12,6; I,16,14*.

Путь Пушана прямо связан с избавлением от aṃhas — sām pūṣann ádhvanas tira vy áṃho vimuco parāt (I,42,1) ‘о Пушан, пройди [через] пути, избавь [нас] от aṃhas, о потомок освобождающего [от пут]’. *Пушан*, кроме того, получает название vimocaṇa (VIII,4,15—16) ‘освободитель’, он устраняет на своем пути всякое зло — см. I,42,2*; прохождение *Пушаном* своего пути связано с развитой символикой плодородия и обретения богатств (иначе — сотворения мира — см. в связи с этим: táv asmábhyam purúvāram purukṣúm gá-

⁴ Ср. также замечание в кн.: J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, p. 183 и ср. J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme...*, p. 83 и сл., где путь, «ведущий к высшим сферам», сопоставляется с жертвенным столпом.

⁵ P. Thieme, *Untersuchungen zum Wortkunde und Auslegung des Rigveda*.

⁶ См. J. Gonda, *The Vedic Concept of aṃhas*, pp. 40—41; ср. p. 51.

yás róṣam ví syatāṃ nābhīm asmé (II,40,4) 'эти оба (Пушан и Сома) пусть [дадут] нам желанные богатые дары; да откроют они в нас средоточие потомства!'⁷, víśvāny⁸ anyó bhúvanā jajāna víśvam anyó abhicákṣaṇa⁸ eti (II,40,5) 'один [из них] породил все живые существа, второй идет, обнимая все взглядом'⁸; к **возносящемуся вместе с Сомой Пушану** обращают слова: utó sá máhyam indubhiḥ-ṣaḍ yuktāñ, anuséśidhat góbhir yávam ná cakṛṣat (I,23,15) 'он, с каплями [Сомы] возносящийся [на] запряженных шести, да вспашет мне коровами поле!'; **Пушан, следуя по своему пути, приносит богатства, находит их:** pathá ékaḥ pīṛāya... eṣa veda nidhīnām (VIII,29,6) 'он... вздул пути... он знает [тайные] богатства' (см. VI,55,1,3; VIII,31,11*; IX,88,3 и др.). В связи с этим характерно, что *Митра-Варуна*, избавляя от *aṃhas*, дают богатства, см. sunithāsaḥ sudānavo 'mhós cid urucákṛayaḥ (V,67,4) 'они, добрые ведущие, щедрые даятели, создающие широкий [выход] из узкого [места]'.

Еще более важно, что среди богатств, находимых *Пушаном*, упоминаются *коровы* [он должен идти вслед за ними — ānu prá gā ihi (VI,54,6); ср. áthāriṣṭabhir ā gāhi (VI,54,7) 'возвращайся с неповрежденными [коровами]!'; должен приводить их назад: rúnag pó paṣṭām ájatu (VI,54,10) 'пусть приведет нам Пушан утерянное', т. е. коров]; **Пушан называется** raśurá 'хранитель скота' и bhúvanasya goráḥ 'пастух всего сущего'. При этом существенно, что отсутствие *пути*, сопоставляемое с *aṃhas*, получает название agavyūti 'путь, лишенный пастбищ для скота': agavyūti kṣétram āganma devā urvī satí bhūmīr aṃhūrañābhut (VI,47,20) 'о боги, мы пришли к пути, лишенному пастбищ для скота; земные [просторы], [хотя обычно и] широкие, стали узкими'; ср. в связи с этим просьбы, обращенные к *Митре (Варуне)*, которые одновременно (III,59,2 о *Митре*) избавляют от *aṃhas* и связаны с *коровами и пастбищами*⁹: ā no mitrāvagaṇā ghṛtaír gavyūtim ukṣatam (III,62,16=V,62,3) 'оросите, о Митра-Варуна, наши пастбища ghṛta (плодородным дождем)'. Такого рода символика вполне понятна, если вспомнить, сколь важное место в символической структуре «Ригведы» занимает тема *коров* и эквивалентных им символов¹⁰. В част-

⁷ Дополнено согласно К. Гельднеру: Geldner, *Der Rig-Veda*, T. I, S. 328.

⁸ abhi cakṣ- понимается С. Крамриш как «to behold» (S. Kramrisch, *Pūṣan*); см. наше F₅.

⁹ P. Thieme, *Mitra and Aryaman*, New Haven, 1957, p. 45. Следует также обратить внимание на то, что «пространство» со всеми его приведенными выше характеристиками называется также urugavyūti 'широкие пастбища' (см. P. Thieme, *Remarks on the Avestan Hymn to Mithra*, — BSOAS, vol. XXIII, 1960, pt 2, p. 274).

¹⁰ См., в частности: W. P. Schmid, *Die Kuh auf der Weide*, — «Indogermanische Forschungen», Bd 54, 1958; L. Renou, *Le pouvoir de la parole dans le Rgveda*, — EVP, t. I; см. также: K. L. Janert, *Sinn und Bedeutung des Wortes «dhāsi»*, S. 37—43; A. Venkatasubbiah, *On Indra's Winning of Cows and Waters*, — ZDMG, Bd 115, 1965, № 1.

ности, известно, что *коровы* играют существенную роль в одном из центральных эпизодов «Ригведы» — битве *Индры* и *Вритры*, — который ранее был истолкован согласно нашему пониманию природы ведийской космогонии; исходя из структурно-типологических критериев этот эпизод должен быть признан тождественным эпизоду сокрушения *Индрой* скалы *Вала*¹¹.

Здесь следует отметить, что *Индра* находит *коров* (vid gā— II, 19, 3; V, 30, 4; VIII, 2, 39; VIII, 53, 1), **выводит коров из скалы** [api vṛ usriyānam ānikam— I, 121, 4 'выпускать коров'; ví góbhīr ādrim aīrayat (I, 7, 3) 'он разбил скалу с коровами'; ср. vájraṃ... nīr jyótiṣā tāmāso gā adukṣat (I, 33, 10) 'он вывел коров из тьмы светом (как ваджрой)'; tvām gótrām... 'vṛṇor ara (I, 51, 3) 'ты открыл... стойло коров']; **дарит коров** [sām dhū— I, 10, 8; ср. I, 33, 1; dī-(dā)— I, 53, 2 и т. д.]. *Индра*, кроме того, **получает название divāḥ padavīr gavyūr** (III, 31, 8) 'ищущий пути неба, ищущий скот' (чем подтверждается эквивалентность символики *коров* и *богатства*), **ищет** (I, 20, 5), **находит (порождает)** (jan gātum— III, 31, 15) (**этот**) **путь, находит путь, открывая потоки воды** (X, 99, 8; ср. I, 130, 5, где víthā paduā... dhenūr iva 'скрытые потоки... точно коровы'); *Индра*, далее, **аṃhoṃsa** 'освобождающий от аṃhas' (X, 63, 9, ср. то же о *Брихаспати*)¹².

Связь *пути* и *богатства* подтверждается и тем, что в V, 65, 4 (mitró... gātum vanate) van-, согласно Л. Рену, принимает значение «давать» в соответствии с общим характером «Ригведы»¹³, и тем, что объектом корня gad- 'открывать' (?) [см. ví naḥ sahásraṃ śurúdhō gadantu (VII, 62, 3) 'пусть дадут (откроют) для нас тысячи даров'], помимо śurudh 'дар', 'вознаграждение [от богов]'¹⁴ может быть pánthā [см. gadat pathó váguṇaḥ (VII, 87, 1) 'Варуна проложил путь']. Связь *коров* и *богатства* проявляется также в том, что корень iṣ-(производные от которого толкуются расширительно как «процветание, полнота жизни») часто входит в сочетания с глагольным корнем duh- 'доить'¹⁵: sá no mandréṣam dúhānā dhenūr vāg asmān úpa súṣṭutaitu (VIII, 100, 11) 'пусть [эта] радующая нас речь, словно молочная (доящаяся) корова, прославленная, придет к нам'. Тема *богатства* и *коров* присутствует, наконец, в мифе о *Вале*: dī- (IV, 16, 8), guj- (VIII, 64, 5) могут означать «давать»¹⁶, см. особенно: tyāp

¹¹ A. Venkatasubbiah, *On Indra's Winning*...

¹² Согласно Я. Гонде, vṛ- и aṃhas описывают сходные состояния (J. Gonda, *The Vedic Concept of aṃhas*, pp. 51—52).

¹³ Renou, EVP, t. VII, p. 46; ср. сходную тенденцию в случае gātum kṛ и др., отмеченную в статье: L. Renou, *Langue et religion dans le Rgveda; quelques remarques*; *коровы*, кроме того, выступают как *дар* богов людям (см. K. L. Janert, *Sinn und Bedeutung des Wortes «dhāsi»*, S. 41—42).

¹⁴ См.: P. Thieme, *Beiträge zur Vedaexegese*, 2, *Śurúdh*, — ZDMG, Bd 35, 1941.

¹⁵ T. Burrow, *Vedic iṣ- «to prosper»*, — BSOAS, vol. IV, XVII, 1955, pt 2.

¹⁶ L. Renou, *Langue et religion*...

cit párvatam girim śatavántam sahasrīnam ví stotfbyo rurojitha (VIII,64,5) 'ты (Индра) даже эту каменную скалу, [скрывавшую в себе] сотни, тысячи [коров] разбил для слагателей гимнов', где название скалы (párvatam girim) совпадает с названием неба, дарующим различные богатства¹⁷.

Таким же образом можно проследить связи характеристик символических объектов с основной характеристикой данного уровня интерпретации — данными о полноте жизни ведийского человека. По существу приведенные в соответствующих разделах тексты так или иначе пересекаются с теми, которые были использованы в качестве иллюстраций в данной главе.

Так о *Rta* можно добавить, что, согласно Г. Людерсу, *Rta* разбивает скалу *Вала*¹⁸ (в данном случае более существенную роль играет *Брихаспати*, рассматриваемый, таким образом, как персонаж, сходный с *Индрой*). Ср. ...úd gávo yantu minatír řténa bñhaspátir yá ávindaṇ nígūlhāḥ (X,108,11) 'через *Rta* должны выйти коровы, которых нашел Брихаспати, скрытых'; ср. также svādhyò divá ā saptá yahví rāyó dúro vy řtajñā ajānan (I,72,8) 'мудрые [открыли] семь потоков неба, нашли врата неба [они], знающие *Rta*'. См. также řtasya dohānāḥ (I,144,2) 'досягаемая [коровы] *Rta*' о небесных водах, řtasya dhenāvaḥ (I,73,6) 'коровы *Rta*'¹⁹.

P₃ особенно тесно связан с характеристиками ведийского микрокосмоса. См. о *Марутах*, приносящих дождь V,55,5

(a) úd irayathā marutaḥ samudrató

(b) yúyám vřřtīm varṣayatha puriřinaḥ

'Вы поднимаете с океана дождь, вы заставляете идти дождь, о приносящие богатство!'²⁰.

Ср. о *Марутах* — dhukřánta pipyuřim iřam (VIII,7,3) 'выдаивайте плодородный сок' [ср. dhukřásva pipyuřim iřam (VIII,13,25) 'выдаивай [из себя] плодородный сок']. См. pařjānyāvātā piyvatām iřam naḥ (VI,50,12) 'пусть пошлют нам процветание Парджанья и Вата!'. Ср. utá no divyá iřa utá sindhūñr aharvidā āra dvāreva varřathaḥ (VIII,5,21) 'откройте для нас, точно двери, небесные потоки [и] богатства, о [вы, Ашвины], знающие дни', где divyá sindhavāḥ 'небесные потоки' сопоставлены с iřaḥ 'богатства'.

Особенно существенны некоторые тождества, установленные в текстах «Ригведы» ведийскими авторами. В частности, при-

¹⁷ Н. Reichelt, *Der steinerne Himmel*, — «Indogermanische Forschungen», Bd 32.

¹⁸ Н. Lüders, *Varuṇa*, II, S. 510—537; Г. Людерсом собран исчерпывающий материал по поставленному здесь вопросу.

¹⁹ Ibid., S. 616—619.

²⁰ Ср. L. Renou, *Védique puriřa* — III, vol. IV, 1960, № 2—3; см. также: Renou, EVP, t. X, p. 84.

влекает внимание отмеченное выше тождество *vṛṣṭi* (дождь) и *mádhu* (мед) (ср. о *Парджанье*, преимущественно божестве дождя, который приносит *молоко* и *мед*—IV,57,8). *Мед* прежде всего связан с плодородием²¹. См., например, о *колеснице Ашвинов* (о их связи с *медом* см. выше) I,157,3

(b) trivandhuró maghāvā vísvásáubhagaḥ

(c) sám na á vakṣad dvipáde cātuṣpade

‘[Имеющая] три сиденья, щедрая, [имеющая] все богатства [колесница] да принесет она благо двуногим и четвероногим!’ Ср. I,175,4 и др.

Далее, *дождь* отождествляется с *жиром* (ghṛta), другим символом плодородия (I,152,1; II,1,17; III,62,16; V,83,8; VII,62,5; VII,64,4; VII,65,4; X,12,3), в частности, здесь выступают *Индра*, *Митра-Варуна*, *Агни* (или *Парджанья*) (ср. об *Индре*, дающем *дождь*—VIII,12,6; IX,8,7; *Индра*, дающий *дождь*, отождествляется с *Пушаном*—см. VI,57; VII, 35,1 и др.). О роли *жира* в космогонии см., например, IV,58,11

(a) dhāman te vísvam bhúvanam ádhi śritám

(b) antáḥ samudré hṛdy àntár áyuṣi

‘На тебе (букв. на том месте, где ты) возлежит все сущее, на [твоей] жизненной силе в океане, в сердце’.

Далее, *Митра-Варуна* орошают *жиром* путь (gavyūti)—VII,62,6 (ср. VII,62,2): nū mītró váruṇo aryaṁā nas... tokāya vāriṇo dadhantu ‘Митра, Варуна, Арьяман пусть дадут нам пространство и... потомство’; *Земля и Небо* (dyāvapṛthivī) орошаются *жиром* и т. д. (Обширный материал о роли *жира* в символике плодородия собран в книге Я. Гонды²²).

Связь атрибутов P₃ и P₂, выявленная выше, избавляет от необходимости приводить тексты, показывающие роль *tapas* в символике, связанной с представлениями о микрокосмосе. Укажем только стих VIII,89,7, приводившийся выше, где вместо *солнца* выступает gharma ‘жертвенное питье’, ‘сосуд’ и восходящий *Сурья* сравнивается с *молоком*, испытавшим действие *tapas*, которое *Индра* помещает внутрь *коров*²³. См. также X,167,1

(c) tvám rayim puruvīrām u nas kṛdhi

(d) tvám tāpaḥ paritāpyājayaḥ svāḥ

²¹ См. J. Przyłuski, *Les Aśvin et la grande déesse*, — HJAS, vol. I, 1936, № 1.

²² J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, pp. 15, 41, 128.

²³ Подробно о символизме *согретого молока* см. Ch. J. Blair, *Heat in the Rig Veda...*, pp. 24, 133—134.

'Создай нам богатство, [состоящее] из многих сыновей, ты завоевал *tapas* и [свет] солнца'²⁴.

Здесь способность *Индры* одаривать богатством (*потомством*) прямо связывается с ролью *tapas*.

Роль *жертвы* в создании идеального мира ведийского человека становится понятной, если вспомнить, что жертвоприношение является по преимуществу операцией «обмена»²⁵. См., например I,35,8

(c) *hiranyākṣāḥ savitā devā āgād*

(d) *dādhad rātnā dāsūṣe vāryāṇi*

'Златоокий бог Савитар пришел, [который] приносит совершающему жертву желанные дары'.

Этот фрагмент особенно любопытен, так как здесь акт *dās-* 'чтить [богов жертвоприношением]' противопоставляется акту *dhā-(dadhad-)* со стороны богов (структурную близость *dā-* и *dhā-* в интересующем нас отношении отметил Л. Рену)²⁶.

Известно также, что *жертва приносит коров, овец, лошадей*: *gomāñ... 'vīmāñ asvī yajñó* (IV,2,5), *богата потомством (приносит потомство)*—*prajāvan* (см. там же); *целью жертвоприношения является вознаграждение*—*agne yāhí... yāksi devān rathadnēyāya* (VII,9,5); вместе с тем *жертва—кормилица богов*—*sāsmīnn údhan ṛtāsya dhāman gaṇayanta devāḥ* (IV,7,4) 'от того же вымени, на месте *Rta* кормятся боги'—ср. *gāyā vauāt...madema havuēna devā yavasena gāvaḥ* (IV,42,10) 'пусть порадуемся мы богатствам, боги—жертве, коровы—хорошему лугу'²⁷.

Излишне приводить тексты, иллюстрирующие роль *царя* на данном уровне интерпретации: этот фрагмент ведийской мифологии достаточно хорошо известен²⁸.

²⁴ Ibid.

²⁵ См., например, С. А. Scharbau, *Die Idee der Schöpfung in der vedischen Litteratur*, S. 117, 119.

²⁶ L. Renou, *Langue et religion dans le Rgveda: quelques remarques*, p. 15.

²⁷ Примечателен параллелизм в построении стиха, безусловно связанный с семантическими импликациями (ср. W. P. Schmid, *Die Kuh auf der Weide*, S. 2).

²⁸ См. обширный материал в работе: J. Gonda, *Ancient Indian Kingship...*

НЕСКОЛЬКО ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫХ ЗАМЕЧАНИЙ

Предложенная семантическая модель ведийской мифологии основывается на трех бинарных противопоставлениях: «созданная (организованная) вселенная — несозданная (неорганизованная) вселенная», «ведийская вселенная — неведийская вселенная», «мир ведийского человека — мир неведийского человека»¹. Каждое из указанных противопоставлений моделирует, как пытался показать автор, определенный фрагмент ведийской мифологической системы таким образом, что бóльшая (и наиболее существенная с точки зрения автора) часть этой системы оказывается смоделированной при последовательном переходе от семантической модели I к семантической модели III (через модель II, выполняющую вспомогательную роль).

Исследованные здесь гимны «Ригведы» составляют, конечно, лишь некоторую часть всего памятника. Есть, однако, основания утверждать, что восстановленная в результате исследования ведийская модель мира действительна для всех наиболее характерных мифологических текстов «Ригведы».

При построении структурной модели ведийской мифологии автор исходил из той наиболее общей характеристики содержания «Ригведы», которая признается вместе с тем универсальной чертой большей части гимнов памятника. Эта характеристика состоит в том, что гимны «Ригведы» являются обычно просьбами к богам о ниспослании людям различных благ, о защите от врагов, об общем благополучии и т. д. Понимая более широко эту общую направленность гимнов в соответствии с характером ведийской мифологии в целом, можно было бы утверждать, что основной целью просителей, адептов культа ведийских божеств, являлось достижение полного благополучия

¹ Следует указать, что ведийские тексты отражают лишь положительные (правые) члены противопоставлений; строго говоря, то, что обозначается отрицательными (левыми) членами, не представлено в «Ригведе» — это связано с односторонне позитивным характером памятника.

(согласно представлениям ведийского человека) коллективом в условиях организованной ведийской вселенной. Так как между идеальным состоянием ведийского космоса и благополучием коллектива существует прямая зависимость, выражающаяся в том, что второе оказывается проекцией первого на микрокосмический уровень, то полная интерпретирующая модель памятника должна строиться как сочетание по крайней мере двух моделей, каждая из которых представляла бы соответствующие фрагменты мифологии. Таким образом, хотя настоящее исследование ориентировано на изучение ведийской космогонии, основные его выводы касаются также и таких текстов, которые, строго говоря, не могут быть признаны космогоническими (в обычном понимании — описывающими состояние космоса в какой-то момент), а должны рассматриваться как отражающие представления человека «Ригведы» о мире вообще. Из сказанного следует, во-первых, что семантическая модель III является частным случаем модели I, а во-вторых, что семантический код ведийских космогонических представлений является универсальным кодом для всей совокупности мифологических представлений, отраженных в «Ригведе»².

Указанная связь предложенной интерпретации с более общим взглядом на характер памятника может быть дополнена указанием на возможные связи с предлагавшимися ранее интерпретациями ведийской мифологической системы или ее отдельных фрагментов. Впрочем, вопрос о соотношении данной интерпретации с другими довольно сложен: поиск соответствий между различными интерпретирующими моделями сводится к вопросу о перенепреретации одного подхода в терминах другого³, что, при условии учета нескольких подходов, могло бы повести к созданию метаязыка для частной мифологической системы.

В результате произведенного анализа обнаружилось, что мифология «Ригведы» по своему характеру типологически близка к мифологии евразийского шаманизма, изученного, в частности, в многочисленных трудах М. Элиаде, который при исследовании специфических черт шаманских религий привлекал в качестве аналогии нередко и древнеиндийский (ведийский) материал⁴.

² Ср. мнение Л. Рену о сети соответствий, устанавливаемых ведийскими авторами между явлениями самого различного характера — природных, фактами ритуала, фактами из области социальной жизни и т. п. См. «*Inde Classique*», vol. I. Paris, 1947, p. 277.

³ См. Б. Л. Огбенин, *Из области ведийской мифологии*, — «Народы Азии и Африки», 1967, № 3, где освещена связь предложенного в книге подхода с идеями о структуре ведийской мифологии в работах Ж. Дюмезиля.

⁴ Помимо упомянутых выше работ М. Элиаде см. также: U. Holmberg, *Finno-Ugric and Siberian [Mythology]*, — «*Mythology of All Races*», vol. IV, Boston, 1927; L. Vajda, *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus*, — «*Ural-Altische Jahrbücher*», Bd 31, 1959 и нашу статью «*Sur le symbolisme du type chamanique dans le Rgveda*» (печатается в «Ученых записках Тартуского государственного университета»).

Однако, приводя аргументы в пользу тех или иных выводов, автор данного исследования сознательно отказывался от широких типологических сопоставлений с другими религиями и мифологиями сходного характера (хотя такие сравнения и представляют определенный интерес), основываясь только на внутренних данных исследуемого памятника и пытаюсь таким образом построить внутреннюю типологию мифологических представлений. (В противном случае общая картина мифологии «Ригведы» могла бы быть искажена.)

Подход, ориентированный на внутреннюю типологию мифологических представлений, позволил установить, что функциональные черты таких важных для мифологии шаманизма символов, как *мировое (космическое) дерево*, *axis mundi* и т. п., характеризуют в высокой степени и основные элементы ведийской мифологической системы. В свою очередь связь макро- и микрокосмических явлений при том, что первые последовательно имплицитно последние, точно соответствует контаминации космического дерева, соединяющего миры, и дерева жизни, имеющей место в мифологии «шаманских» культур (к которым могут быть отнесены и некоторые древние культуры⁵).

Связи космологических представлений, характерных для религий «шаманского» типа и мифологических представлений, нашедших отражение в «Ригведе», представляются теперь достаточно очевидными. Кстати, упоминание об этих связях в некоторых индологических работах последнего времени выходит за рамки типологических сопоставлений: обнаруживают, что «шаманская» символика центра, космической оси, горы и т. п. принадлежит к основному символическому фонду древнеиндийской мифологии⁶.

Можно предполагать, что дальнейшее изучение мифологии «Ригведы» с точки зрения отражения изученных здесь представлений, в частности более глубокое исследование данных из области психологии ведийского человека, начатое еще работой В. Рубена⁷ о шаманизме в древней Индии, даст возможность полнее восстановить ведийскую модель мира.

⁵ Например, древние зиккураты Двуречья относятся к тому же кругу представлений. Как известно, они воздвигались с целью осуществления связи этого и потустороннего мира; они занимали, кроме того, важное место в ритуалах плодородия, в представлениях о получении даров с неба и т. д. (см. А. Parrot, *Ziggurats et Tour de Babel*, Paris 1949, pp. 211—217). Интересно, что одно древнее эпиграфическое свидетельство о постройке зиккуратов содержит слова: «[вершина его]... несла небо, точно тигру» (надпись на цилиндре из Лагаша, см. А. Parrot, *Ziggurats et Tour de Babel*, p. 18), что сопоставимо с представлением об Индре, который «... силой установил небо [себе] на голову» (II, 17, 2).

⁶ См., например, F. V. J. Kuiper, *The Bliss of Aša*, — IIJ, vol. VIII, 1964, № 2, p. 106—118, где автор в разделе, посвященном ведийской космологии, показывает важность мифологемы космического дерева и *axis mundi* для интерпретации ведийских представлений о космосе. См. также В. Н. Топоров, *К реконструкции некоторых мифологических представлений*.

⁷ W. Ruben, *Schamanismus im alten Indien*.

ПРИЛОЖЕНИЕ

К стр. 17

V,2,7ab

- (a) súnas̄ cic chépaṃ níditam sahásrād
(b) yúpaḍ amuñca aśamiṣṭa hí śáḥ.

‘Ты (Агни) освободил привязанного Шунахшепу от тысячи жертвенных столпов, он (Агни), кто ревностно совершал [обряд жертвоприношения]’.

III,8

- 1 añjánti tvāṃ adhvaré devayánto
vānaspate mádhunā daívyena
yád ūrdhvás tīṣṭha drávinehá dhattād
yád vā kṣayo mātúr asya upásthe
- 2 sámidhhasya śráyamāṇaḥ purástād
bráhma vanvānó ajáram suvīram
āré asmád ámatim bádhamāna
úc chrayasva mahaté saúbhagāya
- 3 úc chrayasva vanaspate
várṣman pṛthivyā ádhi
súmiti mīyámāno
várco dhā yajñāvahase
- 4 yúvā suvásaḥ párivīta ágāt
sá u śréyān bhavati jāyamānaḥ
tām dhírāsaḥ kavāya ún nayanti
svādhyò mánasā devayántaḥ
- 5 jātó jāyate sudinatvé áhnām
samaryá á vidáthe várdhamānaḥ

punānti dhīrā apāso manīṣā
devayā vipra úd iyarti vācam

6 yān vo nāro devayānto nimimyūr
vānaspate svādhītir vā tatākṣa
té devāsah svāravas tasthivāmsah
prajāvad asmé didhiṣantu rátnam

7 yé vṛkṇāso ádhi kṣāmi
nīmitāso yatásrucah
té no vyantu vāryam deva-
-trā kṣetrasādhasah

8 ādityā rudrā vásavaḥ sunithā
dyāvākṣāmā pṛthivī antárikṣam
sajóśaso yajñām avantu devā
ūrdhvām kṛṇvantv adhvarāsya ketúm

9 haṁsā iva śreṇiṣó yátānāḥ
śukrá vásānāḥ svāravo na águḥ
unnīyāmānāḥ kavībhiḥ purástād
devā devānām ápi yanti páthaḥ

10 śṛṅgānīvec śṛṅgīṇām sám dadṛśre
caśālavantah svāravaḥ pṛthivyām
vāghádbhīr vā vihavé śróśamāṇā
asmāñ avantu pṛtanājyeṣu

11 vānaspate śatávalśo ví roha
sahásravalśā ví vayām ruhema
yām tvām ayām svādhītis téjamānaḥ
prañināya mahaté saúbhagāya

1. [Во время] жертвоприношения почитающие богов обмазывают тебя, о Ванаспати, божественным медом. Когда ты будешь установлен, [устремленный] вверх, или когда ты будешь покоиться, [установленный] в лоне этой матери (земли), принеси же нам сокровища!

2. Установленный [на восточной стороне?], с радостью внимающий [нашей] вечной молитве, [что создает] победоносных героев, [ты], кто гонит [прочь] убожество мысли, о, встань же для великой благодати!

3. Встань же, о Ванаспати, над земной твердью! [ты], благоустановленный, дай же [весь] блеск приносящему жертву!

4. [Вот] он пришел, юный, пышно убранный, разодетый. Рождающийся [снова], он становится еще прекрасней. Его ведут (устанавливают) мудрые певцы, [творящие гимн], почитающие всем сердцем богов, [полные] благих мыслей.
5. Рожденный [снова] рождается он в счастливое время дня, становится могучим [во время] жертвоприношения, праздника. Сведущие в искусстве [жертвоприношения], ловкие украшают [его] с [благой] мыслью. Почитающий богов [искусный в красноречии] жрец посылает [богам] [свои] песнопения.
6. Вы, [что] установили почитающие богов мужи, о Ванаспати, или [те, которые] вырубил топор, да пожелают [эти] прочно установленные божественные столпы одарить нас сокровищем — потомством.
7. Эти срубленные, установленные над землей [столпы], к которым подносят жертвенную чашу, да принесут они нам желанные дары, они, среди богов раздающие владения.
8. Адиты, Рудры, Васу, Земля и Небо, [они], ведущие [нас] к благу, земная твердь и воздух, [все] боги да окажут общим согласием благосклонное покровительство жертве, да направят они вверх пламя [сгорающей] жертвы.
9. Словно гуси, летящие сомкнутыми рядами, жертвенные столпы, пышно убранные, пришли [к нам]. Установленные певцами, [творящими гимн], [направленные] вверх, идут путем богов боги.
10. Жертвенные столпы с [их] [насаженными] вершинами, [установленные] на земле, похожи на рога рогатых [животных]. В соперничестве с [другими] жрецами, [нас] слыша, да помогут они нам в [нашей] борьбе!
11. Вырасти же [обладающим] сотней ветвей, о Ванаспати, — вырастем же и мы с тысячью побегов. Ты — [тот], кого заостренный топор привел [сюда] для [нашего] великого блага.

1. Когда ты будешь установлен, [устремленный] вверх... (yád ūrdhvás tiṣṭhā)—т. е. обращенный к миру богов. ...матери (земли)...—дополнено согласно Гельднеру (Geldner, *Der Rig-Veda*, Т. 1, S. 345).

4. Рождающийся [снова], он становится еще прекрасней—согласно Гельднеру (там же), первые три строфы гимна посвящены дереву, которое вырубали для жертвенного столпа. Поэтому установление столпа называется новым рождением дерева.

6. В этой строфе, как и в следующей, наиболее отчетливо выступают мотивы, характерные в большей степени для жертвы (см. § 4 главы II),—жертвенный столп (как и жертва), его установление, обряды, связанные с последним, должны способствовать обретению богатств жертвователями (более полно об этом см. гл. III). Ср. также конец строфы 1 и строфу 2.

7. ...среди богов раздающие (или—благословляющие) владения (devatrā kṣétrasādhasah)—ср. перевод Гельднера: «die unter den Göttern (den Streit um) den Grundbesitz schlichten» («кто сглаживает [спору о] земле среди богов»). (Гельднер предполагает, что жертвенные столпы могли также отмечать границы того места, где совершались обряды в честь того или другого божества).

8. ...да направят они вверх пламя [сгорающей] жертвы—ср. прим. к строфе 1 (ср. также следующую строфу).

10. На вершину жертвенного столпа насаживалась круглая капитель, символизирующая солнечный диск; столп, таким образом, является наглядным символом установления связи мира людей и мира богов, где помещалось солнце (см. об этом: Н. Lommel, *Baumsymbolik beim altindischen Opfer*). Ср. мотив мирового дерева (представленного здесь жертвенным столпом), которое достигает солнца (символизируемого в свою очередь колесом) в некоторых древних индоевропейских мифологических комплексах. Из недавних работ, упоминающих об этом, см.: Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*, М., 1965, стр. 135, где приводимый славянский материал сопоставляется с индоевропейским (ср. о мировом дереве—там же, стр. 104—105); в связи с упоминаемым авторами на стр. 135 зооморфным представлением о солнце, как о петухе, ср. связанное с названием колеса на вершине жертвенного столпа (caṣāla) название сойки (вороны?) в «Ригведе» caṣa—(на их этимологическую связь указывается в статье: J. Charpentier, *Zur arischen Wortkunde*,

24. *caṣala*, — KZ, Bd 43, 1909, S. 164 — 165. Ср. также другие названия птицы (вороны?)—см. Н. Grassmann, *Wörterbuch zum Rigveda*, стлб. 325)—*kikidivi*, *kāka*. С последним связано неподдающееся до сих пор толкованию название какого-то дерева *kākambīraḥ* в заклинании, которое, несомненно, связано с мотивом жертвенного столпа и деревянного диска (или птицы) на его вершине: *mā kākambīram úd vṛho vānaspátim áśastīr ví hí nīpaśaḥ móta sūro áha eva caná grivá ādádhate véḥ* (VI,48,17) '[никогда] не вырывай [с корнем] дерево какамбира, владыку лесов, или ты опорочишь недоброжелателя (?). И пусть не светит ни одного дня солнце [тому], кто схватит [эту] птицу за горло'. См. Б. Л. Огибенин, *Ведийское kākambīra*, — «Terminologia Indica», I, Tartu, 1967.

К стр. 18

III,31,12

- (a) *pitré cic cakruḥ sádanam sám asmai*
- (b) *máhi tvíṣimat sukṛto ví hí khyán*
- (c) *viṣkabhnánta skámghanenā jānitṛi*
- (d) *ásinā ūrdhvám rabhasám ví minvan*

'[Как] для отца, сотворили они для него (Индры) место [для] сидения. Творящие благо [для него] увидели высокое, сверкающее [сидение]. Они удержали [с помощью] колонны обеих прародительниц (Небо и Землю), сверкающее [светило], [направив его] вверх, [некогда] сидящее (?)'.

В этой строфе речь идет об Ангирасах, небесных певцах, занимающих весьма важное место среди персонажей из окружения Индры. Здесь они выступают как космогонические агенты. Согласно Гельднеру (Geldner, *Der Rig-Veda*, T. I, S. 369), они сделали солнце, символизируемое в этой строфе *колонной*, опорой неба.

IV,6,2

- (c) *ūrdhvám bhānám savitéváśren*
- (d) *méteva dhūmám stabháyad upa dyám*

'Точно Савитар, [высоко] вверх поднял он [свое] пламя, точно установитель [колонны], упирает он [столб] дыма в небо'.

I,24,7

- (a) abudhné rájā várūṇo vánaśya
- (b) ūrdhvám stūpaṃ dádate pūtádaśaḥ
- (c) nícínā sthur upári budhná eṣām
- (d) asmé antár níhitāḥ ketávaḥ syuḥ

‘[В пространстве] без опоры царь Варуна-со светлыми-мыслями держит вершину дерева. Вниз [спадают ветви], вверху их основание (корни). Пусть [будут] установлены внутри нас [эти] лучи’.

I,182,7

- (a) káḥ svid vṛkṣó niśṭhito mádhye árṇaso
- (b) yám taugryó nādhitáh paryáśasvajat
- (c) paṇṇá mṛgáśya patáror ivāgábha
- (d) úd aśvinā ūhathuḥ śrómatāya kám

‘Что это за дерево, растущее посреди океана, которое обхватил сын Тугры, [оказавшийся] в беде, [чтобы] удержаться, как за оперенье летящей птицы? Вы, Ашвины, вытащили [его] [к вашей вящей] славе’.

В этой строфе содержится отзвук легенды о Бхуджью, сыне Тугры, оказавшемся среди океана (видимо, мирового океана, окружавшего землю — см. Н. Lüders, *Varuna*, I. Kap. III. 3. *Der Weltozean im Veda*) и освобожденном Ашвинами. В «Ригведе» неоднократно упоминаются подвиги Ашвинов, избавляющих людей от опасностей, бед и т. д. Дерево, растущее посреди океана, легко отождествляется с мировым деревом.

IX,5,10

- (a) vánaśpátim pavamāna
- (b) mádhvā sám aṅgdhi dhārayā
- (c) saháśravalśaṃ háritam
- (d) bhrájamanam hiraṇyáyam

‘Ванаспати (владыку лесов), о Павамана, укрась [сладким] медом, сохрани [его], [обладающего] тысячью побегов, сверкающего, излучающего сияние, [покрытого] золотом!’

Павамана — одно из имен Сомы, букв. ‘очищающийся’.

X,31,7 (=X,81,4ab)

- (a) kīṃ svid vānam kā u sá vṛkṣá āsa
- (b) yáto dyāvāpṛthivī niṣtataksúḥ

‘Из какого леса, из какого дерева смастерили Небо и Землю?’

К стр. 21

I,164,20

- (a) dvā suparṇā sayújā sákhāyā
- (b) samānāṃ vṛkṣám pári śasvajāte
- (c) táyor anyāḥ píppalaṃ svādv átti
- (d) ánaśnann anyó abhí cākaṣīti

‘Две птицы, [тесно] связанные сотоварищи, обхватывают одно и то же дерево. Одна из них ест сладкие плоды, другая — смотрит, не прикасаясь к плодам’.

X,114,3

- (a) cātuṣkapardā yuvatīḥ supésā
- (b) ghr̥tápratīkā vayúnāni vaste
- (c) tāsyaṃ suparṇā víṣaṇā ní śedatur
- (d) yátra devā dadhiré bhāgadhéyam

‘[С] четырьмя туго заплетенными косами, юная, великолепно украшенная, [с] лицом, [покрытым лоснящимся] жиром, она облекается в жертвоприношения. На нее уселись две [обладающие] оплодотворяющей [силой] птицы. Боги же приняли там [от людей] [свою] часть [жертвоприношений]’.

Две птицы — возможно, луна и солнце. Символизм I,164,20 очень неясен. Гельднер (Geldner, *Der Rig-Veda*, S. 231) предлагает считать упоминающееся здесь дерево деревом познания (ср., в самом деле, I,164,22—«...на вершине этого дерева, говорят, есть сладкие плоды, и к ним не стремится тот, кто не знает [всеведущего] прародителя»). Строфы 20 и 22 подверглись позднее ведантистской трактовке. В строфе X,114,3, как сказано, вселенная предстает в облике женщины (ср. позднейшую, в частности буддийскую, иконографию, где часто изображается дерево с обхватившей его и частично сросшейся с ним якши—богиней плодородия, что в таком сочетании должно символизировать плодородную вселенную, представленную космическим деревом. См.: В. Н. Топоров, *К реконструкции некоторых мифологических представлений...*; А. К. Соомарасвати, *Yakṣas*, pt II).

X,111,5

- (c) mahīm cid dyām atanot sūryeṇa
(d) cāskāmbha cit kāmbhanena skābhīyān

‘Он (Индра) растянул огромное небо [с помощью] солнца, [он], [хорошо] укрепляющий, укрепил [его этим жертвенным] столпом’.

См. отождествление *солнца* и *столпа*.

К стр. 22

I,7,3

- (a) índro dīrghāya cākṣase
(b) á sūryam rohayo divi

‘Индра заставил подняться в небо солнце, [чтобы его долго] [было] видно’.

IX,107,7

- (d) á sūryam rohayo divi

‘Ты (Сома) заставил подняться солнце в небо’.

С данным местом следует сопоставить IX,28,5; IX,86,22 и др. (см. более подробно в кн.: Н. Lüders, *Varuna*, II, S. 261—262), где Сома «заставляет сверкать солнце», например, eṣá sūryam agocayat pávamāno vícarṣaṇiḥ (IX,28,5) ‘тот, быстротекущий, очищающийся, заставил сверкать солнце’.

X,62,3

- (a) yá ṛténa sūryam ārohayan divi
(b) āprathayan pṛthivīm mātaram ví

‘[Ты (Ангирас)—тот], кто [с помощью] Ṛta заставил подняться солнце в небо, растянул [в разные стороны] землю-мать’.

К стр. 23

Из названных на стр. 23 текстов, см., например, pratyāñ devānām víśaḥ pratyāññ úd eṣi mānuṣān pratyāñ viśvam svār dṛśé (I,50,5) ‘обращенный [лицом] к клану богов, обращенный к людям, обращенный ко всему миру, восходишь ты, [чтобы] сияние солнца видели [все]’. Прочие из упомянутых мест по своему содержанию близки к приведенному здесь фрагменту.

К стр. 25

I,50,4

- (a) tarāṇir viśvādarśato
- (b) jyotiṣkṛt asi sūrya

‘Всепроницающий, видимый всеми, ты — [тот, кто] творит свет,—Сурья’.

К стр. 26

I,154,3

- (c) yá idám dirghám práyatam sadhásthām
- (d) éko vimamé tribhír it padébhiḥ

‘[Тот], кто это длинное растянутое пространство измерил только тремя шагами’.

I,154,4

- (a) yásya trí pūrṇā mádhunā padāny
- (b) ákṣyamāṇā svadháya mādanti
- (c) yá u tridhātu pṛthivím utá dyám
- (d) éko dādhāra bhúvanāni víśva

‘Чьи (Вишну) три шага, наполненных медом, непобедимые, [так, как велит] их природа, ликуют. Кто [вселенную] из трех частей, Небо и Землю, все сущее один [на себе] удержал’.

I,22,17

- (a) idám viṣṇur ví sakrame
- (b) tredhá ní dadhe padám
- (c) sámūḥam asya pāṃsuré

‘Всю [вселенную] Вишну вымерял [шагами]. Трижды оставил он [свой] след. [Все сущее] собрано в его пыльном [следе]’.

Ср. комментарий Гельднера (Geldner, *Der R̥ig-Veda*, Т. I, S. 21), согласно которому в первой и второй паде этой строфы говорится о вселенной, возникшей в пыльном следе Вишну (Die ganze Welt ist... nur die staubige Fusstapfe Viṣṇu's).

Прочие тексты (VII,100,3; VIII,12,27; VIII,29,7; VIII, 52, 3) также содержат последовательность, представляющую собой распространение исходного сочетания ví kram-(...trīṇi padā) ‘обходить [тремя шагами]’, при том что корень kram- всегда в таких случаях имеет форму перфекта (ví sakrame).

I,35,7

(a) ví suparṇó antárikṣāny akhyaḍ

‘[Небесная] птица осмотрела [все] пространства...’

V,47,3

(a) ukṣá samudró aruṣáh suparṇáh

(b) púrvasya yónim pitúr á viveśa

‘Бык, океан [света], огненно-красная птица входит в лоно древнего предка’.

...лоно древнего предка (púrvasya yónim pitúr)—здесь, возможно, небесный океан. Ср. пады (с) и (d) этой строфы:

(c) mádhye divó níhitaḥ pṛśṇir ásmā

(d) ví cakrame rájasas pāty ántau

‘Установленный посреди неба пестрый камень вышел, следит за [обеими] границами пространства (ср. F₅.)’

VII,63,5

(a) yátrā cakrúr amítā gātúm asmaí

(b) śyenó ná diyann ánv eti pāthaḥ

‘Там, где бессмертные сотворили для него путь, по этой тропе идет он (Сурья), летя, словно орел’.

В других гимнах (IX,71,9; IX,97,33; X,30,2; X,55,6) *солнце* называется (divyāḥ) suparṇá ‘(небесная) птица’.

К представлению о солнце как о колесе, см. (об Ушас) sa-tāpām ártham caraṇiyámānā cakrám ivá navyasy á vavṛtsva (III,61,3) ‘шествужа [постоянно] к той же цели, повернись к нам, как [повертывается] колесо, [ты] самая новая!’, где, согласно Л. Рену, сакга ‘колесо’ относится к ночному солнцу (Renou, EVP, t. III, p. 68).

I,115,3

(a) bhadrā ásvā harítaḥ sūryasya

(b) citrá étagvā anumádyāsaḥ

(c) namasyanto divá á pṛṣṭhám asthuḥ

(c) pári dyāvāpṛthiví yánti sadyāḥ

‘Благословенные буланые кони солнца, приветствуя с ликованием блистательных Этагвов (?), поклоняясь [богам], взошли на спину неба. Они обошли вселенную за день’.

К стр. 30

V,54,4

- (a) vy āktūn rudrā vy āhāni śikvaso
- (b) vy āntārikṣam ví rajāmsi dhūtayah

'Вы про[ходите] ночи, дни, [вы] ловкие [наездники], воздушное пространство, все пространства, [вы], сотрясающие [воздух?]'.

V,56,8

- (a) rátham nú mārutaṃ vayám
- (b) śravasyūm ā huvamāhe
- (c) ā yāsmin tasthau surāṇāni bíbhraṭi
- (d) sácā marútsu rodasí

'Мы призываем жаждущую победы колесницу Марутов, на которой вместе с Марутами стоят обе половины мира, [они], приносящие счастье и радость'.

К стр. 32

VII,87,6

- (c) gambhīrāśaṃso rájaso vimānaḥ
- (d) supārākṣatraḥ sató asyá rája

'[Он], повелевающий в бесконечном пространстве, пронизывающий [это] пространство, ведущий к успеху подвластное [ему], царь [всего] сущего'.

... ведущий к успеху подвластное [ему]—(supārākṣatraḥ)—согласно словарю Грассмана «легко пронизывающий подвластную ему область» («seine Herrschergebiet leicht durchdringend»), что составляет, таким образом, параллель к rájaso vimānaḥ в предшествующей паде. Приведенный выше перевод этого слова сделан согласно Гельднеру. [Следует отметить еще одно расхождение между этими авторами—gambhīrāśaṃsaḥ, согласно Гельднеру, следует понимать как «in tiefen Worten gepriesen» («прославляемый высокими речами»)].

К стр. 37

I,85,7

- (a) té 'vardhanta svátavaso mahitvanā
- (b) nákaṃ tasthúr urú cakrire sádaḥ
- (c) víṣṇur yad dhāvad vīṣanam madacyútam
- (d) váyo ná sīdann ādhi barhīṣi priyé

‘Они, обладающие собственной мощью, выросли в величину, поднялись на небосвод. Когда Вишну помог опьяненному [семой] быку (Индре), они (Маруты) опустились, словно птицы, на милую [жертвенную] подстилку [из травы]’.

VIII,69,16

- (a) ā tú suśipra dampate
- (b) rátham tiṣṭhā hiraṇyáyam
- (c) ádha dyukṣám sacevahi
- (d) sahárapādam aruṣám svastigám anehásam

‘О, прекраснотупый домохозяин, поднимись на золотую колесницу. И да последуем мы небесному, [обладающему] тысячью лучей, огненно-красному [Сурье] по безгрешному, ведущему к благу [пути]’.

К стр. 39

III,6,2

- (a) ā ródasī arṇā jāyamāna
- (b) utá pra rikthā ádha nú prayajyo
- (c) divás cid agne mahinā pṛthivyā
- (d) vacyántām te váhnayaḥ saptájihvah

‘Ты, рождаясь, заполнил [собой] оба мира и превзошел [своей] величиной, о ревностный жертвователь Агни, Небо и Землю. Пусть скачут галопом твои семязыкие скакуны!’

Семязыкие скакуны — языки пламени.

В VII,13,2 (=III,6,2a) повторяется последовательность ā ródasī arṇā jāyamāna

К стр. 40

Космогонический характер танца Ушас раскрывается, в частности, в строфе I,92,4:

- (a) ádhi peśāmsi vapate nṛtúr iva
- (b) áporṇute vákṣa usréva bárjaham
- (c) jyótir vísvasmai bhúvanāya kṛṇvatí
- (d) gávo ná vrajám vy uṣā āvar támah

‘Словно танцовщица, украшает она [себя], открывает грудь, как корова — полное вымя, она, дающая свет всему миру. Ушас открыла [область] тьмы [для света], как [для] коровы [открывают] стойло’.

В этой строфе привлекает внимание одновременное упоминание танцующей при своем появлении Ушас (при этом обновление дня представляет собой аналогию к обновлению, т. е. возникновению, вселенной—с этим связано также и то, что последняя описывается в «Ригведе» всегда *in statu nascendi*) и мотив освобождаемых из стойла коров (в других случаях—из горы, а при описании коров как водных потоков—из-под власти демона Вритры). Как показано в главе III (см. § 2), мотив освобождения коров очень тесно связан с мотивом создания вселенной.

X,29,2

- (a) *prá te asyá uśásaḥ prāparasyā*
 (b) *nṛtaú syāma nṛtamasya nṛtām*

‘Мы хотим быть первыми при твоём [появлении] [в вихре] танца, тебя, мужественнейшего из мужественных, [когда появляется] эта и [появится] будущая утренняя зря’.

К стр. 41

VII,86,1

- (a) *dhīrā tv āsya mahinā janūṅṣi ví*
 (b) *yás tastāmbha ródasī cid urvī*
 (c) *prá nákam ṛṣvám nunude bṛhántam*
 (d) *dvitā nákṣatram papráthac ca bhūma*

‘[Благодаря] твоему величию [стали] мудрыми [все] создания, ведь [ты—тот], кто удержал две огромные [половины] вселенной, [кто] толкнул [вверх] огромный небосвод, дважды [отправил в путь] светило, расширил Землю [и Небо].

Эта строфа представляет особый интерес в связи с тем, что здесь одновременно с корнем *prath-* появляется и изученный выше корень *stambh-*.

I,164,10

- (a) *tisró mātṛís trín pitṛín bíbhrad éka*
 (b) *ūrdhvás tasthau ném áva glāpayanti*

‘Трёх матерей и трёх отцов несет [этот] Единый. [Устремленный] вверх стоит он. Они не утомляют его’.

Трёх матерей и трёх отцов—отражение представления о трехчленном делении космоса (здесь—три неба и три земли). Ср. в предисловии о возможном делении каждого противочлена ведийской вселенной на три части.

Единый упоминается в X,129,2 и 3. Не вполне ясно, однако, как соотносятся идеи этого гимна с представлением о *Едином* в I,164,10 (предполагают также, что X,129—позднейшая вставка в основной корпус гимнов «Ригведы»).

К стр. 44

В VII,60,2 употреблен тот же корень sakṣ- (в сложном слове ṛṣákṣas); при этом он чередуется с другим корнем со сходным значением «наблюдать» (paś-):

- (a) eṣá syá mitrāvaruṇā ṛṣákṣā
- (b) ubhé úd éti sūryo abhí jmán
- (c) vísvasya sthātúr jágataś ca gorá
- (d) ṛjú mārteṣu vṛjñā ca páśyan

‘Вот восходит, о [Митра-Варуна, над обеими [половинами] вселенной, над землей Сурья, наблюдатель, хранитель всего, что стоит или идет, наблюдающий за добрым и дурным, [что] среди людей’.

К стр. 45

II,17,2

- (c) śúro yó yutsú tanvám parivyáta
- (d) śírṣāṇi dyám mahinā práty amuñcata

‘[Тот] герой, который опоясывал свое тело в битвах, [своей мощной] силой установил небо [себе] на голову.’

К стр. 48

В строфах 5—9 гимна V,40 изложена легенда об Атри, который находит солнце (vid sūryam) и устанавливает его (dhā sūryam=guh sūryam) в небе вопреки демону Сварбхану. Согласно Г. Людерсу, упоминающаяся в шестой строфе четвертая брахмана («культовое песнопение») тождественна Ṛta (последнее понимается в данном частном случае как «заклинание, оказывающее магическое действие»),—см. также Н. Lüders, *Varuṇa*, II, S. 647 ff. См. особенно строфы 6 и 8:

- 6. (a) svàrbhānor ádha indra māyá
- (b) avó divó vārtamānā aváhan
- (c) gūlhám sūryam támasāpavratena
- (d) turíyeṇa bráhmaṇāvindad átriḥ

‘Когда ты, о Индра, уничтожил совершающиеся ниже неба колдовские [действия] Сварбхану, Атри [с помощью] четвертой брахманы нашел скрытое неподвластной закону [богов] тьмой солнце’.

8. (a) grāvṇo brahmā yuyujānāḥ saparyān
(b) kīrīṇā devān namasopaśikṣan
(c) ātriḥ sūryasya divi cakṣur ādhāt
(d) svārbhānor āpa māyā aghukṣat

‘Как брахман, устанавливающий давящие камни, восхваляя богов и с поклоном, [выражающим] хвалу, почитая [их], Атри установил в небе глаз Сурьи (солнце). Он сделал невидимыми (уничтожил) колдовские чары Сварбхану’.

К стр. 49

III,31,10

- (b) páyaḥ pratnāsya rétaso dúghānāḥ
(c) ví rōdasī atapad ghōṣa eṣām

‘... [Ангирасы], выдаивающие молоко древнего семени. Их голос согрел обе [половины] вселенной’.

Пение Ангирасами культовых гимнов является, по мнению Г. Людерса, метафорическим описанием действия доения молока из древнего семени, представляющего в данном случае Ṛta.

VIII,6,30

- (a) ād it pratnāsya rétaso
(b) jyōtiṣ paśyanti vāsarām
(c) paró yād idhyáte divá

‘Они видят утренний свет древнего семени, когда возгорается он по ту сторону неба’.

См. Н. Lüders, *Varuṇa*, II, S. 620: «Hier kann mit dem „uralten Samen“ nur das Ṛta gemeint sein...das als uranfängliche Urgrund der Welt, als das Urprinzip gekennzeichnet ist».

К стр. 50

X,67,6

- (a) índro valám rakṣitāram dúghānām
(b) karéneva ví cakartā ráveṇa

‘Индра разбил Валу, стерегущего доящихся [коров],
точно рукой, [своим] ревом’.

К стр. 53

III,53,22

- (a) paraśúm cid ví tapati
(b) śimbalám cid ví vṛścati

‘Он сжигает [врага], как [нагревают] топор, [когда рубят], он разрубает его, как дерево шимбала’.

К стр. 54

В строфе IX,83,1 противопоставлены несогретое и подвергшееся действию тепла:

1. (a) pavítram te vítatatam brahmaṇas pate
(b) prabhúr gātraṇi pary eṣi viśvátaḥ
(c) átaptatanūr ná tád āmó āsnute
(d) śṛtāsa íd váhantas tat sám āsata

‘Твоя цедилка натянута, о Брахманаспати. Могущественный, ты окружаешь члены со всех сторон. Несогретое тело, сырое [тело] не достигает этого. [Только] кипящие достигли этого на своем пути’.

Согласно К. Гельднеру (Geldner, *Der Rig-Veda*, Т. III, S. 76), «цедилка Брахманаспати» (божества поэтического искусства)—это «внутренняя цедилка» (по аналогии с цедилкой из овечьей шерсти, применявшейся для процеживания сомы) для мыслей, обращенных к богам. Противопоставление «кипящих» (śṛtāsas) несогретому, сырому телу (ataptatanū, āmas) отражает противоположение ревностного почитателя ведийских божеств тому, кто непочтителен к ним (т. е. неведийскому человеку; ср. у Гельднера толкование этого в связи с поэтическим вдохновением и его отсутствием). Приведенное противопоставление сравнимо с противопоставлением «вареный—сырой», тесно связанным с таким, как «сакральный—мирской», отражающим структуру некоторых архаичных обществ (см.: Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*, стр. 214—215 со ссылкой на других страни-

цах на работу: С. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, 1964); последнее важно для выяснения роли *tapas* для ведийской вселенной (и для ведийского человека в отличие от неведийского, см. в следующей главе).

К стр. 56

VIII,5,21

- (a) utá no divyá íṣa
- (b) utá sindhūñr aharvidā
- (c) ápa dvāreva varṣathaḥ

‘Откройте нам небесные богатства и [потоки] вод — точно ворота, о [вы, Ашвины], знающие [должное] [время] дня’.

Возможно, varṣathaḥ (единственная в «Ригведе» форма сигматического аориста от корня vṛ- см.: Н. Grassmann, *Wörterbuch zum Rigveda*, Sp. 1322) должно ассоциироваться с корнем vṛṣ- ‘вызывать дождь, потоки воды’ (нем. Regen strömen lassen).

К стр. 57

II,16,6

- (a) vīṣā te vājra utá te vīṣā rátho
- (b) vīṣaṇā hárī vīṣabhāny áyudhā
- (c) vīṣṇo mādasya vīṣabha tvam íṣiṣa
- (d) índra sómasya vīṣabhāsya ṭṛṇuhi

‘Твоя ваджра — бык, и твоя колесница — бык, [твои] буланные [кони] — быкоподобны, быкоподобно [твое] оружие. Ты, о бык, повелеваешь быкоподобным опьяняющим питьем. Пей же досыта, о Индра, быкоподобного сому’.

Важная особенность этой строфы состоит в многократном повторении слова vīṣaṇ ‘бык (богатый оплодотворяющей силой)’ и его производных. Такая степень ее звуковой и семантической организации, надо думать, не случайна — рельефное выделение сочетания vṛṣ напоминает этимологически связанное с названием быка слово vṛṣṭi ‘оплодотворяющий поток, дождь’. См. G. Liebert, *Indo-iranica*, — «Orientalia Suecana», vol. XI, 1962, S. 148, где приводятся аргументы в пользу связи *ваджры* и *дождя* [«Если vājra означало первоначально фаллус быка, то это... объясняет его тесную связь с водой и дождем, относя-

щимися к сфере (бога) Индры, в которой vajra играет... очень большую роль (как символ плодородия)». Там же приводятся доводы, подтверждающие этимологическую связь между собой слов vṛṣan, varṣa, vṛṣṭi.

К стр. 57

I,164,47

См. об этой строфе: Н. Lüders, *Varuṇa*, I, S. 311—312. Людерс ссылается на Яску, согласно которому «желтые птицы»—это лучи солнца, поглощающие ночью из земли воду, которая возвращается днем в виде плодородного дождя на землю; корень pat-, таким образом, относится к словам «потоки влаги».

К стр. 60

С той же просьбой обращаются и к богам, например к *Тваштару*:

X,70,9

- (a) déva tvaṣṭar yád dha cārutvám ānaḍ
- (b) yád āṅgirasām ābhavaḥ sacābhūḥ
- (c) sá devānām pātha úpa prá vidvān
- (d) uśán yakṣi draviṇodaḥ surátnaḥ

‘Бог Тваштар, ты, [кто] овладел всеми прекрасными формами, кто стал сотоварищем Ангирасов, он, знающий, пошли жертву путем богов, доброжелатель[ный], дающий богатства, [обладающий] [всеми] сокровищами’.

К стр. 64

VII,88,2

- (c) svàr yád ásmann adhipā u ándho
- (d) 'bhí mā vāpur dṛśāye niniyāt

‘И пусть приведет [этот] верховный правитель (Варуна) солнце, [что] в скале, и растение (сому), чтобы мне видеть [это] зрелище’.

X,140,4 (обращение к *Агни*) представляет особый интерес в связи с корнем irāj-, употребленным здесь вместе с корнем prath-

Следует отметить также корень *ra-* в паде (с) и тему *богатство* (см. главу III) в паде (b):

- (a) *irajyān agne prathayasva jantúbhir*
- (b) *asmé ráyo amartya*
- (c) *sá darśátasya vápušo ví rājasi*
- (d) *ṛṇákṣi sánasīm kratúm*

‘Расширься [в пространстве], раздайся вширь, [со своими] союзниками. У нас [все] сокровища, о бессмертный! Ты повелеваешь всеми радующими глаз сокровищами, дай [нам] щедро рассудок, [что] приносит прибыль!’.

К стр. 66

VI,15,9

- (a) *vibhúṣann agna ubháyañ ánu vratá*
- (b) *dūtó devānām rājasī sám iyase*

‘Обе [половины вселенной] сохраняя^т в должном порядке согласно заповедям [богов], ты, посланник богов, приходишь в [тот и другой] миры’.

К стр. 69

VI,70,4

- (a) *ghṛténa dyāvapṛthivī abhívṛte*
- (b) *ghṛtaśríyā ghṛtapīcā ghṛtavídhā*
- (c) *urvī pṛthivī hotṛvúrye puróhite*
- (d) *té id víprā ṛlate sumnám iṣṭáye*

‘Одеты жиром, украшены жиром, напоены жиром, богаты жиром Земля и Небо. Огромные, широкие, они впереди [при] выборе хотара. Жрецы зывают к ним, [чтобы] обрести [их] благосклонность’.

К стр. 70.

Другими противоположностями *aṃhas* являются: **богатства, благополучие и безопасность**: *nú no agne 'vṛkébhiḥ svásti vé-ṣi ráyāḥ pathibhiḥ páṛṣi aṃhaḥ* (VI,4,8ab) ‘дай нам на путях, [свободных] [от] волков, благополучие, богатства, избавь нас от нужды, о Агни!’; *vísve devā no adyā svastaye/vaiśvānaró vāsúr agníḥ svastáye/devā avantu ṛbhávaḥ svastáye svásti no rudráḥ pātv aṃhasaḥ* (V,51,13) ‘для благополучия пусть [будут] сегодня все боги, для благополучия Вайшванары, Васу [и] Аг-

ни для благополучия. Да помогут нам боги Рибху, [чтобы было] благополучие, для благополучия да хранит нас Рудра от нужды!'; **жизнь и физическое благополучие человека** — *urdhvō naḥ pāḥy āphaso/nī ketūnā vísvaṃ sám atrīnaṃ dāha/krdhī na ūrdhvāñ carāthāya jivāse/vidā devēṣu po dúvaḥ* (I,36,14) 'устремляясь] вверх, защити нас от немощи, [своим] пламенем сожги всех атринов. Сделай так, [чтобы] [мы] ходили прямо, чтобы [мы] жили [в благополучии]. Найди благосклонн[ых] к нам среди богов!'; **долголетие** — *evō śv'āsmān muñcatā vy āphah/prā tāry agne pratarāṃ na āyuḥ* (IV,12,6cd) 'избавь нас от болезней, продли, [как можно] больше, нам жизни, о Агни!' Ср. изменения в значении слова *aphas* при вхождении в различные оппозиции: «нужда — благоденствие», «немощь — физическое благополучие»; «болезнь, старость, смерть — долголетие» (правые члены приведенных оппозиций служат названиями желаемых состояний ведийского человека).

I,42,2

- (a) *yó naḥ pūṣann āgho víko*
- (b) *duḥseva ādideṣati*
- (c) *āpa sma tām pathó jahi*

'[Того] злого, враждебного [нам] волка, который угрожает нам, прогони, о Пушан, с [нашего] пути!'

К стр. 70

II,26,4

- (a) *yó asmai havyaír ghṛtāvadbhir āvidhat*
- (b) *prā tām prācā nayati brāhmaṇas pátiḥ*
- (c) *uruṣyátim āphaso ráksatī riṣò*
- (d) *'mhós cid asmā urucákriṣ ádbhutaḥ*

'[Тот], кто чтит его жертвоприношением, [богатым] жиром, того ведет Брахманаспати далеко вперед. Он [избавляет] от узко[го пространства], [делая] [его] широким, хранит от [всякого] вреда. [Вместо] узко[го пространства], он создает широкое, [он], творящий чудо'.

V,42,7

- (a) *uraú devā anibadhé syāma*

'Да будем мы [жить] в огромном нестесненном [пространстве], о боги'.

К стр. 71

Ср. 10 капле сомы IX,85,4 (эта характеристика капли находит отражение также в образе персонифицированного *Сомы*):

(c) jáyan kṣétram abhy àrṣā jáyan apá

(d) urúm no gātúm kṛṇu soma mīdhvaḥ

‘Теки [навстречу], овладевающий полями, овладевающий водами, создай нам широкий путь, о милостивый сома’.

К стр. 72

См. особенно VIII,31,11, где *Пушан* олицетворяет одновременно путь к благополучию и богатство:

(a) áitu pūṣá rayír bhágaḥ

(b) svastí sarvadhátamaḥ

(c) urúr ádhvā svastáye

‘Пусть придет Пушан, [он]—Бхага, [раздающий богатства], богатство. [Он]—путь к благополучию’.

УКАЗАТЕ ЛИ

І. ЭЛЕМЕНТЫ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ

І. ПРЕДМЕТЫ ПЕРВОГО РОДА

Агенты

Агни 18, 22, 32, 33, 39, 40, 42, 44, 45, 50, 53, 54, 56, 57, 61, 62, 64, 66, 75, 97

Адитья 49

Ашвины 27—30, 33, 54—56

Брихаспати 52, 53, 73, 74

Вала 52, 73, 74

Варуна 32, 50, 64—66, 72

Вач 43, 62

Вишвакарман 32

Вишну 26, 27, 33, 35—37, 60, 62, 64

Вритра 35—37, 52, 53, 57, 73

Единый (Ека) 39, 41—43, 93

Индра 22, 24, 26, 28, 29, 32, 34—37, 39, 40, 42, 43, 45—47, 50, 52—54, 57, 65—67, 73—76

Индра-Вишну 26, 69

Индра-Сома 18

Маруты 30, 32, 33, 37, 45, 54—56, 74

Митра 44, 65, 72

Митра-Варуна 18, 43, 44, 49, 51, 72, 75

Парджанья 57, 67, 74

Пуруша 62

Пушан 43, 70—72, 75, 100

Рудра 57

Савитар 39

Сома (Павамана) 22, 24, 25, 32, 37, 39, 43, 44, 72, 85, 100

Сурья 22, 29, 32, 33, 43—45, 49, 52—56, 62, 64, 70, 75

Тваштар 97

Ушас 30, 33, 40

Символические предметы

алтарь 59

ваджра 36, 37, 53, 57, 63, 73, 96

гора 16

горящее дерево 34

дерево, ср. горящее дерево 18

дерево жизни 16, 21

жертвенный столп 16—20, 30, 35, 57—60, 63, 67, 87

колесница 49, 61, 62

колесница Ашвинов 24, 25, 28, 29, 33, 55, 71, 75

колесница Индры (=Агни) 28, 37, 44

колесница Марутов 30, 32, 33, 54, 71

колонна 16, 18, 84

космическое дерево 16, 21, 43, 61, 62, 79

космический столп 16, 18, 36, 37

лучи солнца (Сурья) 21, 30, 32, 52

лучи Ушас 32

ось 16

плод (золотой плод) 38

птица 27

речь (слово, гимны, молитвы) 43

свет (солнечный) 25, 51, 57

солнце 21—25, 27, 30—32, 48, 71, 75, 87, 89

тень 40

трон (золотой) 16, 64, 87

трон Митры-Варуны 18, 19, 44

Axis mundi 79, 103

2. ПРЕДМЕТЫ ВТОРОГО РОДА

дождь 54—57, 74, 75, 96
жертва 57—63, 67, 76
царь 63—67, 76

Rta 48—51, 104
tapas 51—56, 75, 76, 96

3. ПРОЧИЕ ЭЛЕМЕНТЫ

богатство (=а) 71—74, 76, 98, 100
бык 96
вода (воды) 52, 56, 73
все существа (все сущее) [vísuvā(ni)
bhuvāpāni] 39—41, 70
дары богов 73
жир (ghṛta) 72
Земля и Небо (вселенная)¹ 13, 31,
34, 35, 41, 50, 58
коровы 22, 52, 72—76
мед 75
молния 55, 57
молоко 22, 75

нить 32
огонь 55
пастбище 72
потомство 68, 71, 76
путь 48, 70, 71, 73
свет 52
скала 52, 73
скот (овцы, лошади) 68, 71, 72, 73,
76
стойло коров 73
хлыст Ашвинов 55, 56
pābhi 24, 37, 59
vrata 50, 66

II. АТТРИБУТЫ

1. АТТРИБУТЫ ПРЕДМЕТОВ ПЕРВОГО РОДА И КОДИРУЮЩИЕ ИХ ГЛАГОЛЬНЫЕ КОРНИ²

Элементарный космогонический
акт 14—20

dhṛ- 8, 12, 19
mi- 18, 19
skabh- 18
skambh- 18
stabh- 18, 19

F₁—устанавливать, создавать опору
21—25, 32, 34, 40, 42, 48—50,
64

cit- 23
dhā- 22—24, 93
dhṛ- 23

ā gā- 23
ud gā- 23
ud i- 23
ud ā i- 23
ābhi ud i- 23
ir- 22
jan- 23, 24
kalp- 23, 103
ruc- 24, 103
ruh- 22, 103
ruh- (Caus.) 21, 22, 32, 48, 54,
93
ati ruh- 23
ā ruh- 23
vid- 24, 48

¹ Имеются в виду такие названия вселенной, как dyāvābhumī, dyāvākṣāmā, dyāvārthivī, kṣoni, rodasi, а также такие случаи, как — pṛthivīm dyām uté-
mām (III,32,8) 'небо и землю', dīvaṃ sa pṛthivīm sa (X,190,3).

² В указателе глагольных корней учтены также производные от них имена и другие отглагольные образования.

F₂—осуществлять посредничество (создавая пространство) 25—37, 39, 49, 51, 52, 55, 60, 64, 71

(vi) bādh- 28, 29, 39
(ā) bhā- 33
antar a bhā- 33
vi bhā- 33, 34
pra bhū- 32
anu pra bhū- 32, 33
antar car- 25, 33
daśasy- 26, 27
sam dhā- 31
i- 32
kr- 26, 27
kram- 26, 27, 64
mā- 31, 32, 61
pat- 'летать' 27, 29, 30
prath- 26, 27
srj- 30
yā- 29
yuj- 30

F₃—удерживать; удерживать, сохраняя расстояние между двумя космическими зонами 34—39, 43, 49—51, 65

dhṛ- 38, 43
ṛ- (ar-) 38—39, 43
ska(m)bh- 34, 35
vi skabh- 35
stabh- 34, 35
stambh- 34, 35, 92
vi stambh- 35

F₄—наполнять пространства 29, 39—42, 45, 50, 55, 57, 65

ṅṛt- 40
ṅinv- 40
prā- 39, 40, 55
prath- 41, 92
tan- 41

F₅—быть Ека—охватывать все сущее (все существа) 41—45, 52, 58, 59, 62, 65, 72, 89

(pari)bhū- 42
caks- 44, 93
abhi caks- 43, 44, 72
ava caks- 44
pā- 44, 65
pat- 'повелевать' 41
ṛ- (ar-) 43
rabh- 43
vyas- 42, ср. 58 (devavyacastamaḥ)

F₆—превосходить вселенную (Небо и Землю) 32, 45—46, 65, 66

(na) anu aś- 46
pra ric- 45, 66
na vyas- 46

F₇—быть царем 50, 51, 58, 59, 64—67

iraj- 64, 97
kr- 64
pā- 65, 66
rñj- 64
iś- 64, 66
raj- 64, 98
pra ric- 45, 66

2. АТРИБУТЫ ПРЕДМЕТОВ ВТОРОГО РОДА И СВЯЗАННЫЕ С НИМИ ГЛАГОЛЬНЫЕ КОРНИ

P₁—творить через Ṛta 48—51

dhṛ- 49
mā- 51
prath- 50
raj- 50
sad- 51
sta(m)bh- 50

P₂—сотворять через tapas 51—54, 75

tap- 52—54

P₃—каузировать дождь 54—57, 66, 74, 75

car- 57
anu dham- 55
i- 56
ju- 55
kr- 55
mih- 56
pat- 57, 97
anu sr- 54
ava srj- 57
tan- 56
yā- 54
anu yā- 55

Р₄—приносить жертву 58—63

sam aṅj- 59

gam 60

sam gam- 59

hi- 61

i- 58

nī- 61

tan- 58, 59

vyac- 58

yaj- 59, 61

III. ГЛАГОЛЬНЫЕ КОРНИ, ОТНОСЯЩИЕСЯ К ТРЕТЬЕМУ УРОВНЮ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Ā aj- 72

as- 71

dā- 72, 76

daś- 76

dhā- 76

sam dhū 73

dṛ- 73

duh- 73, 74

nīr duh- 73

iṣ- 73

jan- 72, 73

kr- 69

muc- 71, 73

prath- (jivāse-) 69

rad- 73

ruj- 73

tir- 71

van- 70, 73

vid- 'знать' 72

vid- 'находить' 71

sam viś- 69

vṛ- 73

apī vṛ- 73

vṛṣ- 74

IV. КЛЮЧЕВЫЕ ПОНЯТИЯ

безопасность 98, 99

бессмертие (также бессмертие как
жизнь) 71, 99

благополучие 98—100

долголетие 99

процветание 73

путь 70—72

amhas 70—74

V. УКАЗАТЕЛЬ СТИХОВ «РИГВЕДЫ»

I

	49,1	33
	49,4	33
1,4	50,4*	88
7,3*	50,5*	87
7,8	51,3	73
13,11	52,12	32,42
22,3	55,1	53
22,17*	56,5	34
23,15	57,4	43
24,7*	58,1	64
24,8	62,7	65
26,6	67,5	49
32,15	72,8	74
33,10	73,8	40
35,7	85,7*	90
35,8	92,4*	91
36,14*	92,5	30
42,1	96,5	34
42,2*	115,1	22,23

* Отмеченные звездочкой стихи приводятся в приложении.

115,3*	89
121,4	73
130,5	73
144,8	64
154,1	35
154,2	70
154,3*	88
154,4*	88
155,4	26
156,5	37
157,1	28
157,3	75
159,4	31
160,4	31
164,10*	92,93
164,20*	86
164,34	59
164,47*	57,97
167,1	75
173,6	45
177,4	61
182,7*	85
183,1	28
185,5	59
188,10	60
191,9	27

II

1,15	45
3,2	59
3,7	59
3,10	60
12,2	35
16,3	29
16,6	96
17,2*	79,93
26,4*	99
27,4	49
27,8	49
40,4	71,72
40,5	72

III

3,10	42
4,3	61
5,10	34
6,2*	91
6,5	66
8*	80,81
26,7	61
31,8	73
31,9	71
31,10*	94
31,12*	84
32,8	23
36,4	46
43,5	65

53,22*	95
54,8	41
54,18	71
56,2	41
57,4	19
59,1	44
61,3	89
62,16	72

IV

6,2*	84
12,6	99
2,5	76
IV,7,7	76
13,5	76
18,11	36
42,4	50
42,10	76
43,5	29
56,7	58
58,10	61
58,11	75

V

1,7	50
2,7*	17,80
5,10	60,61
22,2	53
40,6	24,98
40,8	94
42,17*	99
45,10	22
47,3	89
51,13*	98
53,2	54
53,5	54
53,10	54
54,4*	90
55,5	74
56,8	90
58,3	55
58,7	55
61,4	56
62,7	19
62,8	44
63,7	22,50
65,4	70,73
67,4	72
83,4	67
85,5	50

VI

4,8*	98
7,5	24
11,6	71

15,9*	98
39,4	24
44,23	24
47,5	18
47,20	72
50,12	74
51,1	49
54,6	72
54,7	72
58,2	43
64,2	30
66,6	30
67,1	65
67,6	56
69,5	26,69
70,1	50,69
70,4*	98
72,2	18

VII

7,7	76
9,5	76
18,8	42
34,5	61
34,8	50
43,2	61
46,3	57
60,2*	93
60,3	44
60,4	22
61,1	43
62,3	73
62,6	75
63,2	33
63,5	89
69,1	28
69,3	28
77,3	24,33
78,3	23
80,2	23
82,3	22
86,1*	92
87,1	48,73
87,6*	65,90
88,2*	97
99,3	35
99,4	23
100,4	26
104,11	15

VIII

3,20	36
5,21	74,96
6,15	46
6,30*	94
7,3	74
7,8	30
7,16	55

7,22	31,32
12,30	23
13,25	74
20,4	30
25,8	51
29,6	72
31,11*	100
41,9	64
42,1	51,65
51,8	36,37
52,7	66
57,3	64
58,2	32,33
60,16	53
64,5	73,74
69,16*	91
70,5	45,46
72,15	22
75,11	69
88,5	46,66
89,7*	22,53
100,9	63
100,11	73
100,12	36

IX

5,10*	85
23,2	24
72,7	37
83,1*	95
85,4*	100
86,45	25
97,41	24
102,1	42
107,7*	87
108,7	32

X

17,6	71
18,12	19,20
18,13	19
29,2*	92
31,7	86
45,4	33
45,6	39
52,4	61
60,11	52
62,3*	87
67,6*	95
68,6	53
70,9*	97
70,10	60
72,6	40
72,7	40
77,3	45
81,4*	63,86
81,6	62
82,1	38

82,6	38
88,1	41
88,9	52
89,1	39,45
89,4	34
90,1	62
99,8	71
108,11	74
111,2	42
111,5*	87
113,5	29
114,3*	86

121,1	38
124,1	61
125,8	43
130,1	58
130,2	58,59
140,4*	97,98
153,3	37
167,1	75
170,2	43
188,4	61
190,1	52
190,3	24

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- BSO(A)S—«Bulletin of the School of Oriental and (African) Studies», London.
Geldner, *Der Rig-Veda*—K. F. Geldner, *Der Rig-Veda, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen* («Harvard Oriental Series», vol. 33, 34, 35), Cambridge, Mass., 1951.
- HJAS—«Harvard Journal of the Asiatic Studies», Cambridge, Mass.
- ИИ—«Indo-Iranian Journal», The Hague.
- ЖА—«Journal asiatique», Paris.
- ЖАОС—«Journal of the American Oriental Society», New Haven.
- КЗ—«Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen», Leipzig—Wiesbaden.
- МЮФ—«Mitteilungen des Instituts für Orientforschung», Leipzig.
- ОЛЗ—«Orientalistische Litteraturzeitung», Leipzig.
- Renou, EVP—L. Renou, «Etudes védiques et pāṇinéennes», Paris, 1955—1962 (fasc. I, III, IV, V, VII, IX, X).
- ЗДМГ—«Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Leipzig—Wiesbaden.

SUMMARY

This book is a new attempt to interpret the mythological content of the R̥gveda. Until now, it is true, many interpretations of the R̥gvedic mythology have been proposed and as far as they reflect it adequately there is no reason to consider them as wholly false ones. Nevertheless an attempt at an interpretation whose purpose is to construct a structural model of the content seems to be productive given that in the process of interpreting, as the general rules of the structural analysis require, only the internal data of the text and their structural relationships should be used and no recourse to the data of external character nor to the prior or later state of the mythology is made. Furthermore, the application of the methods of linguistic research to the „language“ of mythology is likewise promising.

In accordance with the task of the structural analysis the linguistic text of the R̥gveda has been analysed along several levels starting with the linguistic levels the units of which (such as words and phrases¹) combine in order to create the more complex meaningful blocks which carry a particular mythological content.

These gross blocks which contain mythological meaning may be used in order to reconstruct the sign system of the R̥gvedic mythology, the system being understood as a set of relations occurring between its elements (the mythological „language“).

The description of the mythological content and the subsequent construction of the model of the text is made according to the following principles.

It was assumed that the examined part² of the mythology of the R̥gveda may be viewed as a continuum (by analogy with the continuum of a language, cf. also phonological space or „feature space“, i. e. a space formed by the interplay of its various elements) the elements or units of continuum being the elements of the R̥gvedic mythology. The units of description are structural features the whole set of which characterizes the totality of the elements of mythology; consequently each element presents itself as a bundle

¹ No reason to take into account the units of the lower levels of language (such as phonemes or their combination) was found.

² The relation of this part to the whole text will subsequently be elucidated.

of these distinctive features³. On the content level (i. e., on the level of the mythical text) an element of the mythology corresponds to a Vedic deity (or any other mythological figure), whereas a feature unit is rendered in our analysis as an utterance (e. g. to create a support) containing the mythological information about the deity (or the figure respectively) as to its actions. This information is encoded in some way in the real text of the Ṛgveda (usually by a fragment of a hymn — sentence, group of sentences and the like⁴).

Such a description is intended therefore as an analysis of the sum of the elements of mythology with the view to present it as a result of a generative process provided that the inventory of the features underlying the whole system and their relations to each other are known.

In a sense the structural properties of the Ṛgveda justify the approach suggested. As it was observed by many scholars, one of the essential features of the mythology of the Ṛgveda is its syncretic character which results in the situation when the different linguistic messages encode the same signs of the system of mythology. From this fact it ensues that on the level of the „parole“ of the myth (as opposed to the „langue“ in de Saussure's terminology) occurs at least the partial (and in some cases complete) identification of the deities of the Ṛgveda. That parallelism of the discrete parts of the text of the myth may be compared to the parallelism in poetry and in some folklore texts. Consequently the order of the elements of mythology becomes unsubstantial, the text formed in this way being an achronic succession⁵.

* * *

The following are main lines along which the whole body of the Ṛgvedic mythology is analyzed. The normal status of the Vedic man which it is his essential purpose to acquire is that of his immediate environment (microcosmic level) in a normal universe (macrocosmic level). The normal Vedic universe (always described in the Ṛgvedic hymns in *statu nascendi*) is threefold (it consists of the earth, the intermediate space, the firmament), whereas the adversary forces (e. g. such as the demon Vṛtra) try to reduce it to a state where the heaven

³ One may see that the elements of mythology in the sense they are given here are similar to the phonemes of the language described usually in the structural linguistics of the last years as bundles of the distinctive features.

⁴ There is no one-to-one correspondence between the structural features and the fragments of the real text of the Ṛgveda, the encoding being understood as a rendering of the general sense of the feature by means of the Vedic language.

⁵ I call it an achronic myth different from the myths where the temporal dimension is observed. See B. L. Ogibenin, *A Remark on the Structure of Myth in the Ṛgveda*, — «Works on Semiotics» II, Tartu, 1965.

and the earth are but one single whole which precludes the normal life of the cosmos and consequently that of the Vedic man. Therefore the elementary creation act accomplished by the beneficent Vedic gods is conceived by the poets as the driving away, or pressing apart (e. g., *vi bādḥ-*) of the two parts of the universe which are to be opposed. It is accompanied by the establishment (or creation) of a kind of support occupying the central position (an *axis mundi*; it may be also the mere space between the heaven and the earth, the cosmic post if the ritualistic transposition of the elementary creation act is spoken of, and the like). The main function of the latter is to keep separate the heaven and the earth. That ideal state of the universe implies the desired well-being of the Vedic man (every creation deed of the gods has as its counterpart the growing of his riches on the microcosmic level).

Departing from these considerations three binary semantic oppositions are believed to be sufficient for the elaboration of the structural model of the symbolic content of the R̥gveda: **I—created** (organized according to the general cosmological conceptions of the Vedic man)—**uncreated** (unorganized) **universe**; **II—Vedic universe—non-Vedic universe**; **III—Vedic man's microcosm — non-Vedic man's microcosm**. Each of these oppositions presents in an abstract way certain fragment of the Vedic mythological system so that the substantial (the most substantial, as is believed here) part of this system is modelled while the modelling shifts from the dichotomy I (i. e. after number of mythological text the content of which is summarized by this dichotomy is analyzed) to the dichotomy III (through the dichotomy II playing an auxiliary role).

The elementary creation act the idea of which corresponds to an elementary meaning entering as a part in the whole meaning field of the R̥gvedic mythology provides the support for the first semantic opposition. In the same time this act is the structural invariant for the variety of the creation deeds of the Vedic deities.

There are seven variants of the elementary creation act that serve as characteristics of the elements of the mythology (i. e., deities and mythological figures). In the present work these variants are called the attributes of the deities since each deity seems to be sufficiently—and in some cases exhaustively—characterized by his actions.

F₁—to fix(to create) a support. There are several verbal roots encoding this attribute, e. g. *ruc-*, *ruh-* (caus.), *kalp-*, *jan-*, etc., see e. g., RV.II,44,2; VIII,98,2; X,156,4; I,7,3; III,32,8; X,190,3.

F₂—to mediate (in the process of creating of space) (Roots: *kram-*, *mā-*, *bādḥ-*, *prath-*, *yā-*, *yuj-* etc., see e. g., RV.VI,69,5; VII,100,4; I,155,4; I,160,4; VII,69,1; VII,69,3; VI,66,6.

F₁—to prop asunder, to keep separately the two parts of the universe. The following series of roots encodes this attribute: *skabh-*, *vi skabh-* (*stabh-*, *stambh-*), *vi stambh-*, *dhr-*, *r-* (*ar-*) etc., see e.g., RV.III,5,10; X,89,1; I,154,1; III,32,8; X,121,1; X,82,6.

F₂—to fill the two worlds, to spread them out (*prā-*, *prath-*, *pinv-*, see e.g. RV.X,89,1; X,72,6⁶; X,72,7; I,73,8).

F₃—to be Eka, to embrace all that exists (*bhu-*, *abhi cakṣ-*, *r-* (*ar-*), *rabh-*, *vyac-*, see e.g., RV.VIII,58,2; cf. III,56,2; VIII,18,8; VI,58,2; X,170,2; X,125,8; cf. I,57,4; VI,61,1; VII,60,3).

F₄—to extend beyond the two parts of the world (*pra ric-*, cf. also *anu aś-*, *vyac-* in negative forms, see e.g., RV.II,1,15; II,17,2; VIII,6,15; VIII,88,5).

The second binary opposition is connected with a number of symbolic objects (called here the objects of the second kind in contrast to the objects of the first kind—deities and mythological figures) as denoting instruments used by the gods in the process of transformation of the Vedic universe. The supposed counterpart of this universe, the hypothetical non-Vedic universe (some hints at its nature are, however, found in the Rgveda) is characterized as an universe deprived of these symbolic objects. Among these there are *Rta* (considered here following J. Gonda's recent criticism of the well-known work of H. Lüders on Varuṇa as another manifestation of the notion of the center of the universe on which the normal state of the latter depends), *tapas* 'heat', *vṛṣṭi* 'rain', *yajña* 'sacrifice'. Accordingly the other four attributes of the Vedic deities using these instrumental objects are introduced (the shift of the interpretation to the second dichotomy implying the introduction of these new symbolic objects results also in a slight change in the structure of the attributes): P₁—to create through the *Rta*, P₂—to create through *tapas*; P₃—to cause *vṛṣṭi*; P₄—to create through the sacrificing.

There is an additional attribute siding with the attributes of the objects of the first kind. It presents itself as a combination of the preceding ones—F₇—to be *rājan*. Its peculiarity consists also in that it is valid not only for the texts whose content is generalized by the first opposition but also for the those texts which relate the facts of the social life of the Vedic tribes.

The third opposition reflects the content of the texts in which the acquisition of all kinds of riches is spoken of. Among these riches there are not only the rich progeny, the herds of cattle or the poetic inspiration but also the space necessary for the nor-

⁶ The root *nrt-* 'to dance' should be mentioned also in connection with this attribute, see especially p. 40.

mal life of the universe (see e.g., RV.I,155,4 and VI,69,5; cf. the opposition *amhas — urú loká* the first member of which is the name for the state to be avoided on both macrocosmic and microcosmic levels, the second one—that for the state desired) and hence for the normal life of the Vedic man. Many texts showing the relation between the normal state of the universe which is the result of the cosmogonic acts of the Vedic deities and the normal state of the Vedic man's immediate environment are adduced. The attempt is made also to show that almost every act of a deity being one of those that are described and illustrated by the texts is somewhat related to the providing by the gods of the riches.

* * *

There is no doubt that the mythological texts studied in this book are but only a part of the whole text of the Rgveda. In my opinion, however, one may be convinced that the world view of the Vedic man reconstructed in the course of investigation is valid also for the majority of the most characteristic mythological texts of the Rgveda. Indologists agree that if one looks for the most universal characteristic of the mythological content of the Rgveda this characteristic would be the following: the Rgvedic hymns are the extensive requests addressed by men to the gods with the view to obtain from them all kinds of earthly blessings, the assured protection against all foes or, speaking briefly, the general well-being according to the Vedic man's view.

Interpreting that general characteristic more broadly (and restating what has been said when speaking of the general lines of approach to the Vedic mythology), the main goal of the adepts of the Vedic gods was to acquire the normal well-being in a normal universe, the latter always implicating the former. Hence though the study is devoted chiefly to the Vedic cosmogony, its general result, it is hoped, concerns also such parts of the Vedic mythology that cannot be, from the traditional point of view, considered as the cosmogonic ones (but only reflecting the general notions of the world held by the Vedic man). Thus remembering Louis Renou's words on the multiple codes corresponding to each other used by the authors of the Rgveda (see his remarks in „L'Inde classique“, I, p. 277), it is proposed here to consider the code of the cosmogonic concepts as the universal code for the totality of the mythological ideas reflected in the Rgveda⁷.

⁷ The ethnographers may note that the ideas of the universal center serving as support for the two parts of the world are not exclusively the patrimony of the Rgvedic mythology. However, the confrontations with the other mythologies were avoided, the study being oriented to the internal typology of the elements of the mythology. See also author's «*Sur le symbolisme du type chamannique dans le Rgveda*»,—«*Oriental Studies I*», Tartu, 1968.

CONTENTS

Introduction	5
Chapter I. Some Semantic Structures of the Vedic Mythology in the Light of the Dichotomy «Created (Organized)—Uncreated (Unorganized) Universe»	12
1. General Remarks on the Nature of Vedic Cosmogony	12
2. Ritualistic Aspect of the Vedic Cosmogony	16
3. Structural Features (Attributes) of Vedic Deities	20
Chapter II. Semantic Characteristics of some Elements of the Vedic Mythology According to Model I	47
1. <i>Rta</i>	48
2. <i>Tapas</i>	51
3. <i>Rain</i>	54
4. <i>Sacrifice</i>	58
5. <i>King</i>	63
Chapter III. Implications of the Semantic Characteristics of the Ele- ments of the Vedic Mythology on the Level of the Microcosmic Ideas	68
1. Preliminary Remarks on the Relation of the Macrocosm to the Microcosm	68
2. Characteristics of the Vedic Microcosm and Their Relations to the Elementary Cosmogonic Act	70
Some Concluding Statements	77
Appendix	80
Indexes	101
List of Abbreviations	108
Summary	109

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Глава I. Некоторые семантические структуры ведийской мифологии в свете дихотомии «созданная (организованная) вселенная—несозданная (неорганизованная) вселенная»	12
1. Общие соображения о природе ведийской космогонии	12
2. Ритуальный аспект ведийской космогонии	16
3. Структурные признаки (атрибуты) ведийских божеств	20
Глава II. Семантические характеристики некоторых элементов ведийской мифологии согласно модели I	47
1. <i>Rta</i>	48
2. <i>Tapas</i>	51
3. <i>Vṛṣṭi</i> (дождь)	54
4. <i>Yajña</i> (жертва)	58
5. <i>Царь</i> (<i>rājan</i>)	63
Глава III. Импликации семантических характеристик элементов ведийской мифологии на уровне представлений о микрокосмосе	68
1. Предварительные замечания о соотношении макро- и микрокосмоса в «Ригведе»	68
2. Характеристики ведийского микрокосмоса и их связи с элементарным космогоническим актом	70
Несколько заключительных замечаний	77
Приложение	80
Указатели	101
Список сокращений	108
Summary	109

Борис Леонидович Огибенин
СТРУКТУРА МИФОЛОГИЧЕСКИХ
ТЕКСТОВ «РИГВЕДЫ»
(Ведийская космогония)

*Утверждено к печати
Ученым советом Института народов Азии
Академии наук СССР*

*

Редактор *Л. М. Белоусов*
Технический редактор *М. А. Полуян*
Корректор *Г. В. Стругова*

*

Сдано в набор 17/VI 1967 г.
Подписано к печати 6/III 1968 г.
А-01738. Формат 60×90¹/₁₆. Бум. № 1.
Печ. л. 7,25. Уч.-изд. л. 7,25
Тираж 1500 экз. Изд. № 1877.
Зак. № 672. Цена 46 коп.

*

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2
3-я типография издательства «Наука»
Москва К-45, Б. Кисельный пер., 4