

Т.Я.ЕЛИЗАРЕНКОВА

СЛОВА
и ВЕЩИ
в РИГВЕДЕ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения

Т.Я.ЕЛИЗАРЕНКОВА

СЛОВА
и ВЕЩИ
в РИГВЕДЕ



МОСКВА

Издательская фирма

«ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН

1999



сканирование и верстка www.bolesmir.ru

УДК 820/89.0
ББК 83.3(5)
Е 51



Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда согласно проекту 97-04-06120а

Издание осуществлено при содействии
Культурного центра им. Дж. Неру при Посольстве
Республики Индия в Российской Федерации

Т.Я.Елизаренкова

Е 51 Слова и вещи в Ригведе. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. — 240 с.
ISBN 5-02-018146-3

В монографии обсуждаются вопросы методологии, позволяющей правильно установить связь между лексическим значением слова и обозначаемым им предметом или понятием на материале текста архаичной культовой поэзии. Анализ ряда семантических полей (дом, место жертвоприношений, дорога, лес, поле, вода, гора, крепость) с помощью комплексного перехода — грамматика текста, мифология, поэтика памятника — позволяет установить ряд критериев, обуславливающих функционирование синонимов в гимнах, что сильно отличается от ситуации в современных живых языках.

ББК 83.3(5)

ISBN 5-02-018146-3

© Т.Я.Елизаренкова, 1999

Введение

Древнеиндийская культурная традиция начинается с Ригведы (РВ) — огромного по объему собрания поэтических гимнов богам ариев (1028 гимнов), складывавшегося на протяжении долгого времени приблизительно в середине II тысячелетия до н. э.¹ Эти гимны принесли с собой племена индоариев, вторгшиеся через перевалы Гиндукуша в Северо-Западную Индию (современный Пенджаб) и начавшие продвигаться в глубь Индостана, завоевывая местные племена и постепенно смешиваясь с ними. Отдельные части собрания создавались в разное время. В наиболее древних частях могут мелькать глухие реминисценции, восходящие еще к общеиндоевропейскому прошлому, и наряду с этим в языке гимнов прослеживаются заимствования из дравидийских и австроазиатских языков (приблизительно 7–8% всей лексики²), т. е. языков автохтонного населения Индии. Нельзя не напомнить здесь и о том, что именно на основании архаичного языка устной религиозной поэзии РВ в сопоставлении с языком гомеровских поэм в компаративистике было выработано понятие, названное Вакернагелем «indogermanische Dichtersprache»³. Все это дает основания рассматривать РВ как своего рода последний памятник общеиндоевропейской традиции и первый памятник собственно индийской традиции. В этом и заключается уникальность данного собрания.

¹ Подробнее о времени создания и характеристике памятника см. статью: *Елизаренкова Т. Я.* «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры. — Ригведа. Мандалы I–IV. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989. С. 426–543.

² *Kuiper F. B. J.* Aryans in the Rigveda. Amsterdam, 1991. P. 95.

³ *Wackernagel J.* Indogermanische Dichtersprache. — Kleine Schriften. Bd. I. Göttingen, 1953.

Можно считать, что от эпохи, когда создавалась РВ, не осталось никаких других сколько-нибудь надежных источников, кроме самого собрания гимнов. Дело в том, что достижения археологии в этой области в высшей степени скромные⁴: полукочевые племена ариев, возившие с собой все свое имущество, оставляли только мусор на местах покинутых поселений. Интересы к истории в Древней Индии, как известно, не было. Поэтому можно понять, с каким напряженным вниманием обращаются к гимнам РВ специалисты в самых разных областях материальной и духовной культуры Древней Индии. Они обращаются с тем, чтобы попытаться выяснить, как в РВ отражен повседневный быт арийских племен, особенности их социального уклада, политической жизни и т. п. Гимны же содержат сведения прежде всего о религиозных представлениях ариев, и извлечь из них информацию о реалиях оказывается весьма непростым делом. Вот что пишет об этом В. Рау, автор классических работ по материальной культуре ведийского периода. «Веда создавалась жрецами, для которых важен был только ритуал жертвоприношений. Там, где они упоминают повседневные вещи, это случается всегда между прочим и в виде намеков, и вдобавок еще в мифологической связи. Подобное состояние источника, хоть и затрудняет сбор фактического материала, при этом гарантирует высокую степень его достоверности»⁵. Иными словами, разглядеть черты повседневной жизни можно только сквозь призму ритуала и мифологии. При этом следует заметить, что и сам ритуал жертвоприношений, который был столь важен для риши — авторов гимнов, ясен далеко не во всех деталях на основании текста гимнов. Возможно, в то время не существовало еще единого, устоявшегося ритуала, обязательного для всех, но существенно и то, что сквозь толщу гимнов далеко не всегда удается пробиться к той последовательности действий жрецов, которая сопровождала ис-

⁴ *Rau W.* Ist vedische Archäologie möglich? XIX Deutscher Orientalistentag 1975 in Freiburg im Breisgau. Vorträge. — ZDMG. Supplement III. I. S. LXXXIII — С.

⁵ *Rau W.* Zur vedischen Altertumskunde. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Wiesbaden, 1983.

полнение гимна, и, наконец, не все гимны сопровождалось ритуалом жертвоприношения⁶.

Ученые-индологи в соответствии со своими научными интересами на основании толкования контекстов РВ стремятся определить точное лексическое значение слов, выражающих важные для изучения денотаты (часто это бывают названия конкретных предметов). Ученые-компаративисты стремятся к тому же, чтобы на основании значения древнеиндийского слова реконструировать его исходный индоевропейский источник. Эти стремления вполне оправданны, настораживает только то обстоятельство, что, толкуя одни и те же контексты РВ, разные исследователи приходят к очень несхожим выводам. Достаточно вспомнить хотя бы сравнительно недавнюю дискуссию о том, был ли сома, соком которого опьянялся Индра, чтобы совершать свои героические подвиги, грибом-мухомором — гипотеза, выдвинутая американским микологом Р. Г. Уоссоном⁷, или он был эфедрой, как считает большинство ведологов⁸. Странники каждой из этих точек зрения в подтверждение приводили те же самые контексты РВ.

Возникает вопрос: что же это за текст, который допускает возможность противоречащих друг другу интерпретаций? Специфика этого текста заключается в том, что это текст особого назначения, цель которого — установить контакт адепта с божеством, и с этой точки зрения архаичная культовая поэзия может быть описана в терминах теории коммуникации: адепт передает определенную информацию божеству⁹. Поэт старается привлечь внимание божества, восхваляет его подвиги и прославляет его. Делается это с помощью Священной Речи, персонифицированной в образе богини Вач. Восхваления перемежаются с

⁶ См.: *Renou L. Recherches sur le rituel védique: la place du Rig-Veda dans l'ordonnance du culte.* — *JAs.* T. 250. 1962.

⁷ *Wasson R. G. Soma Divine Mushroom of Immortality.* N. Y. 1968; *id. The Soma of the Rig Veda: what was it? — JAOS.* Vol. 91 1979. P. 169–187.

⁸ Из последних работ см.: *Falk H. Soma I and II.* — *BSOAS.* Vol. LII. Pt 1. 1989. P. 77–90.

⁹ См. об этом: *Елизаренкова Т. Я.* Проблемы изучения поэтического языка «Ригведы» в свете общих идей Р. О. Якобсона. — *Роман Якобсон. Тексты, документы, исследования.* М., 1999. С. 648–655.

просьбами к божеству. Предполагается, что в ответ на искусно сделанный гимн (который поэт изготавливает как плотник — колесницу или как ткач — материю) божество исполнит пожелания адепта (обычный для архаичной модели мира обмен дарами). И чем искуснее сложен гимн, тем больше шансов у поэта получить вознаграждение от божества.

Содержание гимна, таким образом, определяется в первую очередь его коммуникативным назначением: это миф и ритуал. Мифологических сюжетов в РВ, как известно, совсем немного, и главные из них: миф об убийстве Индрой змея Вритры, запрудившего реки, и миф об освобождении Индрой коров — утренних зорь из скалы Вала, спрятанных там демонами Пани, повторяются из гимна в гимн. Это тот материал, на основании которого восхваляется Индра. Задача поэта заключается не в том, чтобы создавать новые сюжеты, а в том, чтобы в соответствии с «истиной» по-новому расцветить старые сюжеты и вновь привлечь внимание божества, бывшего милостивым еще к предкам поэта во время óно. Поэтическое искусство риши в РВ было целиком подчинено Канону. В таком ключе рассматривалось творчество «предков»-питаров (букв. «отцов») — понятие широкое и расплывчатое: от реальных основателей поэтических родов, которым принадлежали наиболее древние части собрания — «фамильные» мандалы, до мифических полубогов-певцов Ангирасов, участников мифа Вала, пением проломивших скалу. И когда ригведийский поэт обещает почтить божество «новой песнью», речь идет только о новой формальной разработке старого сюжета, т. е. об установлении нового контакта с божеством¹⁰.

В свете того, что содержание гимнов РВ в высшей степени монотонно, вопросы стиля приобретают особое значение. А стиль этой культовой поэзии темен и неясен. Его называют обычно суггестивным. Он полон намеков и недосказанностей. Эффекты неоднозначности текста достигаются разными методами: как экстралингвистическими, так и лингвистическими. При восхвалении божества разные его образы сменяют

¹⁰ Об этом см.: *Elizarenkova T. J.* О понятии «новой песни» в Ригведе. — *Studies in Poetics. Commemorative Volume Krystyna Pomorska.* Ed. E. Semeka-Pankratov. Columbus, 1995. P. 497–514.

друг друга, контекст же может соотноситься одновременно с мифом и с ритуалом. Вот, например, как описывается один из этапов приготовления напитка бессмертия богов — амриты из выжатого сока сомы в IX, 85, 9:

Он взошел на небо, бык, смотрящий далеко.
Он ярко зажег светлые пространства неба, (этот) поэт.
Царь проходит через цедилку, громко ревя.
(Жрецы) со взглядом героя доят сливки неба.

Речь идет о соке сомы, который согласно мифологическим представлениям поднимается с земли на небо, откуда выпадает обратно в виде дождя. На небе сома приобретает образ солнца, зажигающего свет, и сок его называют уже сливками неба. Одновременно Сома выступает в образе быка. Эта метафора навеяна ритуалом: выжатый сок смешивается с коровьим молоком, которое называют коровами, и Сома — соответственно бык, соединяющийся с коровами. Бык громко ревет. Третий образ — царь, выступающий в поход, здесь просто упомянут и не разрабатывается. Наконец, упомянут и четвертый образ: Сома назван поэтом, так как он вызывает прилив поэтических сил у тех, кто его отведаст. На связь с ритуалом указывает упоминание о цедилке, через которую, очищаясь, проходит сок. Все это производит впечатление калейдоскопа, смешения разных планов и образов, за которым не удается разглядеть реальности — последовательности действий в ритуале.

Стиль оказывает самое сильное влияние на грамматическую систему этого памятника¹¹. Здесь достаточно будет указать лишь на самые яркие проявления такого взаимодействия. Среди наклонений широко используется инъюнктив, который структурно недостаточно четко охарактеризован, а семантически находится в противоречии со всей системой видо-временных и модальных противопоставлений. Он упоминает действие, но не характеризует его в привычных категориях¹². Подобная граммема особенно удобна для передачи

¹¹ Подробно весь круг связанных с этим вопросов рассматривается в книге: *Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши*. М., 1993.

¹² *Hoffmann K. Der Injunktiv im Veda: eine synchronische Funktionsuntersuchung*. Heidelberg. 1967.

циклического времени, при котором изначальный акт непрерывно воспроизводится в дальнейшем. Постановка же вопроса о том, когда происходило то или иное действие, является в таких случаях некорректной.

Синтаксические связи в предложении отличаются рыхлостью. Предложение нередко строится по принципу нанизывания прилагательных-эпитетов или существительных-приложений в одном и том же падеже. Предикативность в ряде случаев бывает выражена неотчетливо, особенно учитывая то обстоятельство, что им. падеж существительного нередко функционирует не как подлежащее, а как приложение при подлежащем или как именная часть сказуемого. Выбор лингвистической интерпретации определяется широким мифологическим контекстом, но и это не всегда возможно. Например, IV, 8, 1:

*dūtām vo viçvāvedasam
havyavāham amartyam |
yājīṣṭham rñjase girā ||*

«Вашего вестника всеведущего, отвозящего жертвы, бессмертного, я превозношу в (своей) песне как лучшего жертвователя».

Не исключен, однако, и иной перевод: «...бессмертного лучшего жертвователя я превозношу в (своей) песне».

Очень широко распространен эллипсис, с помощью которого достигается эффект неясности и суггестивности¹³. Опускаться может все, кроме эмфатических частиц, задающих степень эмоциональности, и наречий-префиксов при глаголе, указывающих на направление действия¹⁴. В случае «тяжелого эллипсиса», когда опущено несколько слов в предложении, возникает возможность неоднозначного понимания.

Лексика и фразеология РВ в высшей степени подвержены влиянию стиля. Известно, что основные характеристики

¹³ См. об этом фундаментальное исследование: *Gonda J. Ellipsis, Brachylogy and Other Forms of Brevity in Speech in the R̥gveda. Amsterdam, 1960.*

¹⁴ Об эллипсисе см. также: *Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993. С. 268–285.*

лексики РВ — это полисемия и синонимия. Многозначность слов в этом памятнике осложняется еще и тем, что очень широко распространено метафорическое и символическое употребление слов. Так, например, слово *rátha*-«колесница» в гимнах обозначает не только реальную боевую колесницу или же мифологическую колесницу богов, но *rátha*- может также служить метафорическим названием жертвы богам или молитвы, возносимой к богам (как колесница мчится к финишу на ристалище, так жертвы и молитвы наперегонки устремляются к божеству). Вот один из таких контекстов — I, 129, 1:

Та колесница, о Индра, находящаяся позади,
 которую
 Ты продвигаешь вперед, о стремительный, для
 завоевания награды,
 Сразу же сделай ее (способной) превзойти (всех)
 И пожелай, чтобы она стала победительницей!
 Ведь она наша, о безупречный, о мощно разящий,
 (она у) устроителей обряда,
 (Так продвинь ее вперед,) как (и) эту речь
 устроителей обряда!

Колесница здесь, как отмечает в комментарии Гельднер, следуя за Саяной¹⁵, является символом жертвы (из строки ясно, что это не поэтическая речь).

А в следующем контексте денотатом *rátha*- является хвалебная песнь, или молитва — I, 102, 9: «Пусть этого нашего певца Упаманью Индра (сделает) победителем, (а) колесницу пустит вперед в состязании». При этом надо иметь в виду, что довольно часто в контексте не содержится никаких указаний (как это имеет место в приведенных примерах), следует ли понимать слово *rátha*- в прямом или в переносном смысле¹⁶.

По мнению одного из самых глубоких знатоков языка ведийской поэзии Л. Рену, лексика представляет собой ту

¹⁵ Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt... von K. F. Geldner. I. T. Cambridge, Mass., 1951. S. 179.

¹⁶ Об отождествлении колесницы и гимна в РВ см.: Гринцер П. А. Тайный язык «Ригведы». М., 1998. С. 36 и сл.

область, где изошренность поэтов демонстрирует себя самым бесспорным образом. «Трудность заключается в том, чтобы понять при отсутствии внешних точек опоры, где кончается первичное значение и где начинаются привнесенные или скрытые смыслы — результат мифологической и ритуальной символики»¹⁷. И заканчивает Рену эту статью следующими словами: «Для текста, полностью подчиненного символизму, не существует процедуры *его раскрытия* (procédure d'ap-proche), которая соответствовала бы нормам рассудка».

Это парадоксальное утверждение весьма точно описывает ситуацию, в которой оказывается современный интерпретатор этого памятника, стремящийся установить однозначную связь между значением ригведийского слова и его денотатом в определенном контексте. Интуиция, которая вырабатывается длительным вчитыванием в этот текст, бесспорно, играет важную роль, но при этом стремление разработать некую лингвистическую методику анализа лексической семантики, которая, насколько это возможно для подобного текста, все-таки претендовала бы на объективность и адекватность материалу, тоже представляется довольно естественным. Начиная с конца прошлого века ученые шли разными путями к достижению этой цели. Опыт показывает, что наибольшие надежды связаны с исследованиями «на гранях»: когда лингвистический и филологический анализ сопровождается анализом стиля памятника, его мифологии, т. е. экстралингвистическими сведениями.

Насколько важен метод исследования при разработке темы «слова и вещи», было показано еще Э. Бенвенистом в его книге «Словарь индоевропейских социальных терминов»¹⁸, где впервые было сформулировано различие между значением-сигнификатом (signification) и обозначением вещи (désignation)¹⁹. Но там эта тема трактуется в сравнительно-историческом плане. В данной же работе лексическое значение ряда слов в РВ анализируется чисто синхронно на ог-

¹⁷ Renou L. Sur l'utilisation linguistique de Ṛgveda. — Louis Renou. Choix d'études indiennes. Réunie par N. Balbir et G.-J. Pinault. P., 1997. P. 23, 28.

¹⁸ Общая редакция и вступительная статья Ю. С. Степанова. Комментарий Ю. С. Степанова и Н. Н. Казанского. М., 1995 (французский оригинал — 1970).

¹⁹ Там же. С. 28.

раниченном материале одного памятника. Подобное ограничение оправдывается особым характером этого памятника, о чем говорилось ранее. Индоевропейские реминисценции, если они встречаются, трактуются как диахрония в синхронии. Дальнейшее развитие значений того или иного слова не может быть решающим при таком подходе, так как оно оказывается за пределами изучаемой архаичной системы. Таким образом, речь идет о лексикологических штудиях с позиций «грамматики текста».

В качестве объекта исследования выбрано несколько семантических полей и отдельных лексем, обозначающих конкретные денотаты, окружавшие ариев в их повседневной жизни: дом, место жертвоприношений, дорога, лес, поле, вода, гора, крепость. Такой выбор должен представлять интерес и для более широкого круга специалистов, изучающих Древнюю Индию: историков, археологов и др. Одновременно он ограничивает материал лингвистически: анализу подвергаются имена существительные, обозначающие эти денотаты.

Следует напомнить, что имя существительное играет в РВ несколько особую роль. Обычно считается, что глагол в ведийском языке гораздо сложнее имени. С точки зрения ведийской грамматики это, безусловно, верно. Глагол представлен огромным количеством форм, противопоставленных в пределах системы по многочисленным грамматическим категориям (ряд граммем наклонения и времени вышли из употребления в период после РВ), притом что некоторая часть этих форм не обладает четкими морфологическими характеристиками и поэтому идентифицируется лишь условно. Имя проще по числу грамматических категорий, и грамматически формы его гораздо более упорядочены. Однако статус имени в архаичном культовом тексте определяется не только грамматикой. С именем в ведийской модели мира были связаны магические представления, особенно с именами собственными богов в ситуации их почитания — тема, которой было посвящено исследование Я. Гонды²⁰.

²⁰ *Gonda J Notes on Names and the Name of God in Ancient India.* Amsterdam, London, 1970.

Имя, как считали древние индийцы, отражало суть своего денотата, будь то вещь или одушевленное лицо. Оно рассматривалось как некая потенция, заключенная в носителе этого имени, благодаря которой он наделен силой и мощью, не поддающимся контролю разума²¹. Поэтому «захватить» чье-либо имя означало овладеть его носителем. Произнесение имени Бога было сакральным актом и понималось как «произнесение истины», которому приписывалась огромная креативная сила. Если один денотат назывался несколькими именами, ведийцы полагали, что это отражает разные качества денотата — так решалась проблема синонимов, очень распространенных в языке РВ. Наречение именем (*nāma dhā-*) означало создание денотата — ведь без имени он не мог существовать. В РВ эта процедура истолковывается в космогоническом ключе. «Нести чье-либо имя» (*nāma bhar-*) на символическом языке РВ понималось как управлять свойствами того, кому это имя принадлежит²².

Грань между собственными именами и нарицательными в РВ была весьма проницаемой. Ряд теофорных имен имели также нарицательное значение: *agnī-* пом. рг. бога; «огонь», «костер»; *mitrá-* пом. рг. бога; м. друг, п. дружеский договор; *savitár-* пом. рг. бога; «побудитель» и т. д. В гимнах на этом ведется искусная игра. Постоянный эпитет бога часто становился его именем, например *maghāvan-* «щедрый»; обозначение Индры; *sutá-* «выжатый»; обозначение Сомы. О приобретении эпитетами статуса пом. рг. божества свидетельствует способность этих эпитетов употребляться в контексте немотивированно, т. е. Индра может называться *maghāvan-*, когда о щедрости нет речи, а говорится, например, о битве с врагами. Кроме того, в РВ существовала тенденция к полной или частичной персонификации как абстрактных сил, так и элементов природы, и во многих контекстах непонятно, что же именно поэт имел в виду.

Имя бога было сакральным, а все сакральное считалось тайным²³. Сакральной была Священная Речь, персонифи-

²¹ Ibid. P. 44.

²² Подробнее см.: Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши. С. 102 и сл.

²³ Подробнее об этом см.: Гринцер П. А. Указ. соч. С. 6 и сл.

цированная в богине Вач. В гимне-загадке I, 164 говорится о том, что речь размерена на четыре части, из которых три сложены тайно, а люди говорят лишь на четвертой (45–46). В гимнах РВ постоянно происходит игра на тайных словах и тайных именах (*gūhyaṃ nāma*), в которых заключено все самое важное.

Эти магические представления об имени нельзя не учитывать при изучении лексической семантики существительных такого архаичного культового памятника, как РВ.

О многозначности слов в РВ следует еще добавить, что в ряде случаев в трактовке этого явления современным исследователем и ведийским поэтом-риши может быть полное несоответствие. Там, где современный ученый различает множество дискретных значений, пытаюсь проследить переход от одного к другому, для архаичного сознания могло существовать одно синкретическое значение, по-разному реализуемое в различных контекстах. Такую возможность тоже следует пытаться предусмотреть.

Лексика РВ поражает обилием синонимов. Среди имен существительных синонимами обладают слова как с абстрактным, так и с конкретным значением (хотя известно, что типологически более свойственно синонимизироваться абстрактным существительным).

Особый тип многозначности слов в РВ регулируется стилем этого памятника. Впервые эта особенность была сформулирована Л. Рену в 1939 г. в статье «Двусмысленность лексики Ригведы»²⁴. Рену заметил, что определенная часть лексики в этом памятнике имеет положительное или отрицательное значение в зависимости от того, в какой зоне употребляется: «благоприятной», т. е. связанной с богами и их адептами, или «неблагоприятной», к которой относятся их враги, например: *apraṭi-* «не встречающий сопротивления» (бог) и «не оказывающий сопротивления» (адепт). В отдельных случаях дело доходит до энантиосемии, как, например, *ari-* «друг» и «враг».

Основываясь на методе Рену, был сделан следующий шаг и установлено наличие в пределах «благоприятной»

²⁴ Renou L. L'ambiguïté du vocabulaire du R̥gveda. — *Louis Renou. Choix d'études indiennes*. P. 43–117.

зоны большого круга лексики, значение которой приобретает разную направленность в зависимости от того, связана она с божеством или с адептом, например, *sap-* «принимать почитание» и «почитать»²⁵, *vrata-* «завет» (богов) и «обет» (адептов). Подобная бифуркация значений была названа условно термином «конверсив», хотя ее семантический объем несколько шире. В результате большая часть рассматриваемых здесь денотатов обозначается в РВ с помощью нескольких существительных, образующих семантическое поле, при описании которого возникает задача установления различий между синонимами. Задача является прежде всего лингвистической, но, учитывая особенности жанра и стиля изучаемого текста, ее решение требует также обязательного выхода за пределы чистой лингвистики. И поэтому методика изучения лексического значения, и синонимии в частности, разработанная на материале живых современных языков, в применении к этому тексту во многом оказывается недостаточной.

В русском языкознании методология анализа лексической семантики тщательно разработана в трудах Ю. Д. Апресяна и его школы. Она используется в настоящем исследовании и дополняется некоторыми параметрами, необходимыми при анализе лексики архаического текста религиозной поэзии.

Апресян дает следующее определение синонимов. Для того чтобы два слова считались лексическими синонимами, «необходимо и достаточно, (1) чтобы они имели полностью совпадающее толкование, т. е. переводились в одно и то же выражение семантического языка, (2) чтобы они имели одинаковое число активных семантических валентностей, причем таких, что валентности с одним и тем же номером имеют одинаковые роли (или присоединяют к предикату имена одних и тех же актантов), (3) чтобы они принадлежали к одной и той же (глубинной) части речи»²⁶. Синонимы могут быть точными, когда их толкования полностью совпадают, или неточными, квазисинонимами, если

²⁵ См.: Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши. С. 45–68.

²⁶ Апресян Ю. Д. Лексическая семантика. Синонимические средства языка. М., 1974. С. 223.

они имеют большую общую часть²⁷. При этом критерий взаимозаменяемости в одном и том же контексте для синонимов не считается обязательным.

Образцом того, как эти теоретические взгляды следует применять в практической работе лексикографа, является «Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Первый выпуск», изданный коллективом авторов под руководством Апресяна²⁸. Синонимы современного русского языка (этот выпуск содержит 132 синонимических ряда, представляющих в первую очередь антропоцентрическую лексику) описываются по содержательным параметрам (семантическим, коммуникативным, референциальным, прагматическим), грамматическим, синтаксическим, а также просодическим (поскольку последние помогают установить их темо-рематические особенности). Нейтрализация различий между синонимами, приводящая к возможности заменять друг друга, также отмечается, хотя это свойство и не входит в число обязательных при описании синонимов.

Результаты, достигнутые в этом словаре, впечатляют. Однако если попытаться применить предложенную методологию к лексике РВ, возникает ряд сложностей. Просодический параметр оказывается вообще неприменимым, так как о фразовой интонации в РВ мы знаем чрезвычайно мало. Выделение семантических дифференциальных признаков синонимов в языке, отстоящем от нас более чем на три тысячи лет, часто бывает весьма затруднительным. Метод классификации значений в архаичном сознании может оказаться совсем иным, чем в современном, и для исследования всегда существует угроза перенесения своей «картины мира» в ту отдаленную эпоху. Попытки же глубже вчитаться в текст хвалебных гимнов с их суггестивным стилем, метафорическим и символическим употреблением лексики могут не принести надежных результатов. Коммуникативные свойства, т. е. членение на тему и рему, нередко бывают скрыты завесой статичного синтаксиса РВ с цепочками имен в одном и том же падеже и не всегда ясной

²⁷ Ibid. С. 158.

²⁸ Апресян Ю. Д., Богуславская О. Ю., Левонтина И. Б., Урысон Е. В., Гловинская М. Я., Крылова Т. В. М., 1997.

предикативностью. Порядок слов в этом поэтическом тексте также не может служить точкой опоры. Референция не только отдельных существительных, но иногда и целых отрывков бывает намеренно двойной (миф-ритуал), и это обыгрывается поэтами-риши (ср. гимны Соме-Павамане в мандале IX). О прагматических условиях употребления отдельных синонимов порой приходится только гадать. Что же тогда остается и возможно ли вообще при таких условиях описание лексических значений и установление различий между синонимами?

Во-первых, большинство предложенных в «Словаре синонимов русского языка» семантических и прочих дифференциальных признаков можно применять и к лексике РВ, но в гораздо более ограниченном масштабе. Во-вторых, основным инструментом анализа становятся грамматические, синтаксические, лексико-синтаксические и словообразовательные критерии. В-третьих, особое значение приобретают экстралингвистические данные: стиль памятника, мифология, модель мира ария РВ.

Таким образом, исследователь лексической семантики РВ оказывается строго ограничен грамматикой текста этого памятника. Исходя только из ее фактов, следует делать выводы о семантическом объеме и дифференциальных признаках значения той или иной лексемы. Однако и тут могут возникнуть препятствия на пути к достижению объективных результатов. Известно, что грамматическая система РВ недостаточно строго упорядочена: наряду с четко охарактеризованными формами встречается немало неясных и пробных форм. Кроме того, отсутствие какой-либо граммы в РВ не значит, что она не была свойственна вообще данному слову. Никогда нельзя исключать возможности, что эта форма не встречается в гимнах случайно. Многие явления в языке РВ легче описывать не как регулируемые закономерностями, а как реализацию тенденций, что хорошо известно интерпретаторам этого памятника. Обращаясь к грамматике текста, надо всегда иметь в виду эти ограничения.

Под грамматикой текста в интересующем нас случае подразумевается описание засвидетельствованной в тексте парадигмы падежей рассматриваемого имени существительного:

какова структура парадигмы, особенности выражения ею грамматических категорий, употребительность отдельных форм; с какими предикатами, атрибутами, определениями сочетается данное существительное, какие производные основы образованы от него и в составе каких сложных слов оно встречается. Таким образом, создаются своего рода маленькие словарики узуса данного существительного в гимнах РВ. Параллельно эти результаты лингвистического анализа всегда соотносятся с типами мифологических контекстов и со стилистическими особенностями текста.

Известно, что за отдельными мифами РВ была закреплена определенная лексика. В неясных случаях именно по этой лексике можно было узнать, какой подразумевался миф. С этой особенностью нельзя не считаться — она имеет непосредственное отношение к употреблению синонимов.

При описании семантики имени существительного в РВ необходимо установить набор мифологических контекстов, характерных для этого имени. Если же у него есть синонимы, то нужно проследить, в каких контекстах можно выявить семантические различия между ними и что является контекстом нейтрализации. Как уже говорилось ранее, для некоторой части лексики существенной является принадлежность ее к «благоприятной» или «неблагоприятной» зоне, а в пределах первой — к сфере божества или к сфере адепта.

Проведенный таким образом анализ обеспечивает более объективное описание лексической семантики (главное — периферийное значение; обозначение общего понятия — его вида, спецификации; установление набора дифференциальных семантических признаков).

Описание это носит синхронный характер, хотя этимологическую мотивировку значения учитывать необходимо. При этом надо иметь в виду, что этимологические связи слова, взятого в синхронном срезе, могут быть основательно затемнены и слова, происходящие от одного корня, могут утратить друг с другом семантическую связь. Наконец, возможна и другая ситуация. Искусные мастера формальной игры, риши не раз строили свою игру на внешнем созвучии слов, никак не связанных по происхождению, что трактовалось индийской традицией в этимологическом

ключе. Такова в общих чертах применяемая в данной работе методология исследования лексической семантики группы имен существительных в РВ.

Как уже упоминалось ранее, к этой группе относятся существительные с конкретной семантикой. Следует уточнить, что в число слов, обозначающих явления природы и элементы ландшафта, не были включены те, для которых основным значением стало имя собственное божества, персонифицирующего данное явление, как это имеет место у Неба-и-Земли (*Dyāvapṛthivī* — парное божество), Солнца (*Sūrya* — пом. рг. бога солнца), Огня (*Agni* — пом. рг. бога огня и жертвенного костра) и др. Выдержать этот принцип последовательно на материале РВ не удастся, так как полная или частичная персонификация сил природы распространена в гимнах весьма широко (ср., например, *pārvata* «гора» и пом. рг. второстепенного божества). Здесь, как и в других случаях, речь может идти не о строгих закономерностях, а скорее о тенденциях.

В РВ существует около десятка слов, которые обозначают понятие «дом». Для одних это значение дается в словарях как основное, для других как периферийное. В последнем случае обычно комбинируются значения: дом и его обитатели, т. е. семья, род; или же место обитания и дом; или место отдыха и дом.

В качестве основного значения понятие дома передают следующие существительные: *dám-*, *dáma-*, *grhá-*, *duroná-*, *dúrya-/dúria-* (последнее слово употребляется также как прилагательное). Как одно из значений его выражают *gáya-*, *ókas-*, *víc-*, *véçman-*, *harmyá-/harmiá-* — их можно считать квазисинонимами, т. е. синонимами, толкования которых имеют большую общую часть, но не совпадают полностью¹. Есть также еще некоторые существительные, принадлежность которых к данному семантическому полю на материале одной только РВ неочевидна, и требуется обращение к более поздним памятникам, что противоречит требованиям «грамматики текста»: *vāstu-*, *gehá-*.

Существительные, для которых «дом» является основным значением, обладают в РВ некоторыми семантическими и формальными особенностями, объединяющими их в специфическую группу.

Эти существительные никогда не определяются качественными прилагательными. При этом известно, что для

* В основе этого очерка лежит лекция, прочитанная в декабре 1994 г. в Бхандаркарском институте в Пуне и изданная в его серии: *Elizarenkova T. Y. «Words and things» in the Ṛgveda. Bhandarkar Oriental Research Institute. Pune, 1995 («House and Home» in the Ṛgveda. P. 14–31)*. Сокращенный вариант статьи: *Elizarenkova T. «House and Home» in the Ṛgveda. — House and Home in Maharashtra. Ed. by I. Glushkova, A. Feldhouse. Delhi, 1998. P. 9–17.*

¹ *Анресян Ю. Д. Лексическая семантика. С. 235.*

стиля РВ характерны многочисленные эпитеты, определяющие существительные и образующие иногда длинные цепочки. Колесница, например, определяется десятками эпитетов: *āçú* ‘быстрая’, *citrá-* ‘сверкающая’, *bṛhát-* ‘высокая’ и др.². При названиях же дома в РВ встречается только один эпитет *svá-* ‘свой’, ‘собственный’, что не может не привлечь внимание. Ту же особенность — отсутствие эпитетов вообще или эпитетов-качественных прилагательных — разделяют с ними в гимнах существительные *védi-* ‘алтарь’, *grāma-* ‘отряд’, ‘деревня’³.

Существительные, обозначающие названия дома, никогда не выступают в предложении в роли прямого дополнения при глаголах со значением ‘строить’, ‘сооружать’, ‘создавать’. В отличие от этой лексической группы алтарь «создают» в РВ, например, VIII, 19, 18: *tá id védiṃ subhaga | tá áhutim té sótum cakrire diví* ‘Это они создали алтарь, о несущий счастье, они — возлияние, они — выжимание (сомы) на небе’. Глаголы со значением «сооружать», «воздвигать» употребляются в РВ в связи с названием жертвенного столба, а не дома, например, IV, 51, 2: *ásthur u citrá uśásah purástān | mitá iva sváravo 'dhvaréṣu* ‘Встали на востоке яркие зори, словно столбы, воздвигнутые на жертвоприношениях’. Из этой особенности употребления можно сделать вывод, что во времена РВ дома не строили и не воздвигали и что под названием «дом» крылось какое-то совсем иное понятие, чем то, которое привычно для современного человека.

Падежная парадигма всех имен существительных, основным значением которых является «дом», в РВ (за исключением выходящего из употребления слова *dám-*) состоит в основном из двух падежей, или эти два падежа являются самыми употребительными: Асс. и L., которые имеют преимущественно адвербиальное значение. Асс. выражает цель движения, место, куда движение направле-

² *Elizarenkova T.* «Wörter und Sachen» — How Much the Language of the Rgveda Can Be Used to Reconstruct the World of Things? — Ritual, State and History in South Asia. Essays in Honour of J. C. Heesterman. Leiden, New York, 1992. P. 128–141.

³ Эта особенность немаловажна для характеристики имен существительных в РВ и обозначаемых ими понятий, и она еще ожидает своего исследователя.

но, — «домой»», а L. — местонахождение — «дома». Создается впечатление, что имеется в виду не реальный дом-постройка, а скорее идея дома, абстрактное представление о нем, и так в подавляющем большинстве контекстов.

Слова, обозначающие дом в РВ, особым образом выражают категорию числа: у всех у них, кроме *duṛṇá-*, граммема мн. числа может соотноситься как с несколькими денотатами, так и с одним; *duṛṇá-* же употребляется в гимнах только в ед. числе.

Далее следует перейти к анализу отдельных названий дома, встречающихся в различных контекстах.

Слово *dám-* п., будучи корневым существительным, принадлежит к самому древнему слою имен. В независимом употреблении (т. е. не в составе устойчивого сочетания *pátir dán* 'хозяин дома') это слово мало засвидетельствовано в РВ. По данным Конкорданса А. Лубоцкого, *dám-* встречается в РВ 11 раз, из них 5 раз в составе *pátir dán*⁴. Дело, однако, в том, что из 6 случаев независимого употребления половина засвидетельствованных в тексте форм неясна структурно и семантически и вызывает разные интерпретации.

Следующие случаи употребления формально ясны.

X,61,20:

*ūrdhvā yác chréṇir ná çícūr dán
makṣú sthirám çevrdhám sūta mātā* ||

'Когда дитя в доме (становится), как устремленная вверх линия, мать быстро рождает крепкого любимца'.

В этом стихе из гимна Всем-Богам речь идет об Агни; его «мать» — нижний кусок дерева для добывания огня. Синтагму *çícūr dán* Гельднер переводит как «das Hauskind»⁵. Описывается ситуация жертвоприношения, когда трением добывается огонь для жертвенного костра. *Dán*, как известно, является формой G. sg. от *dám*-⁶.

⁴ Lubotsky A. A Rgvedic Word-Concordance. Pt I. New Haven, 1997. P. 660.

⁵ Geldner K. F. Op. cit. 3. T. S. 320.

⁶ См., например: Renou L. Grammaire de la langue védique. Lyon, Paris. P. 81; *Id.* Études védiques et pāṇinéennes. T. XVI. P., 1967. P. 22 (далее — EVP).

X,115,2:

agnír ha nāma dhāyi dánm apástamaḥ

‘Это под именем Агни он был устроен в доме как самый деятельный’.

Снова об Агни в ситуации жертвоприношения. Создается впечатление, что *dám-* это место жертвоприношения, где зажигают Агни.

X,46,7:

*asyājjárāso damām aritrā
arcáddhūmāso agnáyaḥ pāvakāḥ |*

‘Чистые огни этого нестареющего (Агни) со сверкающим дымом, (эти) весла домов...’

Комментируя этот стих, Гельднер приводит в качестве параллели другой стих, тоже из поздней части РВ — I,140,12, где поэт просит Агни подарить их колеснице и дому (*grhá*) ладью с собственными веслами, (как бы) обладающую ногами (*návam... nityāritram padvātīm*), чтобы переправить мужей и служить защитой⁷. Гельднер рассматривает ладью как символ спасающей защиты и отмечает, что здесь может быть контаминация разных образов: чудесная ладья Ашвинов; жертвенная колесница, изображаемая как лодка с веслами; реальная лодка, заменяющая дом и колесницу.

Далее приводятся неясные случаи употребления *dám-*.

VI,3,7:

*ghīṇā ná yó dhrájasā pátmanā yánn
ā ródasī vásunā dáṃ supátñī ||*

‘Кто двигаясь, словно (собственным) жаром, в порыве, в полете, (наполняет) добром оба мира, для которых он добрый хозяин дома...’

И здесь речь идет снова об Агни. Сомнения у интерпретаторов вызывает *dám supátñī* — так делит текст падапатха. Как обращает внимание Гельднер, в IV,19,7 встречается форма *dám̐supatñīḥ*. Форма *dám̐su* (L. pl. от *dám-*) встречается в РВ дважды (см. дальше). И наконец, естественно было

⁷ Geldner K. F. Op. cit. 3. Г. S. 204; I. Г. S. 197.

бы предположить перестановку вместо **su-dampatnīh*⁸. Какую бы ни принять формальную интерпретацию, о значении этого сочетания можно сказать, что имеется в виду повелитель, владыка, оплодотворитель (как подсказывает параллель в IV,19,7) и к дому-постройке это отношения не имеет. Здесь это скорее дом-семья. Нужно еще добавить, что из всех засвидетельствованных в РВ форм от *dám-* это единственная, которая встречается в одной из фамильных мандал.

I,134,4:

*túbhyam uṣāsaḥ ṣúcayaḥ parāvāti
bhadrā vástrā tanvate dámsu raçmīṣu
citrā návyeṣu raçmīṣu |*

‘Для тебя чистые утренние зори вдалеке ткут счастливые одежды из чудесных лучей, яркие — из новых лучей’.

Хотя *dámsu* выглядит как L. pl. от *dám-*, по смыслу в этом контексте «дом» не подходит — у Ушас не было дома, упоминается только ее повозка. Видимо, совершенно справедливо предположение Рену о том, что здесь *dámsu* — сокращение от **damṣuṣu* параллельно *návyeṣu* из пады с⁹. В пользу предположения Рену говорит и то, что во всех остальных случаях независимого употребления слово *dám-* связано с Агни. Гельднер оставляет эту форму без перевода.

I,141,4:

*prá yát pitúḥ paramān nīyáte páry
ā prkṣúdho vīrúdhō dámsu rohati |*

‘Когда его уводят от высшего отца, чудесным образом он поднимается по растениям, богатым питанием’.

Здесь подразумевается Агни, но *dámsu* как «в домах» не подходит по содержанию, и опять вместе с Рену следует связать эту форму с корнем *damṣ-* «совершать чудеса»¹⁰.

⁸ Geldner K. F. Op. cit. 2. T. S. 96; 1. T. S. 444.

⁹ Renou L. EVP. T. XV. P. 100.

¹⁰ Renou L. EVP. T. XII. P. 102.

Таким образом, можно считать, что в РВ нет L. pl. *dāmsu* от *dām-*.

Во всех остальных случаях, засвидетельствованных лишь в поздних частях РВ, *dām-* встречается только в сочетании с *pāti-* «хозяин, повелитель, господин, муж». Это сочетание *pátir dán* (один раз *patī dán* du. об Ашвинах) всегда занимает конечное положение в паде триштубх. Что же касается значения *dām-* в этом сочетании, то Гельднер, как правило, передает его в этимологическом ключе: «Hausmeister», «Hausgebieter», «Herr dieses Hauses», хотя из контекста обычно не бывает очевидно, что подразумевается дом-строение, и только один раз, в X,105,2, он переводит как «der Gebieter».

Далее приводятся контексты из РВ, где засвидетельствовано сочетание *pátir dán*.

I,120,6:

ahám cid dhi rirébhāçvinā vām |
ākṣi çubhas patī dán ||

‘Ведь это я восхвалил вас, о Ашвины! Сюда глаза (свои обратите), о повелители красоты, (вы —) повелители дома!’

Здесь *patī* управляет одновременно двумя G. sg.: *çubhas* и *dán*. Гельднер в своем переводе исходит из неделимости формулы *patī dán*: «ihr Hausmeister der Schönheit»¹¹.

I,149,1:

maháḥ sá rāyá éçate pátir dánn
iná inásya vásunaḥ padá á |

‘К великим богатствам устремляется этот хозяин дома, крепкий на месте крепкого добра’.

Речь здесь идет об Агни — жертвенном костре, который приносит богатое вознаграждение своему почитателю.

I,153,4:

utá vām vikṣú mádyāsv ándho
gāva āpaç ca pīpayanta devīḥ |
utó no asyá pūrvyáḥ pátir dán

¹¹ Geldner K. F. Op. cit. 1. T. S. 163.

‘Пусть в (других) ваших племенах, опьяняющих (сомой), коровы и небесные воды делают сому набухшим, — а наш хозяин дома — первый на этом (жертвоприношении)’.

Здесь *pátir dán* соотносится со смертным, с *yajamāna*, приносящим в жертву сому.

X,99,6:

*sá id dāsam tuvīravam pátir dán
ṣalakṣám triçīrṣāṇam damanyat |*

‘Этот самый хозяин дома укротил дасу, громко ревущего, семиглазого, трехглавого’.

«Хозяин дома» (буквальный перевод) обозначает здесь Индру. Ни о каком доме нет речи, а имеется в виду то, что Индра — повелитель.

X,105,2:

*hārī yāsya suyijā vivratā vér
árvantānu çépā |
ubhá rají ná keçinā pátir dán ||*

‘Кто (свою) пару буланых коней, легко запрягаемых, (но) строптивых, двоих скакунов — хвосты (их), как у птицы — обоих гривастых коней (выстраивает) словно две прямые линии, (тот —) повелитель’.

«Повелитель» (букв. «хозяин дома») соотносится с Индрой, при этом с представлением о доме данный контекст никак не связан (сложный синтаксис этого стиха здесь не анализируется).

Из приведенного материала следует, что *pátir dán* может соотноситься как с богами, так и со смертными, обозначая владыку, господина, главу жертвенной общины, и слово *dám* — здесь не предполагает какого-либо материального денотата, т. е. постройки, а скорее абстрактное понятие некоей общины.

Сложное слово *dámpati*-, состоящее из тех же основ, что и рассмотренное выше синтаксическое сочетание, более употребительно — оно встречается в РВ 12 раз. Существуют и семантические различия между сочетанием двух слов

и сложным словом. Рену их формулирует в комментарии к I,153,4 следующим образом: «*dámpati*, qualification divine, mais *pátir dán* “maître de notre maison”»¹².

Отчасти семантические различия связаны с разницей в структуре парадигмы. *Pátir dán* является застывшей формулой. Естественно, что приименной род. падеж всегда остается неизменным. Но дело в том, что и *páti* во всех контекстах, где есть эта формула, встречается только в им. падеже. Иное дело — парадигма *dámpati*-. Бóльшая часть засвидетельствованных форм представлена двойств. числом (8 из 12): 2 раза N. du., 6 раз — Acc. du. Все формы двойств. числа имеют значение «супруги», т. е. хозяин дома и его жена (ср. единственный случай употребления двойств. числа *patī dán* в I,120,6, где речь шла об Ашвинах).

VIII,31,5:

*yá dámpatī sámanasā
sunutá á ca dhāvataḥ |
dévāso nityayāçirā ||*

‘Когда (супруги-)домохозяйева единодушно выжимают и прополаскивают (сому), о боги, (смешивая его) с необходимым добавлением молока...’

Это ситуация жертвоприношения, и обряд совершают муж и жена. Таким образом, речь идет только о семье.

X,10,5:

gárbhe nú nau janitá dámpatī kar

‘Ведь еще в утробе прародитель создал нас двоих супругами’.

Это гимн Ямы-Ями, и Ями убеждает своего брата-близнеца стать ее мужем.

Все остальные примеры *dámpatī* в двойств. числе свидетельствуют то же самое значение (V,3,2; X,68,2; 85,32; 95,12; 162,4), и только в II,39,2, гимне, посвященном Ашвинам и построенном на обыгрывании форм в двойств.

¹² Renou L. EVP. T. VII. P. 40.

числе и сравнениях, часто не имеющих под собой реальных оснований¹³, Ашвинов сравнивают с двумя домохозяевами (а до этого в том же стихе с двумя колесничими, двумя козлами, двумя наложницами).

В ед. ч. засвидетельствованы 3 звательные формы и один вин. падеж. Обращение *dampate* дважды адресовано к Агни (V,22,4 и VIII,84,7) и один раз к Индре (VIII,69,16). Ни один из этих контекстов к дому-постройке отношения не имеет. Например, VIII,69,16: *ā tū suçipra dampate | rátham tiṣṭha hiranyáyam* 'Взойди же, о прекрасногубый хозяин дома, на золотую колесницу!'. Не имеет к нему отношения и контекст с вин. падежом I,127,8: *viçvāsām tvā viçām pátim havāmahe | sárvasām samānām dámpatim bhujé* 'Мы призываем тебя, господина всех племен, хозяина общего дома всех (племен) — для наслаждения' (обращение к Агни).

Общий дом всех племен — здесь метафора для обозначения религиозной общины, почитающей Агни.

От корня *dám-* произведено имя *dámūnas-*, функционирующее как прилагательное «принадлежащий дому, ~ семье», «домашний» и как существительное м. «друг дома»¹⁴. В качестве прилагательного это слово употребляется прежде всего как эпитет Агни — бога домашнего очага и семейных обрядов, радостного гостя среди людей, и несколько раз определяет также и других богов (дважды Савитара, один раз Рибху) — перенос эпитетов с одного божества на другое достаточно распространен в РВ. В поздней части собрания этот эпитет соотносится также со смертными: со жрецом (X,41,3), с *yajamāna* (VIII,50,10 = *Vālakhilya* 2).

Известно, что в РВ употребление постоянных эпитетов богов может быть вовсе не мотивировано содержанием контекста. Так же употребляется и эпитет Агни *dámūnas-*. Даже в тех контекстах, где этот эпитет встречается наряду с упоминаниями о доме, физическая реальность дома-постройки нигде не проявляется, скорее, речь идет о месте жертвоприношения Агни. Например, I,60,4: *dámūnā grhá-*

¹³ Geldner K. F. Op. cit. 1. T. S. 327.

¹⁴ Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda. 3. Auflage (1. Aufl. 1872). Wiesbaden, 1955. S. 577; Böhtlingk O. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. 1.-7. St. Petersburg, 1879–1889. *Dámūnas* — 3. T. S. 69.

patir dáma aññ | agnir bhuvad rayipátī rayīñām ‘Домашний (бог), хозяин дома в доме, пусть станет Агни хозяином богатств!’. Значение этого таково: в награду за то, что почитатели ухаживают за жертвенным костром домашнего очага, Агни должен им принести богатства. Или IV,11,5: *dveṣoyútam á vivāsanti dhībhīr | dāmūnasam gṛhāpatim ámūram* ‘[Тебя, о Агни...] с помощью молитв стараются привлечь, (тебя,) отвращающего враждебность, домашнего, хозяина в доме, безошибочного’. Учитывая, что рыхлый, статичный стиль хвалебных гимнов в РВ характеризуется нанизыванием друг на друга эпитетов, часто входящих в состав формул, многие контексты оказываются недиагностичными. Не удастся извлечь информации о доме и из V,4,5: *júṣṭo dāmūnā átithir duroṇá | imám yajñám úpa yāhi vidvān* ‘Насладившись как домашний (бог), гость в доме, приди на эту нашу жертву как знаток!’. Здесь, как и обычно, говорится о жертвоприношении, а не о доме.

Нередко то же самое можно сказать и о функционировании *dāmūnas-* в качестве имени существительного в ряде контекстов. Например, VI,19,3: *yūthēva paṣvāh paṣupā dāmūnā | asmāññ indrābhy ā vavṛtsvājáu* ‘Как пастух для стада (своего) скота, хозяином обернись для нас, Индра, во время битвы!’. *Dāmūnas-* здесь «хозяин», «повелитель», но к дому это не имеет никакого отношения.

В РВ в связи с Агни дважды встречается сочетание *viṣāṃ dāmūnas*, которое переводится «домашний (бог) племен», если признавать здесь эллипсис, или «друг дома племен», что тоже не проясняет ситуацию с домом. В VII,9,2 говорится: *hótā mandró viṣāṃ dāmūnās | tirás támo dadṛṣe rāmyāññām* ‘Радостный хотар, домашний (бог) племен, виднеется сквозь мрак ночей’. А в X,46,6 сказано, что Агни, отождествляемый с Тритой, обосновался в лоне рек и далее: *áta samgṛbhyā viṣāṃ dāmūnā | vidharmanāyantráir īyate nṛñ* ‘Оттуда домашний (бог) племен, охватывая все, спешит к мужам — во всю ширь, без средств ограничения’. Похоже, что сочетание *viṣāṃ dāmūnas-* близко по значению к *viṣpāti-* «господин племен» (сложное слово, тоже являющееся эпитетом Агни), и значение «дом» в этом сочетании совсем неочевидно.

Существует, правда, в РВ один контекст, где можно предположить намек на связь Агни-*dāmūnas*'а с человеческим жильем, но реального образа этого жилья нет и тут — III,1,17: *prāti mártāñ avāsayo dāmūnāḥ* 'Как друг дома ты дал приют смертным'.

Тематическая форма *dāma-* п. «дом», «жилье», «местожительство» засвидетельствована в РВ 51 раз, из них 48 раз в местном падеже, дважды во мн. ч. Им. падеж в парадигме *dāma-* вообще отсутствует. Один раз встречается Асс. sg. — I,75,5: *agne yākṣi svām dāmaṃ* 'О Агни, принеси жертву своему дому!' (по Саяне, это дом почитателя, в котором разводят жертвенный костер) и один раз D. sg. — III,6,3: *dyáuḥ ca tvā pṛthivī yajñīyāso | ní hótāraṃ sādāyante dāmāya* 'Небо и Земля, (боги,) достойные жертв, усаживают тебя как хотара для дома'. В обоих случаях речь идет о ситуации жертвоприношения, и *dāma-* является местом, где разводят жертвенный костер.

Типичным для этого существительного является местный падеж *dāme* (иногда повтор *dāme-dāme* 'в каждом доме'). Если поставить вопрос, чей это дом, то ответ будет совершенно ясен. Это дом бога Агни и его почитателя, разжигающего в домашнем очаге огонь, денотат же в обоих случаях может быть один и тот же, поскольку, как уже упоминалось, дом почитателя считался домом Агни, и Агни называли ближайшим родственником, братом¹⁵. В этом «доме» Агни зажигают, в нем он растет, ярко сверкает, в этом «доме» его восхваляют поэты и за ним ухаживают жрецы, сюда он приводит богов, которым передает жертву и от которых заказчик жертвоприношения получает в награду богатства. Подобное представление о *dāma-* можно проиллюстрировать многими контекстами. Например, I,73,4: *tām tvā náro dāma ā nityam iddhām | agne sácanta kṣitiṣu dhruvāsu* 'Тебя, всегда зажженного в доме, мужи сопровождают, о Агни, в (своих) прочных жилищах'. У Рену: '(quand tu as été) allumé dans la maison (comme dieu) personnel'¹⁶. II,1,7: *tvām pāyúr dāme yás té 'vidhat* 'Ты — защитник в доме того, кто почтил тебя'. III,10,2: *gopā ṛtāsya dīdihī své dāme* 'Как

¹⁵ Macdonnell A. A. Vedic Mythology. Strassburg, 1897. P. 96.

¹⁶ Renou L. EVP. T. XII. P. 19.

хранитель закона воссвети в своем доме!». I,1,7–8: *úpa tvāgne divé-dive | ... émasi | ... vārdhamānaṃ své dáme* 'К тебе, о Агни, изо дня в день ... мы приходим, ... к возрастающему в доме своем' и т. д.

За всю эту деятельность на жертвоприношениях и за роль посредника между людьми и богами Агни называют «хозяином дома», что и отражается в ряде формул со словом *dāma-*. Например, II,1,2 и X,91,10: *brahmā cāsi gṛhāpatiḥ ca no dáme* 'Ты брахман и господин дома в нашем жилище' (букв. «хозяин дома в нашем доме»); IV,9,4: *utó gṛhāpatir dáme | utá brahmā ni śīdati* 'Он также домохозяин в доме, а также усаживается как брахман'. Вариант этой формулы представлен в VII,15,2:

*yáḥ páñca carṣanīr abhi
niṣasāda dáme-dāme |
kavír gṛhāpatir yúvā ||*

'Кто обращен к пяти народам, (кто) устроился в каждом доме, поэт, домохозяин, юноша!'

В единичных случаях *dāma-* употребляется с иными, чем Агни, богами: в связи с Индрой в I,61,9; с Рудрами в VIII,7,12; с Сомой в IX,111,2. В фамильных мандалах встречается однажды упоминание *dāma-* в связи с Апам Напатом, который представляет собой форму Агни, затаившегося в водах, — II,35,7.

Следует обратить внимание на то, что *dāma-* не употребляется в РВ в конструкции с приименным род. падежом, указывающим на владельца дома (в отличие, например, от других названий дома). Для *dāma-* выражение принадлежности синтаксическими средствами, по-видимому, оказывается излишним, и можно предположить, что это слово выражало синкретическое лексическое значение: дом Агни и его почитателя.

Существительное *gṛhā-* т. является близким синонимом *dāma-*, тем не менее между ними существуют некоторые семантические, формальные и функциональные различия. Оба словаря, Грассмана и Бётлинга, в качестве первого значения *gṛhā-* дают «слуга», что сейчас неприемлемо¹⁷, по-

¹⁷ *Mayrhofer M. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen* (далее — EWA). Heidelberg, 1986 (издание продолжается). I. В. S. 495.

сколькo основано на устарелой интерпретации одного контекста из РВ — X,119,13: *grhó yāmy āramkrto | devébhyo havuavāhanaḥ* 'Отбываю — хорошо оснащенный дом — везя богам жертвоприношения'. Современные интерпретаторы видят в этом гимне-самовосхвалении бога, напившегося сомы, отражение в РВ «дома на колесах», т. е. повозки, служившей домом для ариев в то время, когда они вели полукочевой образ жизни.

Grhá- значит «дом», «жилье», «местожительство». Это самое употребительное название дома, встречающееся в гимнах 69 раз. Структура падежной парадигмы *grhá-* заметно отличается от *dāma-*. В парадигме *grhá-* почти одинаково употребительны две падежных граммемы: Acc. sg. *grhám-* — 29 раз (включая повторы *grhám-grham* 'из дома в дом') и L. sg. *grhé* — 27 раз (включая повторы *grhé-grhe* 'в каждом доме'). Остальные формы ед. числа единичны: N. sg., D. sg. и Abl. sg. Формы мн. числа встречаются гораздо реже, всего 10 раз: N. pl. — 3 раза, Abl. pl. — 2 раза, G. и L. pl. по одному разу.

Особенность употребления форм мн. числа состоит в том, что они могут обозначать не только несколько, но и один денотат. Например, III,53,20: *svasty á grhébhya | ávasā á vimócanāt* '(Довези нас) благополучно до дома, до отдыха, до распрягания!' (обращение к колеснице) — пример, показательный с той точки зрения, как арии представляли себе свой дом; V,76,4: *idám hí vām pradīvi sthānam óka | imé grhá aṣvinedám duroṇám* 'Ведь это же издавна ваше место, (ваша) родина, этот дом, о Ашвины, это жилище' — поскольку остальные существительные стоят в ед. числе, естественно предположить, что подразумевается также и один дом; X,85,26: *grhān gacha grhāpatnī yáthāso* 'Отправляйся в дом, где ты будешь хозяйкой дома!' (обращение к невесте в свадебном гимне) — причем имеется в виду один вполне определенный дом — дом ее мужа.

Наиболее распространенная трактовка этого явления заключается в том, что дом рассматривался как агрегат, в котором объединено несколько частей (помещение для людей, для скота и пр.) — ср. рус. pluralia tantum *покои*.

Grhá-, как правило, не имеет при себе эпитетов. Единственное исключение представляет собой контекст, в кото-

ром это слово употребляется метафорически для обозначения могилы, — VII,89,1:

*mó śú varuṇa mṛnmāyaṃ
grhám rājann ahám gamam |
mṛlā sukṣatra mṛlāya ||*

‘Не хотел бы я, о Варуна, уходить в земляной дом, о царь. Прости, о добрый повелитель, помилуй!’

Есть в РВ еще один случай в том же цикле гимнов Варуна, когда *grhá-* определяется эпитетом — относительным прилагательным — VII,88,5: *bṛhántam mánaṃ varuṇa svadhāvaḥ | sahásradvāraṃ jagāma grhám te* ‘В высоком тереме, о Варуна, самосуший, в стовратном побывал я — в доме твоём’. «Терем» — здесь условный перевод слова *māna-*, о котором речь пойдет дальше. Следует также напомнить, что *dvār-/dur-* «дверь», «ворота» — единственная часть дома, которая упоминается в РВ (про стены, окна, пол, потолок из текста гимнов ничего не известно).

Существительное *grhá-* обычно встречается в составе синтаксической конструкции, в которой оно управляет род. падежом, обозначающим владельца дома. Денотатами, с которыми соотносится этот род. падеж, могут быть как боги, так и смертные. Чаще всего это бывают разные обозначения почитателя: *dācūśas ~, sunvatás ~, sominas ~, yájvanas ~, viprasya grhá-*. Это может быть также собственное имя бога (*tváṣtur, savitúr*) или почитателя (*ágohyasya*), а метафорически даже луны (*candrāmasas*) и моря (*samudrásya*). Имя Агни никогда не встречается в род. падеже в этой конструкции, но несколько раз этот бог упоминается в связи с домом своих почитателей, например, V,11,4: *agnim náro ví bharante grhé-grhe* ‘Агни разносят мужи от одного дома к другому’; VIII,19,11: *yasyāgnir vápur grhé | stótam cáno dádhīta viçvāvāryaḥ...* ‘У кого Агни — чудо в доме — радуется восхвалению, самый желанный...’ (также в I,71,4; 124,11; IV,3,4; V,71,4; X,91,2; 100,6). Словосочетание *své grhé* встречается только однажды — в отношении смертных в свадебном гимне X,85,42, когда говорится о женихе и невесте: *...viçvam áyur vy àçnutam | krīlantau putráir nāptr-*

bhir | *módamānau své grhé* ‘Доживите до глубокой старости, играя с сыновьями и внуками, радуясь в собственном доме!’ . Здесь имеется в виду скорее семья, чем дом. Все это создает впечатление, что *grhá-* не рассматривается как «собственный дом» Агни, т. е. очаг, где разводили огонь.

Встречаются два основных типа контекстов, в которых *grhá-* употребляется в связи с каким-нибудь теофорным именем, причем имя это может быть в звательной форме, в им. падеже или же оно встречается в предыдущих стихах и ясно из широкого контекста. Божество просят отправиться домой или в дом почитателя — Асс. *grhám-*, или же говорится, что его ожидает нечто приятное (например, жертвоприношение) дома или в доме почитателя — Л. *grhé-*. Например, I,135,7: *yátra grāvā vādati tátra gachatam* | *grhám indraç ca gacchatam* ‘Где говорит давилый камень, туда отправляйтесь, о Индра (и Ваю), в дом отправляйтесь!’; III,53,6:

ápāḥ sómam ástam indra prá yāhi
kalyāñir jāyā surānam grhé te |
yátra ráthasya brható nidhānam
vimócanam vājino dáksināvat ||

‘Ты напился сомы, домой (*ástam adv.*) отправляйся, о Индра! Красивая жена и развлечение в доме твоём, (там,) где ставят высокую колесницу и распрягание скакуна приносит награду’.

Для названия дома *grhá-* типичны контексты, где говорится о выжимании сомы и питье сока, а не о зажигании огня, как это имело место в отношении *dāma-*.

В гимнах РВ нельзя встретить описания *grhá-* постройки, но некоторые контексты дают основания предположить возможность ее существования в этот период. Так, вряд ли имеются в виду люди, живущие вместе, или место жертвоприношения в заговоре I,191,10: *sūrye viṣām ā sajāmi | dṛtiṃ sūrāvato grhé* ‘К солнцу я прикрепляю яд, (как) меха — в доме у обладателя браги’. Этот пример из поздней части памятника наиболее очевиден. Два других не исключают полностью понимания *grhá-* как места жертвоприношения — VIII,91,2: *asáu yá éṣi vīrakó | grhám-grham vicākaçad | imám jámbhasutam piba...* ‘Ты, мужичок, что ходишь там,

рассматривая дом за домом, пей этого выжатого зубами (сому)!..'; II,42,3: *áva kṛanda dakṣiṇató gṛhāṇām | sumāṅgálo bhadravādī ṣakunte* 'Кричи справа от дома, предвещающая добро, глаголя счастье, о птица!'

Сложное слово *gṛhāpati-* 'хозяин дома' встречается в РВ 21 раз, из них 20 раз это эпитет Агни, а один раз соотносится со смертным — VI,53,2:

*abhí no náryam vásu
vīrám práyatadakṣiṇam |
vāmám gṛhāpatim naya ||*

'Веди нас навстречу мощному добру, навстречу мужу, вручающему вознаграждение, навстречу милому домохозяину!' (к Пушану).

Можно сказать, что *gṛhāpati-* является эпитетом Агни *par excellence*. Это слово входит в состав ряда устойчивых сочетаний, формул, связанных с Агни, таких, как *kavir gṛhāpatir yúvā* 'поэт, хозяин дома, юноша' (I,12,6; VII,15,2; VIII,102,1); *hótā gṛhāpatir* 'хотар, хозяин дома' (I,36,5; VI,15,13; X,122,1), а в VII,16,5 это *gṛhāpatis ...hótā; gṛhāpatir dáme* (с легкими вариантами в различных контекстах) 'хозяин дома в доме' (I,60,4; II,1,2; IV,9,4; X,91,10); *dámūna-sam gṛhāpatim* 'домашнего, хозяина в доме' (IV,11,5; V,8,1).

Парадигма *gṛhāpati-* представлена только формами ед. числа (хозяин дома — Агни может быть только один) — ср. преобладание форм двойств. числа в парадигме *dāmpati-*. Судя по всему, эпитет *gṛhāpati* в РВ связан с ситуацией жертвоприношения, а не с семьей.

Одно из обозначений дома в РВ, имя *dúrya-/dúria-*, произведено с помощью вторичного суффикса *-ya-* от корневого существительного *dvār-/dur-* 'дверь', 'ворота'. В ед. числе это имя функционирует как прилагательное «связанный с дверью или с домом», во мн. числе является существительным мужского или женского рода «дом», «жилище», причем может соотноситься как со многими денотатами, так и с одним. В РВ это слово встречается 10 раз. В качестве прилагательного *dúrya-* употребляется 4 раза: трижды как эпитет Агни (II,38,5; VII,1,11; VIII,74,1) и один раз определяет привратный столб (I,51,14). Но и в последнем слу-

чае контекст ничего не проясняет в структуре денотата, поскольку упоминание о столбе встречается в сравнении: *pajréṣu stómo duryo ná yūpaḥ* 'Восхваление паджров — словно столб привратный!'

Durya- в функции существительного употребляется 6 раз. Его парадигма состоит из двух падежей: Асс. pl. — 2 раза и L. pl. — 4 раза. Это слово обозначает дом почитателя богов. Богом, которого почитают в *durya-*, обычно в фамильных мандалах бывает Агни. Например, IV,1,9: *sá kṣety asya duryāsu sādhan* 'Он живет в его доме, приводя к цели (жертвы)', где 'он' — Агни, 'его' — почитателя; или IV,2,12: *ka-vīm ṣaṣāsuh kaváyó 'dabdhā | nidhāráyanto duryāsv āyóḥ* 'Поэты, не терпящие обмана, обучили поэта, устраивая его в жилище аю' (где «поэт» — это Агни). Возможна, однако, и иная референция — IV,1,18: *viṣve viṣvāsu duryāsu devāḥ* 'Все боги (находятся) во всех домах'. Ср. также пример из поздней мандалы — I,91,19: *ávīrahā prá carā soma duryān* 'не убивающий мужей, войди, о Сомы, в (наши) дома!' или, может быть, 'в наш дом'.

В одном из контекстов значение *durya-* 'дом' весьма близко к значению «семья» — VII,1,11:

mā ṣūne agne ní ṣadāma nṛnām
māṣéṣaso 'vīratā pári tvā |
prajāvatīṣu duryāsu durya ||

'Мы не хотим, о Агни, при нехватке мужей,
без потомства из-за отсутствия сыновей сесть
вокруг тебя — (хотим жить в домах,) полных
детей, о (бог) домашний!'

Показательно, что Рену в своих переводах в «Ведийских и панинийских этюдах» передает значение этого существительного с несколько размытой семантикой разными французскими эквивалентами: «portail», «portique», «maison». Можно сказать, что в гимнах РВ слово *durya-* обнаруживает тенденцию употребляться преимущественно в контекстах, связанных с Агни — богом домашнего очага.

Одним из употребительных названий дома в РВ является *duṛoná-* п. «дом», «жилище», «родина». Это слово встречается 35 раз, все его формы засвидетельствованы только

в ед. числе, а парадигма состоит из двух падежей: Acc. sg. — 4 раза, L. sg. — 31 раз, что создает впечатление адвербиального значения — «домой» и «дома».

Специфичен для этого слова способ выражения категории числа. Нельзя не обратить внимание на то, что структура падежной парадигмы у *duroṇá-* и *dúrya-* одинаковая: она представлена противопоставлением двух граммем — Acc. и L. Только у *duroṇá-* это Acc. sg. и L. sg., а у *dúrya-* в функции существительного это Acc. pl. и L. pl. (при возможности соотношения этих форм с одним денотатом). Формально в этом отношении существует как бы дополнительное распределение.

Этимология слова *duroṇá-* остается неясной. Большинство этимологов связывают первую часть этого слова с *dur-* «дверь» (ср. *dúrya-*), сомнения вызывает его вторая часть.

Dúrya- обозначает, как правило, дом смертных — почитателей богов, это существительное может или определяться местоименным прилагательным *svá-* ‘свой’, ‘собственный’, или управлять род. падежом, обозначающим владельца дома. *Duroṇá-* — это дом *dāçúças* ‘почитателя’, *sukṛtas* ‘благочестивого’, *stotúr* ‘восхвалителя’, *mánuṣas* ‘человека’, *pitúr* ‘отца’, *mártyānām* ‘смертных’. В связи с названием дома *duroṇá-* упоминается (но не в конструкции с род. падежом) целый ряд теофорных имен. Чаще всего это бывает Агни (12 раз), далее следуют Ашвины (9 раз); остальные боги упоминаются значительно реже: Индра (4 раза), Индра–Агни (2 раза), Ваю, Сурья, Ушас-и-Ночь, Ида (по одному разу). Вин. падеж *duroṇám* встречается только в контекстах, связанных с Ашвинами, например, IV,13,1: *yātám açvinā sukṛto duroṇám* ‘Отправляйтесь, Ашвины, в дом благочестивого’. Сочетание *sukṛto duroṇám* характерно для лексики, связанной с Ашвинами, — оно встречается также в I,117,2 и I,183,1. Местный падеж *duroṇé* не привязан к какому-либо одному типу мифологического контекста. Например, III,25,4: *agna indraç ca dāçúšo duroṇé | sutāvato yajñám ihópa yātam* ‘О Агни и Индра, придите сюда, в дом почитателя, выжавшего сому, — на жертву...’; VII,60,5: *imá ṛtasya vāvṛdhur duroṇé | çagmāsaḥ putrá áditer ádabdhāḥ* ‘Они возросли в обители закона, мощные

сыновья Адити, не поддающиеся обману' (*ṛtásya ...duroné* — метафорическое употребление).

Иногда в контекстах, связанных с Агни, *duroná-* употребляется в том же самом фразеологическом сочетании, что и *dáma-*, ср., например, VII,12,1: *sámiddhaḥ své duroné* 'зажженный в своем доме' и I,94,14: *sámiddhaḥ své dáme*. Возможно, однако, и семантическое противопоставление *duroná-* и *dáma-*, как в VII,42,4:

*yadā vīrásya reváto duroné
syonaçīr átithir āciketat |
súprīto agniḥ súdhito dáma á
sá viçé dāti vāryam íyatyai ||*

'Когда в жилище богатого мужа являет себя гость, удобно лежащий, очень довольный Агни, хорошо устроившийся в доме, он дает желанный (дар) для такого племени'

Здесь *duroná-* обозначает жилище почитателя Агни, в то время как *dáma-*, скорее, является названием места, где зажигается Агни, т. е. домашний очаг.

Следует отметить, что в формуле *grhapátir dáme* слово *dáme* на *duroné* никогда не заменяется. Не встречается *duroné* и в повторах—амредита, подобно другим сколько-нибудь употребительным названиям дома: *grhé-grhe, dáme-dame* 'в каждом доме'. Возможно, это свидетельствует об обязательной связи *duroná-* только с одним денотатом.

В редких случаях из контекста бывает ясно, что *duroná-* является домом бога — ср. пример из поздней части памятника I,108,7: *yád indrāgnī mādathaḥ své duroné | yád brahmāni rájani vā yajatrā | átaḥ pári vṛṣaṇāv á hí yātám...* 'Если, о Индра-и-Агни, вы захмелеете в своем жилище, если у брахмана или у царя, о достойные жертв, оттуда, о два быка, возвращайтесь вы к нам'.

В одном из контекстов встречается противопоставление *duroné* — *ádhvan* 'дома' — 'в пути' — X,37,10: *yáthā çám ádhvañ chám ásad duroné | tát sūrya drávinam dhehi citráam* 'Чтоб счастье было в пути, счастье в доме, дай нам, о Сурья, блистательное богатство!'. Здесь имеет место вариант более общей оппозиции: *внутренний* — *внешний*, реализуемой разными способами в гимнах РВ.

Заслуживает внимания один случай метафорического употребления *duroná-* в значении «могила» в стихе, описывающем, как Индра уничтожил дасью — IV,28,3: *durgé duroné krátvā ná yatām | purú sahásrā çárvā ní barhūt* 'Много тысяч идущих словно по (своей) воле в обитель, куда отправляют неохотно (букв. 'в труднопроходимое место'), он уложил выстрелом'. Семантическую параллель к *durgé duroné* можно видеть в *mṛntáyam gṛhám* 'в земляной дом', куда не хотел отправляться Васиштха, наказанный Варуной (VII,89,1 — см. выше).

Из рассмотренного материала следует, что среди названий дома *duroná-* ближе всего стоит к *dúrya-*. Эти два синонима обозначают прежде всего дом почитателя бога, из богов они теснее всего связаны с Агни, структура падежной парадигмы обоих существительных сходна. Основное формальное различие состоит в том, что слово *duroná-* употребляется только в ед. числе, а *dúrya-* только во мн. независимо от того, со сколькими денотатами соотносится. По сравнению с *dāma-* значение *gṛhá-* более специализировано.

В РВ есть еще несколько слов, для которых «дом» является периферийным значением. Это дает основание отнести их к рассматриваемому семантическому полю. Одно из этих слов *gáya-* т., для которого Грассман как первое значение дает «Hausstand», т. е. дом — семья и домашнее хозяйство, и «Wohnsitz» «местожительство» как второе¹⁸, а Бётлинг указывает эти значения в обратном порядке¹⁹. Майрхофер же, основываясь на этимологических индоевропейских параллелях к этому слову, приводит следующую шкалу значений *gáya-*: «Leben, Lebenskraft; lebendiger Besitz, Hab und Gut, Anwesen, Wohnsitz», где «местожительство» занимает последнее место²⁰. Это значение засвидетельствовано в четырех контекстах РВ (V,44,7; VI,2,8; 74,2; X,99,5). Один из этих контекстов интересен в том отношении, что в нем содержится намек на физическую реальность дома — V,44,7: *ghramsám rákṣantam pári viçváto gáyam | asmākam çárma vanavat svāvasuḥ* 'Пусть дарует он нам

¹⁸ Grassmann H. Op. cit. S. 386.

¹⁹ Böhtlingk O. Op. cit. 2. T. S. 155.

²⁰ Mayrhofer M. EWA. I. B. S. 467.

жилье, со всех сторон защищающее от (его) зноя, убежище (для нас), он, кому принадлежат все блага' (где 'он' — Сурья). В другом контексте, посвященном Агни, интерпретаторы видят отражение представлений о подвижном доме — VI,2,8: *párijmeva svadhā gáyo* 'По природе дом (Агни) словно движется кругами'. Перевод Гельднера: 'Wie ein fahrender Hausstand ist sein Wesen'²¹; у Рену: 'De par sa nature propre, la demeure (d'Agni) fait pour ainsi dire le tour (du monde)'²². Контекст смутный, но можно его интерпретировать и таким образом.

Основное значение существительного *ókas-* «удовольствие», производное значение — место, где испытывают удовольствие, т. е. «родина», «дом». Как правило, для слова *ókas-* действительна коннотация «приятный дом», как, например, в IV,16,15: *índram kāmā vasūyánto agman* |...| *óko ná ranvā sudṛṣṭīva puṣṭīh* 'К Индре пришли (люди), испытывающие желания, стремящиеся к благам, ...радующие, как (родной) дом, как приятное на вид процветание'. Словом *ókas-* обозначается дом, где выжали сому и куда стремится бог, чтобы насладиться соком (V,30,1; VIII,33,2); стойло, куда приходят коровы (VI,41,1), и т. п. Эмоциональная оценка дома в достаточной степени очевидна в значении *ókas-*, материальная же структура денотата остается нераскрытой. *Ókas-* в значении «дом» употребляется в РВ более десяти раз.

Существительное *gehá-* в РВ не засвидетельствовано. От него один раз употребляется производное *gehía-* п. 'домашнее имущество' в III,30,7. *Gehá-* 'дом' впервые встречается в Яджурведе (в Катхака- и Майтраяни-самхитах).

Санскритские словари фиксируют значение «дом» для корневого существительного *víc-* f. (глагольный корень *víc-* «селиться», «входить», «проникать»). Грассман дает его в качестве основного значения: «1) Haus, Wohnung; 2) Haus, Familie; 3) Stamm, Geschlecht» etc. и находит это значение во многих контекстах РВ²³. Бётлинг не столь категоричен, но тоже рассматривает «дом» как вариант основного значения: «1) Niederlassung, Wohnsitz, Haus; 2) Gemeinde, Stamm,

²¹ Geldner K. F. Op. cit. 2. T. S. 94.

²² Renou L. EVP. T. XIII. P. 37.

²³ Grassmann H. Op. cit. S. 1295–1296.

Volk» etc.²⁴. И только в словаре Майрхофера значение «дом» не указано вообще: «Niederlassung, Ansiedlung einer Familie, Clansdorf, Hausgemeinschaft, Stamm, Mannschaft, Volk»²⁵.

Анализ употребления существительного *viç-* в гимнах РВ показывает, что значение «дом», «жилище» (а не «поселение», «местожительство») у него можно предположить с некоторой долей уверенности всего несколько раз (это существительное встречается в РВ около 200 раз). Все эти примеры встречаются в поздних частях памятника. Таков последний стих из гимна Ашвинам:

X,40,14:

*kvà svid adyá katamásv açvínā
vikṣú dasrā mādayete çubhás pátī |
ká īm ní yeme katamásyā jagmatur
viprasya vā yájamānasyā vā gṛhám ||*

‘Где же сегодня, в чьих жилищах радуются удивительные Ашвины, повелители красоты? Кто удержал их у себя? В дом какого вдохновенного (певца) или жертвователя они отправились?’

На то, что речь идет о жилище, о доме, указывает и употребление синонима *gṛhá-* в паде d. Кроме того, в трех последних стихах этого гимна вообще формальная игра построена на разных названиях дома — 12 d: *priyā aryamno dúryāñ açīmahī* ‘Любимыми пусть войдем в дом доброго друга!'; 13a: *tā mandasānā mānuṣo duroṇā á* ‘Вы двое, радующиеся в доме человека’. Гельднер в своем переводе передает *vikṣú* в X,14 b как «in welchen Häusern»²⁶.

Другой контекст, в котором Рену переводит *viç-* как ‘maison’, вызывает сомнения. Это стих из гимна Агни X,91,2:

*sá darçataçrīr átithir gṛhé-gṛhe
vāne-vane çičriye takvavīr iva |
jánam-janam jānyo nāti manyate
viça á kṣeti viçyo viçam-viçam ||*

²⁴ Böhlingk O. Op. cit. 6. T. S. 122.

²⁵ Mayrhofer M. EWA. II. B. Lief. 18. S. 561.

²⁶ Geldner K. F. Op. cit. 3. T. S. 195.

‘Прекрасный на вид, этот гость в каждом доме таится в каждом куске дерева, как охотник (в лесу). Принадлежа человеку, он не презирает ни одного человека. Он живет среди племен, в каждом племени, принадлежа племени’.

Если в первом полустиишии речь идет о неживых объектах: доме (*grhá-*), кусках дерева (*vána-*), то во втором вся формальная игра строится на названиях людей и их объединениях: *jána-* «человек», «род» и *viç-* «племя». Из этих соображений исходит и Гельднер, переводя паду d: «er haust bei den Clanen, bei jedem Clane als der Clangenosse»²⁷. Рену, однако, отмечая в комментарии семантическую соотнесенность *jánya-* и *viçya-*, переводит тем не менее это место как «il réside dans les maisons, (ce dieu) associé aux maisons, en chaque maison»²⁸.

Типично для семантики слова *viç-* в РВ обозначение места и группы людей, живущих в этом месте, т. е. «поселение» и «племя». Эти два значения во многих контекстах неразделимы, отсюда и многочисленные разногласия между интерпретаторами. Например, VII,43,5: *evá no agne vikṣv á daçasya* ‘Так вот, о Агни, будь благосклонен к нам среди племен!’ У Гельднера: «in den Stammsitzen»²⁹, у Рену: «dans les tribus»³⁰. Нередко *viç-* имеет коннотацию — «поселение, где совершаются жертвоприношения» и «племя, приносящее жертвы в этом поселении». Например, VIII,71,11: *dvitā yó bhūd amṛto mārtyeṣv | á hótā mandrātamo viçí-* ‘(к тому), кто с самого начала, бессмертный среди смертных, был самым радостным хотаром у племен’ (или ‘в племени’). Если *viç-* и встречается в РВ в редких случаях в значении «дом», то физической реальности дома-строения это слово не выражает.

От корня *viç-* в РВ дважды засвидетельствовано существительное *véçman-* «дом», «жилье», «покой». Оба эти примера принадлежат мандале X.

²⁷ Ibid. S. 289.

²⁸ Renou L. EVP. T. XIV. P. 25, 94.

²⁹ Geldner K. F. Op. cit. 2. T. S. 224.

³⁰ Renou L. EVP. T. V. P. 46.

X,107,10:

*bhojásyedám puṣkarinīva véçma
páriṣkṛtaṃ devamānéva citráṃ ॥*

‘У щедрого это жилье, словно лotosовый пруд, отделанное, как сверкающая обитель богов’.

Здесь имеется в виду реальный дом щедрого покровителя, который платит жрецам богатую дакшину, но преувеличенные сравнения не дают сколько-нибудь ясного представления о том, что это за дом.

X,146,3:

*utá gāva ivādanty
utá véçmeva dṛçyate ॥*

‘И как будто жуют коровы, и как будто дом покажется’.

В этом гимне богине Араньяни, к которой обращается путник, заблудившийся в чаще и ищущий свою деревню, речь идет об обычном доме, который мерещится путнику. Таким образом, представление о доме-постройке начинает более отчетливо проступать только в самой поздней части памятника.

Существительное *vāstu-* п. «местожительство», «домашнее хозяйство», «дом» — так даны его значения у Майрхофера³¹ — обладает в РВ весьма неотчетливой семантикой. Это слово встречается в гимнах 9 раз, из них 7 раз в сочетании *vāstoṣ páti-*, обозначающем божество, покровителя домашнего хозяйства. Вот те два контекста, в которых *vāstu-* употребляется самостоятельно:

VIII,25,5:

*nápātā çávaso maháh... ॥
sṛprádānū iṣó vāstv ádhi kṣिताḥ ॥*

‘Два отпрыска великой силы... с распространившимися дарами, обитают на месте жертвенной услады’ (два отпрыска — Митра–Варуна, жертвенная услада — Ида, богиня, у которой дома нет, но есть место жертвенных возлияний).

³¹ *Mayrhofer M. EWA. II. B. Lief. 17. S. 549.*

I,154,6:

*tā vām vāstūny uçmasi gāmadhyai
yātra gāvo bhūriçṅgā ayāsaḥ |*

‘Мы хотим отправиться в эти ваши обители,
где (находятся) многогортые неутомимые коровы’ (имеются в виду обители Индры и Вишну,
а коровы — это звезды).

Таким образом, в обоих случаях самостоятельного употребления слова *vāstu-* в РВ значение «дом» отсутствует, а речь идет или о месте, где совершается ритуал, или об устройстве космоса.

Что касается божества *Vāstoḥ pāti*, ему посвящен в РВ один гимн VII,54, а следующий гимн (заговор—усыпление) начинается с обращения к нему (остальные три случая употребления: V,41,8; VIII,17,14 и X,61,7 совсем недиагностичны). Макдонелл называет Вастошпати покровителем жилища («Lord of the dwelling»³²). В посвященном ему гимне понятие самого дома не присутствует нигде; просьбы, обращенные к божеству, касаются домашнего хозяйства, процветания скота, отсутствия болезней. В следующем же за ним гимне—усыплении дом мелькает в сравнении — VII,55,6: *téṣāṃ sām hanmo akṣāni | yāthedāṃ harmyām tātā* ‘(Все) им мы смежаем очи, как (закрываем) этот дом’. Гельднер, опираясь на более позднюю индийскую традицию, поясняет, что гимн VII,54 исполнялся при въезде в новый дом. Подводя итог, можно сказать, что слово *vāstu-* в тексте гимнов РВ значения «дом» не имеет.

В РВ встречается также собственное имя одного неясного мифологического персонажа — *nāvavāstiva-* (I,36,18; VI,20,11; X,49,6), которое этимологизируется как «имеющий десять мест для жилья», но ситуацию с домом это слово также не проясняет³³.

Остается еще одно существительное, которое обычно трактуется как название дома, — *harmyá-/harmiá-* п.³⁴.

³² Macdonell A. A. Op. cit. P. 138.

³³ См. Mayrhofer M. Ibid.

³⁴ Семантическому анализу этого слова посвящена статья: Elizarenkova T. Y. To the Meaning of the Rgvedic harmyá-/harmiá-. — ABORI.

У Грассмана это значение дается как основное: «1) Haus, Wohnstätte; 2) Hausgenossenschaft, Familie; 3) Kerker»³⁵. У Бётлинга распределение значений иное: «ein festes Gebäude: Burg, Schloss, Palast, Herrenhaus, Wohnhaus, Vorratshaus; Gefängniß»³⁶. А в «Ведийском индексе» Макдонелла и Киса говорится, что *harmjá-* — это обозначение дома как чего-то прочного и крепкого, окруженного стеной³⁷. Если сравнить эти определения, можно выделить три дифференциальных признака: твердое, прочное сооружение, представляющее собой дом; большое сооружение (дворец) и помещение, окруженное стеной или забором.

Дворцов в период РВ, как известно по данным археологии, не было: племена ариев вели полукочевой образ жизни и не сооружали ничего основательного. В силу этого семантика *harmjá-* в этом самом древнем памятнике требует пересмотра.

Существительное *harmjá-* встречается в РВ 11 раз в качестве самостоятельного слова и принадлежит как к сфере богов, так и к сфере их адептов, и таким образом, его семантика не обусловлена этой бифуркацией.

Парадигма *harmjá-* представлена формами единственного (7 раз) и множественного (4 раза) числа, причем, как и у других названий дома, мн. число может соотноситься с одним денотатом. Семантический анализ контекстов с *harmjá-* показывает, что в большинстве случаев в основе лежит инвариантное значение: «прочное сооружение», «твердая ограда». Иногда имеет место коннотация — препятствие, окружающее мифологического персонажа, которое тот должен преодолеть. Это инвариантное значение далеко не всегда лежит на поверхности, и в ряде случаев его приходится выяснять с помощью широкого мифологического контекста.

Варианты, в которых предстает *harmjá-* в отдельных контекстах, весьма разнообразны. Вот некоторые примеры.

Vols. LXXII & LXXIII (1991 & 1992). Poona, 1993. P. 573–582, на которой основано данное описание.

³⁵ Grassmann H. Op. cit. S. 1651.

³⁶ Böhtlingk O. Op. cit. 7. T. S. 262.

³⁷ Macdonell A. A., Keith A. B. Vedic Index of Names and Subjects. Delhi–Varanasi–Patna, 1958. P. 499–500.

V,32,5:

yád īm ... yúyutsantam támasi harmyé dhāḥ

‘...когда ты... устроил его, рвущегося в бой,
во мраке, в прочном доме’.

Это говорится об Индре, который в возбуждении от выпитого сомы убил Вритру, и «прочный дом» здесь — могила (ср. «земляной дом» в VII,89,1).

VII,76,2:

ābhūd u ketúr uśasaḥ purástāt

praīcy āgād ādhi harmyébhyaḥ ||

‘Возникло и знамя Ушас на востоке, она вышла
(нам) навстречу из (своего) прочного укрытия’.

Abl. pl. *harmyébhyaḥ* Гельднер переводит: ‘aus ihrem festen Hause’³⁸, т. е. мн. число существительного выражает один денотат. С переводом Рену: ‘de ses palais’³⁹ нельзя согласиться прежде всего из-за лексического значения. В комментарии Рену предлагает вариант ‘porches célestes’. В РВ упоминается, что утренняя заря Ушас появляется из горы (V,45,3), из скалы неба, которую открывает гимн (V,45,1).

VIII,5,23:

yuvám kánvāya nāsatyā-

āpiriptāya harmyé |

śáśvad ūtír daśasyathaḥ ||

‘Вы, Насатьи, Канве, ослепленному в застенке,
постоянно оказываете услуги’.

В мандале IX Сому дважды называют *harmyásya sakṣāni-* (71,4 и 78,3) ‘сокрушитель крепости’. Гельднер дает правдоподобное объяснение этого эпитета в комментарии: подразумевается твердая оболочка сомы-растения⁴⁰.

X,46,3:

sá śévr̥dho jātá ā harmyéśu

nābhir yuvā bhavati rocanásya ||

³⁸ Geldner K. F. Op. cit. 2. T. S. 249.

³⁹ Renou L. EVP. T. III. P. 92–93.

⁴⁰ Geldner K. F. Op. cit. 3. T. S. 64.

‘Рожденный как любимец в отгороженных местах, юный становится средоточием света’.

Предлагались и иные интерпретации, например, *harmy-éṣu* как ‘в крепких оковах’ — ведь огонь добывали трением из двух кусков дерева, кроме того, считалось, что он таится в камнях, деревьях, растениях и пр.

X,73,10:

*ójaso jātám utá manya enam |
manyór iyāya harmyéṣu tasthau*

‘Я полагаю, что он рожден от силы. От гнева он произошел: он был в заточении’.

Речь идет об Индре. Гельднер в комментарии поясняет, что это намек на заточение Индры ревнивыми богами сразу после того, как Индра родился⁴¹.

Оставляя в стороне случаи метафорического употребления или контексты, в которых нейтрализуется инвариантное значение⁴², отметим, что в составе сложных слов с *harmyá-* это значение тоже прослеживается.

VII,56,16:

*té harmyeṣṭhāḥ ṣiṣavo ná ṣubhrā
vatsāso ná prakrīlīnaḥ payodhāḥ ||*

‘Они привлекательны, как телята, живущие в загоне, (эти Маруты,) играющие, словно животные-сосунки’ (гимн Марутам).

Эта трактовка отличается от принятых у Гельднера и Рену. Гельднер переводит: ‘sie sind schmuck wie die Kinder in einem vornehmen Hause’⁴³; Рену: ‘ils sont beaux comme des nourrissons habitant-une-riche-demeure’⁴⁴. Образ детей из богатого дома совершенно необычен для РВ. Коровы с телятами и коровы вообще — образец красоты и привлекательности в РВ. Существительное *ṣiṣu-* означает маленького ребенка и жи-

⁴¹ Ibid. S. 254.

⁴² См. указанную статью автора этих строк (примеч. 34), где анализируются все контексты.

⁴³ Geldner K. F. 2. T. S. 231–232.

⁴⁴ Renou L. EVP. T. X. P. 43.

вотное-сосунка. Прилагательное *ṣubhrá-* функционирует в РВ и как определение к корове. *Harṃyá-* в этом контексте — не «богатый дом», а загон, где держали коров с телятами.

Сравнение проанализированных контекстов с *harṃyá-* приводит к выводу о том, что инвариантное лексическое значение этого слова моделируется более общей оппозицией, весьма важной для модели мира ария РВ: *закрытый — открытый* (*ámhas — urú loká*). *Harṃyá-* принадлежит к сфере *ámhas*. Это могила, куда Индра отправил Вритру; скала, из которой родилась Ушас; застенки, в котором был ослеплен Канва, а также место заточения Индры после его рождения; твердая оболочка растения сомы; место сокрытия Агни; загон для скота; дом, который запирают, и т. п. Именно эта оппозиция определяет лексическое значение *harṃyá-* (а не *твердый — мягкий, большой — маленький*).

К семантическому полю дома в РВ следует отнести также существительное *māna-* п., обозначающее разновидность общего понятия — дом богов. Слово это слабо засвидетельствовано в гимнах, всего лишь несколько раз. Неопределенность вызвана тем, что у *māna-* «строение», «дом» существует омоним — произведенное от корня *mā-* 'мерить' существительное *māna-* п. «мера», и между интерпретаторами существуют разногласия относительно того, к которому из омонимов относить отдельные падежные формы.

Только один из всех контекстов можно считать ясным и диагностичным. В гимне Варуне певец Васиштха просит прощения у грозного бога за тот грех, который он против него совершил, — VII,88,5: *brhántam mānaṃ varuṇa svadhāvah | sahásradvāraṃ jagāma grhāṃ te* 'В высоком тереме, о Варуна самосуций, в стовратном побывал я — в доме твоём'. Эпитеты *brhánt-* и *sahásradvāra-* указывают на дом-строение (названия домов людей, как отмечалось ранее, эпитетами-прилагательными обычно не определяются).

Другой контекст куда менее ясен. X,27,23: *devānām māne prathamā atīṣṭhan | kṛntátrād eṣām úparā úd āyan* 'Первые из богов присутствовали при построении (мироздания). Следующие за ними появились из бездны'. В комментарии Гельднер не исключает возможности и иного понимания: 'в доме богов', т. е. на небе.

Остальные встречающиеся в гимнах падежные формы следует отнести к омонимичной лексеме *māna-* «мера»⁴⁵.

Значение «дом», «жилище» ясно выражено у основы *māna-* в составе сложного слова *devamāna-*, дважды встречающегося в мандале X.

X,135,7:

*idām yamāsya sādānaṃ
devamānām yād ucyāte |*

‘Это обитель Ямы, которая называется жилищем богов’.

Физическая реальность денотата из этого контекста неясна, но лексическое значение сложного слова не вызывает сомнений.

X,107,10:

*bhojāsyaedām puṣkarīṇīva vēcma
pāriṣkṛtaṃ devamānēva citrām ||* —

анализ этого контекста см. на с. 42.

Отметим только, что по снятии сандхи остается форма *devamānā* — N. pl. Мн. число является предметом обсуждения интерпретаторов. По-видимому, это слово разделяет особенности других названий дома в РВ, у которых мн. ч. может соотноситься и с одним денотатом. Вообще же для РВ это единичный случай, чтобы один и тот же объект имел два разных названия в зависимости от того, принадлежит ли он богам или смертным (индоевропейская проблема языка богов — языка людей в древнеиндийской традиции решается иначе⁴⁶). Хотя этимологически *māna-* «дом» сопоставляется с авест. *dātāna*, *ntāna*, возводимым к *dām*-⁴⁷, частичную контаминацию форм этого слова в РВ с формами *māna-* «мера» можно объяснить еще и тем, что все, связанное с почитанием богов, отмерялось: алтарь, жертва и т. п.

В заключение следует сказать, что в РВ нет жесткой связи между понятиями «дом» и «постройка», и это являет-

⁴⁵ См. об этом: *Renou L.* EVP. T. VII. P. 26.

⁴⁶ Подробнее об этом см.: *Елизаренкова Т. Я.* Язык и стиль ведийских риши. С. 76–84.

⁴⁷ *Mayrhofer M.* EWA. II. B. Lief. 15. S. 348.

ся отражением той древней общеиндоевропейской ситуации, которая была описана Э. Бенвенистом⁴⁸. Тесно связанными оказываются понятия места и людей или богов, так или иначе ассоциирующихся с этим местом. Слова *dám-* и *dáma-* (менее очевидны другие названия дома) означают, скорее, семью, домашнее хозяйство или жертвенную общину. Названия дома в РВ часто обозначают место, где приносятся жертвы. Прослеживается тенденция связывать культ определенных богов с тем или иным названием дома: Агни с *dáma-* (дом с очагом), Сому с *grhá-*, Агни и Ашвинов с *duroṇá-*. Изредка обнаруживаются следы «подвижного дома», т. е. дома на колесах. Дом в РВ рассматривается как место отдыха и распрягания коней. Только одна черта свидетельствует о физической реальности дома-постройки — дом имел дверь (*dvār-/dur-*), что могло обозначать также и ворота. Таким образом, дом в РВ был скорее социальным понятием, чем архитектурным.

И еще несколько слов. Такие части ведийского дома, как *vaṃṣá-* ‘бамбуковая балка’, *sthūṇa-* ‘столб’, *skambhá-* ‘опора’, упоминаемые Л. Рену в его статье о ведийском доме⁴⁹, в РВ известны, но они встречаются в мифологических контекстах. Рену описывает дом поздневедийской эпохи.

⁴⁸ Benveniste E. Indo-European Language and Society. L., 1973. P. 249.

⁴⁹ Renou L. La maison védique. — Journal Asiatique. 1939. T. 231. P. 481–504.

Жертвенная община/ место жертвоприношения (*vrjána-*)

Слово *vrjána-*, по общему мнению, принадлежит к числу трудных в РВ. Среди ученых нет единого мнения ни насчет его семантики, ни по поводу классификации его форм (одна основа или несколько). Прийти к окончательному решению всех этих вопросов весьма трудно. Здесь ставится задача — проследить особенности употребления *vrjána-* в РВ прежде всего с точки зрения соотношения различных контекстных значений этого слова с денотатами.

В словаре Грассмана к РВ соответствующие формы распределены между следующими четырьмя словарными статьями¹:

1. *vrjána-* п. (от *vrj-*) замкнутое, отгороженное место, а именно: 1) место жертвоприношения; 2) замкнутая, ограниченная местность, поселение, местожительство; 3) община такой местности; группа людей под одной защитой (*die Schutzverwandten*); 4) военный отряд такой местности; 5) ущелье в горах, из которого трудно выбраться; 6) область, место вообще; 7) может быть, покрывало, одежда как нечто охватывающее.

2. *vrjána-* т. = *vrjána-* п. 3), 4) община, военный отряд.

3. *vrjána-* т. (от корня **varj-*, лежащего в основе *ūrj*, *ūrjáy*²) сила, полнота силы.

vrjana- п. = 1. *vrjána-* 3) все, что живет в данной местности: люди и скот.

vrjanī- ф. обозначение коров.

¹ Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda. S. 1329.

² Существительное *ūrj-* значит «подкрепление», «питательная сила». Отименной глагол от него *ūrjáy-* «изобиловать», «быть сильным».

Критерии распределения форм по отдельным словарным статьям здесь очень разные. То это этимология, как ее понимал Грассман (современная этимологическая интерпретация этих форм иная); то формальные показатели: грамматический род или место ударения; то семантика. Даже грамматический род определяется по-разному. В случае 2. *vṛjāna-* критерием является форма — приводится один пример N. pl. на *-ās* (принимается фонетическая интерпретация текста падапатхи) в VII, 32, 27 с дифференциальным окончанием. В то же время для 3. *vṛjāna-* даны недифференциальные формы: Асс. sg. *-am*, I. sg. на *-ena* — окончания, одинаковые для мужского и среднего рода, т. е. автор словаря исходит только из значения этих форм.

В словаре Бётлинга материал изложен следующим образом³:

1. *vṛjāna-* п. *ограждение, огороженное, укрепленное место, особенно замкнутое место жертвоприношений; также область (Bereich); 2) огороженное поселение: ...как округ, так и население.* РВ 7, 32, 7⁴, согласно падапатхе т.

2. *vṛjāna-* п. вероятно, *деревня, прежде всего живущие там люди.*

3. *vṛjāna-* 1) *п. *дурной поступок, грех; 2) f. í а) интрига, козни; б) приблизительно загон* РВ 1, 164, 9; по Саяне, *туча.*

Здесь единственная формально охарактеризованная граммема мужского рода трактуется явно как вариант обычной основы среднего рода.

Наконец, в этимологическом словаре Майрхофера этому слову посвящена одна статья⁵:

vṛjāna- п. *община, территория общины, поселения.* Там же: *vṛjāna-* приблизительно «община». В конце статьи сказано, что сюда же, вероятно, относится и *vṛjanī-* f. РВ 1, 164, 9.

Все эти формы возводятся Майрхофером к и.-е. корню **h₁uerǵ* «огораживать», «замыкать» (ср. авестийские параллели: гаты *varəzāna*, мл. Ав. *varəzāna*), в то время как *vṛjiná-* «кривой», «обманчивый», п. «обман» восходит к корню *varj-*, *vṛṇakti* «крутить», «вертеть» < и.-е. **h₂uerǵ* id.⁶

³ Böhlingk O. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. 6. T. S. 148.

⁴ В словаре опечатка: стих не 7, а 27.

⁵ Mayrhofer M. EWA. II. B. S. 573.

⁶ Ibid. II. B. S. 517. Традиционная же точка зрения, следующая за древнеиндийскими грамматиками, соотносит *vṛjāna-* с корнем *varj-*.

Семантическая интерпретация этого слова у Майрхофера представляется наиболее надежной. Все варианты основы объединяются общим значением: «община» и «территория общины» (нечто, отгороженное от физической и социальной среды). Основным типом является *vrjána-* п., редкими вариантами этой основы — *vrjána-* м., *vrjana-* п., а также *vrjaní-* ф.

Так же воспринимал эти формы и Л. Рену, говоря как о чем-то едином о существительном *vrjána-* ср. рода и его окказиональных формах: *vrjána-* м. рода и *vrjana-* с ударением на корневом гласном⁷. Неустойчивость места ударения и категории рода вообще характерна, как отмечает Рену, для тех основ на *-ana-*, которые структурно отличаются от нормы. А нормой является полная ступень корневого гласного, находящегося под ударением⁸. Этим формальным отклонениям свойственна и некоторая семантическая неопределенность. Хотя Рену и разделял широко распространенную точку зрения, что существительное *vrjána-* этимологически связано с глагольным корнем *vrj-* «крутить», «вертеть», за что его упрекал в свое время Кёйпер⁹, но при этом выражал удивление по поводу того, насколько неочевидна семантическая связь между существительным и глаголом¹⁰.

В фундаментальном «Конкордансе ригведийских слов» А. Лубоцкого в целом принят подход Грассмана, и грамматический род слова *vrjána-* в различных контекстах может устанавливаться и на основании недиагностических форм, только в соответствии с предполагаемым значением¹¹.

Как видно из этого краткого обзора, ситуация с формальным и семантическим анализом этого слова остается сложной даже на синхронном уровне.

Существительное *vrjána-* п. м. принадлежит к числу достаточно употребительных в РВ — оно встречается 61 раз, и еще один раз в поздней части памятника (1,48,5) за-

Вполне в традиционном духе это слово трактуется в работе: *Venkatasubbiah A. Vedic Studies. Vol. II. Madras, 1968.*

⁷ *Renou L. EVP. T. XIV. P. 101.*

⁸ *Renou L. Grammaire de la langue védique. Lyon, Paris, 1952. § 199.*

⁹ *Kuiper F. B. J. IJ. Vol. XIV. № 1/2. 1972. P. 90.*

¹⁰ *Renou L. EVP. Ib.*

¹¹ *Lubotsky A. A Rgvedic Word Concordance. Pt II. P. 1342.*

свидетельствован его вариант *vṛjana-*. Здесь нужно сказать несколько слов о семантике основ с суффиксом *-ana-* вообще. Этот первичный суффикс образует от глагольного корня *nom. act.* (часто это бывают также *nom. concr.*) и *nom. ag.* Последние реализуются и как прилагательные, и как существительные. Архаичное правило дифференциации этих значений с помощью места ударения в РВ не носило уже системного характера, оно отмирало¹². Минимальные пары типа *kāraṇa-* н. «деяние» — *karaṇá-* adj. «делающий», т. «мастер» встречаются редко. Очень употребительны существительные ср. рода с ударением на корневом гласном и значением или имени действия, или конкретного имени. Эта связь формальных характеристик и семантики в РВ прочная и устойчивая. Что же касается основ на *-ana-* прилагательных/имен деятеля, они мало употребительны и структурно неотчетливы — ср. I,123,4 *dyotanā* «сверкающая» (Ушас) и VIII,29,2 *dyótano* «сверкающий» (Агни). Кроме того, может встретиться персонификация абстрактного значения, выраженного существительным ср. рода и соотношенного, таким образом, с денотатом м. рода, например, I,44,5: *staviṣyāmi tvām ahám | vícvasyāmṛta bhojana*. «Я буду прославлять тебя, о бессмертный подкрепитель всего (мира)» — обращение к Агни¹³. Полная или частичная персонификация абстрактных понятий вообще весьма характерна для стиля РВ¹⁴.

Из всех засвидетельствованных в гимнах падежных форм существительного *vṛjana-* (*vṛjana-*) лишь очень немногие по своим окончаниям являются диагностическими в отношении категории рода. Средний род формально охарактеризован в N. pl. *vṛjánā* V,54,12; X,176,1, а также в Acc. pl. *vṛjánāni* I,73,2; *vṛjánā* IX,96,7. Кроме того, в одном контексте ср. род недиагностической формы существительного — Acc. sg. выясняется из согласования с прилагательным — I,48,5: *jarāyantī vṛjanam padvād īyate* «Она идет, пробуждая род двуно-

¹² Об этом см.: Барроу Т. Санскрит. М., 1976. С. 144.

¹³ Ср., однако, перевод Рену: «*δ jouissance immortelle*» — Renou L. Grammaire de la langue védique. P. 224.

¹⁴ В общем плане об этой проблеме см.: Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши. С. 86 и сл.

гих' (о значении *vṛjānam* в этом контексте — позднее). Мужской род формально выражен всего один раз — N. pl. *vṛjānā(h)* в VII,32,27. Остальные 56 падежных форм этого слова недиагностичны в отношении рода основы, так как могут выражать и мужской, и средний род.

Та детальная, контекстами обусловленная классификация отдельных значений слова *vṛjāna-*, которая дана в словаре Грассмана, несколько затрудняет установление его общего инвариантного значения. На основании большинства контекстов невозможно бывает понять, имеется ли в виду определенное отгороженное место (чаще всего место, где совершались жертвоприношения) или же определенная группа людей, связанных с этим местом, т. е. община, или «секта», как не раз называл это Рену. Неясность грамматического рода (средний или мужской) вполне соответствует этому синкретичному значению. Это можно проиллюстрировать на целом ряде примеров. Сначала же следует дать краткую характеристику парадигмы этого слова.

Парадигма падежей существительного *vṛjāna-* представлена формами ед. и мн. числа (двойств. числа нет). В ней не засвидетельствованы D. и Abl., слабо представлены N. (N. pl. — 3 раза), G. (G. sg. — 3 раза), I. (I. sg. — 4 раза, из них 3 раза один и тот же повторяющийся рефрен). Самые употребительные падежи — Acc. (29 раз) и L. (22 раза: L. sg. — 14 раз, L. pl. — 8 раз). На самом деле наибольший материал представляет L., а не Acc., так как употребительность Acc. вызвана наличием рефрена, «подписи» риши Агастья, повторяющегося в мандале I 21 раз: *vidyāmeṣām vṛjānaṃ jīrādānum* (I,165,15 и т. д.) 'Мы хотим найти щедрую общину, легко дарящую!'. Трактовка в этом контексте *vṛjāna-* как группы людей, связанных с определенным культом, вызвана значением эпитетов, определяющих это слово. Буквальное значение прилагательного *iṣá-* «откормленный», «сочный», «подкрепляющий» (исходное корневое существительное *iṣ-* f. «напиток», «подкрепление», «жертвенный напиток», «сила», «свежесть»). Вообще же следует отметить, что среди эпитетов, определяющих *vṛjāna-*, практически совсем нет качественных прилагательных.

Приведенный пример принадлежит к числу ясных. Более характерны для этого слова неясные контексты. Вот некоторые примеры:

I,51,15:

*asmín indra vrjáne sárvavīrāḥ
smát sūribhis táva çárman syāma ||*

‘В этой общине да будем мы — все мужи — вместе с покровителями под твоей защитой, о Индра!’ — или ‘на этом месте жертвоприношения’.

II,2,1:

*agnim yajadhvam haviṣā tánā girā |
...dyukṣam hótāram vrjāneṣu dhūrśadam ||*

‘Агни почтите возлиянием, протяжной песней, ...правлящего на небе, хотара, сидящего у дышла в (жертвенных) общинах’ — или ‘на местах жертвоприношений’. Гельднер переводит: ‘bei den Opferverbänden’, а в сноске объясняет: «D. h. den Opfern»¹⁵.

III,36,4:

*mahāñ ámatro vrjáne virapçy
ùgrām çávaḥ patyate dhṛṣṇv ójaḥ |*

‘Могучий сосуд, переполненный в (жертвенной) общине, он владеет грозной силой, дерзкой отвагой’ (гимн Индре) — или ‘на местах жертвоприношений’, где для Индры выжимают сому.

X,28,2:

*viçveṣv enam vrjāneṣu pāmi
yó me kukṣī sutásomaḥ pṛṇāti ||*

‘Во всех жертвенных общинах я защищаю того, кто, выжав сому, наполняет мне живот’ (гимн Индре) — или ‘на всех местах жертвоприношений’.

¹⁵ См.: Geldner K. F. Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt. I. T. S. 277.

Эти и подобные им примеры (а их немало) говорят о том, что слово *vrjána-* обозначало одновременно и огороженное место, где совершались жертвоприношения, и группу людей, связанных с этим местом, — определенную религиозную общину. Дифференциальным является признак отгороженности, отделенности, будь то место или социальная среда. В некоторых контекстах проступает более отчетливо значение группы людей, т. е. жертвенной общины, в других преобладает значение места, связанного с определенной общиной.

К первой группе контекстов принадлежит, например, упомянутый ранее рефрен гимнов риши Агастья из мандалы I. Изредка значение группы людей бывает выражено лексически, т. е. вполне эксплицитно. Например:

I,128,7:

*sá mānuṣe vrjāne śámtamo hitò
'gnír yajñéṣu jényo ná viçpátih*

‘Этот Агни укоренен как самый благодатный в человеческой общине, как лучший господин племен на жертвоприношениях...’

I,166,14:

*yéna dīrghám marutaḥ çūçāvāma
yuṣmākena páriṇasā turāsaḥ |
á yát tatānan vrjāne jánāsa*

‘Ваша полнота (даров), о мощные Маруты, от которой мы набухаем надолго, благодаря которой втягиваются в (нашу) общину (другие) люди...’

Чаще же значение «одушевленности» *vrjána-* подсказывает контекст. Например: VII,32,27: *má no ájñātā vrjānā durādhyò | máçivāso áva kramuḥ* ‘Пусть неизвестные злоумышляющие общины, пусть недружелюбные (люди) не затопчут (нас)!’

X,27,4:

*yád ájñāteṣu vrjāneṣv ásam
viçve sató maghāvāno ma āsan |*

‘Когда я был в незнакомых общинах, все они одинаково были щедрыми ко мне’ (гимн Индре).

X,42,10:

*vayám rájabhiḥ prathamā dhánāny
asmákēna vṛjánēna jayēma ॥*

‘Вместе с царями, вместе с нашей общиной
пусть завоюем мы первые ставки!’ Это реф-
рен, повторяющийся также в X,43,10 и
44,10 — гимнах, приписываемых Кришне из
рода Ангирасов.

Как правило, *vṛjána-* соотносится с общиной, состоящей
из людей. В отдельных случаях, однако, денотатом этого
слова может быть группа богов. Например:

X,66,2: *marúdgāṇe vṛjáne tánma dhīmahi* ‘Мы хотим со-
чинить молитву для сообщества (богов), сопровождаемого
толпой Марутов’. Как бы ни понимать сочетание *marúdgā-
ṇe vṛjáne* (у Гельднера: ‘Auf den Bund (der Götter) mit den
Marut als Gefolgschaft’¹⁶; у Рену: ‘pour le groupe (consistant
en) la cohorte des Marut’¹⁷), нет сомнений, что здесь речь
идет о богах, а не о смертных.

X,176,1:

*prá sūnáva ṛbhūnām
bṛhán navanta vṛjánā |*

‘Сыновья Рибху громко зашумели, (а также
их) общины’.

На основании нескольких контекстов, подобных выше-
приведенному, где *vṛjána-* употребляется с глаголом звуча-
ния, Рену предположил, что под этим словом подразумева-
лась группа певцов¹⁸. Но это существительное встречается
в гимнах и с рядом других глаголов.

С каким бы денотатом ни соотносилось слово *vṛjána-*,
существенным является выделенность этого денотата, про-
тивопоставленность его всему остальному. Например, VII,
61,4: *prá yajñātmā vṛjánam tirāte* ‘Пусть усилит (свое)
окружение (тот), чья мысль о жертвах’. Комментируя это

¹⁶ Ibid. 3. T. S. 240.

¹⁷ Renou L. EVP. T. V. P. 59.

¹⁸ Renou L. EVP. T. XIV. P. 101.

место, Рену говорит: «v° désigne un certain groupement (privilégié, éventuellement ésotérique) d'individus»¹⁹.

В другой группе контекстов, гораздо меньшей, отчетливее проступает значение места у слова *vṛjāna-*, именно места ограниченного, замкнутого, выделенного из общего пространства и не обязательно являющегося местом культового назначения. Например:

I,101,8: *yád vā marutvaḥ paramé sadhásthe | yád vāvamé vṛjāne mādáyase* (гимн Индре) 'Если ты, о сопровождаемый Марутами, в самом отдаленном месте, или если ты опьяняешься в ближайшей общине...' Здесь засвидетельствовано противопоставление ближайшего и самого отдаленного, т. е. весьма неопределенного места.

V,52,7:

*yé vāvṛdhanta pārthivā
yá urāṁ antárikṣa ā |
vṛjāne vā nadīnām
sadhásthe vā mahó divāḥ ||*

'(Те), что возросли как земные (существа), что в широком воздушном пространстве, или в лучине рек, или в просторе великого неба...' (гимн Марутам).

Сочетание *vṛjāne nadīnām* означает пространство, ограниченное изгибами рек.

VI,11,6: *āti srasema vṛjānam nāmhaḥ* 'Пусть выскользнем мы из беды, как из окружения!' Здесь принята интерпретация Рену, переводящего это место как: 'comme (hors de) l'encerclement (ennemi)' и поясняющего *vṛjānam* в комментариях как 'emprisonnement'²⁰. Для перевода Гельднера: '... möchten wir die Not wie einen Gürtel abstreifen' нет достаточных оснований, хотя сам переводчик считает его более подходящим, чем предложенный им же в комментарии вариант: 'möchten wir der Not wie einer Umschlingung entgehen'²¹.

¹⁹ Ibid. T. VII. P. 58.

²⁰ Ibid. T. XIII. P. 44,132.

²¹ Geldner K. F. Op. cit. 2. T. S. 103.

X,63,15: *svastí naḥ pathyàsu dhánvasu | svasty àpsú vṛjáne svàrvati* ‘Счастье нам на дорогах, в пустынях, счастье в водах, в пределах, освещенных солнцем’.

Рену отмечает в комментарии²², что здесь имеет место обычная триада: земля/вода/небо, дополненная, как это нередко бывает, четвертым членом — в данном случае дорогами. Вряд ли можно согласиться с переводом этого места у Гельднера: ‘im Kampf, wo es um die Sonne geht’, а в комментарии поясняется: «D. h. um das Leben»²³. Понимание *vṛjáne svàrvati* в пространственном смысле, как у Рену, поддерживается также очень близкой параллелью из Авесты: Ясна 16,7 *x^u anvaitiš ašahe varəzō* ‘солнечная обитель Аши’. Авестийский материал вообще: Гаты Ав. *varəzāna-*, мл. Ав. *varəzāna-* многое дает при изучении значения слова *vṛjána-* в РВ, подчеркивает Кёйпер в одной из своих рецензий²⁴.

Некоторые сомнения вызывает интерпретация следующего контекста:

X,27,5: *ná vā u mām vṛjáne vārayante | ná párvatāso yád ahám manasyé* ‘Меня, в самом деле, ни в ограждении не удержат, ни горы, если я что задумаю’.

Можно было бы перевести: ‘ни в общине’, тем более что в таком значении это слово употребляется в предыдущем стихе (см. выше)²⁵, но соседство с *párvatāso* делает более вероятной пространственную интерпретацию этого слова.

Переплетение тех же значений — выделенного места и связанной с ним группы людей засвидетельствовано также и в конструкциях с другими, чем Асс. и L., гораздо менее употребительными падежами существительного *vṛjána-*. В конструкциях с G. сочетание *vṛjánasya gopā-* ‘хранитель общины’ встречается дважды. Семантическая мотивировка слова *gopā-* ‘пастух’, букв. ‘хранящий коров’ дает основания предположить, что речь здесь идет скорее о людях, которых охраняют, чем о месте. Вот эти примеры.

²² Renou L. Op. cit. T. IV. P. 117.

²³ Geldner K. F. Op. cit. 3. T. S. 235.

²⁴ Kuiper F. B. J. Op. cit. P. 90.

²⁵ Связь между *vṛjána-* и *párvata-* в стихе 4 и 5 данного гимна была отмечена еще Ольденбергом — см.: Oldenberg H. Rgveda. Textkritische und exegetische Noten. Siebentes bis zehntes Buch. B., 1912. S. 227.

I,91,21:

*svarṣām apsām vrjānasya gopām |...|
jāyantam tvām ānu madema soma ||*

‘Завоевывающего солнце, завоевывающего воды, хранителя общины, ...побеждающего — тебя мы хотим приветствовать, о Соме!’.

Однако полностью нельзя исключить и наличие пространственного значения, если сравнить, например, с X,63,15, где *vrjāne svārvati* означает ‘в пределах, освещенных солнцем’, и эта территория в некотором отношении противопоставлена водам.

I,101,11:

*marútsotrasya vrjānasya gopā
vayām indreṇa sanicyāma vājam |*

‘Хранители общины, слагающей хвалу Марутам, мы хотим с Индрой добыть награду!’

Здесь, несомненно, имеются в виду люди, причем интересно, что выражение *vrjānasya gopā* в равной мере может иметь денотатом как бога, так и смертного.

IX,97,10:

*hānti rākṣo bādhatē páry árātīr
várivaḥ kṛṇvān vrjānasya rājā ||*

‘Он убивает ракшаса, он оттесняет кругом враждебные силы, создавая широкое пространство, (этот) царь общины’ (о Соме).

В этом стихе более очевидно значение «группы людей» у *vrjāna-*, чем «места», особенно если сравнить его с трижды повторяющимся в мандале X рефреном риши Кришны, где *vrjāna-* встречается в I. sg.:

X, 42,10 (= 43,10; 44,10):

*vayām rājabhiḥ prathamā dhānāny
asmākena vrjānena jayema ||*

‘Вместе с царями, вместе с нашей общиной пусть завоюем мы первые ставки’.

Следует, однако, заметить, что в IX,97,10 имплицитно присутствует и пространственная соотнесенность *vrjána-*, поскольку, будучи царем замкнутого пространства, Сома создает широкий простор.

Гельднер передает *vrjánasya rájā* как 'der König des Opferbundes'²⁶. Рену же понимает это выражение как 'roi de l'univers'²⁷ — расширение значения, выглядящее несколько неожиданным.

Далее надо рассмотреть, с какими эпитетами употребляется слово *vrjána-* в РВ. Здесь обращают на себя внимание некоторые особенности. Более чем в четверти всех случаев употребления *vrjána-* встречается в тексте вообще без определений. Если же таковые есть, то это местоимения и местоименные прилагательные, а также немногие относительные прилагательные. В гимнах РВ неоднократно встречается имплицитное противопоставление *нашей, этой общины* (*asmākena vrjānena* X,42,10; 43,10; 44,10; *tām vrjānam* VI,35,5; *asmīn vrjāne* I,51,15) общинам соперников, конкурентов, на призывы которых божество не должно обращать внимание. Так определяется община «изнутри» — устами ее членов, т. е. смертных. В применении к божеству, благодеяния которого распространяются на широкий круг адептов, может говориться обо *всех* общинах (*vrjānāni viśvā* V,73,2; *viśveṣv ...vrjāneṣu* X,28,2). Различение *нашей* — *не нашей* общины является одним из вариантов общей оппозиции: *свой* — *чужой*. Другой ее вариант выражен противопоставлением *ближайшей* или *более близкой* общины (*avaté vrjāne* I,101,8; *ávara vrjāne* II,24,11; *vrjānā... ávarāṇu...* IX,96,7) — формально *avatá-*, *ávара-* — местоименные прилагательные — и общины отдаленной, которая обозначается как неизвестная (*ájñātā vrjānā* VII,32,27; *ájñāteṣu vrjāneṣv* X,27,4). При этом ближайшие общины упоминаются в связи с описаниями деятельности божества в контекстах, нейтральных для адептов. Неизвестные же общины представляют угрозу для адептов, но могут быть благоприятны для богов.

Самые частые эпитеты общины: *iṣá* — «подкрепляющий» и *jīrādānu* — «быстродающий» (см. выше, с. 54) обя-

²⁶ Geldner K. F. Op. cit. 3. T. S. 96.

²⁷ Renou L. Op. cit. T. IX. P. 44.

заны своей употребительностью рефрену, повторяющемуся в ряде гимнов мандалы I. Остальные эпитеты, выраженные прилагательными, встречаются единично. Это *mānuṣa-* «человеческий» I,128,7; *padvāt-* «двуногий» I,48,5; *svārvat-* «солнечный» X,63,15; и сложные слова типа bah.: *marút-stotra-* «слагающий хвалу Марутам»; I,101,11; *marúdgāṇa-* «сопровождаемый толпой Марутов» X,66,2. Все эти эпитеты встречаются только в поздних частях памятника — мандалах I и X.

Далее следует рассмотреть, какие глаголы управляют наиболее употребительными падежами слова *vrjána-* — Асс. и L. Здесь будут приведены типичные сочетания, а случаи отклонений будут рассматриваться в дальнейшем особо.

Конструкции с Асс.:

vrjānaṃ vid- «находить общину» (или «место жертвоприношения») ²⁸

vrjānāni ní pā- «охранять общины»

vrjānaṃ rakṣ- «защищать общину»

Конструкции с L.:

vrjāneṣv as- «находиться в общинах»

vrjāne ... as- «быть в общине (под защитой)»

vrjāneṣu pā- «защищать в общинах»

vrjāne jan- «порождать (Агни) в общине»

vrjāne dhā- «устраивать (Агни) в общине»

vrjāneṣu su- «выжимать (сому) в общинах»

vrjāne mad «опьяняться в общине»

vrjāne abhi as «превзойти (всех) в общине»

Vrjána- является понятием, связанным в равной мере с людьми и богами и связывающим их друг с другом. Боги находятся в общине, охраняют и защищают ее, опьяняются в общине. Их адепты пребывают в общине под защитой богов, разжигают на месте жертвоприношения ритуальный огонь, выжимают богам сому, стремятся превзойти всех в общине, а певцы-восхвалители хотят найти щедрую общину, которая сразу же отблагодарила бы их за их жертвенный труд.

²⁸ В приводимых сочетаниях с глаголами *vrjána-* обладает синкретичным значением, при котором обособленное место (т. е. место жертвоприношения) и связанные с ним люди неразличимы.

Из богов понятие *vrjána-* связано прежде всего с Индрой, Марутами, Агни, Сомой. С Адитьями это понятие ассоциируется очень мало (Варуна сопровождает Индру в общинах VI,68,3; сома выжат в общинах как Митра IX,77,5). С Ашвинами *vrjána-* вообще не встречается в одном контексте. Таким образом, наблюдается определенная избирательность *vrjána-* в отношении различных богов.

В приведенном материале основное синкретичное значение слова *vrjána-* «ограниченное место»/«ограниченная группа людей, связанных с этим местом» прослеживается в различных контекстах, в которых то один, то другой семантический компонент может реализоваться более отчетливо. Есть, однако, несколько случаев, когда связь между инвариантным значением и значениями, встречающимися в отдельных контекстах, совсем не столь очевидна. Это многозначность слова на грани омонимии, что и заставило Грассмана вслед за древнеиндийскими лексикографами выделить еще одно самостоятельное существительное *vrjána-* со значением «сила» (*bala-*) и даже приписать ему особую этимологию (см. выше)²⁹.

Приведем список тех контекстов, в которых, с нашей точки зрения, толкование значения *vrjána-* вызывает наибольшие затруднения.

I,63,3:

*tvám çúsnam vrjáne prkṣá ānáu
yúne kútsāya dyumáte sácāhan ||*

‘В борьбе за силу, за чеку (колесницы) ты убил Шушну для юного блистательного Кутсы (, с которым ты был) вместе’³⁰.

Гельднер переводит это место ‘im Ringkampf um die Stärke, um den Achsennagel’³¹; Рену: ‘dans la lutte pour la

²⁹ Следует, однако, отметить, что приводимый здесь список трудных примеров частично отличается от того материала, который дает Грассман.

³⁰ Здесь пересмотрен прежний перевод данного стиха — см.: Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1989. С. 80.

³¹ Geldner K. F. Op. cit. S. 82.

force-comblante, pour l'essieu (du char)³². Три L., стоящие рядом, имеют неодинаковое значение: первый обозначает место совершения действия или обстоятельства, при которых оно совершается, а последующие два близки по значению к D. цели, что нередко встречается у L.³³ — падежа, способного выступать в функции практически всех остальных падежей. В комментарии же Саяны эти три L. понимаются одинаково. Саяна трактует их как три разных вида борьбы, но его пояснение к этим видам неубедительно.

Видимо, здесь имеет место случай цепочечной полисемии, когда «каждое новое значение слова мотивировано другим — ближайшим к нему — значением, но крайние значения могут и не иметь общих семантических компонентов»³⁴. Как отмечает Ю. Д. Апресян, в чистом виде этот тип полисемии встречается редко.

Ограниченность, замкнутость *vrjána-* — места и людей, носит культовый характер. Не случайно Рену не раз называл *vrjána-* сектой. Группу людей, общину, совершающую в определенном месте жертвоприношения, объединяет одна вера. Для тех, кто разделяет эту веру, *vrjána-* является защитой, укрытием, для тех, кто ее не разделяет или посягает на нее, *vrjána-* демонстрирует свою другую сторону — это борьба (т. е. для демонов, как Шушна, и для аборигенов, поклоняющихся другим богам).

I,173,6:

...*áram ródasī kakṣyè nāsmāi |*
sám vivya índro vrjānam ná bhūmā
bhárti svadhāvāñ opaçám iva dyām ||

‘... два мира ему подходят как пояс. В землю
Индра укутался как в покрывало³⁵. Самосуций,
он несет небо, словно головное украшение’.

³² Renou L. Op. cit. T. XVII. P. 27.

³³ Это отмечает Рену — см.: Renou L. Grammaire de la langue védique. P. 354.

³⁴ Апресян Ю. Д. Лексическая семантика. Синонимические средства языка. М., 1974. С. 182.

³⁵ Прежний перевод данного стиха здесь пересмотрен — см.: Ригведа. Мандалы I–IV. С. 216.

Индра выступает здесь в роли космического гиганта, и части мироздания изображаются как предметы его убранства. В словарях обычно не дается такого значения *vrjána-*, как «покрывало», и только Грассман приводит его последним в списке, да и то под вопросом: «vielleicht *Decke, Gewand* als einhüllendes, umschliessendes»³⁶. Мотивировка же подобного развития значения дана Грассманом вполне убедительно. По Апресяну, это радиальная полисемия, когда «все значения слова мотивированы одним и тем же — центральным значением»³⁷. В переводах этого места наблюдается разнობой. У Гельднера: ‘...so sind ihm beide Welthälften wie ein Gürtel passend. Indra hat sich die Erde wie einen Gurt (?) umgelegt’³⁸. У Рену: ‘Indra est enveloppé de la terre comme d’une clôture’³⁹.

III,34,6:

vrjánena vrjinán sám pipeṣa
māyābhir dásyūñr abhibhūtyojāḥ ||

Один из возможных вариантов перевода:

‘В (своих) объятых он раздавил обманщиков, чудесными превращениями — дасью, превосходя их силой!’

Здесь имеет место аллитерация: *vrjánena vrjinán*. Нередко подобная звуковая игра в РВ имеет под собой этимологическую основу — по-видимому, риши ощущал связь обеих именных форм с глагольным корнем *vrj-*. Именно поэтому Х. Ольденберг не исключал возможности конъектуры текста: **vrjínena vrjinán*⁴⁰.

Нельзя не упомянуть о том, что учеными неоднократно высказывались предположения о возможности слияния форм от разных исходных корней в др.-инд. глагольном корне *vrj-/vrg-*⁴¹. Соответственно то же предположение до-

³⁶ Grassman H. Op. cit. S. 1329.

³⁷ Апресян Ю. Д. Указ. соч.

³⁸ Geldner K. F. Op. cit. I. T. S. 250–251.

³⁹ Renou L. EVP. T. XVII. P. 50.

⁴⁰ Oldenberg H. Op. cit. Erstes bis sechstes Buch. S. 246.

⁴¹ Например: Bartholomae C. Altiranisches Wörterbuch. Straßburg, 1904. S. 1425.

пускается и в отношении *vrjána-* — гипотеза, о которой у Майрхофера в обоих изданиях этимологического словаря упомянуто очень осторожно⁴².

Предложенный перевод *vrjánena-* как 'в объятиях' дает возможность сохранить основной семантический компонент «замкнутости» у этого слова. Саяна глоссировала в этом контексте *vrjána-* словом *bala-* «сила». Гельднер переводит: 'Mit seiner Umschlingung zermalnte er die Ränkevollen'⁴³. Что же касается Рену, то он пересматривал перевод этого трудного места. В статье 1939 г.⁴⁴ Рену, проследившая развитие значений слова *vrjána-* от «члена группы (воспевателя)», т. е. значения, принадлежащего к «благоприятной зоне» в РВ, к совсем иному: «борьба», «беда», предполагает, что это происходит через промежуточные значения: «защита» и «сопротивление». Далее говорится: «Par une nouvelle contrepartie enfin, le *vrjána-* se trouve non plus subi par l'ennemi, mais infligé par le dieu: tel est le sens du v. III,34,6: *vrjánena vrjinán sám piṣeṣa* '(Indra) a écrasé les fourbes par son emprise...'. В посмертно опубликованном в 1969 г. последнем томе «Ведийских и панинийских этюдов», где текст дан уже без комментариев, этот стих переведен следующим образом: 'Il a pulvérisé avec le foudre les fourbes'⁴⁵. Под 'le foudre', молнией или молнией с громом, подразумевается, конечно, ваджра Индры. Этот перевод, несомненно, более соответствует мифологическому циклу Индры. Известно, что Индра поражал своих противников именно ваджрой — дубиной грома (считалось, что убивает он громом, а не молнией). Но значение «ваджра» у *vrjána-* не засвидетельствовано. Если же посмотреть, в каких конструкциях и с какой лексикой употребляется глагол *sám piṣ* «разбить», «раздробить», «уничтожить», кодирующий чаще всего действия Индры в отношении врагов, то значение «оружие (Индры)» становится весьма вероятным. Ср., например, IV,18,9: *ṣiro dāsásya sám pinak vadhéna* 'Ты раздробил голову дасы смертельным оружием'. Напомним, что среди актантных значений регу-

⁴² Ср.: *Mayrhofer M.* KEWA. 3. B. S. 243 и EWA. II.B. S. 573.

⁴³ *Geldner K. F.* Op. cit. I. T. S. 375.

⁴⁴ *Renou L.* L'ambiguïté du vocabulaire du Ṛgveda. P. 59.

⁴⁵ *Renou L.* EVP. T. XVII. P. 77.

лярной многозначности существительных есть и такое, как «действие» — «средство действия»⁴⁶, в данном случае: «сражение» — «оружие». Можно только добавить, что при столь недостаточной фиксированности семантики *vrjána-*, как на синхронном уровне, так и в плане этимологии, остается лишь обсуждать возможности различного его понимания в наиболее трудных случаях.

V,54,12:

*sám acyanta vrjánātitviṣanta yát
svāranti ghóṣam vītatam ṛtāyāvaḥ ||*

‘Жмутся общины’⁴⁷, когда (Маруты) вошли в раж. Эти любители закона вызывают далеко отдающийся гул’.

В этом стихе говорится о том, как грозно проявляют себя Маруты, когда вызывают бурю. Риши Шьявашва из семьи Атри, автор данной группы гимнов, посвященных Марутам, упоминает не раз, какой ужас вызывают разбушевавшиеся Маруты: V,57,3 — ‘Деревья клонятся от страха перед вашим походом’; V,55,9: ‘Помилуйте нас, о Маруты, не убивайте (нас)!’ и т. п. В таком контексте естественнее предположить, что общины, которые жмутся, сбиваются в кучу от страха перед Марутами (*sám añc-*), это общины перепуганных людей. Контекст, однако, к числу ясных не принадлежит, и между его интерпретаторами существуют большие разногласия. Саяна понимает здесь *vrjánā* как ‘силы’, т. е. Маруты становятся сильными (а дальше следует обычное для него ритуальное толкование: от приносимых нами жертв).

Грассман передает значение *vrjánā* как ‘ущелья’: «Zusammen stürzen Schluchten, wenn ihr erregt seid»⁴⁸; Гельднер как ‘пояса’: «Sie ziehen ihre Gürtel zu, wenn sie in Feuer geraten sind», поясняя, что Маруты подпоясываются для борьбы⁴⁹; Рену же видит здесь значение «общины», но перевод сохра-

⁴⁶ Апресян Ю. Д. Указ. соч. С. 197.

⁴⁷ Наш прежний перевод: «Гнутся изгороди» (Ригведа. Мандалы V–VIII. С. 60) здесь пересматривается.

⁴⁸ Rig-Veda übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Grassmann. Lpz., 1876. S. 206.

⁴⁹ Geldner K. F. Op. cit. 2. T. S. 62.

няет неясность оригинала, т. е. чьи это общины, не сказано: 'Les cercles se referment quand (les Marut) entrent en transe'⁵⁰.

Возможность существования столь широкого круга интерпретаций одного и того же контекста говорит о том, что *vṛjāna-* — это слово с несколько стершимся значением.

К числу непростых для понимания случаев семантического развития относится значение основы *vṛjāna-* с ударением на корневом гласном, встречающейся в РВ один раз и являющейся вариантом регулярной основы с ударением на суффиксе *vṛjāna-*.

1,48,5:

jaráyantī vṛjanam padvād īyata |
ūt pātayati pakṣīnaḥ ||

‘Она идет, пробуждая род двуногих, по ее велению взлетают птицы’ (букв. ‘она заставляет взлетать [caus.] птиц’; ‘она’ — Ушас).

Данный перевод следует за интерпретацией Рену: ‘Elle marche éveillant la gent munie de pieds, elle fait s’envoler (les animaux) ailés’⁵¹. В комментарии же Рену останавливается на развитии значений этого слова вообще. Первоначальным значением была территория, охватывающая определенную социальную группу, откуда развилось значение «круг», «община». Далее, как это часто бывает, происходит переход: «община» → неопределенная «сфера», а в данном контексте «род двуногих» (la gent bipède). Общий вывод Рену: «Élargissement et banalisation, comme souvent aussi, d’un terme vieilli et partiellement mécompris». Надо отметить, что при всем расширении значения у *vṛjāna-* в этом контексте основное, инвариантное значение **ограниченной** общности здесь прослеживается: класс двуногих противопоставляется (классу) крылатых. В переводе Гельднера это противопоставление несколько размыто: «Die Schar dessen, was Füße hat, erweckend naht sie; die Vögel treibt sie zum Aufflug»⁵².

⁵⁰ Renou L. Op. cit. T. X. P. 32.

⁵¹ Ibid. T. III. P. 20.

⁵² Geldner K. F. Op. cit. I. T. S. 59.

В тексте РВ встречается один раз вариант той же основы женского рода с окончанием на *-ī-*: *vrjanī-*.

I,164,9:

*yuktā mātāsīd dhurī dáksīnāyā
ātiṣṭhad gārbho vrjanīṣv antāh |
āmīmed vatsó ānu gām apaçyad
viçvarūpyam tṛṣú yójaneṣu ||*

‘Мать запряжена была в ярмо дакшины. Плод пребывал внутри загонов. Теленок мычал (и) глядел вслед корове многоцветной в трехостояниях (от него)’.

Это стих из Гимна-загадки, где нередко бывает возможна неединичная интерпретация. Гельднер предполагает, что мать — это утренняя заря Ушас (она часто изображается в виде коровы), а теленок — Агни-жертвенный огонь, который разжигают рано утром⁵³. Слово *vrjanī-* Гельднер оставляет без перевода. Согласно древнеиндийской комментаторской традиции, *vrjanī-* — это грозовая туча, в которой скрывается дождь. Согласно Рену, это слово значит, скорее, «загон; укрытие» (*enclos, cachette(s)*)⁵⁴.

Агни называют зародышем нередко. Он «рождается», когда его добывают трением, а до этого окружен оболочкой. На этот образ наслаивается другой: теленок, спрятанный в загонах, мычит вслед своей матери. Теленок в гимнах РВ часто также символизирует рождающегося Агни. Таким образом, в этом контексте наиболее вероятным значением *vrjanī-* является «загон» или «укрытие» — ср. перевод В. Донигер: ‘the embryo remained within the cow-pens’⁵⁵.

Слово *vrjana-* мало участвует в словообразовании. Один раз оно служит исходной основой для прилагательного с продуктивным относительным суффиксом *-yá-* — *vrjanyà-* ‘связанный с общиной’, ‘общинный’.

IX,97,23: *dharmā bhuvad vrjanyàsya rājā* ‘Он был поддержателем (всего) общинного, (этот) царь’ (о Соме).

⁵³ Ibid. I. S. 229.

⁵⁴ Renou L. Op. cit. T. XVI. P. 89.

⁵⁵ The Rig Veda. An Anthology. Selected, Translated and Annotated by Wendy Doniger O’Flaerty. P. 77.

Как отмечает Рену, сочетание *vrjanyàsyā rājā* является здесь вариантом *vrjánasyā rājā*, встречающегося в том же гимне в стихе 10⁵⁶.

Еще один раз слово *vrjāna-* встречается в составе сложного слова типа bah. *su-vrjāna-* «обладающий прекрасным *vrjāna-*».

X,15,2: *idám pitṛbhyo námo astv adyá!* ...*yé vā nūnám suvrjánāsu vikṣú* 'Пусть будет сегодня это поклонение отцам... которые теперь среди племен с прекрасными жертвенными общинами'.

Основное значение основы *vrjāna-* сохраняется и в составе сложного слова.

Подводя итог, можно сказать, что исконное инвариантное значение слова *vrjāna-*, подтверждаемое авестийскими параллелями, хорошо сохранено в РВ. Это синкретичное значение: «ограниченное место» и «группа людей, связанных с этим местом». Чаще всего речь идет о месте жертвоприношения и религиозной общине. Подобная неразделенность места и связанного с ним живого существа (или живых существ) не раз встречается в гимнах РВ. Можно привести такие примеры, как *valá-* m. 1) пещера в горе, в которой спрятаны коровы; 2) пом. рг. демона этой пещеры или *dám-* n. 1) дом, жилище; 2) семья, живущая в доме. И это является весьма архаичной особенностью лексического значения.

Значение «община» засвидетельствовано в РВ отчетливее, чем «место жертвоприношения», в тех случаях, когда на основании контекста эти два значения вообще можно различить.

В пространственном смысле *vrjāna-* может обозначать не только место культового назначения, но замкнутое место вообще: излучину реки, загон для скота (сближаясь тем самым с этимологически родственным словом *vrajá-* «загон»). Встречаются случаи, когда ближайшее место противопоставляется менее определенному отдаленному неограниченному пространству. Основной семантический компонент — «замкнутость», «ограниченность» при пространственной трактовке может приводить в определенных случа-

⁵⁶ Renou L. Op. cit. T. IX. P. 108.

ях к развитию таких далеко отстоящих от исходного значений, как «окружение», «объятья», «покрывало».

При социальной трактовке значения этого слова встречается случай расширения значения при сохранении инвариантного признака «замкнутость», а именно «класс», «род». Редкое для этого слова значение «борьба» можно рассматривать как результат развития цепочечной полисемии: замкнутая община → защита (для ее членов) → борьба (с теми, кто в нее не входит).

Нельзя не отметить, что на синхронном уровне отдельные варианты значения могут так далеко отстоять от инварианта, что возникает вопрос, полисемия это или омонимия. Постановка подобного вопроса оправдывается еще и тем, что на диахроническом уровне не исключена полностью возможность связи *vřjána*- более чем с одним корнем.

Путь–дорога*

Известно, что во времена РВ племена ариев вели полукочевой образ жизни — они медленно продвигались в глубь полуострова Индостан с северо-запада на юго-восток, завоевывая местные племена, пересекая реки, останавливаясь на одном месте, чтобы снять урожай, и вновь снимаясь со стоянки, чтобы продолжать свой путь. Кони, колесницы, обозы, перегоняемые стада коров — вот окружавшая их повседневная действительность. Понятие дороги должно было быть очень важным при такой жизни (ср., например, цыганский фольклор), и так это и было, судя по тому, как много слов обозначают в РВ путь–дорогу: к этому семантическому полю принадлежит более десяти существительных:

ájma- m. (8)/ *ájman-* n. (10), *ádhvān-* m. (40), *éman-* n. (4), *gāti-* f. (1), *gātú-* m. (42), *cáraṇa-* n. (1), *páth-/pathí-/pánthā-* m. (153), *pathyā-/pathiā-* f. (23), *vartani-* f. (7), *vártman-* n. (1), *vrájana-* n. (1), *sugá-* n. (13), *supátha-* n. (8), *srutí-* f. (7).

В этом списке есть и пробные, окказиональные образования, и слова, для которых значение «путь–дорога» не является основным. Но и за вычетом этих слов остается достаточно большая группа близких синонимов, между которыми следует установить различия.

Чаще всего для обозначения дороги в РВ употребляется существительное *páth-/pathí-/pánthā-*, знаменитое своей супплетивной парадигмой, в которой три формы находятся в от-

* Глава написана на основе статьи «Words and things in the R̥gveda (to the denomination of “road”, “way”, “path”)». — *Indologica Taurinensia*. Torino. В печати.

ношении дополнительного распределения¹. Слово это имеет хорошо установленную индоевропейскую этимологию².

В РВ *páth-* выражает самую общую идею пути — его значение охватывает собой все возможные для этого памятника оттенки значений: от пути вселенского закона (*ṛtá-*) до реальных дорог на земле. *Páth-* в РВ чаще употребляется в переносном значении. Типично для языка гимнов выражение *ṛtásya páth-*. Например, в гимне Ашвинам VIII,22,7: *úra no vājīnīvasū | yātām ṛtásya pathībhiḥ* ‘Приезжайте к нам, о богатые наградами, путями (вселенского) закона!..’. Гельднер иногда переводит это сочетание как ‘истинный путь’, как в X,70,2: *ṛtásya pathá námasā miyédho | devébhyo devátamaḥ suśūdat* ‘Пусть на пути закона лучший из богов сделает жертвенное блюдо вкусным для богов благодаря поклонению!’. Гельднер переводит это: ‘Auf dem rechten Wege’³, а Рену сохраняет буквальное значение: ‘par la voie de l’Ordre’⁴. Граница между двумя оттенками значения здесь весьма условна. Аналогичное значение *páth-* имеет также в сочетании *sukṛtásya páth-* в Jñānasūkta X,71,6, где говорится о поэте, бросившем в беде своего друга—единомышленника: *yád īm ṣṛṇóty álakam ṣṛṇoti | nahī pravéda sukṛtásya pánthām* ‘Что он и слышит, втуне слышит: он не узнал пути благого деяния’. В результате слово *páth-* приобрело вторичное значение: «истинный путь, праведный ~», которое зафиксировано в словаре Бётлинга⁵.

Páth- в гимнах РВ обозначает большей частью идеальный путь, единое абстрактное представление, в противоположность реальной дороге, на которой можно остановиться посередине и отдохнуть и которая обычно противопоставляется дому или распряганию коней. Один раз в РВ упоминается конец путей, но это означает конец света — X,5,6: *āyór ha skambhá upamásya nīlé | pathám visargé dharúṇeṣu tasthau* ‘А столб Аю стоит в гнезде Высшего, в конце дорог,

¹ См. об этом: Wackernagel J. Altindische Grammatik. B. III, 1. Göttingen, 1929. § 159.

² См.: Mayrhofer M. EWA. II. B. S. 81–83.

³ Geldner K. F. Op. cit. 3. T. S. 247.

⁴ Renou L. EVP. T. XIV. P. 47.

⁵ Böhtlingk O. Op. cit. 4. T. S. 18.

на твердых опорах'. Комментарий Гельднера таков: «Wo die Wege aufhören, d.h. am Ende der Welt»⁶.

Páth- — это прежде всего тот путь, который ведет к богам и по которому следуют боги — *devayāna-*. Например, VII,76,2: *prá me pánthā devayānā | adṛṣṛann āmardhanto vásu-bhir iṣṛtāsaḥ* 'Стали мне видны пути, ведущие к богам, безукоризненные, подготовленные богами' — так говорит в гимне Ушас о своем откровении риши. *Devayāna-* — это постоянный эпитет пути, выраженного словом *páth-*, при этом в РВ нет отчетливой оппозиции между *devayāna-* и *pitryāna-*, поскольку последнее прилагательное засвидетельствовано в РВ только один раз в поздней части памятника — в X,2,7, где говорится, что боги создали Агни, «который разбирается в пути, исхоженном предками» — *pánthām ānu pravidvān pitryānam*⁷.

Пути эти, связанные с богами, определяются как широкие (*urú-*), бесконечные (*anantá-*), непыльные (*arenú-*), надежные (*áriṣṭa-*, *avṛká-*), самые прямые (*rájiṣṭha-*), лучше всех приводящие к цели (*sādhiṣṭha-*).

Из богов теснее всего связаны с понятием *páth-* Адитьи, потому что именно этот класс богов охраняет вселенский закон *ṛtá-*, наблюдая за его путем — *ṛtasya páth-*. В связи с *páth-* упоминается как весь класс Адитьев, так и отдельные его представители. Например, в II,27,6:

*sugó hi vo aryaman mitra pánthā
anṛkṣaró varuṇa sādhir ásti |
ténādityā ádhi vocatā no
yáchata no duṣparihántu çárma ||*

'Ведь ваш путь легко проходим, о Арьяман (и) Митра, он без шипов (и) прям, о Варуна. Наставьте же нас на нем, о Адитьи! Даруйте нам вашу труднопробиваемую защиту!'

Páth- упоминается также в связи со многими другими богами: в связи с Ашвинами (для которых, правда, более характерен их круговой путь, объезд вселенной *vartís-*); с солярными божествами Ушас, Сурьей, Савитаром, Пу-

⁶ Geldner K. F. Op. cit. 3. T. S. 127.

⁷ См. комментарий Рену к этому стиху: Renou L. EVP. T. III. P. 93.

шаном (последнего называют «владыкой пути» — *pathas pate* Вос. в VI,53,1); с Марутами, Сомой, Агни, Индрой, Ватой и др. Это название пути употребляется также в связи с царем мертвых Ямой; с предками—«отцами»; с обожествляемым конем Дадхикра (но не с реальными конями, которые пасутся на полях или мчатся наперегонки на ристалище); с реками, которые следуют по пути, пробуравленному для них Индрой; с птицами; с жертвой, движущейся от алтаря к богам.

Некоторые из этих употреблений нуждаются в комментариях. Так, в случае с Сомой очень нелегко бывает понять, что имеется в виду: путь сока через цедилку из овечьей шерсти в сосуд, где его смешивают с добавлениями в ритуале приготовления амриты, или мифический путь Сомы на небо. Эта неясность особенно характерна для гимнов Соме—Павамана в посвященной ему мандале IX. Ср., например, IX,91,3:

*vṛṣā vṛṣṇe rōruvad amçūr asmai
pāvamāno rūçad īrte páyo góḥ |
sahásram ṛkvā pathíbhīr vacovíd
adhvasmábhiḥ sūro áṇvam ví yāti ||*

‘Бык, громко ревя быку, стебель (сомы) — этому (Индре), Павамана приводит в движение белое молоко коровы. Тысячей дорог, лишенных пыли, расходится (в разные стороны) сопровождаемый гимнами знаток речи, (как) солнце (по воздуху), сквозь сито’.

Что касается пути Агни, то слово *páth-* употребляется, как правило, в тех случаях, когда имеется в виду его путь от жертвенного костра на земле к богам, пребывающим на небе, т. е. путь Агни—вестника (*dūtá-*). Например, V,1,11: *vidvān pathīnām urv àntárikṣam | éhá devān havirádyāya vakṣi* ‘Знаток путей, (через) широкое воздушное пространство приводи сюда богов для вкушения жертвы!’. Если же речь идет об Агни, бушующем на земле, сжигая все вокруг, то Агни определяется эпитетом — сложным словом *kṛṣṇādhvan-* ‘имеющий черный путь’, в составе которого не *páth-*, а *ādhvan-*. Например, II,4,6:

*ā yó vānā tāṛṣāṇó ná bhāti
vār ná pathā ráthyeva svānī |
kṛṣṇādhvā tápū ranváç ciketa
dyáur iva smáyamāno nábhobhiḥ ||*

‘Он вспыхивает на деревьях, подобно тому как мучимый жаждой (кидается к воде), он шумит, как вода по дороге, как (колеса) колесницы. (Бог), оставляющий черный путь, жаркий, веселый, он сверкает, как небо, улыбающееся сквозь тучи’.

Páth- может обозначать также путь смертных — их жизненный путь, на котором они просят счастья у богов. Например, V,51,15: *svastí pánthām ānu carema | sūryācandramāsāv iva* ‘На благо пусть идем мы по пути, словно солнце и луна!’.

В значении реальной дороги слово *páth-* употребляется в гимнах РВ нечасто. Вот один из таких примеров — VI,46,13:

*yád indra sárge árvataç
codáyāse mahādhané |
asamané ádhvani vṛjiné pathí
çyenāñ iva çravasyatáh ||*

‘Когда, о Индра, скакунов в беге ради великой ставки ты будешь погонять на неровной дороге, на кривом пути (их, летящих) как соколы, стремясь к славе...’

В этом контексте *páth-* является очень близким синонимом в отношении *ádhvan-*.

В связи с *páth-* нет оппозиции: в *дороге* — *дома*, характерной для *ádhvan-*. Один раз в поздней части памятника *páth-* встречается в одном контексте с наречием «домой», но они не противопоставлены друг другу. Это когда в X,86,21 Индрани говорит обезьяне Вришакапи: *ástam éṣi pathā púnar* ‘Ты снова идешь по дороге домой’.

Páth- — слово, которое принадлежит к «благоприятной» зоне, и только один раз из всех многочисленных случаев употребления тоже в поздней части текста оно встречается в «неблагоприятном» контексте. В гимне, обращенном к Агни-убийце ракшасов, в X,87,6 говорится, что, если Агни

увидит, что ракшас стоит или бродит 'или же что он летает (своими) путями по воздуху' — *yád vāntárikṣe pathibhiḥ pá-tantam* — то его надо пронзить стрелой.

Есть одна любопытная особенность, касающаяся связей понятия *páth-* с различными богами в РВ: *páth-* (или какое-нибудь другое название пути) никогда не встречаются в контекстах, посвященных Вишну, хотя известно, что идея движения характерна именно для этого божества, как было отмечено еще у Макдонелла⁸. Три шага Вишну (*padá-* или *krámaṇa*, или *kráma-*), которыми он пересекает вселенную — а важна именно трехчастность этого движения⁹, — противоречат идее единого пути.

Есть еще один бог, не связанный с путем, а именно Рудра. Этому богу не свойственно движение. Хотя он и является отцом Марутов, в их военных экспедициях он не принимает участия¹⁰.

В РВ несколько раз упоминается волк, которого следует прогнать с дороги (I,42,2; 105,11; II,23,7). Можно предположить, что *páth-* в таком контексте обозначает реальную дорогу. Все дело, однако, в том, что волк (*vṛká*) в метафорическом употреблении может соотноситься с врагом, соперником и т. п., что меняет интерпретацию этого выражения.

Падежная парадигма такого употребительного слова, как *páth-*, отличается полнотой и представлена формами ед. и мн. числа (двойств. число не засвидетельствовано). Очень употребителен инстр. падеж, который значит сделать что-либо с помощью («путем») бога или абстрактного понятия. Именно этот падеж отсутствует в парадигме *ádhvan-*. Не менее употребителен вин. падеж, для которого типичны следующие контексты: знать или найти путь (например, для жертвы — ср. к богам или для захвата добычи), пробуравить путь для рек (миф об убийстве Вритры), сделать путь легко проходимым. Обычное же значение вин. падежа *ádhvan-* бывает «проделать путь, закончить ~». А вин. падеж *gātú-* значит, как правило, «создать широкий путь»,

⁸ Macdonell A. A. Op. cit. P. 38.

⁹ См.: Кёйнер Ф. Б. Я. Три шага Вишну. — Труды по ведийской мифологии. С. 101–111.

¹⁰ Macdonell A. A. Op. cit. P. 74.

«создать счастливый выход». Глагол *kr-* «делать», «создавать» очень редко употребляется с вин. падежом от *páth-* без какого-либо предикативного прилагательного. Вот один из примеров — IX,101,8: *sómāsaḥ kṛṇvate patháh | pávamānāsa índavaḥ* ‘Соки сомы создают себе пути, эти очищающиеся капли’. Но в то же время это значение передается сложным словом *pathikṛt-* ‘создающий путь’, ‘прокладывающий путь’ — эпитетом богов (Брихаспати, Агни, Сома) и древних риши.

На первоначальное конкретное значение *páth-* указывает семантика таких произведенных от этого слова основ, как *ápathi-* ‘идуший по дороге’, *vípathi-* ‘идуший окольными путями’, *ántaspatha-* ‘идуший посреди дороги’, *ánupatha-* ‘идуший следом по дороге’ (имена Марутов, перечисленные в V,52,10).

Существительное *pathyā-/pathiā-*, произведенное от основы *páth-*, имеет в принципе те же значения, что и исходная основа. Следует отметить, что абстрактное значение *pathiā-* еще более очевидно, чем у *páth-*. Для *pathiā-* характерно устойчивое фразеологическое сочетание с *rāyās-* ‘путь богатства’. Например, VII,18,3: *arvācī te pathyā rāyá etu* ‘Да обратится к нам путь твоего богатства!’ (к Индре) или VI,19,5: *sám jagmire pathyā ráyo asmín | samudré ná síndhavo yádamānāḥ* ‘Пути богатства сошлись на нем, словно реки, соединяющиеся в океане’ (об Индре). Этот образ пути богатства в РВ персонифицируется и обожествляется. Так, в V,51,14 вариант этого имени *pāthyā revātī-* ‘путь, несущий богатство’ занимает свое место в списке других теофорных имен:

svastī mitrāvaruṇā
svastī pathye revatī |
svastī na índraç cāgniç ca
svastī no adite kṛdhi ||

‘На благо — о Митра–Варуна! На благо —
 о Патхья богатая! Благо (пусть принесут) нам
 Индра и Агни! Благо, Адити, нам создай!’

Большей частью *pathiā-* обозначает путь богов или к богам или же путь абстрактных представлений. Вот некото-

рые примеры. III,54,5: *kó addhā veda ká ihá prá vocad | devāñ áchā pathyā ká sám eti* ‘Кто, поистине, знает, кто здесь провозгласит: какой путь идет к богам?’; VII,7,2: *á yāhy agne pathyā ánu svā* ‘Приди, о Агни, по своему пути!...’; X,59,7: *púnar naḥ sómas tanvām dadātu | púnar pūṣā pathyām yá svastiḥ* ‘Снова пусть Сома дарует нам тело, снора Пушан — (тот) путь, который счастье!’.

Подобно исходной основе *páth-*, *pathiā-* тоже употребляется в сочетании *ṛtásya pathiā-* ‘путь вселенского закона’. Например, в III,31,5: *vícṣvām avindan pathyām ṛtásya* ‘Они находили любой путь закона’ (они — Ангирасы). Рену переводит это как “Il avaient (ainsi) trouvé toute la suite-des-voies de l’Ordre”¹¹.

Pathiā- может обозначать также путь умерших в царство Ямы — X,14,2: *yátrā naḥ pūrve pitáraḥ pareyúr | enā jajñānāḥ pathyā ánu svāḥ* ‘Куда (некогда) прошли наши древние отцы, туда (все) рожденные (последуют) по своим путям’. И лишь в редких случаях *pathiā-* обозначает также дороги людей на земле. Например, VII,79,1: *vy úṣā āvaḥ pathyā jánānām | páñca kṣitír mānuṣír bodháyanī* ‘Ушас осветила пути людей, пробуждая пять человеческих поселений’.

Ádhvan- м. в РВ является названием дороги, рассматриваемой как дистанция, на протяжении которой происходит движение. Предназначена ли эта дорога для богов или для людей, не имеет значения. Например, I,113,3: *samāno ádhvā svásror anantás | tám anyānyā carato devāḥiṣṭe* ‘Общий путь у двух сестер, бесконечный. По нему странствуют они одна за другой, наученные богом’ (об Ушас и Ночи); X,117,7: *yánn ádhvānam ára vṛñkte caritrāiḥ*, ‘Идущий пешком продельвает весь путь’.

Для семантического объема этого слова важна протяженность пути — ср., например, VI,50,5: *ṣrutvā hávam maruto yád dha yāthá | bhūmā rejante ádhvani právikte* ‘Когда же, услышав зов, вы выезжаете, о Маруты, трясутся земли на далеко простирающемся вашем пути’. Иногда *ádhvan-* может приобрести значение ном. акт., как, например, в VI,51,15: *kárta no ádhvann á sugám* ‘Создайте нам хороший путь в странствии!’.

¹¹ Renou L. Op. cit. T. XVII. P. 71.

Ādhvan- — это путь, который можно измерить, и в нем различаются отдельные его части. Однажды упоминается его середина — X,179,2: *jagāta sūro ādhvano vimadhyam* ‘Солнце достигло середины (своего) пути’. Чаще, однако, отмечается конец пути, который кодируется словами *ānta-* ‘конец’, *pārā-* ‘тот берег’, *vimócana-* ‘распрягание’. Например, IV,16,2: *áva sya çūrādhvano nānte* ‘Распрягай, о герой, коней, как в конце пути!..’; V,54,10: *sadyo asyādhvanah pārām aṣṣmtha* ‘В тот же день вы достигаете конца (своего) пути’ (о Марутах) и т. д.

Ādhvan- представляется как путь, ведущий к цели, а цель эта выглядит как дом или отдых. Для этого слова существует оппозиция: *в дороге* — *дома*. Например, в VIII,83,6:

*vayām id vaḥ sudānavah
kṣiyānto yānto ādhvanā ā |
dēvā vṛdhāya hūmahe ||*

‘Это мы зовем вас для процветания, о щедрые боги, когда мы отдыхаем (и) когда движемся по дороге’;

X,37,10:

*yāthā çām ādhvañ çām duroné
tāt sūrya drāviṇam dhehi citrām ||*

‘Чтоб счастье было в пути, счастье в доме, дай нам, о Сурья, блистательное богатство!’;

X,185,2:

*nahī téṣāṃ amā canā
nādhvasu vāraṇēsu |
içe ripūr aghāçamsah ||*

‘Ведь над ними не имеет власти злоречивый обманщик ни дома, ни на опасных дорогах’.

Целью *ādhvan-* может быть абстрактное понятие. Так, например, в VIII,31,11 поэт просит, чтобы пришел к жертвователю ‘широкий путь к счастью’ — *urūr ādhvā svastāye*. В таком употреблении слово *ādhvan-* очень близко по значению к *pāth-*. Ср., например, такой контекст, как в VI,16,3, где эти два слова практически являются абсолютными синонимами:

*vétthā hí vedho ádhvanah
pathác ca devāñjasā |
ágne yajñésu sukrato ||*

‘Ведь ты знаешь, о устроитель (обряда), пути и дороги, (ведущие) прямо, о бог, к жертвоприношениям, о Агни с прекрасной силой духа’.

Здесь оба синонима обозначают абстрактные пути. Но они могут быть семантически очень близкими друг другу и в конкретном значении, поскольку *páth-* иногда соотносится и с реальной дорогой на земле, например, в VI,43,13 (см. выше). Хотя этимологически слово *ádhvan-* связано с *adhvará-* «обряд», «жертвоприношение»¹², оно не обнаруживает на синхронном уровне в РВ значения «священный путь» по сравнению с другими синонимами.

Таким образом, в принципе между *páth-* и *ádhvan-* существует разница в структуре семантического объема: *páth-* выражает общую идею пути, так сказать, в ее точечной форме, в то время как *ádhvan-* представляет дорогу в ее протяженности как дистанцию, на которой происходит процесс движения. Кроме того, между двумя синонимами есть стилистическая разница: *páth-* употребляется преимущественно метафорически, а *ádhvan-* в буквальном смысле. При этом в отдельных контекстах различия могут нейтрализоваться и *páth-* и *ádhvan-* функционируют как очень близкие синонимы.

По отношению к этим двум названиям пути *gātú-* т. следует признать квазисинонимом, так как это слово выражает разновидность общего понятия. Основа *gātú-* образована с помощью суффикса *-tú-* от корня *gā-* «идти, двигаться». Согласно Э. Бенвенисту, суффикс *-tú-* характеризует понятие как место назначения действия, его цель, возможность его совершения, в то время как с суффиксом *-ti-* связано представление об успешном завершении действия¹³. Такова реконструкция значений этих слов. Санскритские словари — а они единодушны в трактовке семантики существи-

¹² *Mayrhofer M. EWA. I. B. S. 68.*

¹³ См.: *Benveniste E. Noms d'agent et noms d'action en indo-européenne. P., 1948. P. 87.*

тельного *gātú-* — дают его значения следующим образом: 1) ход, движение; 2) путь, дорога, выход, доступ; 3) удачный выход, удача¹⁴.

Значение «движение» выражено в РВ очень неотчетливо. В большинстве случаев, когда Грассман видит у *gātú-* это значение, Гельднер в своем переводе передает его как «путь». Встречается только один контекст, в котором наличие этого значения у *gātú-* не вызывает сомнений — IV,4,6: *sá te jānāti sumatīm yaviṣṭha | yá ívate bráhmaṇe gātúm áirat* 'Тот познает твою милость, о самый юный, кто исполняет молитву, подобную (этой)'. Рену переводит это: «celui qui a donné libre-cours à une formulation-d'énergie...»¹⁵.

Прилагательное *urú-* «широкий» является характерным эпитетом *gātú-*. Сочетание *urú- gātú-* означает «широкий путь», т. е. «надежный выход». Например, IX,85,4: *uríṃ no gātúm kṛṇu soma mīdhvaḥ* 'Создай нам широкий выход, о Сомма щедрый!', где *gātú-* употребляется явно метафорически. Или I,136,2: *ádarçi gātúr uráve várīyasī | pánthā r̥tásya sám ayamsta raçmibhiḥ | cákṣur bhágasya raçmibhiḥ...* 'Показался более широкий выход для широкого (света). Путь закона стал управляться лучами, глаз (солнца) — лучами Бхаги'. *Gātú-* здесь обозначает разновидность пути по сравнению с общим его понятием, выраженным *páth-*.

Парадигма существительного *gātú-* состоит из двух падежей ед. числа: им. и вин. падежей. Последний обычно выступает в устойчивом сочетании *gātúm kṛ-* 'создавать свободный путь', 'создавать выход', как в IX,85,4 (см. выше). Лицо, для которого создается широкий путь, выражается дат. падежом. Например, IV,51,1: *nūnám divó duhitáro vibhātír | gātúm kṛṇavann uśáso jānāya* 'Пусть сейчас дочери неба, ярко сверкая, создадут путь для человека!' (об утренних зорях). В этой конструкции в дат. падеже может быть также существительное, выражающее абстрактное понятие. Например, III,31,9: *ní gavyatā mánasā sedur arkáih | kṛṇvānāso*

¹⁴ См.: Grassmann H. Op. cit. S. 394; Böhtlingk O. Op. cit. 2. Г. S. 163; Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Oxf., 1970 (1st ed. 1899). P. 352.

¹⁵ Renou L. EVP. T. XIII. P. 8.

amṛtatvāya gātúm ‘С душой, жаждущей захватить коров, они уселись под песнопения, создавая себе путь к бессмертию’ (об Ангирасах).

В РВ встречаются варианты этой конструкции с лексикой, закрепленной за различными мифами. Например, VII, 47,4: *yābhya indro áradad gātúm ūrmīm | té sindhavo várivo dhātanā no* ‘...кому Индра пробуравил путь, (подняв) волну, вы, о реки, создайте нам широкий простор!'; X,49,9: *yudhá vidam mánave gātúm iṣṭáye* ‘С боем я нашел для Ману путь для поисков’ (прямая речь Индры). Этот последний вариант конструкции в свернутом виде отражен в виде эпитета богов *gātuvid-* ‘создающий свободный путь, ~ успех’, ‘находящий свободный путь’.

Как уже говорилось, *gātú-* часто имеет коннотацию «удачный путь», «счастливый путь». Например, II,21,5: *yajñéna gātúm aptúro vividrire | dhíyo hinváná uṣṭijo manīṣīnaḥ* ‘С помощью жертвы Ушиджи нашли удачный путь, (они,) пересекающие воды, возбуждающие поэтическую мысль, мудрые’. Надо отметить, что переносное значение *gātú-* «удача» обычно все-таки бывает связано со счастливым путем или удачным путешествием. Например, VI,6,1: *prá návyasā sáhasaḥ sūnúm áchā | yajñéna gātúm áva ichámānaḥ* ‘К сыну силы под(ходит жрец) с новой жертвой, ища (благополучного) исхода (и) помощи’; VII,13,3: *váiṣvānara bráhmaṇe vinda gātúm* ‘О Вайшванара, найди выход для (нашего) священного слова!’ (что значит: пусть наша молитва достигнет богов). Положительное значение *gātú-* в РВ подкрепляется также эпитетом жреца-хотара в V,44,3: *áriṣṭagātu-* ‘имеющий невредимый путь’.

Как это обычно бывает, в некоторых контекстах дифференциальные семантические признаки синонимов нейтрализуются, и *gātú-* становится близким по значению к *páth-*. Ср., например, две пады из одного и того же гимна — III,54,18: *prajāvān naḥ paṣumān astu gātúḥ* ‘Да будет наш путь богатым потомством и скотом!’ и III,54,21: *sādā sugáḥ pitumāñ astu pánthā* ‘Да будет (наш) путь всегда легко проходимым, богатым питанием’.

Ājman- п. *lájma-* м. (вторая форма — результат тематизации консонантной основы) обозначает в РВ, как было

отмечено Грассманом¹⁶, прежде всего путь коня или путь божества, принимающего образ коня (Агни, Савитара) или сравниваемого с конем. Например, I,163,10: *haṃsā iva cre-ñiśó yatante | yád ākṣiṣur divyám ájmat áçvāḥ* ‘Словно гуси, смыкаются кони в ряд, когда они достигли небесного ристалища’ (о небесных конях); III,2,12: *samānám ájmat páry eti jágrviḥ* ‘Кружит он, бодрствующий, по одному и тому же пути’ (об Агни, курсирующем между богами и людьми и имплицитно сравниваемом с конем, которого гоняют по кругу); I,65,6: *átyo nájman sárgapratakaḥ | sindhur ná kṣódaḥ ká īm varāte* ‘Как скакун на ристалище, выстрелом взметнувшийся, как бурлящая река — кто его остановит?’ (об Агни).

Это тонкое наблюдение Грассмана касается образности, лежащей на поверхности, а не дифференциального признака, служащего для различения *ájman-* и других синонимов, обозначающих путь. Семантическую мотивировку этого слова надо искать в его этимологии: *ájman-* — существительное, произведенное с помощью суффикса *-man-*, образующего имена действия ср. рода от глагольных корней¹⁷, от корня *áj-* «гнать», «погонять». Соответственно *ájman-* обозначает путь, по которому осуществляется быстрое движение. Местом же быстрого движения в РВ являются прежде всего конные состязания на ристалище, когда колесничие гонят к финишу своих коней, запряженных в колесницы. Отсюда и возможность сужения значения: путь быстрого движения > ристалище. Из богов быстрой ездой славятся Маруты, грозные выезды которых приводят в ужас людей. Именно походы Марутов нередко обозначаются этим словом. Например, I,87,3: *práiṣām ájmeṣu vithuréva rejate | bhūmir yāmeṣu yád dha yuñjáte çubhé* ‘При их походах, при выездах сотрясается земля, словно трепещущая (жена), когда они запрягают для блеска’; VIII,20,5: *ácyutā cid vo ájman ā | nānadati párvatāso vānaspátiḥ* ‘Даже несотрясаемое (сотрясается) при вашем выезде, громко гудят горы, (большое) лесное дерево’.

Кроме того, в некоторых контекстах *ájman-* обозначает само состязание (становясь, таким образом, синонимом *āji-*, произведенным от того же корня *áj-*). Например, VIII,43,20:

¹⁶ Grassmann H. Op. cit. S. 22.

¹⁷ См. об этом: Renou L. Grammaire de la langue védique. § 207.

*tām tvām ájmeṣu vājinam
tanvānā agne adhvarām |
vāhniṃ hótāram īlate ||*

‘Тебя, такого победоносного в состязаниях, принося жертву, о Агни, зовут они как возницу (жертвы), хотара’.

Так это понимает Гельднер, переводя: «in Wettläufen»¹⁸, однако Рену интерпретирует здесь значение *ájmeṣu* иначе: «dans les arènes»¹⁹.

В другом контексте довольно очевидно, что понять *ájman-* как «ристалище» или «арена» невозможно — ср. X,103,6: *jáyantam ájma pramṛñāntam ójasā | imāṃ sajātā ánu vīrayadhvam* ‘Выигрывающему состязание, с силой раздробляющему — ему, о соплеменники, подражайте в героизме!’ (об Индре). Значение *ájman-* здесь можно было бы передать также как «забег».

Следует упомянуть, что ни Грассман²⁰, ни Бётлинг²¹ не указывают в своих словарях у *ájma(n)-* значения «ристалище» и «состязание». Трактовка значений этого слова у Моньер-Вильямса²² на этот раз явно лучше отражает ситуацию, засвидетельствованную в РВ. Это «career», «passage», «battle».

Таким образом, в РВ у существительного *ájman-/ájma-* засвидетельствован достаточно широкий круг значений: путь (преимущественно коней и богов в образе коней), выезд Марутов, ристалище, конное состязание. Семантическим компонентом, объединяющим все эти значения, является быстрота движения.

Vartani- f. в РВ является многозначным словом, образованным с помощью непродуктивного суффикса *-ani-* от глагольного корня *vṛt-* «поворачивать(ся)», «катить(ся)», «вертеть(ся)». По Грассману, *vartani-* имеет следующие значения: 1) перекатывание, бег; 2) обод колеса; 3) колея; 4) дорога. Таким образом, «дорога» является периферийным,

¹⁸ Geldner K. F. Op. cit. 2. T. S. 358.

¹⁹ Renou L. EVP. T. XIII. P. 72.

²⁰ Grassman H. Op. cit. S. 22.

²¹ См.: Böhtlingk O. Op. cit. 1. T. S. 17.

²² Monier-Williams M. Op. cit. P. 10.

производным значением у этого слова. Из-за малой употребительности *vartanī-* трудно установить его различительные семантические признаки. В одном из контекстов можно усмотреть у *vartanī-* значение «след» или «путь». Так, в I,25,9 о Варуне говорится: *véda vātasya vartanīm* 'Он знает путь (след) ветра'. Интерпретация значения здесь мотивирована одним из предыдущих стихов — в I,25,7 сказано: *védā yó vīnām padām | antárikṣeṇa pátatām* 'Кто знает след птиц, летающих по воздуху...' Комментируя это место, Гельднер поясняет, что только Варуна способен разглядеть невидимый след²³.

Исходное этимологическое значение существительного *vartanī-* обнаруживается в *figura etimologica* в X,172,4:

*uṣā́ ápa svásus támaḥ
sám vartayati vartanīm sijātātā ||*

'Ушас мрак (своей) сестры (прогоняет) прочь.
Она свертывает ее след, потому что (сама) прекраснорожденная'.

Исходное значение *vartanī-* может нейтрализоваться в ряде мифологических контекстов, в которых это слово становится близким синонимом других названий пути. Таковы контексты, в которых речь идет о том, что бог пробуравил (*rad-*) путь для рек, вод, т. е. создал им русло, проложил путь для солнца и т. п. Например, IV,19,2: *áhann áhim pariçáyānam árṇaḥ | prá vartanír arado viçvádhenāḥ* 'Ты убил змея, перекрывшего потоки. Ты пробуравил всенасыщающие русла (рек)'; VI,30,3: *adyā́ cin nū́ cit tád ápo nadīnām | yád ābhyo árado gātúm indra* 'И сегодня, и сейчас (продолжается) эта деятельность рек, потому что ты, Индра, пробуравил им путь'; VII,60,4: *á sūryo aruhac chukráṁ árṇaḥ | yásmā ādityā́ ádhvano rádanti* 'Сурья поднялся в светлый поток, для которого Адитьи пролагают пути'; VII,87,1: *rádat pathó váruṇaḥ sūryāya* 'Варуна проложил пути солнцу'. В сочетании с *ṛtá-* '(вселенский) закон' *vartanī-* функционирует как близкий синоним *páth-* и *pathiā-*. Ср., например: X,5,4: *ṛtásya hí vartanáyaḥ sijātam* 'Ведь пути

²³ Geldner K. F. Op. cit. I. T. S. 27.

истины (ведут) к прекраснорожденному' (т. е. к Агни); I, 128,2: *tām yajñasādham āpi vātayāmasy | ṛtāsya pathā́ námasā havīṣmatā́* 'Мы раздуваем его, привозящего жертву к цели, (чтобы он шел) по пути закона, с помощью поклонения, сопровождаемого возлиянием'²⁴.

Дважды в РВ *vartani-* обозначает путь коровы, но это отнюдь не реальный путь — в обоих случаях имеет место метафорическое употребление и слова являются символами. Вот эти примеры: III,7,2: *ṛtāsya tvā́ sādasi kṣemayāntam | páry ekā carati vartaniṃ gāuḥ* 'Вокруг тебя, живущего в сидении закона, бродит одна корова по своему пути' (гимн Агни). Это следует понимать: вокруг жертвенного огня, разложенного на алтаре, движется жертвенная ложка²⁵; X,172,1:

*ā yāhi vānasā sahā
gāvaḥ sacanta vartaniṃ yád ūdhabhiḥ ||*

'Приходи вместе со своим благодеянием — (с тем), что коровы с (полным) выменем шествуют по (твоему) следу!'

Автор обращается, видимо, к Сурье, а под коровами подразумеваются утренние зори.

Есть один контекст, в котором можно было бы соотнести *vartani-* с реальной дорогой на земле, но и тут не исключена полностью и иная его интерпретация. В гимн V,61 вклинивается данастути — восхваление даров, и риши Шьявашва говорит о своей покровительнице, щедро его одарившей, в стихе 9 следующее: *utá me 'rapad yuvatir maman-dúṣī | práti śyāvāya vartaniṃ* 'И очаровательная юная женщина подсказала мне, Шьявашве, путь'. Обычно это понималось в буквальном смысле, но Рену в своем комментарии, обсуждая значение глагола *rap-*, высказал предположение: «ici, avec *práti* «indiquer (la voie à suivre) par fidélité?»²⁶. Это предположение несколько проблематично, но как бы ни понимался данный контекст, у основы *vartani-*, при недостаточно отчетливо сохранившейся этимологиче-

²⁴ Пример на сочетание *ṛtāsya pathā́* см. выше на с. 79.

²⁵ Образ коровы символизирует также жертвенную ложку в X,65,6.

²⁶ См.: Renou L. EVP. T. X. P. 95.

ской мотивировке значения, достаточно засвидетельствовано метафорическое употребление.

Существительное *srutí-* произведено от глагольного корня *srū-* «течь» с помощью продуктивного суффикса *-tí-* (хотя само слово мало употребительно). Его основное значение «поток» засвидетельствовано в РВ только один раз (VIII,91,1), во всех остальных случаях представлено его вторичное значение «путь». Из шести контекстов, в которых это слово встречается, в трех можно предположить, что имеется в виду водный путь или путь, по которому пересекали реку. Это очевидно в гимне Индре II,13,12: *áramayaḥ sárapasas tárāya kām | turvítaye ca vayyāya ca srutim* 'Ты остановил текущие воды, чтобы (их можно было) пересечь, для Турвити и Вайи ты (создал) путь'. В двух других контекстах это значение не лежит на поверхности, но может быть реконструировано на основании общей мифологической и ритуальной ситуации.

IX,78,2: *pūrvīr hí te srutáyaḥ sánti yátave | sahásram áçvā hárayaç camūśadaḥ* 'Ведь много есть у тебя путей, чтобы двигаться, тысяча буланных коней (у тебя), пребывающего в сосудах'. Речь идет о соке сомы, который выжали в сосуды, где его смешивают с водой и молоком. А космический путь сомы — это путь дождя с неба на землю.

I,46,11:

*ábhūd u pāram étave
pánthā ṛtasya sādhyā |
ádarçi ví srutír diváh ||*

'Вот возник путь закона, чтобы прямо двигаться на тот берег. Показалась тропинка неба' (гимн Ашвинам).

Это описание перехода от конца ночи к раннему утру, когда Ашвины совершают свой объезд вселенной. Переход этот изображается как пересечение реки — ср. комментарий Рену к этому месту: «Accomplissement de l'idée de "traverser"»²⁷.

В контекстах нейтрализации *srutí-* является близким синонимом *páth-*. Таков, например, знаменитый стих о двух путях в X,88,15:

²⁷ Renou L. EVP. T. XVI. P. 5.

*dvé srutī aṣṛṇavam pitṛñām
 ahāṃ devānām utá mártýānām |
 tābhyām idám viṣvam éjat sám eti
 yád antarā pitáram mātáram ca ||*

‘Я слышал о двух путях предков: (путь) богов и (путь) смертных. На этих двух (путях) сходится все то, что движется между отцом и матерью’

Здесь не место входить в подробности интерпретации этого трудного стиха. Перевод следует трактовке, предложенной Рену²⁸. С точки зрения анализа семантического объема синонимов, обозначающих путь, существенно то, что *páth-* и *ádhvan-* также являются *devayāna-*, т. е. исхоженными богами.

Стоит упомянуть, что в гимне Пушану — а этот бог считался покровителем дорог и путешествий — поэт ведет сознательную игру разными названиями дороги, которые практически встречаются в однотипных контекстах, где упоминается реальная дорога на земле — I,42,1–3:

*sám pūṣann ádhvanas tira
 vy áṃho vimuco napāt |
 sákṣvā deva prá ṇas puráh ||*

*yó naḥ pūṣann aghó vṛkó
 duḥcéva ādideçati |
 ápa sma tám pathó jahi ||*

*ápa tyám paripanthinam
 muṣīvāṇam huraçítam |
 dūrám ádhi srutér aja ||*

‘1. О Пушан, пройди по дорогам! Про(гони) опасность, о сын избавления! Иди с (нами), о бог, вперед, возглавляя нас!’

2. (Тот) лютый волк, о Пушан, что нам угрожает, свирепый — убей его, прогнав прочь с дороги!

3. (Прогони) прочь того разбойника! Грабителя, замышляющего засады, прогони далеко прочь с тропинки!’

²⁸ Ibid. T. XIV. P. 24, 92–93.

Эти стихи из гимна Пушану представляют собой контекст, в котором нейтрализуются различия между синонимами, обозначающими дорогу.

Sugá- м. является типичным квазисинонимом по отношению к *páth-*, поскольку это существительное обозначает спецификацию общего понятия пути. По своей морфологической структуре это сложное слово: *su-* adj. «хороший», adv. «хорошо»; *ga-* adj. «идуший». Оно имеет следующие значения: 1) adj. легко проходимый; 2) п. хороший путь; успех. Таким образом, это обозначение пути является субстантивированным прилагательным. Как прилагательное это слово часто определяет различные названия дороги. Например, I,41,4: *sugáh pánthā anṛkṣarā | ādityāsa ṛtām yaté* 'Легок путь без шипов для идущего по закону, о Адитьи'; VII,42,2: *sugás te agne sánavitto ádhvā* 'Легко проходим твой путь, о Агни, известный издревле'.

Как существительное *sugá-* часто встречается в вин. падеже в функции прямого объекта при глаголе *kṛ-* «делать», «создавать». Это сочетание значит «создавать легкий путь» как в прямом, так и в переносном смысле (ср. аналогичную конструкцию с *gātú-*). Например, VI,44,18: *āsú śmā ṇo maghavann indra pṛtsv | àsmábhyam máhi várivaḥ sugám kaḥ* 'В этих самых наших сражениях, о щедрый Индра, создай нам широкий простор (и) свободный путь!'. Вин. падеж ед. и мн. числа является самым распространенным в парадигме *sugá-*.

Существительному *sugá-* противостоит *durgá-*, встречающееся также в адъективном и в субстантивном употреблении: «труднопроходимый»; «труднопроходимый путь» (или «~ место»). В основе лежит оппозиция двух адъективных префиксов: *su-* «хороший» и *dus-* «плохой». Например, VIII,93,10: *durgé cin naḥ sugám kṛdhi | gṛṇāná indra girvaṇaḥ* 'Даже в бездорожье создай нам хороший путь, когда тебя воспоют, о Индра, любящий песни!..'

В результате дальнейшего развития метафорического употребления возникает значение «удача», «успех». Например, VII,104,7: *indrāsomā duṣkṛte mā́ sugám bhūd | yó naḥ kadā́ cid abhidāsati druhá* 'О Индра–Сома, да не будет удачи (или: легкого пути) для злодея, который когда-либо повредит нам обманом!'

Supátha- п. «хороший путь» (морфологически — сложное слово) — обозначение пути, очень близкое к *sugá-*, но с более узкой семантикой — *supátha-* не употребляется в РВ как прилагательное, хотя Грассман в своем словаре и фиксирует адъективное значение²⁹. Второй элемент этого сложного слова представляет собой тематизированную форму от *páth-*, встречающуюся, как правило, только в конце сложных слов. *Supátha-* обозначает хороший, легкий путь в прямом и в переносном смысле. Значения «удача», «успех» у этого слова не встречается. В отличие от *sugá-* для *supátha-* нет эксплицитно выраженного противопоставления слову с адъективным префиксом *dus-* «плохой». *Sugá-* в адъективном употреблении является постоянным эпитетом *supátha-*. Например, VI,64,4: *sugótá te supáthā párvateṣu* 'Легкопроходимы твои счастливые пути даже в горах' (об Ушас). Парадигма *supátha-* представлена одной формой им.-вин. падежа мн. числа. Типичная синтаксическая конструкция — сочетание с глаголом *kr-*, значащее «создавать счастливые пути». Например, IX,86,26: *induh punānó áti gāhate mṛdho | víṣvāni kṛṇvān supáthāni yájuave* 'Сок, очищаясь, ныряет, пре(одолевая) (все) недостатки, создавая для жертвователя все счастливые пути'.

В РВ засвидетельствован также другой вариант этого слова с исходной атематической основой *supáth-* с тем же значением. Эта форма основы представлена только одним инструментальным падежом ед. числа, означающим «прекрасным путем» в прямом и в переносном смысле. Например, X,44,2: *ṣibham rājan supáthā yāhu arvān* 'Приезжай скорее, о царь, в наши края по хорошему пути!' (к Индре); VII,60,6: *ápi krátum sucétasam vātantas | tirác cid ámhaḥ supáthā nayanti* 'Внушая силу духа, делающую очень разумным, они ведут прекрасным путем даже сквозь узость' (об Адитьях).

Существительные *supáth-* и *supátha-*, естественно, являются квазисинонимами по отношению к *páth-*.

Остальные синонимы очень мало употребительны. Это окказиональные образования от глагольных корней, обозначающих разные виды движения, со значением, колеблющимся между *nom. act.* и *nom. ag.*

²⁹ Grassmann H. Op. cit. S. 1538–1539.

Éman- п. 1) движение; 2) путь (корень *i-* «идти», «ехать», «двигаться» и суффикс *-man-*). Дважды это существительное употребляется в РВ в значении «путь», оба раза в связи с Агни — I,58,4: *kṛṣṇām ta éma rūçadūrme ajara* ‘Черен твой путь, о ты, со сверкающей волной (пламени), о нестареющий’; IV,7,9: *kṛṣṇām ta éma rūçataḥ* ‘Черен путь у тебя, светлого’.

Cáraṇa- п. 1) движение, странствие; 2) путь (корень *car-* «двигаться», «ехать», «странствовать», суффикс *-ana-*). Значение «путь» отчетливо засвидетельствовано только в X, 136,6: *apsarásām gandharvānām | mṛgāṅnām cāraṇe cāraṇ | keçī kētasya vidvān* ‘Странствую тропой Апсарас, Гандхарвов, диких зверей, аскет понимает (их) волю’.

Gāti- f. «путь» (корень *gam-*, суффикс *-ti-*) встречается в РВ один раз (в дальнейшем это слово становится очень употребительным). Этот контекст интересен потому, что в нем *gāti-* противопоставляется другому обозначению пути — *pāth-*. V,64,3: *yān nūnām aṣṣyām gātim | mitrásya yāyām pathā* ‘Если я доберусь сейчас до (удачного) выхода, я хотел бы пойти по пути Митры’. *Gāti-* здесь употребляется в том значении, которое очень близко к обычному значению *gātí-*.

Vártman- п. «колея», «путь» (корень *vṛt-* «вертеть(ся)» и суффикс *-man-*) практически имеет то же значение, что *var-taní-* (ср. образованное от того же корня существительное *vartís-*, обозначающее объезд Ашвинов вокруг света). Слово это встречается в РВ один раз в I,85,3: *vártmāny eṣām ānu rīyate ghṛtām* ‘Жир струится вслед за ними по (их) колеям’ (о Марутах).

Vrájana- п. 1) путешествие; 2) путь (от *vraj-* «шагать», «идти пешком», «путешествовать» с суффиксом *-ana-*) встречается в РВ один раз в связи с Агни в VII,3,2: *ádha sma te vrájanam kṛṣṇām asti* ‘И черным бывает твой путь’ (ср. контексты с *éman-*).

Подобные окказиональные формы вообще весьма характерны для словообразования РВ³⁰.

Нельзя говорить о какой-либо структуре семантического поля вообще и данного весьма разветвленного семанти-

³⁰ См.: *Renou L. Grammaire de la langue védique*. P. 151–159.

ческого поля, объединяющего различные названия пути–дороги в РВ в частности. Члены его противостоят друг другу и по семантическим дифференциальным признакам, и по стилистическим, и по связи с разными мифологическими персонажами и сюжетами. А из-за высокой степени метафоричности и символичности лексики РВ оказывается очень трудным выяснить, каковы были те реальные дороги, по которым племена ариев продвигались с северо-запада на юго-восток.

Лес—деревья*

Древнеиндийская культура традиционно связана с представлением о лесе. Уединение в лесу (*vanāṣṭama*) составляет третью стадию в жизни брахмана; изгнанные цари уходили в лес и проводили там долгие годы, прежде чем не наступало время вернуться; многие события в Махабхарате и Рамайне происходили в лесу (ср. название третьей книги в Мхбх. *Vanaparvan* «Лесной раздел»); в древнеиндийской литературе существует особый жанр — араньяка, тексты, которые следовало изучать в лесу (*araṇya* — «лес»).

Известно, что древнеиндийская культура начинается с РВ. И если проанализировать этот памятник с той точки зрения, какое место занимает лес в модели мира племен ариев, то возникнет совсем иная картина, чем та, которая стала привычной в более поздний период, особенно в индуизме.

Поскольку основное название леса в РВ обозначает также и дерево, различные обозначения этих двух денотатов должны принадлежать к одному семантическому полю. Оно включает в себя следующие существительные: *ván-*, *vána-* п., *áraya-* п; *vanín-* м., *vánaspáti-* м., *vṛkṣá-* м.

Доминантой в этом семантическом поле является слово *vána-* — самое распространенное (оно встречается в гимнах 107 раз), с самым широким кругом значений, нейтральное по своему стилю. Грассман в своем Словаре Ригvedы следующим образом дает его значения: «Wald; Baum, Waldbaum; Holz, Holzstück» и т. д.¹. Бётлинг же в Сан-

* В основе этого очерка лежит лекция, прочитанная в декабре 1994 г. в Бхандаркарском институте в Пуне и изданная в его серии: *Elizarenkova T. Y. «Words and things» in the R̥gveda. Bhandarkar Oriental Research Institute. Pune, 1995 (Forests in the R̥gveda. P. 32–43).*

¹ *Grassmann H. Op. cit. S. 1206.*

скритском словаре иначе располагает значения: «Baum; Wald, Dickicht (von Pflanzen aller Art); Ferne, Fremde; Menge; Holz; Kufe des Soma» и др.². Основное различие между двумя словарями заключается в том, какое значение считается основным: «дерево» или «лес».

Тематическая основа *vāna-* произведена от корневой основы *vān-*, которая в РВ тоже засвидетельствована, но выходит из употребления. Она встречается в гимнах всего три раза в форме G. pl. и L. pl. Вот эти примеры. В X,46,5 об Агни говорится: *nāyanto gārbhaṃ vanāṃ dhīyaṃ dhur* 'Веда (к алтарю) зародыша кусков дерева, они создали молитву'. Такова интерпретация Гельднера³, которая кажется адекватной, поскольку огонь добывали трением из кусков дерева. С другой стороны, считалось, что Агни как зародыш таится в растениях, камнях, воде, — поэтому не исключено понимание *gārbhaṃ vanāṃ* как «зародыш деревьев». В мандале IX дважды встречается L. pl. от *vān-*. IX,57,3: *ṣyenó ná vāṃsu śīdati* 'Как сокол, он усаживается в деревянных сосудах' и IX,86,35: *ṣyenó ná vāṃsu kalāṇeṣu sīdasi* 'Как сокол на деревьях, ты усаживаешься в кувшинах'. В обоих контекстах существует двойной план в отношении *vāṃsu*: дерево в связи с соколом, ритуальный деревянный сосуд в связи с соком сомы.

Основа *vān-* встречается также в составе сложного слова *vānad-* «пожиратель деревьев (/древесины)», эпитета Агни в II,4,5.

Существительное *vānā-* f. (hap. leg. III,1,13) обозначает кусок дерева для добывания огня трением. Соответствием ему в Авесте является *vanā* «дерево».

Доминантой исследуемого семантического поля, как уже говорилось, является слово *vāna-*. Анализ многочисленных форм этого слова, встречающихся в различных контекстах, приводит к выводу о том, что в подавляющем большинстве случаев, когда Грассман дает значение «лес», его нельзя доказать с уверенностью, и контекст допускает также иные толкования, т. е. «дерево» или «древесина».

² Böhlingk O. Op. cit. 6. T. S. 13.

³ Geldner K. F. Op. cit. 3. T. S. 203.

Поразительно то, что из 107 случаев употребления слова *vána-* в РВ только в пяти-шести случаях значение «лес» не вызывает сомнений. Л. Рену в своем комментарии к IX, 33,1 говорит: «*vána-* forêt n'est pas assuré qu'ici, très probable aussi 1.55,4 5.57,3 et 60,2 7.1,19 et possiblement ailleurs, sans compter *vánaspáti*»⁴. Здесь прежде всего следует обратиться к тем контекстам, которые указаны Рену.

IX,33,1:

prá sómāso vipaṣṣīto
'pāṁ ná yanty ūrmāyaḥ |
vānāni mahiṣā iva ||

‘Соки сомы, знающие вдохновение, продвигаются вперед, как волны на воде, как буйволы в леса’.

Этот контекст ясен, и значения «деревья» или «древесина» здесь неприемлемы.

Следует еще добавить, что сравнение с буйволами, идущими в лес или скрывающимися в лесу, выглядит как формула, употребляющаяся в конце стиха. В РВ встречается еще один пример такого рода — IX,92,6 c-d: *somaḥ punānāḥ kalācāñ ayāsīt | śīdan mṛgó ná mahiṣó váneṣu* ‘Сома, очищаясь, отправился в кувшины, усаживаясь в деревянных (сосудах), словно дикий зверь-буйвол в лесах’. Поэт играет здесь двойным смыслом слова *vána-*, у которого значение «лес» выражено, а значение «деревянный сосуд» подразумевается, что было отмечено еще Гельднером в его переводе⁵.

I,55,4:

sá id váne namasyúbhir vacasyate
cāru jāneṣu prabruvāṇá indriyám |

‘Это он в лесу дает услышать свой голос поклоняющимся (ему), провозглашая среди людей дорогое (имя) Индры’.

И здесь значение «лес» явствует из ситуации.

⁴ Renou L. EVP. T. VIII. P. 76.

⁵ Geldner K. F. Op. cit. 3. T. S. 89.

V,57,3:

ní vo vānā jihate yāmano bhīyā

‘Леса (деревья) клонятся от страха перед вашим походом’ (гимн Марутам).

Значение «лесá», которое здесь предлагает Рену (видимо, на основании того, что в предыдущей строке упоминаются небо и горы), не представляется бесспорным.

V,60,2:

vānā cid ugrā jihate ní vo bhīyā

‘Даже леса (деревья) клонятся от страха перед вами, о грозные’ (гимн Марутам).

Контекст очень близок предыдущему. И хотя в следующей строке говорится, что земля и гора трясутся от страха перед Марутами, значение «деревья» никак не исключено. Вообще же надо заметить, что тип перечисляемых объектов в гимнах РВ (и в заговорах АВ) может подсказать правильный выбор значения у исследуемого слова.

VII,1,19:

mā no dáme mā vāna ā juhūrthāḥ

‘Не сбей нас с пути ни дома, ни в лесу!’

Важно также, что *vāne* здесь противопоставлено *dāme*, что можно рассматривать как вариант более общей оппозиции: *свой* — *чужой* (*nītya-*, *svá-* — *āraṇa-*) или *внутренний* — *внешний*, весьма существенной для модели мира ария РВ.

К списку, приведенному у Рену, можно добавить всего несколько примеров, когда слово *vāna-* обозначает лес в РВ. Кроме уже упомянутого контекста IX,92,6, это следующие примеры:

I,58,5:

*tāpurjambho vāna ā vātacodito
yūthé ná sāhvāñ āva vāti vámsagaḥ |*

‘Пламеннозубый, поднятый ветром в лесу, он разносится ветром, как мчится победоносный бык в стаде’.

Значение «лес» поддерживается здесь сравнением со стадом — понятием коллективным, предполагающим, как и лес, совокупность однородных единиц. Следует добавить, что Гельднер переводит *vána ā* в этом контексте как «in Gehölz»⁶, а Рену как «vers la forêt»⁷.

VI,31,2:

*tvád bhīyendra pārthivāni viśvā-
 ácyutā cic cyāvayānte rājāmsi |
 dyāvākṣāmā párvatāso vánāni
 viśvaṃ dr̥hám bhayate ájmann ā te ||*

‘Из страха перед тобой, о Индра, все земные просторы, даже несотрясаемые, начинают сотрясаться. Земля и небо, горы (и) леса, все твердое боится, когда ты наступаешь’.

Значение «лесá» больше подходит в этом контексте, чем «деревья», если посмотреть, какие еще перечисляются объекты. Полной уверенности, однако, нет.

На основании того же критерия следует признать значение «лесá» и в II,38,7: *tváyā hitám ápyam apśú bhāgám | dhánvānv ā mṛgayāso ví tasthuḥ | vánāni víbhyo...* ‘Водной судьбе, установленной тобою, (следуют рыбы) в водах, дикие звери распространились по сухим землям, леса (предназначены) для птиц’.

Практически этим исчерпываются все те контексты в РВ, где значение *vána-* «лес» представляется наиболее вероятным. В ряде контекстов у *vána-* отчетливо выражено значение «дерево». Например, в I,24,7: *abudhné rājā váruṇo vánasya- | ūrdhvám stūpaṃ dadate pūtádaḥṣaḥ* ‘В бездонном (пространстве) царь Варуна с чистой силой действия держит прямо вершину дерева’; VIII,1,13: *vánāni ná prajahitāny adrivó | duróṣāso amanmahi* ‘Мы считали себя вялыми, о повелитель давящих камней, словно поваленные деревья’; X,68,10: *himéva parñā muṣitā vánāni | bṛhaspátinākrpayad való gāḥ* ‘Как деревья (оплакивают) листья, похищенные морозом, (так) Вала оплакивал коров, (похищенных) Брихаспати’.

⁶ Geldner K. F. Op. cit. I. T. S. 75.

⁷ Renou L. Op. cit. T. XII. P. 11.

Встречается достаточно много контекстов, в которых *vána-* означает дерево-материал, древесину. Так, *vána-* может обозначать куски дерева, из которых трением добывается огонь. Например, III,29,6: *yádi mánthanti bāhúbhīr ví rocaté | 'çvo ná vāju àruṣó váneṣv ā* 'Если они руками добывают (его) трением, он ярко вспыхивает в кусках дерева, приносящий награду, алый'. *Vána-* обозначает также ритуальные сосуды, предназначенные для приготовления амриты из сока сомы, которые могли быть только деревянными. Именно в этом значении *vána-* употребляется в ритуальной мандале IX, посвященной Соме-Павамани, где игра идет на многозначности данного слова. Когда поэт говорит, что Сомы бежит в леса или устроился в лесах, подразумеваются деревянные сосуды (*camū-*, *kalāça-*, *kóça-*), в которые стекает сок. Например, IX,7,6: *avyo vāre pári priyó | harīr váneṣu sīdati* 'По сити из овечьей шерсти кругами бежит приятный, золотистый осаждается в деревянных (сосудах)'; IX, 88,5: *agnīr ná yó vána ā srjyāmāno | vṛthā pājāmsi kṛṇute nadīṣu* 'Он охотно принимает разные формы в реках, когда его, как Агни, выпускают в лес' (т. е. в деревянный сосуд). Эти образы характерны именно для Сомы-Паваманы, но надо отметить, что жонглирование значениями слова *vána-* происходит и в других мандалах — таково, например, имплицитное сравнение в X,91,2: *sá darçataçrīr átithir grhē-grhē | vāne-vane çīçriye takvavīr iva* 'Прекрасный на вид, этот гость в каждом доме таится в каждом куске дерева, как охотник (в лесу)'.

Кроме того, существует большое число контекстов, в которых значение *vána-* отчетливо не выражено и допустимы по меньшей мере две интерпретации. Подобная неясность значения *vána-* особенно часто имеет место в контекстах, связанных с Агни, который, как считалось, таится в каждом куске дерева и деревьях (наряду с растениями, камнями, водами); пожирает древесину, деревья и леса. Например, V, 11,6: *tvām agne āngiraso gūhā hitām | ānv avindañ chiçriyāñam vāne-vane* 'Тебя, о Агни, нашли Ангирасы, спрятанного, заключенного в каждом дереве' (или: 'в каждом куске дерева'); X,79,2: *ásinvann atti jihváyā vānāni* 'Не разгрызая, языком он съедает куски дерева' (или: «деревья», «леса»).

Обращает на себя внимание, что в парадигме такого употребительного слова, как *vána-*, отсутствует звательная форма. К лесу и деревьям, обозначаемым словом *vána-*, не обращались, т. е. их не персонифицировали и не обожествляли.

Слово *vána-* в значении «лес» не имеет при себе эпитетов. Когда же оно употребляется в значении «дерево», то эпитеты иногда встречаются: *śúṣka-* ‘сухое’, *aviṣá-* ‘не ядовитое’, *prajahitá-* ‘поваленное’ и др.

Такова ситуация с существительным *vána-* в гимнах РВ.

Существует около десятка сложных слов, в состав которых входит в качестве одного из элементов (обычно первого) основа, образованная от того же корня, что и *vána-*. Эти слова обнаруживают большое структурное разнообразие, выражая те же значения, которые засвидетельствованы в РВ у *vána-*, причем «лес» — самое редкое. Нужно сказать, что все эти сложные слова, кроме одного (*vánaspáti*), очень мало употребительны. Вот их перечень. Корневая основа *van-ád-* ‘пожиратель деревьев/древесины’, *vánas-páti* (G. sg. от *ván-*) ‘большое лесное дерево’ (букв. ‘господин леса/древесины’); тематическая основа: *vana-krakṣá* ‘шумящий в деревянном (сосуде)’, *vána-dhiti* ‘кладка дров’ *vṛccád-vana-* ‘срубаящий деревья’, *vane-rāj-* ‘правлящий в лесу’ (у Грассмана: «im Holze gebietend»⁸); основа со следами гетероклитического склонения: *vanar-śád-* ‘сидящий в дереве’, *vanar-gú-* ‘бродящий по лесу’. Значение «лес» ясно выражено только у последнего из этих сложных слов. Оно встречается в РВ дважды, оба раза в поздних частях памятника. I,145,5: *sá im mṛgó ápyo vanargúr | úpa tvacy úpatásyām ní dhāyi* ‘Этот зверь водяной, (зверь), бродящий в лесу, был уложен на высшей шкуре (земли)’ (об Агни); X,4,6: *tanūtyájeva táskarā vanargú | raṣanābhir abhy àdhītām* ‘Как два рискующих жизнью разбойника, бродящих по лесу, (две руки) связали десятью веревками (дощечки для трения)’ (гимн Агни).

Из всех этих сложных слов единственным употребительным, как уже говорилось, является слово *vánaspáti-*. Оно встречается в тексте 44 раза. Подобно другим сложным словам с конечной основой *opati-*, это слово сохраняет относительную независимость входящих в его состав чле-

⁸ Grassmann H. Op. cit. S. 1210.

нов: каждый из них сохраняет свое ударение, а первый член имеет также падежную флексию *-as*. Эта форма рассматривается как G. sg. от корневой основы: *ván-as*. Так ее трактует Майрхофер, базируясь на анализе Я. Вакернагеля и реконструируя значение сложного слова «Herr des Holzes»⁹. Анализ у Грассмана иной: «ursprünglich Fürst [*páti*] des Waldes [*vánar*]»¹⁰, в то время как первый элемент в сложном слове аналогичной структуры *brháspati-* анализируется им как G. sg. от *brh-*¹¹.

Словари дают значение *vánaspáti-* как «лесное дерево» и «большое дерево», перечисляя далее в качестве значений его метафорические употребления: «жертвенный столб», «ступка и пестик», «растение сомы». Синонимами *vánaspáti-* в значении «дерево» в РВ являются *vrkṣá-* (29 раз), *vánin-* (15 раз) и его тематическая форма *vanína-* (1 раз).

Некоторые особенности, выделяющие *vánaspáti-* среди других синонимов, лежат на поверхности. Падежная парадигма этого слова примечательна тем, что самой употребительной граммемой является Voc., что совсем необычно. Из 44 случаев употребления этого слова Voc. sg. встречается 15 раз (в то время как N. sg. — 9 раз, Acc. pl. — 11 раз, а остальные падежи представлены единичными формами). Это говорит об одушевленной трактовке *vánaspáti-* в отличие от других названий дерева, в парадигме которых граммема Voc. вообще отсутствует.

К *vánaspáti-* адепты обращаются с различными пожеланиями и просьбами как к одушевленному лицу. Это сакральное дерево, из которого делают жертвенные столбы (к ним привязывают жертвенных животных), ритуальную утварь (пестик и ступку), колесницу (которую также могли почитать адепты). В РВ существует жанр литургических гимнов апри, приглашающих богов на жертвоприношение¹². В каждом стихе такого гимна должно быть употреблено ключевое слово. Таковым для стиха 10 или 11 (в зависимости от

⁹ *Mayrhofer M. EWA. II. B. S. 500.*

¹⁰ *Grassmann H. Op. cit. S. 1208.*

¹¹ *Ibid. S. 914.*

¹² Подробнее см.: Ригведа. Мандалы I–IV. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989 (Литературные памятники). С. 551.

разновидности этого жанра) является *vānaspāti-*, под которым обычно подразумевается жертвенный столб. Например, I,142,11: *avasṛjānn úpa tmānā | devān yakṣi vanaspate* ‘Само отпуская (жертвенное животное), почти богов, о дерево!’;

V,5,10:

*yātra vēttha vanaspate
devānām gūhyā nāmāni |
tātra havyāni gāmaya ||*

‘Где знаешь ты, о дерево, тайные имена богов, туда отправь жертвы!’

Большей частью Вос. *vānaspāte* встречается в гимнах-апри, но это не обязательно. Можно привести пример, когда *vānaspāti-* символизирует колесницу, которой приносятся жертвенные дары:

VI,47,26:

*vānaspate vīdvāṅgo hi bhūyā
asmātsakhā pratāraṇaḥ sāvīraḥ |
góbhiḥ sāmṇaddho asi vīḷāyasva-
āsthātā te jayatu jétvāni ||*

‘О дерево, будь же крепко членами, наш товарищ, выручающий (нас) добрый герой! Ты связано коровьими (ремнями) — держись крепко! Взошедший на тебя пусть завоюет добычу!’

Этот образ продолжает разрабатываться и в последующих стихах, а в стихе 28 поэт уже прямо обращается к божественной колеснице (*déva ratha*).

Дважды в РВ Сому называют *vānaspāti-* в весьма сходных контекстах: I,91,6: *priyástotro vānaspātīḥ* ‘(Ты) любитель хвалы, лесное дерево’ и IX,12,7: *nītyástotro vānaspātīr* ‘Обладающее собственной хвалой лесное дерево’. Эти два контекста выглядят как варианты одной и той же формулы, в которой *vānaspāti-* употребляется не в буквальном, а в метафорическом смысле, символизируя сакральность Сомы, которого следовало восхвалять. Ведь чем бы ни был реаль-

ный сома, ведийскому поэту хорошо было известно, что большим лесным деревом он быть не мог¹³.

Таким образом, *vánaspáti-* является названием дерева, которое персонифицируется и принадлежит к сфере сакрального. Его синоним *vṛkṣá-* не обладает такими характеристиками и относится явно к сфере профанического, обозначая дерево в повседневной жизни. К дереву *vṛkṣá-* не обращаются с просьбами — в парадигме этого существительного нет Voc. Самым употребительным является Acc. (sg. — 13 раз, pl. — 1 раз, т. е. приблизительно половина всех случаев, когда встречается *vṛkṣá-*). Типичные ситуации с этим падежом таковы: дерево срубают; его трясут, чтобы облетели плоды; на него садятся птицы; под ним сидят; его обвивает лиана и т. п. Вот некоторые примеры. III,45,4: *vṛkṣám pakvám phálam añkīva dhūnuhi-Indra sampāraṇam vásu* ‘Стряхни, как спелый плод крюком с дерева, о Индра, спасительное богатство!’; V,54,6: *ábhrāji çárdho maruto yád arṇasám | móṣathā vṛkṣám kapaṇéva vedhasaḥ* ‘Засверкала (ваша) толпа, о Маруты, когда вы разграбили поток (коров), словно гусеница (опустошает) дерево, о умелые!’; X,10,13: *anyá kila tvám kakṣyèva yuktám | pári svajāte libujeva vṛkṣám* ‘Другая, конечно, будет обнимать тебя, как подпруга — упряжного коня, как лиана — дерево’ (штамп, характерный также для любовных заговоров АВ). Нельзя не отметить, что *vṛkṣá-* постоянно встречается в оборотах сравнения.

Существительное *vṛkṣá-* определяется в РВ рядом эпитетов: *nidhimánt-* ‘полное сокровищ’, *pakvá-* ‘спелое’, *supalāçá-* ‘прекраснолиственное’, *aruṇá-* ‘красноватое’¹⁴. Это слово обозначает дерево-растение, а не древесину, материал. Противопоставление этих двух понятий имеет место в поздней части памятника в X,31,7, где говорится о космогонической деятельности богов: *kim svid vánam ká u sá vṛkṣá āsa |*

¹³ Подробнее о проблеме идентификации сомы см. статью: О Соме в Ригведе. — Ригведа. Мандалы IX–X. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1999 (Литературные памятники).

¹⁴ Об особенностях употребления цветowych эпитетов в РВ см. статью: О цветовом коде ариев Ригvedы. — Ригведа. Мандалы V–VIII. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1995 (Литературные памятники). С. 480–486.

yáto dyāvāpṛthivī niṣṭataksuḥ 'Что было древесиной, а что деревом, из которого они вытесали небо и землю?'. Кстати, представление о том, что изделие вытесывается прямо из дерева-растения, запечатлено и в X,68,8: *niṣ táj jabhāra camasām ná vṛkṣād* 'Он извлек ее, как кубок — из дерева' — описание того, как Брихаспати достал сладость из скалы Вала. Нужно отметить, что это образность, свойственная мандале X.

Несакральный характер дерева, обозначаемого словом *vṛkṣá-*, подтверждается и тем, что это название не связано ни с ритуалом (в отличие от *vánaspāti-*), ни с каким-либо определенным божеством.

Разницу в «социальном статусе» *vánaspāti-* и *vṛkṣá-* можно проиллюстрировать на нескольких контекстах из поздней части памятника. Так, в заговоре, обращенном к целебным растениям (*ósadhī-*), в X,97,23 говорится: *tvám uttamāsi oṣadhe | táva vṛkṣā úpastayaḥ* 'Ты высшее, о растение; деревья — твои подданные'. И в том же самом заговоре в стихах 18–19 о растениях сказано, что они имеют Сому царем (*ósadhīḥ sómarājñīḥ*), в то время как известно, что Сома является *vánaspāti-*. Такова сравнительная «социальная характеристика» *vánaspāti-* и *vṛkṣá-*.

Существительное *vanín-* — наименее употребительное из всех названий дерева (встречается 15 раз). Оно образовано от основы *vána-* с помощью продуктивного вторичного суффикса *-in-*, характерного для формирования прилагательных принадлежности от основ существительных на *-a-*¹⁵ (семантика основ на *-in-* не всегда отчетлива, они нередко субстантивируются). В РВ это слово функционирует только как существительное. Есть трудности в установлении точного числа его форм, так как имеется омоним *vanín-* от корня *van-* «хотеть», «желать»; «нападать», «побеждать» с неотчетливой семантикой; и не во всех контекстах легко сделать выбор между двумя омонимами¹⁶. Слу-

¹⁵ См.: *Renou L. Grammaire de la langue védique*. P. 174–175.

¹⁶ И Грассман, и Бётлинг дают отдельные словарные статьи на эти омонимы. Рену в своих переводах и комментариях к ним также исходит из наличия двух разных слов, одинаково звучащих, а в I. 130,4 он видит двойное значение слова *vanín-* «дерево» и «враг» —

чаи употребления основы *vanín-* с ясной семантикой (на которых данный анализ и базируется) распределены по мандалам с ограничениями: они встречаются или в мандалах VI и VII, или в поздних мандалах I и X. Остальные названия дерева не знают таких ограничений.

Слово *vanín-*, как и *vṛkṣá-*, обозначает прежде всего реальные деревья, растущие на земле. Так, в I,39,3 о Марутах говорится *ví yāthana vanínaḥ pṛthivyāḥ* 'Вы едете по деревьям на земле'.

В отличие от *vṛkṣá-*, однако, название дерева *vanín-* связано с богом Агни. Оно встречается в сравнениях в гимнах, посвященных Агни. Например, VI,8,5: *pavyéva rājann aghāçam sam ajara | nīcā ní vṛçca vanínam ná téjasā* 'Словно ободом, о царь, злоречивца, о нестареющий, сокруши до основания, как дерево — острием (топора)'; VI,13,1: *tvád víçvā subhaga sáubhagāny | ágne ví yanti vaníno ná vāyāḥ* 'От тебя, о милостивый, все милости исходят, о Агни, словно ветви от дерева'. Рену по этому поводу замечает в комментарии, что Агни не раз сравнивается с ветвистым деревом, основанием для чего служат огни во мн. числе (т. е. языки его пламени)¹⁷.

Самым употребительным падежом в парадигме *vanín-* является Асс. pl. Ситуация, в которой встречается этот падеж, обычно такова: Агни набрасывается на лесные деревья и уничтожает их. Например, I,58,4: *tṛṣú yád agne vaníno vṛṣāyáse | kṛṣnám ta éma ríçadūrme ajara* 'Когда, о Агни, ты жадно кидаешься, как бык, на деревья, черен твой путь, о ты со сверкающей волной (пламени), о нестареющий'; I,94,10: *ād invasi vaníno dhūmáketunā* 'Затем ты овладеваешь лесными деревьями (своим пламенем) с дымом-знаменем'. Слово *vanín-* может встречаться иногда и в связи с другими богами (Индра, Маруты), но связь с Агни выражена наиболее ярко.

Несколько раз лесные деревья *vanínaḥ-* упоминаются наряду с целебными растениями (*óṣadhīḥ*). Иногда это бывает целый список, в состав которого входят также воды и

Renou L. EVP. T. IV. P. 104. В Конкордансе Лубоцкого все формы *vanín-* с разным значением даны под одной статьей — Lubotsky A. A Rgvedic Word Concordance. Pt II. P. 1230.

¹⁷ Renou L. EVP. T. XIII. P. 133.

земля. Эти растения и элементы природы могут упоминаться наряду с именами богов, и к ним могут быть обращены пожелания адептов. Например, VIII,34,25 и VII,56,25: *tān na índro várūno mitró agnīr | āpa oṣadhīr vanīno juṣanta* 'Пусть одобряют нам это Индра, Варуна, Митра, Агни, воды, растения, деревья!'; VII,35,5: *ṣām na oṣadhīr vanīno bhavantu* 'На счастье нам пусть будут травы (и) лесные деревья!'. Рену находит, что в подобных контекстах *vanīn-* выступает как заместитель *vānaspāti-*¹⁸. *Vanīn-* в РВ ни разу не определяется каким-либо эпитетом.

Из проведенного анализа можно сделать вывод, что среди названий дерева в РВ *vanīn-* занимает промежуточное положение между *vānaspāti-* и *vṛkṣā-*. В целом принадлежа к сфере профанического, подобно *vṛkṣā-*, и обозначая обычное лесное дерево, в отдельных контекстах при перечислении сил и элементов природы *vanīn-* может персонифицироваться и выступать в функции *vānaspāti-*, к которому обращаются с просьбами (явление, которое можно назвать полуперсонификацией). Название дерева *vanīn-* тесно связано с контекстами, в которых фигурирует Агни. Как и *vṛkṣā-*, *vanīn-* не имеет отношения к ритуалу и деревянным предметам, используемым в ритуале.

Один раз в поздней части памятника засвидетельствована тематическая форма *vanīna-* п., употребляющаяся в контексте перечисления элементов природы, характерном для *vanīn-*, — X,66,9: *dyāvāpṛthivī janayann abhī vratā- | āpa oṣadhīr vanīnāni yajñīyā* 'Они породили Небо-и-Землю в соответствии с божественными заветами, воды, растения, деревья. (эти) достойные жертв'. Гельднер в этом контексте переводит *vanīnāni* как «die heiligen Bäume», что вряд ли достаточно обосновано¹⁹.

Кроме *vāna-*, в РВ есть еще одно слово, которое обычно трактуется как название леса, — *āranya-* п. Семантическая мотивация этого существительного в отличие от *vāna-* ясна: оно произведено от прилагательного *āraṇa-* «далекий, чужой» (индоевропейские этимологические параллели см.

¹⁸ Ibid. Т. IV. P. 96.

¹⁹ Geldner K. F. Op. cit. 3. T. S. 241.

у Майрхофера²⁰). Грассман передает значение этого слова как «die Ferne», поясняя, что в дальнейшем (в АВ) оно обозначает дикую местность, заросли (die Wildniss) и что на этом же значении базируется и слово *āraṇyá-*, встречающееся в одном из поздних гимнов РВ²¹. Бётлинг следующим образом перечисляет его значения: «Ferne, Fremde; Wildniss, Wald»²².

В РВ слово *āraṇya-* встречается дважды.

I,163,11:

*táva ṣṛṅgāni viṣṭhitā purutrā-
āraṇyeṣu járbhurāṇā caranti ||*

‘Твои рога, находящиеся во многих местах, движутся, извиваясь, по лесам’ (об обожествляемом коне, возможно, коне солнца).

VI,24,10:

amā cainam āraṇye pāhi riṣó

‘И дома его, и в глуши защиты от вреда!’
(обращение к Индре; «его» — вождя племени).

Этот пример особенно важен, потому что противопоставление *дома* — *в глуши* представляет собой вариант общей оппозиции *свой* — *чужой*.

В поздней мандале X встречаются также производные основы от *āraṇya-*: прилагательное *āraṇya-* букв. ‘связанный с *āraṇya-*’ и пот. рг. мифологического персонажа — хозяйки зарослей (*леса*) *araṇyānī-*.

Прилагательное встречается в Пуруша-сукта, X,90,8: *pa-
ṣṭin tāṃṣ cakre vāyavyān | āraṇyān grāmyāṣ ca yé* ‘Он сделал из него животных, обитающих в воздухе, в лесу и (тех), что в деревне’.

Оппозиция: *āraṇyá-* — *grāmyá-* здесь затемнена наличием третьего члена *vāyavyā-*. Но в АВ в III,31,3 засвидетельствована та же самая оппозиция в четкой бинарной форме: *vī grāmyāḥ paśáva āraṇyáir* ‘Деревенские животные (отвернулись) от лесных’. И в то же время трехчастная класси-

²⁰ *Mayrhofer M. Op. cit. I. B. S. 107.*

²¹ *Grassmann H. Op. cit. S. 102.*

²² *Böhtlingk O. Op. cit. I. T. S. 104.*

кация в АВ также встречается — XI,6,8: *pārthivā divyāḥ raçáva | āraṇyá utá yé mrgāḥ* 'Земные (и) небесные животные, а также лесные звери'.

В данном случае не столь важно, какие классификации представлены в заговорах АВ, существенно то, что слово *áraṇya-* и производные от него слова принадлежат к сфере далекого, чужого и враждебного человеку. Это соображение поддерживается одним контекстом АВ из гимна, обращенного к земле, где *áraṇya-* встречается в перечне слов, обозначающих виды ландшафтов, не пригодные для обработки, — XII,1,11: *giráyas te párvatā himávantó | 'raṇyam te pṛthivī syonám astu* 'Пусть возвышенности твои (и) снежные горы, твои заросли, о земля, станут дружелюбными!'²³.

Прекрасный поэтический гимн, принадлежащий к самому позднему слою гимнов в РВ, — X,146 посвящен Араньяни. Судя по суффиксу *-ānī-*, слово *araṇyānī-* должно обозначать «жена *áraṇya-*» (ср. *indra-* — *indrānī-*, *váruna-* — *varunānī-*). Но если слово *áraṇya-* многими истолковывается как отдаленное глухое место, заросли, то *Araṇyānī-* довольно единодушно интерпретируется как что-то вроде лесной феи или во всяком случае хозяйки леса. Исключение представляет только Грассман, который объясняет этот мифологический персонаж как «Genie der Wildniss»²⁴.

Из текста гимна X,146 нельзя понять, в каком именно месте заблудился путник: в лесу, в зарослях, в пустынном, глухом месте. Описания этого места нет (если не считать в стихе 5: «Вкусив сладкого плода, ложишься куда угодно»). Описаны галлюцинации человека, оказавшегося вечером у Араньяни. В этом описании резко противопоставлены друг другу *áraṇya-* и *grāma-*, родная деревня заблудившегося путника. Отношение к самой Араньяни двойственное. С одной стороны, сказано, что она благоуханная, богата пищей, хоть и не возделывает пашни (стих 6), что она сама не убивает, если кто другой этого не сделает (стих 5). Но, с другой

²³ Ср. перевод Уитни: «Let thy hills (and) snowy mountains, let thy forest-land, O earth, be pleasant!» — Atharva-Veda, Translated with a Critical and Exegetical Commentary by W. D. Whitney. 2nd Half. Cambridge, Mass., 1905 (= Harvard Oriental Series. Vol. VIII). P. 663.

²⁴ Grassmann H. Op. cit. S. 102.

стороны, она вызывает страх тем, что вводит в заблуждение, запутывает человека. Очень поздний мифологический персонаж, Араньяни явно отличается от богов РВ — боги РВ никогда не жили в лесах.

Подводя итог, можно сказать, что арии РВ знали леса, но их еще не освоили. Слово *vána-* редко значит «лес» в этом тексте. Лес воспринимался как нечто далекое и страшное. Он противопоставлялся дому (*amā, dāme*) и деревне (*grāme*) независимо от того, что в период древних «фамильных» мандал это могли быть переменные понятия, учитывая полукочевой образ жизни арийских племен. Эта оппозиция представляет собой вариант более общей: *свой — чужой* или *внутренний — внешний*. В большей части случаев, когда слово *vána-* употребляется в РВ в значении «лес», это слово обозначает место, которого боятся и на которое нападают арийские боги (Агни, Индра, Маруты).

Леса в РВ в отличие от воды и от гор не были связаны с богами. В РВ не встречается собственных имен лесов, а реки и горы их имеют. В РВ нет слова со значением «роща» (ср., например, в этом отношении буддийскую культуру). Священными были большие деревья, древесина которых использовалась для изготовления ритуальных предметов. Нужно заметить, что традиция обожествления больших деревьев в Индии имеет длительную историю — ср. их изображения на печатях городов индской культуры. Священные деревья отличались по своему названию от профанических — их называли своего рода кеннингом *vānaspāti-*. Другое название леса — *āranya-* тоже редко встречается в РВ. Его семантическая мотивация — отдаленное, чужое место.

Прошло немало времени, прежде чем арии постепенно освоили леса. По-видимому, это произошло в период, последовавший за большими ведийскими собраниями — самхитами. В АВ ситуация с лесами в принципе та же, что в РВ.

Место, которое леса занимали в РВ, представляет интерес и для изучения предыстории арийских племен, вторгшихся в Индию. В РВ леса представлены слабо. Реки (*sindhu-, nadī-*) были хорошо знакомы и освоены, в текстах встречается множество их имен. Хорошо знали холмы и горы, скалы (*pārvata-, giri-* и пр.). Как реки, так и горы

обожеествлялись и были отражены в мифологии. Для леса там места не было. В РВ сохранились названия священных и профанических деревьев разных видов (иногда эти названия местного происхождения). Известна была трава вообще (*tṛṇa-*) и особенно целебные травы (*óṣadhī-*). Пучки травы использовались в ритуале. Упоминаются разные виды тростника и камышей (*naḍá-, paruṣá-, çará-*), их использовали в хозяйственных целях (плетение). Кусты (*atasá-*) также были хорошо знакомы племенам ариев.

Словарь элементов ландшафта и флоры в РВ, частота употребления отдельных названий и значение их денотатов для ариев РВ могут дать определенные указания относительно того, какой тип пейзажа был привычен для индоарийских племен непосредственно перед тем, как они вступили в Индию.

Поле–луг–пастбище*

Семантический ряд, который можно обозначить как поле–луг–пастбище, заслуживает особого внимания потому, что денотаты, кроющиеся за этими существительными, составляют основу материальной жизни племен ариев, и лингвистический анализ их названий может пролить дополнительный свет на образ жизни этих племен.

В настоящее время большинство ученых придерживаются того мнения, что в период РВ племена ариев вели полукочевой образ жизни¹, продвигаясь в глубь полуострова Индостан и завоевывая земли аборигенов — племен, обозначаемых как даса/дасью, которые были оседлыми, богатыми, строили крепости, но более слабыми в военном отношении, так как не знали боевых колесниц, запряженных конями. Длительные военные походы (*yoga-*) сменялись у ариев отдыхом на одном месте (*kṣema-*), когда разбивались стоянки и засеивались поля, а затем, когда собирали урожай, военные отряды, сопровождаемые обозами и стадами, вновь снимались с места и двигались дальше. Такой образ жизни вырисовывается в общих чертах на основании гимнов РВ², хотя многое еще остается неясным и требует уточнения. Этой цели должен послужить и анализ лексики, принадлежащей к рассматриваемому здесь синонимическому ряду.

Поле–луг–пастбище обозначаются в РВ следующими существительными: *kṣétra-* п., *ájra-* м., *urvárā-* ф., *khilyá-* м.,

* В данной главе был использован материал статьи: *Елизаренкова Т. Я.* К семантике слов *dám-*, *grāma-*, *kṣétra-* в Ригведе. — Русистика. Славистика. Индоевропеистика. Сборник к 60-летию А. А. Зализняка. М., 1996. С. 728–743.

¹ См. об этом классическую работу: *Rau W.* Staat und Gesellschaft im alien Indien nach den Brāhmaṇa — Texten dargestellt. Wiesbaden, 1957.

² См.: Ригведа. Мандалы I–IV. С. 448.

kṛṣi- f., *yávasa-* n., *gávyūti-* f. Притом что членов этого ряда достаточно много, и, значит, называемые ими денотаты представлялись существенными носителям языка, слова эти не относятся к космогонической лексике РВ (а космогония, как известно, составляет ядро этого памятника) и не являются характерными для каких-либо мифологических сюжетов (в отличие, например, от названий горы—скалы—камня). Эта лексика употребляется прежде всего в сфере быта арийских племен, обозначая реальные поля, луга и пастбища, что делает ее особенно информативной с точки зрения исследователя, стремящегося пробиться к реалиям того времени. Конечно, суггестивный стиль культовой поэзии не мог вообще не оказать влияние на употребление и этой лексической группы, но случаев метафорического употребления здесь сравнительно немного. После этих предварительных общих замечаний следует перейти к конкретному анализу рассматриваемого синонимического ряда.

Наиболее общее и абстрактное значение в этой лексической группе имеет слово *kṣétra-* n., существительное, образованное с помощью суффикса *-tra-*, обозначающего инструмент³, от глагольного корня *kṣi-* (*kṣéti-*, *kṣiyánti-*)⁴ «жить», «пребывать», «задерживаться», «останавливаться» — коннотация: «жить в покое», «отдыхать». В словарях значения этого слова даются как «земельное владение, земельный участок»; «поле»; «область», «страна». В словаре к РВ Грассмана⁵ эти значения приведены в такой последовательности:

³ Renou L. Grammaire de la langue védique. P. 164.

⁴ В словаре Майрхофера этот корень обозначен как *kṣay-*² (*kṣéti-*, *kṣiyánti-*) «*wohnen, verweilen, sich aufhalten*» в отличие от *kṣay-*¹ (*kṣáyati-*) «*herrschen, Macht haben, besitzen*» и *kṣay-*³ (*kṣināti-*) «*vernichten, zerstören*». — *Mayrhofer M.* EWA. I. B. 1989. S. 426–428. В этом отношении Майрхофер следует за Бётлингом, также различающим три корня, — он их обозначает традиционно как *kṣi-* — см.: *Böhtlingk.* Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. 2. T. St. Petersburg. 1881. S. 124. Часть авторов, принадлежащих к старой традиции, не различают первые два корня, поскольку презенс *kṣáyati-* можно рассматривать как тематизацию презенса *kṣéti*. См.: *Grassmann H.* Wörterbuch zum Rig-Veda. 3. Aufl. Wiesbaden. 1955. S. 365–367; *Whitney W. D.* The Roots, Verb-forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language. Lpz., 1885, в книге которого значение этого корня дается как «*possess*» (P. 29).

⁵ *Grassmann H.* Wörterbuch zum Rig-Veda. S. 370.

kṣétra- n. 1) Grundbesitz, Grundstück; 2) Feld, Acker; 3) Gegend, Land; 4) insbesondere *kṣétrasya pátiḥ*, Beschützer des Grund und Bodens.

В той же последовательности даны значения этого слова в санскритском словаре Бётлинга⁶:

kṣétra- n. 1) Grundbesitz, Grundstück; Grund und Boden; 2) Feld; 3) Ort, Gegend, Platz и т. д.

Однако в этимологическом словаре древнеиндийского языка Майрхофера⁷ значения распределяются иначе:

kṣétra- n. Feld, Grund und Boden, Gegend, Land.

В данной работе не ставится историческая задача — установление развития значений отдельного слова. Материалом исследования является текст РВ, и на основании этого текста предполагается проследить употребление слова в разных значениях и его соотношение с другими членами семантического ряда.

Среди обозначений поля *kṣétra-* является употребительным названием — оно встречается в гимнах 20 раз (более употребительно только название пастбища *yávasa-* — 23 раза). Семантически *kṣétra-* не противопоставляется в РВ другим названиям поля, луга, пастбища. Его значение весьма широко и явно включает в себя остальные более частные разновидности, о чем свидетельствует, например, следующий контекст — VI,47,20: *agavyūti kṣétram āganma devā | urvī satī bhūmir amhūraṅbhūt* ‘О боги, мы попали в местность без пастбищ. Хоть земля и широка, (нам) она стала узкой’. В синтагме *agavyūti kṣétram* первый член, определяющий *kṣétram*, выражен прилагательным — букв. ‘беспастбищную местность’. Судя по всему, *kṣétra-* может включать в себя *gavyūti-* «пастбище», а может не включать и тем самым стоит вне оппозиции: «возделываемое поле» — «пастбище». Кстати, приведенный контекст, скорее всего, следует понимать метафорически: поэт жалуется на непостоянство Индры по отношению к своим адептам (ср. стихи 15–17) и волнуется относительно получения награды

⁶ Böhlingk O. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. 2. T. S. 130.

⁷ Mayrhofer M. EWA. I. B. S. 436.

за свои труды⁸. Такое понимание соответствует также обычному для РВ метафорическому употреблению слова *gávyūti-*, о чем речь пойдет дальше. *Agavyūti kṣétram* как обозначение бедственного положения певца и его товарищей противопоставляется в этом гимне тому широкому простору, о котором поэт просит Индру в стихе 8: *urúm no lokám ánu neṣi vidván | svàrvaj jyótir ábhayaṃ svastí* 'Веди нас как знаток по широкому простору к солнечному свету, безопасности, счастью'.

Парадигма *kṣétra-* представлена прежде всего формами ед. числа: 19 из 20. N. встречается всего один раз в поздней части памятника в обороте сравнения — X,33,6: *yáśya prásvā-daso gíra... kṣétram ná raṇvám ūcúṣe* 'Чьи речи (были) сладостны, как поле восхитительно для радующегося (ему)'. Самым же употребительным падежом является Acc. — 7 раз (6 раз в ед. ч., 1 раз во мн.). Из этого следует, что *kṣétra-* в РВ не рассматривается как субъект действия, не персонифицируется, это объект, на который действие направлено.

Обращает на себя внимание та особенность, что Acc. *kṣétram* не встречается в РВ в качестве прямого дополнения с глаголом *kṛ-* 'делать'. В санскрите *kṣétram kṛ-* 'обрабатывать поле' представляет собой устойчивое фразеологическое сочетание. В этом значении в РВ встречается один раз сочетание *kṛṣim kṛṣ-* букв. 'вспахивать пашню' в поздней мандале X, когда бог Савитар увещевает неудачливого игрока, убеждая его бросить игру в кости, — X,34,13: *akṣáir má dīvyah kṛṣim it kṛṣasva* 'Не играй с костями, лучше вспахивай пашню!'

Acc. *kṣétram* употребляется в РВ для обозначения прямого объекта при глаголах вполне определенной семантики. Во-первых, это переходные глаголы со значением «завоевывать», «добывать», «находить» (= «создавать»):

I,100,18:

sánat kṣétram sákhibhiḥ çvitnyébhiḥ

'Он завоевал страну вместе со (своими) светлыми друзьями' (Он — Индра).

⁸ К такому пониманию склоняется и Гельднер в своих пояснениях к данному гимну — см.: *Geldner K. F. Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt. 2. T. S. 144.*

III,31,15:

*māhi kṣétram purú ṣcandrām vividvān
ād it sákhibhyaṣ carátham sám airat |*

‘Добывший огромную местность, много золота, он еще пригнал для друзей движимое имущество’ (он — Индра).

IX,85,4:

jáyan kṣétram abhy àrṣa jáyann aráḥ

‘Завоевывая (нам) землю, теки, завоевывая (нам) воды!’ (обращение к Соме–Павамане).

Рену переводит: “en conquérant du territoire”⁹.

Во-вторых, один раз к богу обращаются с просьбой «подарить» *kṣétram* в следующем контексте —

IX,91,6:

*çám naḥ kṣétram urú jyótīṃsi soma
jyōñ naḥ sūryam drçáye rirīhi ||*

‘Подари нам на счастье широкую местность, светила, о Соме, чтобы мы долго видели солнце!’

Гельднер переводит: “weite Flur”¹⁰, Рену: “le vaste domaine”¹¹. Сочетание *kṣétram urú* и здесь, как в VI,47,8, очень близко по значению к *urú-loká-* ‘широкий простор’.

В-третьих, в одной конструкции с переходным глаголом *kṣétram* «меряют», и тогда более вероятно, что значение будет «поле», а не «местность» —

I,110,5:

*kṣétram iva ví matuṣ téjanenañ
ékam pātram ṛbhávo jéhamānam |*

‘Как (меряют) поле, Рибху измерили тростниковой палочкой зияющий сосуд’.

В-четвертых, Асс. sg. и pl. от *kṣétra-* употребляется с переходными глаголами, обозначая цель движения:

⁹ Renou L. EVP. T. 9. P. 31.

¹⁰ Geldner K. F. Op. cit. 3. T. S. 88.

¹¹ Renou L. Op. cit.

V,45,9:

*ā sūryo yātu saptācvaḥ kṣétram
yád asyorviyā dīrghayāthé |*

‘Пусть Сурья на семи конях придет к (тому) полю, что широко (простирается) на его долгом пути’.

Трудно судить из этого контекста, что это за поле: значение *kṣétra-* здесь можно было бы передать и как «местность», подобно тому, как это было переведено в VI,47,20 (*kṣétram āganma*).

VI,61,14:

mā tvát kṣétrāny āraṇāni ganma

‘Да не уйдем мы от тебя в далекие края!’ (обращение к священной реке Сарасвати).

Далее по употребительности в парадигме склонения *kṣétra-* следует G. sg. — 6 раз. Один раз генитивная конструкция представлена вариантом *kṣétrasya sātí-* ‘захват *kṣétra*’, где *sātí-* — имя, произведенное от глагола *sā-/san-* «захватывать», «добывать», — ср. аккузативную конструкцию *kṣétram san-*.

I,112,22:

*yābhir náraṃ ...
kṣétrasya sātā tánayasya jinvathaḥ | ...
tābhir ū śú ūtibhir aṣvinā gatam ||*

‘Какими (силами) мужа... вы оживили при завоевании земли, потомства... с этими самыми поддержками приходите сюда, о Ашвины!’

В остальных пяти случаях G. sg. от *kṣétra-* встречается в составе имени некоего мифологического персонажа *kṣétrasya páti-* ‘господин поля или местности’ — по Грассману: “Beschützer des Grund und Bodens (ein Genius)”¹². Это местное божество, покровитель земельного участка, которым владеют, принадлежащее к далекой периферии ведийского пантеона. В РВ ему отдельно не посвящено ни одного гимна,

¹² Grassmann H. Ibid.

а в гимнах другим богам *kṣétrasya páti-* упоминается 5 раз, из них 3 раза в гимне IV,57, в котором восхваляются божества поля, такие, как Шуна и Сира (*śúnāsīrā* букв. 'лемех и борозда'), упоминаются плуг, тягловые животные, стрекало — слова, в одном контексте с которыми *kṣétra-* может значить только «поле».

IV,57,1:

*kṣétrasya pátinā vayám
hiténeva jayāmasi |
gām áçvam poṣayitnv á*

‘Благодаря Господину поля, как с помощью доброго (друга), мы покоряем (поле), кормящее скотину и коней’.

IV,57,2:

*kṣétrasya pate mádhumantam ūrmim
dhenúr iva páyo asmāsu dhukṣva |*

‘О Господин поля, подоись у нас медовой волной, словно корова — молоком!’

IV,57,3:

kṣétrasya pátir mádhumān no astu

‘Господин поля да будет нам медовым!’

Существенно в этом гимне упоминание о том, что *kṣétra-* кормит скот, и именно поэтому его называют «медовым» и сравнивают с дойной коровой.

В следующем контексте какие-либо различительные признаки *kṣétra-* нейтрализованы —

VIII,35,10:

çám naḥ kṣétrasya pátir astu çambhúḥ

‘На счастье нам пусть будет Господин поля благодатный!’

X,66,13:

kṣétrasya pátim prátiveçam īmahe

‘Мы обращаемся к Господину поля, живущему по соседству’.

Здесь примечательно, что *kṣétrasya páti-* живет рядом с говорящим, т. е. охраняет его собственное поле, его владение землей.

Имя этого мифологического персонажа *kṣétrasya páti-* образовано в соответствии с моделью, хорошо известной в РВ. Устойчивое фразеологическое сочетание: синтаксическая конструкция, состоящая из сочетания G. sg. нарицательного имени с *páti-* «господин», которое функционирует как ном. рг. божества, представлено хорошо засвидетельствованным именем бога молитвы *bráhmaṇas páti-*. Другим вариантом имени этого бога является сложное слово *bṛhas-páti* (морфологическая структура: G. sg. от корневого существительного **bṛh-* — соответствующий глагольный корень *bṛh-* значит «усиливать», «делать крепким» — и существительного *páti-* с сохранением места ударения у каждого его члена). Еще одно имя такого же типа засвидетельствовано только в виде синтаксической конструкции указанной структуры — *vástoṣ páti-* (G. sg. от *vástu-* «жилье», «дом») «Вастошпати», господин жилища. Этому второстепенному мифологическому персонажу посвящен гимн VII,54. Всего его имя в РВ упоминается 7 раз. Все это еще раз подтверждает тот факт, что *kṣétra-* в РВ не одушевляется и не персонифицируется — у *kṣétra-* есть свой господин — *páti-*.

Abl. sg. в парадигме *kṣétra-* представлен тремя примерами. В двух из них, в гимне Агни, слово *kṣétra-* употребляется метафорически:

V,2,3:

*híranýadantaṃ śúcivarnaṃ āráṭ
kṣétrād apaçyam áyudhā mimānam |*

‘Я видел златозубого, обладающего чистым цветом, далеко от своего поля примеряющего оружие’.

V,2,4:

*kṣétrād apaçyam sanutác cárantaṃ
sumád yūthám ná purú śóbhamānam |*

‘Я видел, как он уходит прочь со своего поля, (а) само стадо не очень-то пылает (без него)’.

«Подем» здесь названо место, где разведен жертвенный костер — Агни, а как «стадо» изображены языки его пламени.

Возможно, что метафорически употребляется *kṣétra-* и в третьем примере, но толкование этого контекста вызывает споры между интерпретаторами.

I,119,7:

kṣétrād ā vipram janatho vipanyáyā

‘Под восхваления вы вызываете рождение вдохновенного (певца) из земли’.

Как следует переводить *kṣétrād*, здесь не вполне ясно. Это гимн Ашвинам, в котором перечисляется, как они чудесно спасали своих адептов. Про Вандану известно, что он был закопан (I,117,5), что его откопали из ямы-западни для антилоп (X,39,8). Гельднер переводит это место как “Aus dem Boden lasset ihr unter Beifall den Redenkundigen entstehen”¹³. Саяна понимает *kṣétra-* в духе более поздней традиции как «материнское лоно» (ср., например, рассуждения в законах Ману, кому принадлежит ребенок от заместителя мужа: тому, чье поле, или тому, чье семья). Рену возражает против толкования Саяны и предлагает перевод: “sur le champ”¹⁴.

D. sg. от *kṣétra-* представлен единственной формой.

VII,100,4:

vī cakrame pṛthivīm eṣā etām

kṣétrāya viṣṇur mānuṣe daṣasyān |

‘Он прошагал эту землю, (чтоб она стала) владением, Вишну, вознаграждающий человека’.

Гельднер переводит: “zum Landbesitz für Manu”¹⁵; Рену: “afin (qu’elle soit) domaine-foncier (pour l’Homme...)”¹⁶. Это единственный пример в РВ, в котором у простой основы *kṣétra-* — а из нее исходят различные производные формы — засвидетельствовано лексическое значение «владе-

¹³ Geldner K. F. Op. cit. 1. T. S. 162.

¹⁴ Renou L. EVP. T. 16. P. 21

¹⁵ Geldner K. F. Op. cit. 2. T. S. 270.

¹⁶ Renou L. EVP. T. 15. P. 42.

ние земель», чему немало способствует и грамматическое значение дат. падежа цели.

L. sg. от *kṣétra*- встречается тоже один раз.

V,62,7:

*hirānyanirṇig áyo asya sthūnā
ví bhrājate divy àçvājanīva |
bhadré kṣétre nīmitā tilvile vā*

‘Его колонна из позолоченной бронзы. Ярко сверкает она на небе, как кнут, воздвигнутая на счастливом или на плодородном месте’ (его — т. е. трона, на котором покоится господство Митры–Варуны).

То же лексическое значение, что в VII,100,4, встречается у основы *kṣáitra*-, образованной с помощью *vṛddhi* корневого гласного от основы *kṣétra*-.

VIII,71,12:

*agnīm vo devayajyāyā...
agnīm kṣáitrāya sādhasē ||*

‘Агни (я зову) для вас для службы богам, ...Агни — для успеха во владении земель’ (аттракция падежа — букв. ‘для владения землей для успеха’ — слово в этом значении снова стоит в дат. падеже цели).

Наконец, существует еще сложное слово со вторичным суффиксом *-ya-* *kṣáitrapatya*-, встречающееся один раз в поздней части РВ —

I,112,13:

*yābhīh...
mandhātāraṃ kṣáitrapatyēṣv āvatam |...
tābhir ū śú ūtibhir açvinā gatam ||*

‘Какими (силами) вы... помогли Мандхатару во владении землей... с этими поддержками приходите сюда, о Ашвины!’

От основы *kṣétra*- образован целый ряд сложных слов. Наиболее многочисленны слова *tatp.*, в которых *kṣétra*- вы-

ступает в качестве первого члена. Эти слова характеризуются одной общей особенностью: второй их член обычно является именем, образованным от одного из глаголов, управляющих винительным падежом от этого существительного в самостоятельном употреблении, а именно *ji-* «завоевывать», *san-/sā-* «захватывать», *vid-* «находить, создавать». Кроме них встречается в качестве второго члена только существительное *sādhas-* от корня *sādh-* «достигать цели, приводить в порядок», но никогда не бывает именных производных от глаголов, которые значили бы «вспыхивать», «обрабатывать».

Вот эти сложные слова.

kṣetrajeṣā- м. «завоевание страны»

I,33,15:

*āvaḥ śātaṃ vṛṣabhāṃ tūgryāsu
kṣetrajeṣé maghavañ chvītryaṃ gām |*

‘Ты помог безроговому быку в тугрийских (битвах), в завоевании страны, о щедрый — быку Швитрь».

kṣetrāsā- м. «захватывающий земли», «захватчик земель»

IV,38,1:

*kṣetrāsāṃ dadathur urvarāsāṃ
ghanāṃ dāsyubhyo abhībhūtim ugrām ||*

‘Вы даровали захватчика земель, захватчика плодородных полей, молот для дасью, грозного покорителя’ (речь идет о деифицируемом коне Дадхикра).

kṣétrasāti- ф. «захват земель»

VII,19,3:

*prá páurukutsim trasádasyum āvaḥ
kṣétrasātā vṛtrahātyeṣu pūrúm ||*

‘Ты помог Трасадасью, сыну Пурукутсы, Пуру (ты помог) в боях с врагами при захвате земель’ (ты — Индра).

kṣetra-vid- adj. «знающий местность» — эпитет ряда богов¹⁷.

IX,70,9:

kṣetra-vid dhī diṣa āha vipṛchaté

‘Ведь знаток местности называет направления спрашивающему (его)’ (подразумевается Сома).

X,32,7:

*ākṣetravit kṣetra-vidam hy aprāt
sá prāiti kṣetra-vidānuṣiṣṭah |*

‘Ведь спросил не знающий места знающего место. Он идет дальше, наученный знающим место’ (адепт спросил бога; речь идет о месте нахождения Агни).

X,25,8:

*kṣetra-vittaro mānuṣo |...
druhó naḥ pāhy āmhaso*

‘Зная местность лучше человека, защити нас от обмана, от беды!’ (о Сома).

Употребляясь в качестве первого члена всех этих сложных слов, *kṣétra-* имеет значение «земля», «страна», «местность», но не «поле».

kṣetrasādhas- adj. «приводящий в порядок поля».

Семантика этого сложного слова вызывает споры, хотя все интерпретаторы согласны с тем, что *kṣétra-* в его составе значит «поле». Считается, что **sādhas-* как самостоятельное существительное не встречается. Морфологически это именная основа от глагольного корня *sādh-* (см. выше) с помощью суффикса *as-*, образующего в основном абстрактные имена действия с ударением на корневом гласном¹⁸. Реально же в РВ засвидетельствована один раз в VIII,71,12 в сочетании *kṣāitrāya sādhasē* ‘для успеха во владении зем-

¹⁷ На синхронном уровне различаются два омонимичных глагола: *vid-*, *vindāti* ‘находить’ и *vid-*, *vētti* ‘знать’, этимологически связанные между собою. У Майрхофера они даны вместе в виде корня *ved-*: *Mayrhofer M. EWA. II. B. S. 578.*

¹⁸ *Renou L. Grammaire de la langue védique. P. 152f.*

лей' (см. выше) форма *sādhasē*, которая в словарях Грассмана¹⁹ и Бётлингга²⁰, а также в конкордансе Лубоцкого²¹ трактуется как инфинитив от глагола *sādh-*. Известно, однако, что для дательных инфинитивов характерно иное место ударения: *-āse*, а не на корневом гласном²². Рену понимает это сочетание как результат «разложения» сложного слова *kṣetrasādhas*²³. Что касается значения сложного слова *kṣetrasādhas*, то Грассман считает его адъективным: «благословляющий поля» “die Felder [*kṣétra*] segnend [*sādhas*] von *sādh*”²⁴, а Бётлингг субстантивным: м. «разделитель полей» (“Feldscheider”)²⁵, т. е. межа. В РВ это слово встречается дважды:

VIII,31,14:

agnim vaḥ pūrvyām girā
devām īle vāsūnām |...
mitrām ná kṣetrasādhasam ||

‘Агни для вас я первым призываю как бога богатств (своей) хвалебной песнью... как Митру, приводящего в порядок поля’.

У Гельднера: “der (den Streit) um die Felder schlichtet”²⁶, у Рену: “qui fait réussir (les productions du) champ”²⁷.

III,8,7:

té no vyanti vāryam
devatrā kṣetrasādhasaḥ ||

‘Да наградят они нас желанным добром, (они), улаживающие (спору) о полях у богов!’
 (они — жертвенные столбы).

У Гельднера: “die unter den Göttern (den Streit um) den Grundbesitz schlichten”; при этом в комментарии Гельднер

¹⁹ Grassmann H. Op. cit. S. 1509.

²⁰ Böhlingk O. Op. cit. 7. T. S. 112.

²¹ Lubotsky A. R̥gvedic Word Concordance. New Haven. 1997. Part II. P. 1517.

²² Renou L. Op. cit. P. 310.

²³ Renou L. EVP. T. 13. P. 156.

²⁴ Grassmann H. Op. cit. S. 370.

²⁵ Böhlingk O. Op. cit. 2. T. S. 130.

²⁶ Geldner K. F. Op. cit. 2. T. S. 342.

²⁷ Renou L. EVP. T. 16. P. 119.

замечает, что жертвенные столбы могли служить и как пограничные столбы²⁸; у Рену: “eux qui chez les dieux assurent (la propriété) des champs”²⁹.

Как бы ни понимать значение этого сложного слова целиком и значение его второго члена, ясно, что речь идет о приведении в порядок (*sādh-*) полей: или с точки зрения владения ими, или с точки зрения успешного их использования.

В сложных словах с адъективным «префиксом» *su-* «хороший», «прекрасный», в которых *kṣétra-* является вторым членом, это слово всегда обозначает поле.

I,122,6:

sukṣétrā sindhur adbhiḥ

‘Синдху с прекрасными полями и водами’
(букв. ‘имеющая прекрасные поля’ — adj.).

IV,33,7:

sukṣétrākṛṇvann ānāyanta sindhūn

‘Они создали прекрасные поля, провели реки’
(они — Рибху).

Заслуживает внимания, что, хотя Acc. pl. *sukṣétrā* является здесь прямым дополнением при глаголе *kṛ-* «делать», значения «обрабатывать поля» у этого синтаксического сочетания нет. *sukṣetriyā-* f. «желание хороших полей».

I,97,2:

sukṣetriyā- sugātuyā
vasūyā ca yajāmahe |

‘Желая хороших полей, желая хорошего пути,
желая благ, мы приносим жертву’ (букв. ‘с желанием хороших полей’ — I. sg.).

Проведенный анализ слова *kṣétra-* в РВ позволяет сделать некоторые заключения.

Соотношение форм ед. и мн. числа в парадигме этого существительного (из 20 засвидетельствованных форм 19 в ед. числе) говорит о том, что *kṣétra-* в представлении ав-

²⁸ Geldner K. F. Op. cit. I. T. S. 346.

²⁹ Renou L. EVP. T. 14. P. 36.

торов гимнов было чем-то единым и, возможно, довольно абстрактным, о чем свидетельствует семантическая близость *urú- kṣétra-* и *urú- loká-*.

Заметное преобладание в парадигме склонения *kṣétra-* форм Асс. над формами N. предполагает трактовку денотата этого существительного как объекта, а не субъекта действия. Понятие «поля» в отличие от понятия «горы» в РВ не персонифицируется.

Среди переходных глаголов, управляющих Асс. слова *kṣétra-*, отчетливо выделяется группа глаголов со значением «завоевывать», «захватывать», «находить». С именами, произведенными от этих глаголов, *kṣétra-* образует также сложные слова, что говорит о неслучайности данной семантической связи. Зато нет сочетания Асс. от *kṣétra-* с глаголами, которые значили бы «вспахивать», «обрабатывать».

Слово *kṣétra-* не находится в оппозиции к другим названиям поля. В части своего семантического объема оно не является их синонимом, обозначая землю, страну, местность вообще, в другой же части оно выражает общее понятие поля, включающее в себя его отдельные разновидности. Эти два круга значений представлены у *kṣétra-* приблизительно одинаково. До некоторой степени они определяются типом синтаксической конструкции или сложного слова (в синтагмах с *páti-* и в сложных словах с адъективным префиксом *su-* *kṣétra* означает обычно поле).

Совсем иначе дело обстоит со значением «земельное владение» у *kṣétra-*. Оно отчетливо засвидетельствовано в РВ только один раз, причем лексическое значение основы усиливается грамматическим значением дат. падежа цели. Отсюда необходимость дополнительного выражения этого значения в более поздних частях текста средствами словообразования — *kṣáittra-* (мандала VIII) и словосложения — *kṣáitrapatya-* (мандала I). О нем свидетельствует также наличие божества *kṣétrasya páti*.

Kṣétra- обозначает понятие, связанное как с богами, так и с адептами. Боги знают *kṣétra-* лучше, чем человек, и могут указать ему правильный путь. Типичная ситуация: бог завоевывает, добывает, создает *kṣétra-* для своих адептов.

Kṣétra- представляется человеку как нечто широкое, радостное, сверкающее, приносящее счастье (о чем свидетельствует набор эпитетов, определяющих это слово).

Известно, что *kṣétra*- кормит скот, но нигде не сказано, чтобы скот пасся на *kṣétra*-. Пастух в связи с *kṣétra*- также не упоминается.

В ряде контекстов *kṣétra*- употребляется метафорически. В сравнениях это слово встречается редко (2 раза из 20, в поздних мандалах). Эта особенность говорит об абстрактном характере значения *kṣétra*- — в сравнении обычно используются названия конкретных предметов.

Значения *ájra*- т. в словарях даются весьма единообразно. Это «равнина», «нива», «поле». Грассман подчеркивает, что это равнина, поросшая травой (“die mit Gras oder Kräutern bewachsene Ebene”), и что семантика *ájra*- выясняется в гимнах РВ из противопоставлений то горам, то пустыням, то труднопроходимым местам³⁰. Из этого следует, что *ájra*- понимается в РВ как один из элементов вполне конкретного земного пейзажа.

Морфологически *ájra*- представляет собой существительное, образованное от корня *aj*- «гнать» с помощью первичного суффикса *-ra*-, так что первоначальное, этимологическое значение этого слова может быть «выгон»³¹. Кстати, риши-авторы гимнов связь имени и глагола ощущали как живую и обыгрывали — *ájrāñ ajatha* V,54,4.

Слово *ájra*- встречается в РВ 9 раз, из них 8 раз во мн. числе, что резко контрастирует с употреблением *kṣétra*-. В ед. числе *ájra*- употребляется один раз в L. sg.

VIII,27,18:

ájre cid asmai kṛnuthā nyáñcanam
durgé cid á susarañám |

³⁰ Grassmann H. Op. cit. S. 23. Эта статья поражает точностью методов изучения семантики слова, намного опережающей свое время. Семантический объем лексемы фактически устанавливается с помощью оппозиций другим лексемам посредством дифференциальных признаков.

³¹ Майрхофер в своем словаре выражает некоторую неуверенность по поводу этой этимологии: “Idg. wohl **h₂eg-ro*, vielleicht als “Trift” zu *h₂eg-* “treiben” (*aj*-...) — Mayrhofer M. EWA. I. B. S. 52.

‘Даже на равнине вы создаете ему укромный уголок. Даже в труднопроходимом месте — удобный проход’

(речь здесь идет об адепте, которому покровительствуют Адитьи). В этом контексте *ájre-* ‘на равнине’ противопоставит *durgé* ‘в труднопроходимом месте’, т. е. *ájra-* рассматривается как свободное открытое пространство, по которому удобно двигаться. Из того, что на равнине, которая хорошо просматривается, нужно было специально создавать укромный уголок для защиты, укрытие (*nyāñcana-*), Грассман делает вывод, что равнина *ájra-* не была поросшей лесом.

Все остальные формы *ájra-* представлены мн. числом. Один раз встречается N. pl.:

VI,24,8:

ájrā índrasya giráyaç cid ṛṣvā

‘Даже высокие горы — равнины для Индры’.

Оппозиция *giri-* — *ájra-*. Единственный пример им. пад. *ájra-* встречается, таким образом, в именном предложении, где предикат статичен.

Во всех остальных случаях (7 раз) основа *ájra-* представлена формами Асс. pl.

IV,1,17:

*á súryo br̥hatás tiṣṭhad ájrāñ
rjú márteṣu vṛjinā ca páçyan ||*

‘Поднялся Сурья на высокие равнины, видящий, что прямо среди людей и что криво’.

Ср. переключку с V,45,9, где Сурью призывают приехать к полю (*kṣétra-*), раскинувшемуся на его пути. И только в одном этом контексте *ájra-* встречается вне оппозиции с каким-либо другим элементом пейзажа.

IV,19,7:

dhánvāny ájrāñ ar̥ṇak tṛṣānāñ

‘Он наполнил (влагой) жаждущие пустыни и луга’ (он — Индра).

Различие проводится между иссохшей, лишенной растительности землей пустыни и покрытым травой, хотя и жаждущим воды лугом. Оппозиция: *dhánvan-* — *ájra-*.

V,54,4:

ví yád ájrāñ ájatha náva īm yathā
ví durgāni maruto náha riṣyatha ॥

‘Когда вы пересекаете поля, словно челны (море), (и) непроходимые места, о Маруты, вы не терпите вреда’.

Здесь снова имеет место оппозиция: *durgā* — *ájra-*, о которой Рену в одном из своих комментариев говорит, что основная идея *ájra-* здесь “terres cultivables, d’ou: terres libres et faciles”³². Отмеченная интерпретаторами формальная игра: *ájrāñ ájatha*, подчеркивающая это слово, основана на fig. etym.

VI,62,2:

apó dhánvāny āti yātho ájrān

‘Двигаетесь вы двое через воды, пустыни, луга’ (вы двое — Ашвины).

Оппозиция: *dhánvān* — *ájra-*.

VIII,15,2:

yásya...
sáho dādhāra ródasī |
giriñr ájrāñ apāḥ svār vṛṣatvanā ॥

‘[Его воспевайте,] чья сила поддерживает... две половины вселенной, горы, равнины, воды, небо — благодаря бычьей мощи!’

Оппозиция *giri-* — *ájra-*.

X,44,8:

giriñr ájrān réjamānāñ adhārayad

‘Он укрепил колеблющиеся горы и долины’ (он — Индра).

Оппозиция: *giri-* — *ájra-*.

³² Renou L. EVP. T. IV. P. 107–108.

X,59,3:

*abhī śv àryāḥ páumsyair bhavema
dyáur ná bhūmim giráyo nájrān |*

‘Мы хотим мощно превзойти врагов силами мужества, как небо — землю, как горы — равнины!’

Оппозиция *giri-* — *ájra-*.

Из анализа употребления *ájra-* в различных контекстах следует, что семантический объем этого слова определяется несколькими оппозициями, характеризующими его по разным дифференциальным признакам. Это оппозиции: *giri-* — *ájra-* «гора» — «равнина» (4 раза), *durgá* — *ájra-* «труднопроходимое место» — «свободное пространство» (2), *dhánvan-* — *ájra-* «пустыня» — «покрытая растительностью земля» (2).

Первая из оппозиций представлена и на словообразовательном уровне — в ней участвует прилагательное *ajryà-* «связанный с равниной», «равнинный», образованное от основы *ájra-* с помощью вторичного суффикса *-ya-*:

X,69,6:

*sám ajryà parvatyà vásūni
dāsā vṛtrāṇy áryā jigetha |*

‘Ты (захватил все) благое с равнин (и) гор, ты покори́л всех врагов из дасов и ариев’ (ты — Индра).

Оппозиция: *parvatyà-* «горный» — *ajryà-* «равнинный».

Тот факт, что во всех этих оппозициях *ájra-* противопоставляется лексемам не из своего синонимического ряда, а за его пределами, свидетельствует об отсутствии различий в семантике *ájra-* между пастбищем и вспаханым полем. Это ровная поверхность, покрытое растительностью свободное пространство. О характере этой растительности можно только строить предположения и определять ее апофатически: не деревья, не кусты. Те редкие эпитеты, которые употребляются как определения к *ájra-*, о характере растительности или о назначении *ájra-* у племен ариев представления не дают. Это «высокие равнины» (*br̥hatás...*

ájrān), на которые поднимается бог солнца Сурья; «ожаждущие (влаги) равнины» (*ájrān... tṛṣṇānān*), которые Индра наполнил влагой (кстати, тот же эпитет определяет и пустыни); «колеблющиеся равнины» (*ájrān réjamānān*), которые вместе с горами укрепил Индра, создавая организованную вселенную (тем же эпитетом определяются горы).

Сочетание *ájra-* с эпитетом *urú-* «широкий» засвидетельствовано в сложном слове типа *kaṁ. urvájra-*.

X,27,9:

*sám yád váyaṁ yavasādo jánānām
ahám yavāda urvájre antáḥ...I*

‘Если я смешаю (коров,) поедающих траву
у (других) людей, с (теми) что поедают ячмень
на широкой ниве’ (я — Индра).

Грассман в словарной статье, посвященной *ájra-*, дает историческую интерпретацию, реконструируя развитие значений этого слова: «Таким образом, *ájra-* обозначает поле, ниву (die Flur) в самом широком смысле, из чего впоследствии, когда обработка земли оттеснила скотоводство, большая часть стала использоваться как пахотная земля (ἄγρός, *ager, Acker* Cu. 119)»³³.

Urvárā- f. «плодородное поле», «засеянное поле» по своей семантике является спецификацией общего значения поля. Это поле, приносящее урожай, в противоположность необработанному или неплодоносящему полю. Признак плодородия является для этого названия дифференциальным.

Существительное *urvárā-* встречается в РВ 8 раз: 2 раза в ед. и 6 раз во мн. числе. Наиболее употребительный падеж в парадигме — L. pl., засвидетельствован 5 раз. Как и у других названий поля, N. является редким падежом (N. sg. — 1 раз), так как поле не мыслится в качестве субъекта действия, но столь же мало употребителен здесь и Acc. (Acc. sg. — 1 раз) в отличие от парадигм *ksétra-* и *ájra-*.

Два этих редких примера встречаются в одном и том же гимне РВ VIII,91, посвященном Индре и Апале — девушке, страдавшей физическим недостатком — у нее не росли во-

³³ Grassmann H. Op. cit. S. 23.

лосы, свидетельствующие о половой зрелости. Она принесла Сому в жертву Индре, и тот ее в конце концов исцелил. В основе этого гимна лежит заговор на плодородие, и образ засеянного поля играет немаловажную роль в магической процедуре исцеления Апалы³⁴. Вот эти примеры:

VIII,91,6:

*asáu ca yā na urvārād
imām tanvām máma |
átho tatásya yác chirah
sárvā tá romaçá kṛdhi ||*

‘Вон там то, что наше засеянное поле. Это тело мое, а также (то), что папина голова, — все это сделай покрытым волосами’.

N. sg. *urvārā*- встречается в именном предложении, так что не может быть субъектом действия при глаголе. По смыслу *urvārā*- в этом контексте есть символ плодородия. Ход мысли в магической процедуре исцеления по аналогии таков: как трава растет на плодородном поле, так сделай, чтобы росли волосы на теле у меня, на голове у моего отца.

VIII,91,5:

*imāni trīni viṣṭápā
tānīndra ví rohaya |
çiras tatásyurvārām
ād idám ma úpodáre ||*

‘Эти три поверхности — сделай, чтобы они покрылись порослью, о Индра: папина голова, засеянное поле и тут у меня возле живота’.

Acc. sg. *urvārām* — прямое дополнение при глаголе *ví ruh-*caus. «вызывать рост», «покрывать порослью» лишь подтверждает основное лексическое значение этого названия поля.

Все остальные случаи употребления этого существительного — во мн. числе. Один раз засвидетельствована форма G. pl.:

³⁴ Об идее плодородия в этом гимне см.: *Burrow T.* JRAS. 1984. P. 209f.; *Schmidt H.-P.* Some Women's Rites and Rights in the Veda. Poona, 1987. P. 1-29.

X,142,3:

*utá vā u pári vṛṇakṣi bāpsad
bahór agna úlapasya svadhāvaḥ |
utá khilyā urvārāṇām bhavanti*

‘И ты то делаешь обход, пожирая многочисленный кустарник, о Агни самосуший, то (это) бывают пустыри среди обработанных полей’.

Здесь плодородное поле *urvārā-* противопоставлено пустырю, необработанной земле *khilyā-*.

Пять раз встречаются формы L. pl.

I,127,6:

*sá hí çárdho ná mārutaṃ tuviśvánir
ápnasvatīṣūrvārāsv iṣṭánir
ārtanāsv iṣṭániḥ |*

‘Ведь он (продвигается вперед,) громко шумя, как толпа Марутова, распространяясь среди плодородных пашен, распространяясь среди неплодородных (полей)’.

Лексическое значение *urvārā-* подтверждается эпитетом *ápnasvant* «плодородный», «приносящий урожай», который находится в оппозиции к другому виду поля — *ārtana-* неплодородному, неудачному.

IV,41,6:

*toké hité tánaya urvārāsu
sūro dṛṣṭike vṛṣaṇaḥ ca páuṃsye |
indrā no átra váruṇā syātām*

‘Когда установлена (ставка), дети и внуки, возделанные поля, видение солнца, мужская сила быка, о Индра и Варуна, будьте здесь у нас!..’

Возделанные поля находятся в списке перечисляемых высших благ племен ариев, и это весьма типичный контекст.

V,33,4:

gáve cakárthorvārāsu yúdhyan

‘Ты (многое) сделал для коровы, сражаясь за поля’ (ты — Индра).

Контекст не диагностичен, характер поля не ясен из него.

VI,25,4:

*toké vā góṣu tánaye yád apsú
ví krándasī urvárāsu bravaite ||*

‘Или когда за детей и внуков, за коров, за воды, за пашни спорят два отряда противников’ (гимн Индре).

Контекст в духе IV,41,6.

X,50,3:

*ké te vājāyāsuryāya hinvire
ké apsú svāsūrvārāsu páumsye ||*

‘Кто те, что радуют о твоей асурской мощи, кто — когда речь идет о водах, о своих пашнях, о мужестве?’

Снова контекст в духе IV,41,6.

Основа *urvárā-* входит в состав ряда сложных слов типа *tatp.* в качестве первого члена. Вторым членом этих сложных слов бывают субстантивные производные от тех же глагольных корней, которые употребляются в этой функции с основой *kṣétra-*: *ji-* «завоевывать», *sā-* «захватывать», и, кроме того, существительное *páti-* «господин», которое входит в состав устойчивой синтаксической конструкции *kṣétrasya pati-*.

urvarājít- adj. «завоевывающий пашню».

II,21,1:

*viṣvājíte dhanajíte svarjíte
satrājíte nrjíta urvarājíte |
açvajíte gojíte abjíte bhara-
indrāya sómatṃ yajatāya haryatám ||*

‘Завоевывающему все, завоевывающему добычу, завоевывающему небо, завоевывающему всегда, завоевывающему мужей, завоевывающему пашню, завоевывающему коней, завоевывающему коров, завоевывающему воды — Индре, достойному жертв, принеси желанного Сому!’

Здесь сложное слово употребляется в том контексте, который характерен для его первого члена — перечисление благ, желанных для ария. Однако упоминание рядом с *urvárā-* коней и коров не исключает понимание этого слова как «луг».

urvarāsā- adj. «добывающий пашни», «добытчик пашен».

IV,38,1 — см. с. 121. Пример, в котором *urvarasā-* употребляется наряду с *kṣetrasā-*.

VI,20,1:

*tām naḥ saḥśrabharam urvarāsām
daddhī sūno sahaso vṛtratúram ||*

‘То богатство, приносящее тысячи, добывающее пашни, побеждающее врагов, дай нам, о сын силы!’

urvārāpati- m. «господин пашен».

VIII,21,3:

ácvaṇate gopata úrvarāpate

‘О господин коней, господин коров, господин пашни’ (обращение к Индре).

Специфика значения, *urvárā*° здесь тоже не очевидна, как и в II,21,1. В связи с конями и коровами могут упоминаться и луга. Словари при этом дают значение «господин пашни»: Грассман — “Herr des Ackerlandes”³⁵, Бётлинг — “Herr des Saatlandes”³⁶.

Из сложных слов с *urvárā*° в качестве первого члена следует, что пашня была тем, что завоевывали, добывали, чем владели, но ничего не известно о том, что ее обрабатывали. В этом отношении сложные слова особенно информативны, потому что Асс. в парадигме *urvárā-* представлен только одной формой, и нельзя судить, какими переходными глаголами он управляется.

Хотя *L.* является наиболее употребительным падежом в парадигме *urvárā-*, нигде не говорится о том, чтобы на *urvárā-* пасся скот.

³⁵ Grassmann H. Op. cit. S. 265.

³⁶ Böhtlingk O. Op. cit. 1. T. S. 252.

Среди контекстов, в которых встречается *urvārā-*, можно выделить два основных типа. Во-первых, это контексты, в которых подчеркивается плодородность поля, обозначаемого этим словом, иногда это бывает прямая оппозиция плодородной, обработанной пашни пустующему неплодородящему участку земли. Во-вторых, это контексты, в которых перечисляются основные блага ведийского ария (в их числе отнюдь не только элементы пейзажа), и среди них называется *urvārā-*.

Слово *khilyá-* м. встречается в РВ всего два раза. Его значение — «пустующая, незасеянная земля». По Грассману, это “*ödes, unbebautes Land, besonders das zwischen bebauten Feldern liegende*”³⁷; по Бётлингу, “*ein zwischen bebauten Feldern liegendes nicht urbares Stück, Oede, kahles Land*”³⁸. Это существительное, произведенное с помощью вторичного суффикса *-ya-* от именной основы *khilá-* м.п. с тем же значением (засвидетельствованной в АВ). Значение *khilá-*, по Майрхоферу, “*ungepflühtes Land, Neuland*”, а этимология неясна³⁹.

В одном из контекстов РВ значение *khilyá-* отчетливо вырисовывается как «пустырь» из противопоставления плодородным пашням *urvārā-* — X,142,3 (см. с. 132). В другом контексте семантической оппозиции нет, и значение *khilyá-* менее очевидно. В VI,28,2 говорится о том, как Индра забывается о почитателе богов и награждает его:

*bhūyo-bhūyo rayīm id asya vardháyann
ábhinne khilyé ní dadhāti devayúm ||*

‘Все больше и больше наращивая его богатство, он устраивает почитателя богов на неурезанном чистом поле’.

В этом контексте *khilyá-* нельзя понять ни как «пустырь», ни как «межа». Более всего здесь подходит значение «целина». Иными словами, Индра дает своему почитателю неограниченную новую землю, которая, естественно, еще не обработана. Таким образом, и в этом случае потенци-

³⁷ Grassmann H. Op. cit. S. 374.

³⁸ Böhlingk O. Op. cit. T. II. S. 141.

³⁹ Mayrhofer M. EWA. I. B. Lief. 6. S. 453.

ально сохраняется различие обработанного поля, пашни и необработанной земли, целины.

Этот стих повторяется в АВ в IV,21,2. Как и другие интерпретаторы, У. Д. Уитни не уверен в точной передаче значения *khilyá-* в данном контексте. Его перевод таков: “he sets the godly man (*devayú*) in an undivided domain (?*khilyá-*)”.

Название пашни *kṛṣí-* f., существительное от корня *kṛṣ-* «пахать», встречается в РВ всего один раз в поздней части памятника в X,34,4 (см. с. 114) в составе fig. etym. *kṛṣim... kṛṣasva* ‘вспахивай себе пашню’ — единственный во всем собрании контекст, в котором название поля, пашни является прямым дополнением при глаголе со значением «пахать», «обрабатывать».

Пастбище–луг в РВ обозначается двумя близкими синонимами: *yávasa-* n. и *gávyūti-* f. Существительное *yávasa-* является самым употребительным словом из всех членов этого синонимического ряда — оно встречается в гимнах 23 раза. Это слово имеет в РВ следующие значения: «пастбище», «травянистый луг», «трава» (= корм для скота). Эти значения даются в словарях в разной последовательности. У Грассмана: “Gras, grasreiche Wiese, Weide”⁴⁰; у Бётлинга: “Gras, Futter, Weide”⁴¹, у Майрхофера же: “Weide, Futter, grasreiche Wiese, dem Weiden des Viehs dienendes Gras”⁴². Последовательность значений у Майрхофера имеет этимологическое обоснование: *yávasa-* связывается с *(H)*yūti-* «выпас» — ср. *gávyūti-*, а не с *yáva-* «урожай, зерно, ячмень», как это делалось раньше.

Парадигма существительного *yávasa-* состоит из форм ед. и мн. числа, но формы ед. числа заметно преобладают (18:5). Им. падеж представлен всего одной формой N. pl. в поздней части собрания.

X,11,5:

sádāsi ranvó yávaseva púsyate

⁴⁰ Grassmann H. Op. cit. S. 1098.

⁴¹ Böhlingk O. Op. cit. 5. T. S. 132.

⁴² Mayrhofer M. EWA. II. B. S. 404.

‘Всегда ты радостный, как пастбище для скотовода’ (букв. ‘для приводящего к процветанию [скот]’).

После снятия сандхи результат может быть только *yáva-sā- + iva*, хотя ед. число было бы более естественным. Согласно Гельднеру, мн. число здесь употребляется вместо единственного (так же в IV,41,5 и X,101,9)⁴³.

Форма *yávāsa-* встречается здесь в сравнении, что вообще характерно для употребления этого слова в РВ. В. П. Шмид, автор статьи «Корова на пастбище», говорит об этом следующее: «Образ пастбища используется только в сравнениях, а не в метафорах с твердо установленной символикой»⁴⁴. Что же касается сравнений, то для них в РВ выработаны определенные штампы, повторяющиеся из гимна в гимн, как будет видно из дальнейшего материала.

Неупотребительность им. пад. в парадигме слова *yávāsa-* говорит о том, что его денотат не рассматривался как субъект действия.

Вин. падеж засвидетельствован 4 раза в ед. числе и 2 раза во множественном.

III,45,3:

*prá sugopá yávāsam dhenávo yathā
hradām kulyā ivāçata ||*

‘Как дойные коровы с хорошим пастухом идут на пастбище, как ручьи (впадают) в озеро, так достигли (тебя соки сомы)’ (обращение к Индре).

V,78,2:

gaurāv ivānu yávāsam | ... patatam ā sutāñ ūpa ||

‘Как два буйвола — на пастбище, прилетайте к выжатым (сокам)’ (обращение к Ашвинам).

VII,102,1:

sá no yávāsam ichatu

‘Пусть найдет он нам пастбище!’ (он — Парджанья).

⁴³ Geldner K. F. Op. cit. 3. T. S. 137.

⁴⁴ Schmid W. P. Die Kuh auf der Weide. – IF. B. LXIV. 1. H. 1958. S. 6.

VIII,4,18:

pārā gāvo yávasam kác cid āghṛṇe

‘(Пусть) от(правятся) коровы на какое-нибудь пастбище, о пылающий!’ (обращение к Пушану).

IV,41,5=X,101,9:

sá no duhīyad yávaseva gatvī

sahásradhārā páyasā mahī gáuḥ ॥

‘Пусть она доится для нас, словно пошла она на пастбище, великая корова с тысячью струй молока’.

В пяти из шести случаев Асс. обозначает цель при глаголе движения в сравнениях, обычно эллиптических. Остальные падежи, кроме L., мало употребительны.

I. sg. встречается один раз.

IV,42,10:

rāyá vayám sasavāmsō madema

havyéna devā yávasena gāvaḥ ॥

‘Завоевав (награду), да насладимся мы богатством, боги — жертвой, коровы — пастбищем!’

Abl. sg. тоже встречается один раз.

VII,18,10:

īyur gāvo ná yavasād āgorāḥ

‘Словно коровы с пастбища без пастуха, шли они’ (они — враги).

G. sg. засвидетельствован два раза.

II,16,8:

purā sambādhād abhy ā vavṛtsva no

dhenúr ná vatsám yávasya pipyúṣī ॥

‘Повернись к нам, чтобы (мы) не (попали) в беду, как дойная корова — к теленку, налившись молоком от пастбища’ (обращение к Индре).

VII,93,2:

kṣáyantau rāyó yávasasya bhūreḥ

prñktám vājasya sthávirasya ghīṣveḥ ॥

‘Владея богатством, обильным пастбищем, наполните (нас) мощной наградой, вызывающей радость!’ (к Индре–Агни).

L. является самым употребительным падежом — он представлен десятью формами ед. ч. и двумя формами множественного.

I,38,5:

*mā vo mṛgō ná yāvase
jaritā bhūd ájoṣyaḥ |*

‘Да не будет певец ваш нежеланным, как дикий зверь на пастбище!’

V,9,4=VI,2,9:

agne paçúr ná yāvase

‘(Ты,) о Агни, словно скот, (съедающий все) на пастбище’.

V,53,16=X,25,1:

rānan gāvo ná yāvase

‘Пусть радуются они, как коровы на пастбище!’ (они — Маруты).

VII,3,2:

próthad áçvo ná yāvase 'viṣyán

‘Он храпит, словно конь на лугу, жадный (до еды)’ (он — Агни).

VII,87,2:

*ātmā te vāto rája á navīnot
paçúr ná bhūrñir yāvase sasavān |*

‘Дыхание твое, как ветер, шумит на просторе, словно яростный зверь на лугу, одержавший победу’ (к Варуне).

X,99,8:

*só abhriyo ná yāvasa udanyán
kṣáyāya gātum vidán no asmé |*

‘Словно грозовая туча, орошающая пастбище, он нашел для нас выход к нашему поселению’ (он — Индра).

X,100,10:

úrjamaṅ gāvo yāvase pīvo attana

‘О коровы, съедайте питательную силу (и) жир (, что) в пастбище!’

X,115,2:

agnīr... inó ná próthamāno yāvase vṛṣā

‘Агни, пыхтящий, как мощный бык на пастбище’.

I,91,13:

*sóma rārandhī no hṛdī
gāvo ná yāvaseṣv ā́ |*

‘О Сома, найди себе радость в нашем сердце, как коровы на пастбищах!’

VIII,92,12:

*vayám u tvā́ çatakrato
gāvo ná yāvaseṣv ā́ |
ukthéṣu raṇayāmasi ||*

‘Мы радуем тебя, о стоумный, гимнами, как коровы на пастбищах’ (к Индре).

Сравнение построено неточно.

Из 12 случаев употребления L. 11 встречаются в сравнениях; всего же из 23 разных падежных форм от *yāvasa-* в состав сравнений входят 18. Самый частый тип сравнения — «как корова на лугу»⁴⁵. Эти сравнения обладают одним общим свойством: речь всегда идет о реальной корове и о реальном луге, так что эти контексты следует понимать в буквальном смысле⁴⁶.

⁴⁵ Это отмечено в книге Д. Сринивасан «Представление о корове в Ригведе» — *Srinivasan D. Concept of Cow in the Rigveda. Delhi-Varanasi-Patna, 1979. P. 44-45.*

⁴⁶ Д. Сринивасан относит это к корове — см.: *Srinivasan D. Op. cit. P. 39.* В равной мере то же самое можно сказать и о луге.

Во всех случаях самостоятельного употребления (а не в составе сложного слова) *yávasa-* имеет значение «пастбище», «луг», а не «трава» (последнее значение можно было бы предположить только в II,16,8).

Существительное *yávasa-* в РВ не определяется какими-либо адъективными эпитетами, что не может не привлечь к себе внимания. Это можно объяснить по-разному. Во-первых, *yávasa-* употребляется преимущественно в кратких, эллиптических сравнениях-штампах, стиль которых не предполагает распространения эпитетами. Во-вторых, в отношении *yávasa-* продуктивной оказывается не синтаксическая конструкция типа: согласующееся адъективное определение + определяемое существительное, а словосложение — сложные слова с первым элементом *su* «хороший», «прекрасный», от которых образуются вторичные существительные и прилагательные (*karm.* и *bah.*).

Сложные слова, в состав которых входит *yávasa-*, достаточно многочисленны. В качестве первого элемента *yávasa-* встречается только в одном сложном слове типа *tatp.*

yavasād — *adj.* «поедающий траву».

I,94,11:

*ádha svanád utá bibhyuḥ patatríno
drapsá yát yavasádo vy ásthiran í*

‘А от шума (твоего) пугаются птицы, когда разлетелись твои искры, пожирающие траву’ (об Агни).

X,27,9:

sám yád váyaṃ yavasádo jánanām

‘Если я смешаю (коров), поедающих траву у людей...’ (подробнее см. на с. 130).

Это сложное слово состоит из тех же лексем, которые встречались в виде свободного синтаксического сочетания в X,100,10: *yávase pívo attana* ‘съедайте жир, (что) в пастбище’ (см. с. 140). *Yávasa-* в этом сложном слове значит «трава».

Следует отметить, что оба примера встречаются только в поздних частях памятника — мандалах I и X.

В качестве второго элемента *yávasa-* встречается в целой группе сложных слов с адъективным префиксом *si-*.

*sīyávasa*⁴⁷ 1) adj. «связанный с хорошим пастбищем, ~ лугом»

2) п. «хорошее пастбище», «хороший луг».

«Связанный» понимается очень широко и толкуется в зависимости от контекста: «богатый хорошими пастбищами», «окруженный ~» и т. д. В адъективном значении это слово встречается два раза.

I,190,6:

supráituḥ sīyávaso ná pánthā

‘Тот, к кому легко идти, как по пути, окруженному хорошими лугами’ (в оригинале N. sg. ‘как путь’) (характеристика Брихаспати).

II,27,13:

*...apáḥ sīyávāsā ádabdha
úpa kṣeti...*

‘Не поддающийся обману, он живет у вод с хорошими лугами’.

В субстантивном значении *sīyávasa-* встречается три раза.

I,42,8:

abhí sīyávasaṃ naya

‘Отведи на хорошее пастбище!’ (к Пушану).

VI,28,7:

prajāvatīḥ sīyávasaṃ riçántīḥ

‘Богатые потомством, пасущиеся на хорошем пастбище (Асс.) (коровы)’.

VII,18,4:

*dhenúm ná tvā sīyávase dúduksann
úpa bráhmāni sasrje vásiṣṭhaḥ |*

⁴⁷ Так называемый префикс *si-*, как и самостоятельное слово *sí*, имеет *sī* в качестве ритмического варианта.

‘Желая подоить тебя, как дойную корову на хорошем лугу, Васиштха подослал (к тебе) молитвы (словно теленка)’.

Yávasa-, входя в состав этого сложного слова, всегда имеет значение «пастбище», «луг».

Сложное слово *sūyávasa-* служит в свою очередь базой для дальнейшего образования сложных слов и словопроизводства. Известно, что в РВ трехчленные сложные слова встречаются очень редко, нормой является двучленное слово. Как подчеркивает Рену в своей «Грамматике ведийского языка», трехчленное сложное слово, особенно если его первый элемент не вполне самостоятелен (случай с адъективным «префиксом» *su-*), трактуется как $(1 + 1) + 1$, а не как $1 + 1 + 1$ ⁴⁸. Именно это общее соображение помогает в понимании значения сложного слова типа *tatp.*, образованного от *sūyávasa-*.

sūyavasād- «пасущийся на хорошем лугу». Интерпретаторы РВ и авторы словарей единодушно трактуют значение этого сложного слова именно таким образом, т. е. *sūyávasa-* «хороший луг» + *ád-* «поедающий», «вкушающий (с удовольствием)» от глагола *ad-*, *átti* «есть», «пожирать»; «вкушать». При этом следует напомнить, что *yavasād-* значит «поедающий траву».

I,164,40a:

sūyavasād bhagavatí hí bhūyāḥ

‘Да будешь ты счастлива, пасясь на хорошем лугу!’ (букв. ‘пасущаяся’).

Такой перевод подтверждается содержанием пады с: *addhi iṅnam aghnye viçvadānīm* ‘Ешь траву постоянно, о невредимая!’

X,106,10:

kṣāmevorjā sūyavasāt sacethe

‘Вы двое следуете будто по земле с питательной силой, как пасущийся на хорошем лугу’ (к Ашвинам).

⁴⁸ Renou L. Grammaire de la langue védique. P. 112.

Перевод условен, так как ясны не все формы (*kṣāmā* вслед за Рену⁴⁹ понимается как аттракция двойств. числа).

sūyavasín- adj. «богатый хорошими пастбищами».

VII,99,3:

*irāvati dhenumātī hi bhūtām
sūyavasīnī mānuṣe daṣasyā |*

‘Ведь вы двое всегда бываете богаты подкреплением, дойными коровами, тучными пастбищами на благо человеку’ (к Вишну и Индре).

sūyavasyú- adj. «стремящийся к хорошему пастбищу».

VI,27,7:

*yásya gávāv aruṣā sūyavasyú
antár ū śú cārato rérihāṇā |*

‘Чья пара рыжих быков, стремящихся к хорошему пастбищу, прекрасно движется между (небом и землей), постоянно облизываясь’ (о быках Индры).

āyavasa- пот. рг. царя — I,122,15.

Сложные слова, в состав которых входит основа *yávasa-*, свидетельствуют о том, что преобладающим у этой основы было значение «пастбище», «луг», а значение «трава» редким и, возможно, вторичным, поскольку оно встречается только в поздних частях памятника.

Сложные слова подтверждают мысль о том, что пастбище представлялось как нечто прекрасное и радостное — все словообразование базируется на производной основе *sūyávasa-*, а не на исходной основе *yávasa-*. С последней основой тесно связан глагол *ran-* «радовать(ся)». Пастбище доставляет радость богам, людям и коровам, которые на нем пасутся, оно *raṇvá-* «дающее наслаждение» для них. Коровы получают удовольствие и воодушевляются (*mad-*), когда пасутся на нем (*ad-*, *riṣ-*). Распространенное сравнение: «как корова на лугу» является символом радости и удовлетворения.

Yávasa- в РВ обозначает вполне реальное пастбище или луг, на котором (L. — самый употребительный падеж) па-

⁴⁹ Renou L. EVP. T. 16. P. 75.

сутся коровы (особенно отмечены дойные коровы, или коровы с телятами), быки, буйволы, кони, скот вообще. Упоминаются также дикие звери, нежелательные на лугу: они нападают на скот. Коровы приходят на луг (Acc.) и уходят с него (Abl.). Бог находит пастбища для адепта и ведет его на эти пастбища. В связи с пастбищем упоминаются пастухи, а враги сравниваются с коровами, бредущими без пастуха. Пастбища и луга, обозначаемые словом *yávasa-*, принадлежат людям на земле и являются источником их удовлетворения. Столь эмоциональная оценка *yávasa-* в гимнах РВ говорит о том, как высоко ценилось скотоводство в ту эпоху.

Существительное *gávyūti-* «пастбище» встречается в РВ 12 раз. По происхождению это сложное слово типа *tatp.*, которое, согласно Майрхоферу, состоит из двух следующих членов: *gav-* и **yūti-* букв. «выпас коров», из которых второй член этимологически родствен *yávasa-* и *yūthá-* «стадо»⁵⁰.

Парадигма *gávyūti-* состоит из 11 форм ед. числа и одной множественного. Она представлена двумя граммемами падежа: N. sg. — 3 раза и Acc. — 9 раз (8 раз — sg., 1 раз — pl.). По своей структуре это совсем иная парадигма, чем у *yávasa-*.

Хотя N. и представлен тремя формами, но вряд ли в соответствующих контекстах *gávyūti-* можно рассматривать как активный субъект действия.

IX,74,3:

urvī gávyūtir áditer ṛtám yaté

‘Широко пастбище Адити для идущего по закону’.

Сказуемое выражено прилагательным при отсутствии глагола-связки. *Gávyūti-* употребляется метафорически в связи с богиней Адити.

X,14,2:

*yamó no gātúm prathamó viveda
náīṣā gávyūtir ápabhartavá u |*

‘Яма первым нашел для нас выход — это пастбище назад не отобрать’.

⁵⁰ *Mayrhofer M. EWA. I. B. S. 481.*

В качестве сказуемого употребляется инфинитив с пассивным значением, таким образом, *gávyūti-* формально оказывается подлежащим в пассивной конструкции. Пастбищем метафорически назван путь смерти.

X,80,6:

agnér gávyūtir ghṛtá ā niṣattā

‘У Агни пастбище погружено в жир’.

Сказуемое — причастие, выражающее состояние. *Gávyūti-* употребляется метафорически в связи с Агни.

В Асс. наблюдается повторение вариантов одних и тех же конструкций.

III,62,16:

ā no mitrāvaruṇā

ghṛtáir gávyūtim ukṣatam |

mádḥva rájāṃsi sukratū ||

‘О Митра–Варуна, окропите потоками жира наше пастбище, медом — просторы, о обладатели прекрасной силы духа!’

Здесь надо учитывать, что жир в РВ трактуется мистически. Это не только жертвенная субстанция, но и средоточие жизненной силы; с жиром отождествляются Сома и Священная Речь, ему посвящен гимн IV,58. Просьба к богам окропить жиром пастбище на языке риши означает: дайте нам благополучную жизнь! Поэтому *gávyūti-* в подобных контекстах употребляется в метафорическом смысле. Это отчетливо видно из следующего контекста, где повторяется та же формула.

VII,62,5:

prá bāhávā sisṛtaṃ jīvāse na

ā no gávyūtim ukṣatam ghṛténa |

‘Простирайте вы двое длани, чтобы мы жили! Окропите наше пастбище жиром!’ (к Митре–Варуне).

VII,65,4:

ghṛtáir gávyūtim ukṣatam iḷābhiḥ

‘Окропите пастбище потоками жира (и) жертвенных возлияний!’ (к Митре–Варуне).

Все три контекста связаны с Митрой–Варуной, хранителями моральных ценностей, следящих за функционированием космического закона *ṛta-*. Происходит круговой обмен дарами между богами и их адептами: богам приносятся в жертву жир, а они в свою очередь «кропят жиром пастбище» адептов, создавая им благополучную жизнь.

Та же мысль выражена с помощью другой формулы, засвидетельствованной в двух следующих контекстах.

VII,77,4:

urvīṃ gávyūtim ábhayaṃ kṛdhī naḥ

‘Создай нам широкое пастбище, безопасность!’ (к Ушас).

Можно сказать, что «широкое пастбище» здесь функционирует как синоним безопасности.

IX,78,5:

urvīṃ gávyūtim ábhayaṃ ca naḥ kṛdhī

‘Создай нам широкое пастбище и безопасность!’ (к Соме).

В том же ключе следует трактовать значение *gávyūti-*: еще в одном гимне Соме–Паваманае.

IX,85,8:

pávamāno abhy àrṣā svírīyam

urvīṃ gávyūtim máhi çárma sapráthaḥ |

‘Теки как Павамана навстречу (владению) прекрасными мужами, широкому пастбищу, великой простирающейся защитой!’

Глагол *abhí arṣ-*, характерный для Сомы, букв. «течь навстречу чему-либо» (Асс.) в аналогичных контекстах значит «создавать что-либо» (Асс.).

Весьма сложна метафорика контекста следующего стиха, обращенного к Митре–Варуне.

V,66,3:

*tā vām ése ráthānām
urvīm gavyūtim eṣām |*

‘Вас двоих, таких (великих), (я зову) на гонки колесниц, на широкое их ристалище’.

Рену переводит это место как “(je vous invite) à aller dans la vaste carrière de ces chars (que voici)”⁵¹. «Широкое пастбище» употребляется здесь в значении «ристалище», но речь идет не о реальной гонке колесниц, а о состязании молитв, летящих к божествам и называемых метафорически колесницами.

И только один раз в поздней части памятника *gavyūti*- употребляется подобно *yávasa*- в прямом, а не в переносном смысле, к тому же в сравнении. В отличие от всех других примеров это единственная форма мн. числа.

I,25,16:

*pārā me yanti dhītāyo
gāvo nā gavyūtir ānu |
ichāntīr urucākṣasam ||*

‘Прочь уходят мои молитвы, как коровы по пастбищам, в поисках далеко смотрящего’
(ср. Варуны).

Существительное *gavyūti*- встречается также в составе сложных слов в качестве второго их члена:

agavyūti- adj. «лишенный пастбищ».

VI,47,20:

agavyūti kṣétram āganma

‘Мы попали в местность без пастбищ’

(См. с. 113.) Как отмечалось ранее, это выражение следует понимать метафорически как описание бедственного положения адептов.

urúgavyūti- adj. «имеющий широкое пастбище».

IX,90,4:

*urúgavyūtir ābhayāni kṛṇván
samīcīné á pavasva púramdhī |*

⁵¹ Renou L. EVP. T. 5. P. 81.

‘С широкими пастбищами, создающий безопасность, очищайся (на благо) двум обращенным друг к другу Изобилиям!’ (обращения к Соме; два Изобилия — Небо и Земля).

Здесь лексика та же, что в формуле в VII,77,4 и IX,78,5, но место синтаксического сочетания *urú- gávyūti-* занимает сложное слово *urúgavyūti-*. *Gávyūti-* употребляется, как обычно, метафорически.

parogavyūti- adv. «за пределы пастбища».

VIII,60,20:

*parogavyūty ánirām ápa kṣúdhm
ágne sédha rakṣasvínah* ||

‘Прогони прочь за пределы пастбища, о Агни, хилость, голод, коварных людей!’

Здесь вновь имеет место метафора.

Таким образом, можно сказать, что в составе сложных слов *gávyūti-* тоже употребляется метафорически и связано с тем же кругом лексики, что и самостоятельное слово.

В целом *gávyūti-* отличается от другого названия пастбища в РВ — *yávasa-* как по структуре парадигмы, так и по значению и характеру употребления. *Yávasa-* соотносится с реальным, земным пастбищем, на котором пасется скот, в первую очередь коровы, принадлежащие людям. Самый употребительный падеж — L. Характерная стилистическая характеристика — сравнения типа «корова на пастбище». *Gávyūti-* имеет денотатом абстрактное понятие, истолковываемое метафорически и связанное как с богами, так и с людьми. Это «пастбище», т. е. «сфера деятельности», Адити, Митры–Варуны, Сомы, Агни и др. Когда же просят богов «окропить (*ukṣ-*) жиром» или «создать (*kṛ-*) пастбище» (Асс.) для адепта, то речь идет о благополучной, безопасной жизни адепта. Единственным исключением из этого узуса является контекст I,25,16 (т. е. в поздней части памятника), где *gávyūti-* употребляется подобно *yávasa-*.

Анализ значений и употребления названий поля–луга–пастбища в РВ дает возможность, хотя бы предварительно и условно, очертить контуры этого семантического ряда.

Четко противопоставлены друг другу два его фрагмента как территория, связанная со скотом, т. е. пастбище–луг (*yávasa-*, *gávyūti-*), и территория, не связанная со скотом (*urvārā-*, *khilyá-*), т. е. поле. В пределах первого фрагмента существует различие конкретного, земного пастбища, связанного преимущественно с людьми (*yávasa-*), и абстрактного понятия, употребляемого в основном метафорически и обозначающего то сферу деятельности богов, то благополучную жизнь их адептов (*gávyūti-*).

Вне основной оппозиции находятся два названия: *kṣétra-* и *ájra-*, для денотатов этих названий не существенно, пасется ли на поле скот или сеется зерно. Прямого противопоставления между этими двумя названиями нет. *Kṣétra-* имеет самый широкий семантический объем, и только в части своих значений это слово синонимично с *ájra-*. *Kṣétra-* является более абстрактным понятием (не только «поле», но и «местность» вообще, «владение участком земли»), *ájra-* — вполне конкретным. Его семантика четко определена рядом оппозиций: равнина, а не гора; свободная территория, а не труднопроходимая; поросшая травой поверхность, а не пустыня. *Kṣétra-* предстает как единое абстрактное неделимое понятие (падежная парадигма почти исключительно в ед. числе), *ájra-* как вполне конкретное множество (заметно преобладают формы мн. числа).

Можно сказать, что *kṛṣí-* не входит в систему, поскольку это одна форма в поздней части собрания.

Сочетания существительных — названий поля–луга–пастбища в РВ с глаголами свидетельствуют о том, что поля и прочее завоевывали, захватывали, добывали, находили (боги для адептов), но ничего нельзя сказать на основании этих сочетаний, что поля вспахивали, засевали и т. п. (хотя об этом есть прямые свидетельства иного рода — гимн божествам поля IV,57).

Социальная интерпретация этих лингвистических наблюдений является задачей историка.

В модели мира ариев РВ представления о воде занимают весьма важное место. Согласно ведийской космографии, вода была существенным элементом всех трех частей мироздания: земли, неба и воздушного пространства (обозначаемого как промежуточное — *antárikṣa*-). На земле это были многочисленные реки, сливавшиеся в мощные потоки (эти слияния назывались словом *samudrá*-, переводимым обычно как «море» или «океан», хотя очень сомнительно, чтобы арии РВ были с таковыми знакомы в действительности¹), пруды, ручьи и т. п. Считалось, что реки и океан существуют не только на земле, но и на небе, и над космическим океаном, охватывающим со всех сторон вселенную, господствует бог Варуна². Дождь же, падающий с неба на землю, относили к воздушному пространству.

Граница между земными и небесными водами (а вода в РВ обычно употребляется во мн. числе) часто бывает очень смутной. Дело в том, что из-за концепции циклического времени, которая была свойственна ведийским поэтам, события, упоминаемые в гимнах, представлялись как повторение изначального акта творения, — в результате нередко невозможно бывает понять, когда и где произошло то или иное событие.

Вода рассматривалась как изначальный элемент в космогонии. В этой функции она выступает при первичном акте творения, когда больше ничего не было — X, 129, 1:

* Этот раздел написан на основе статьи: *Elizarenkova T. The Concept of Water and the Names for it in the R̥gveda.* — *Orientalia Suecana.* Vol. XLV–XLVI (1996–1997). Uppsala. P. 21–29.

¹ Об этом см.: Ригведа. Мандалы I–IV. С. 443.

² *Кейпер Ф. Б. Я.* Основополагающая концепция ведийской религии. — Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 33.

*nāsad āsīn nō sād āsīt tadānīm
nāsīd rájo nō vyòmā paró yát |
kim ávarīvaḥ kúha kásya çármann
ámbhaḥ kim āsīd gáhanam gabhīrám ||*

‘Не было не-сущего и не было сущего тогда. Не было ни воздуха, ни небосвода за его пределами. Что двигалось туда-сюда? Где? Под чьей защитой? Что за вода была, бездонная, глубокая?’

Главную роль вода играет и при вторичном акте творения, когда вселенная уже существовала, но была парализована хаосом. Змей Вритра, запрудивший реки, был убит Индрой, который освободил воды и пустил их течь к морю, пробуравив им русла. Таким образом, во вселенной был вновь восстановлен порядок (*ṛtá-*). Это событие следующим образом описано в гимне Индре в 1,32,2:

*áhann áhim párvate çicriyānám
tváṣṭāsmāi vājraṃ svaryām tatakṣa |
vāçrā iva dhenávaḥ syándamānā
āñjaḥ samudrám áva jagmur ápaḥ ||*

‘Он убил змея, покоившегося на горе. Тваштар ему выточил шумную дубину. Как мычащие коровы, устремившись (к телятам), прямо к морю сбегают воды’.

Этот миф бесконечно повторяется во всей самхите, поскольку космогония составляет древнее ядро этого собрания гимнов³. Здесь следует привлечь внимание к одной особенности. Бог Индра является воплощением мужской силы, он бык (*vṛ̥ṣan-* — эротический термин), переполненный семенем, в то время как воды и реки представляют собой женские персонификации: это матери, кормящие молоком своих младенцев (воду могут символически называть молоком — *páyas-* или жиром — *ghṛtá-*), или прекрасные юные женщины, ласкающие своих возлюбленных.

³ См. об этом: Кёйнер Ф. Б. Я. Древний арийский словесный поединок. — Труды по ведийской мифологии. С. 47–100.

В мифологии воды обожествляются. Это богини, которые очень добры и благожелательны к своим адептам. В гимнах эти богини часто противопоставляются мужскому партнеру. Так, например, в ритуале приготовления амриты из сока сомы, который в неразбавленном виде отличался резким вкусом, выжатый сок смешивали с водой и молоком. Символически это описывается как соединение Сомы-быка со своими возлюбленными. Возлюбленным и повелителем вод был Индра. Бога Агни часто называют зародышем (*gárbha-*) вод.

Образ вод в мифологии следует интерпретировать в связи с лингвистическими данными — обозначением этого денотата с помощью ряда синонимов, функционирующих в тексте гимнов. Вода обозначается в РВ следующими словами: *áp-* f. pluralia tantum (более 500 раз), *udán-* п. (21 раз), *udaká-* п. (10), *vár-* п. (10), *salilá-* п. (5), *ámbhas-* п. (1 раз). Все эти слова индоевропейского происхождения⁴. Пять из шести слов среднего рода, одно женского, и именно это слово несравненно более употребительно, чем все остальные названия воды. Следует еще добавить, что *áp-* вообще является одной из самых употребительных корневых основ в РВ. Эта основа употребляется во мн. числе — те изолированные случаи *áp-* в ед. числе, которые встречаются в поздней части текста, ничего не меняют в принципе.

Из всех этих синонимов только основа ж. рода может обозначать в РВ священные воды — тех богинь, которых поэты воспевали в своих гимнах. И это вполне естественно, потому что, как ни мало антропоморфны некоторые из ведийских богов, они бывают либо мужчинами, либо женщинами. В этой мифологической системе понятие, передаваемое основой существительного среднего рода, не может персонифицироваться и деифицироваться. Отсюда и та огромная разница в частоте употребления, которая существует между *áp-* и остальными синонимами. Семантический объем *áp-* охватывает весь круг значений, встречающихся в этом тексте. *Áp-* может заменить любой другой синоним в любом контексте, но не наоборот.

⁴ См.: *Mayrhofer M. KEWA и EWA, a. 1.*

Áp- может обозначать обычную воду, текущую по земле: реки, пруды, потоки дождя и т. п. Например, из гимна Рибху IV,33,7: *sukṣétrākṛṇvann ánayanta síndhūn | dhánvātiṣṭhann oṣadhīr nimnām āpaḥ* ‘Они сделали поля прекрасными, провели реки, растения возникли на сухих землях, воды — в низине’; или из гимна лягушкам, которые прыгают под дождем, — VII,103,4: *anyó anyám ánu grbhñāty enor | apām prasargé yád ámandiṣātām* ‘Из (каждой) пары одна приветствует другую, когда обе радуются низвержению вод’; или из обращения к обожествляемой реке Синдху в I,122,6: *ṣrótu naḥ ṣróturātiḥ suṣrótuḥ | sukṣétrā síndhur adbhiḥ* ‘Пусть услышит нас дарующая (милость) слышания, охотно слушающая Синдху, с прекрасными полями, с водами!’.

Áp- обозначает также небесные воды. Например — IX,113,8: *yátra rájā vaivasvató | yátrāvaróadhanam diváh | yátrāmúr yahvátīr āpas | tátra mām amṛtam kṛdhi* ‘Где царь — сын Вивасвата, где замкнутое пространство неба, где те юные воды — там сделай меня бессмертным!’ Несколько раз в РВ встречается сочетание *svàrvatīr āpaḥ* ‘воды, связанные с солнцем’, которые арии хотели бы завоевать. Это выражение означает высшую ставку в космической игре, символ счастья, когда победа — торжество Космоса над Хаосом. Например, V,2,11: *yádíd agne práti tvám deva háryāḥ | svàrvatīr apá enā jayema* ‘Если ты, о бог Агни, примешь (ее) благосклонно, пусть завоюем мы благодаря этому воды, связанные с солнцем!’ (ее — молитву). Вариантом этой атрибутивной конструкции является синтаксическое сочетание двух существительных — VIII,68,9:

*tvótāsaḥ tvā yujāpsú
sūrye mahád dhánam |
jáyema prtsú vajrivaḥ ||*

‘Поддержанные тобою, с тобой как с союзником пусть выиграем мы в битвах за воды и солнце великую ставку, о громовержец!’

В РВ неизменно повторяются контексты, в которых речь идет о вторичном акте творения, главном героическом подвиге Индры, который освободил воды (*āpaḥ*), запруженные Вритрой. Постановка вопроса о том, были это земные воды

(в гимнах часто они называются реками) или небесные, космические, представляется некорректной, так как изначальный акт творения бесконечно воспроизводится в разные временные циклы. Не случайно, что в этих контекстах другие названия воды не встречаются. Показателен в этом отношении пример II,30,1:

*rtám devāya kṛṇvaté savitrá
 índrāyāhighné ná ramanta āpaḥ |
 áhar-áhar yāty aktúr apám
 kíyāty ā prathamáh sárge āsām ||*

‘Ради бога Савитара, создающего (вселенский) закон, ради Индры–убийцы змея не останавливаются воды. День за днем движется мерцание вод. Как давно (было) их первое излияние?’

Вода используется в главном ритуале ариев РВ, в приготовлении амриты из выжатого сока сомы, который разбавляли, так как вкус его был очень резким. Его смешивали с водой и с молоком. Оба этих добавления символизировались женскими образами: юной женщиной, матерью, коровой. Описания этого ритуала в мандале IX, посвященной Соме–Павамানে, отличаются крайней метафоричностью и условным эзотерическим языком. Вот один из примеров такого рода — IX,2,5:

*samudró apsú māmṛje
 viṣṭambhó dharúno diváh |
 sómah pavítre asmayúh ||*

‘Море (сомы) очистилось в водах, опора, столп неба, сома в цецилке, стремящийся к нам’.

В этих ритуальных контекстах вода обозначается словом *áp-*. Сому «выдаивают» в воды, он очищается, рядится в них как в одежду, ныряет в воды, живет в речной волне; пальцы жреца–адхварью полощут его в воде и начищают, как коня. В гимнах Соме–Павамানে воды наряду с обычным своим названием *āpaḥ* обозначаются также с помощью различных слов-символов, связанных с персонификациями женского рода. Например, IX,86,32: *pátir jánīnām úpa yāti niṣkṛtām* ‘Как муж он приходит на свидание с женами’ —

изображение того, как смешивается сок сомы с водой. Каковы бы ни были отношения сомы с водами — а они весьма разнообразны⁵: воды называются возлюбленными, женами, сестрами и матерями Сомы, — персонификации вод бывают всегда женскими, а Сомы — всегда мужскими.

Воды *āpaḥ* в РВ персонифицируются и обожествляются. Им специально посвящены четыре гимна (VIII,47 и 49; X,9 и 30) и отдельные стихи в гимнах другим богам, особенно в гимнах Всем-Богам (*viśve devāḥ*). Существительное *āpaḥ* в гимнах не раз определяется эпитетом *devīḥ* «божественные»; «богини». В парадигме *āpaḥ* около 20 раз встречается Voc., а сказуемое часто бывает выражено глаголом в косвенном наклонении — к водам обращаются с призывами и просьбами. Например, I,23,21:

āpaḥ pṛṇitā bheṣajām
vārūthaṃ tanvè māma |
jyók ca sūryaṃ dṛṣé ||

‘О воды, пожертвуйте щедро целебное средство как защиту для тела моего и чтобы я долго видел солнце!’

Кроме того, в мифологической системе РВ существует весьма неясный персонаж *Apām Nāpāt* ‘Отпрыск Вод’, который частично совпадает с Агни. Ему посвящен один гимн (II,35), и он неоднократно упоминается в других гимнах. Реки в РВ также обожествляются, им посвящено пять гимнов (III,33; VI,61; VII,95 и 96; X,75). Таким образом, воды играют весьма важную роль в мифологии этого памятника. Воды были священны в принципе, на небе или на земле. Например, VII,49,2:

yā āpo divyā utā vā srāvanti
khanitrimā utā vā yāḥ svayaṃjāḥ |
samudrārthā yāḥ śúcayaḥ pāvakāś
tā āpo devīr ihā mām avantu ||

‘(Те) небесные, а также (земные) воды, которые текут, прорытые, а также (те), которые са-

⁵ См.: Macdonell A. A. Vedic Mythology. P. 107.

ми возникли, (те,) что движутся к океану как к цели, прозрачные, чистые, — эти божественные воды пусть мне здесь помогут!’

Воды считались добрыми богинями, благожелательными к своим адептам, заботливыми, как матери. Их просили наделить людей жизненной силой. В гимнах не раз говорилось, что воды таят в себе амриту и целебное средство — о них как раз и просили их люди (I,23, 19–21; X,9,5–7). Воды восхваляли за то, что они очищают и могут унести прочь все, что греховно в человеке (I,23,22). Их питательной силой наслаждаются также и боги (VII,49,4).

Воды также высоко ценились как составная часть ритуала. Полагали, что для жертвоприношений использовалась эссенция, сущность вод, которая на эзотерическом языке поэтов называлась «волной». Например, VII,47,1:

*ápo yám vaḥ prathamám devayánta
indrapānam ūrmim ákr̥ṇvatelāḥ |
tám vo vayám śúcim ariprám adyá
ghṛtaprúsam mádhumantam vanema ||*

‘О воды, (та) ваша волна, которую первой (люди), преданные богам, сделали пригодной Индре для питья, (волна) жертвенного возлияния, ее, чистую, беспорочную, брызжущую жиром, пропитанную сладостью, сегодня мы хотим у вас добыть’.

Вода, используемая в ритуале, тоже обозначается словом *ápo-*, другие синонимы, как правило, не встречаются в подобных контекстах.

Первичная субстанция в космогонии тоже кодируется словом *ápaḥ*, как уже отмечалось ранее. Она изображалась как некая подвижная, колеблющаяся стихия, которая воспринимает зародыша — источник будущей жизни. Так, например, описывается зарождение жизни в гимне Вишвакарману (Все-Творцу) — X,82,5:

*paró divá pará ená pṛthivyá
paró devébhīr ásurair yád ásti |
kám svid gárbbham prathamám dadhra ápo
yátra devāḥ samápaśyanta vícve ||*

‘(То,) что есть по ту сторону неба, по ту сторону этой земли, по ту сторону богов (и) асуров, — что за первый зародыш восприняли воды, где виднелись вместе все боги?’

В РВ есть еще один космогонический контекст сходного содержания — X,121,7: *ápo ha yád bṛhatīr víçvam áyan | gárbham dádhānā janáyantīr agnīm | táto devānām sám avartatāsur ékaḥ* ‘Когда же пришли высокие воды, вбирая в себя все как зародыш, порождая Агни, он возник из этого как единая жизненная сила богов...’

Связь вод с космическим океаном ощущается в РВ и в некоторых «синхронных» описаниях вод. Таково, например, начало гимна водам VII,49,1:

*samudrājyeṣṭhāḥ salilāsya mādhyāt
punānā yanty ániṣamānāḥ |
índro yá vajrī vṛṣabhó rarāda
tā ápo devīr ihá mām avantu ||*

‘Подчиняясь океану, движутся они из середины пучины, очищаясь (и) не отдыхая. Кому (русло) просверлил Индра-громовержец, бык, эти божественные воды пусть мне здесь помогут!’

Можно утверждать, что в космогонических гимнах РВ существует оппозиция между бескрайними колеблющимися изначальными водами и крошечным зародышем, из которого происходит жизнь. Видимо, здесь кроется причина того, что ни в каких других оппозициях *ápaḥ* в РВ не участвуют. Воды в этом памятнике не противопоставлены ни Небу, ни Земле, ни их парному божеству, образующему единство — *dyāvapṛthivī*; они принадлежат к совсем другому уровню, так как охватывают и небо, и землю. Это подтверждается и тем, что название вод *ápaḥ* часто встречается в списках, где перечисляются боги и обожествляемые силы природы наряду со всеми именами, а не в противопоставлении к ним. Например, из гимна Агни X,2,7: *yám tvā dyāvāpṛthivī yám tvāpas | tvāṣṭā yám tvā sujānimā jajāna* ‘Ты, кого Небо-и-Земля, кого воды, кого Тваштар, порождающий прекрасное, породили...’; или из гимна Сурье и Агни-Вайшванаре X,88,2: *tāsya devāḥ pṛthivī dyāur utāpó | raṇa-*

yánn óṣadhīḥ sakhyé asya ‘Боги, земля, небо, а также воды, растения возрадовались в дружбе с ним’ (т. е. с Агни).

Местом вод за пределами каких-либо оппозиций в мифологической системе РВ объясняются и те немногие контексты, которые свидетельствуют об амбивалентности вод в отношении основной оппозиции: *devāḥ* — *ásurāḥ*. Как уже говорилось ранее, *ápaḥ* являются богинями и тем самым принадлежат к классу богов *devāḥ*. В главном ритуале почитания богов их смешивают с выжатым соком сомы и приносят в жертву богам (прежде всего Индре). Есть, однако, в РВ несколько мест, где воды, завоеванные Индрой, названы женами Дасы, т. е. Вритры. Вот эти места. I,32,11: *dāsápatnīr áhigopā atīṣṭhan | níruddhā ápaḥ paṇíneva gāvah* ‘Жены Дасы, охраняемые змеем, — воды стояли скованные, как коровы (спрятанные) Пани’; V,30,5: *viṣvā apó ajayad dāsápatnīḥ* ‘Он завоевал все воды, бывшие женами Дасы’; VIII,96,18: *tvám apó ajayo dāsápatnīḥ* ‘Ты покорила воды, бывшие женами Дасы’. Эпитет *dāsápatnī-* встречается в РВ еще в одном контексте, где он определяет существительное *púr-* f. «крепость» — III,12,6: *indrāgnī navatīm pūro dāsápatnīr adhūnutam* ‘О Индра-Агни, вы потрясли девяносто крепостей, подчиненных Дасе’. Хорошо известно, что *púr* были враждебны в отношении Индры, и это дает основания предположить, что воды тоже могли быть враждебны Индре и преданны Вритре. К тому же Вритра был *dānavá-*, т. е. сын Дану, а буквальное значение *dānu-* — это «влага».

Ápaḥ в космогонических контекстах функционирует как точный синоним *salilá-* и *ámhas-*. *Samudrá-* «океан», «море», квазисиноним *ápaḥ*, также принадлежит к космогоническому словарю.

Парадигма *áp-*, как уже упоминалось, состоит почти целиком из форм мн. числа. Самым употребительным падежом является G. pl., отчасти, по-видимому, потому, что существует сочетание *apām nárāt*.

N. pl. выражает субъект действия в следующих типичных ситуациях: воды движутся, текут (в океан, в низину); следуют космическому порядку, установленному богами; помогают адептам, дают им жизненную силу (свой сок, молоко, целебное средство); очищают (в том числе ритуально), порождают Агни, соединяются с Сомой.

Voc. pl.: к богиням-водам обращаются с просьбами.

Acc. pl.: Индра освобождает воды (пускает их течь — *srj-*, *ri-*, пробуравливает им русла — *trd-* и тем самым порождает их *jan-*). Индра или его адепты завоевывают воды (*ji-*); человек пьет воду (*pā-*); боги делают воды набухшими (*pīnv-*); Сома ныряет в воды (*vi gāh-*), рядится в них (*vas-*); племена ариев пересекают воды (*tar-*).

I. pl.: Синдху с водами; Сома смешивается с водами, очищается ими.

В половине всех случаев употребления I. pl. *adbhiḥ* связан с Сомой.

D. pl.: ради вод.

I. pl.: спасти из вод (Ашвины); извлекать из вод; родиться из вод (Агни).

G. pl.: *Apām Nāpāt* «отпрыск вод»; зародыш вод (Агни); эссенция вод (их сок — *rāsa*; молоко — *pāyas-*; жир — *ghṛtā-*, мед — *mādhu-*, а также волна — *ūrmī-*); поток вод (*ārnas-*).

L. pl.: Вритра, затаившийся в водах; Агни, спрятавшийся в водах; Сома, которого полощут в водах; солнце в водах; целебное средство в водах.

Таковы связи отдельных граммем падежей существительного *āp-* с мифологическими ситуациями и персонажами.

По употребительности падежи располагаются следующим образом: G. pl., Acc. pl., N. pl., L. pl., I. pl., V. pl., Abl. pl., Dat. pl.

В РВ встречаются также два изолированных случая употребления *āp-* в единственном числе — оба не в «фамильных» мандалах. Это I. sg. *apā* в гимне Индре, в VIII,4,3: *yāthā gauró apā kṛtām | tṛṣyann éty ávériṇam* 'Как бык-гаура, мучимый жаждой, спускается к стоку, образованному водой...' и G. sg. *apás* в гимне Ашвинам, в I,180,4: *yuvám ha gharmám mádhumantam átraye | 'pó ná kṣódo vṛñītam eśé* 'Вы создали сладкое горячее молоко для Атри, стремившегося (попасть) словно в поток воды'.

Мифологические ситуации, с которыми связаны граммемы отдельных падежей существительного *āp-*, моделируются также сложными словами, в состав которых входит *ap-* в качестве первого члена. Таких слов около десятка, но они, как правило, мало употребительны. Наиболее употребительно (встречается 9 раз) прилагательное *aptúr-* 'пере-

секающий воды', которое обычно функционирует как эпитет богов. Чаще этот эпитет определяет сому, который смешивается с водой — «пересекает воды», кружа по чану и вновь поднимаясь на поверхность⁶. В этом ритуальном контексте семантика *aptúr-* отчетливо мотивирована. Например, IX,108,7:

*á sotā pári šiñcata-
ácvaṃ ná stómam aptúram rajastúram |
vanakraṣám udaprútam ||*

‘Выжимайте (сому), поливайте кругом, как коня, (эту) хвалу, (его,) пересекающего воды, пересекающего пространство, шумящего в деревянных (сосудах), плавающего в воде’.

Такого же рода контексты в IX,58,1; 61,13; 68,8. В одном из контекстов подчеркивается стремительность пересекающего воды бога — гимн Индре III,51,2, где говорится, что хвалебные песни приближаются к Индре: *vājasānim pūrbhidam tūrṇim aptúram* ‘к захватывающему добычу, раскалывающему крепости, быстрому, переправляющемуся через воды’. Комментируя один из контекстов с *aptúr-*, Рену говорит, что значение этого слова, с одной стороны, связано с жертвоприношением (*suta*), а с другой, с представлением о «быстроте» (*tūrṇi*)⁷. От основы прилагательного *aptúr-* образовано существительное с абстрактным значением *aptúrya-* «переправа через воды» (III,12,8).

Один раз в РВ встречается сложное слово *apsavá-* — в X,65,3 в гимне Всем-Богам: *yé apsavám arṇavám citrārā-dhasas | té no rāsantām...* ‘(Те), что с яркими дарами, (изливающие) море, полное воды, пусть они одарят нас!..’. Рену в комментарии отмечает многозначность сочетания *apsavám arṇavám*. Оно одновременно соотносится с областью мифологии, обозначая богов как освободивших воды, с другой же стороны, принадлежит действительности, изображая богов как дарителей моря разнообразных благ⁸.

⁶ См. в этой связи комментарий Гельднера к IX,68,8 — Geldner K. F. Op. cit. 3. T. S. 58–59.

⁷ Renou L. EVP. T. IV. P. 13.

⁸ Ibid. P. 120.

Сложное слово *apsā-* «покоряющий воды» встречается в РВ 5 раз. Это эпитет, определяющий сому, характерный в основном для мандалы IX.

Несколько адъективных сложных слов образованы от формы L. pl. *apsú* в качестве первого члена. Это *apsukṣít-* «живущий в водах» (о богах — I,139,11); *apsujá-* «рожденный в водах» (об Агни — VIII,43,28); *apsujít-* «завоевывающий воды» (об Индре — 8 раз, из них 7 — в мандале VIII, рефрен в VIII,36,1–6); *apsusád-* «сидящий в водах» (об Агни — III,3,5).

Можно сказать, что корневое существительное женского рода *áp-* является основным названием воды в РВ потому, что благодаря своему роду оно соответствует требованиям мифологической системы этого памятника, в то время как другие названия воды, слова среднего рода, здесь не подходят.

Все остальные названия воды не могут сравниться с *áp-* по своей употребительности. На их семантический объем и стилистическую характеристику также наложены определенные ограничения.

Udán- является очень древней основой индоевропейского происхождения, имеющей параллели во многих других языках. Следы гетероклитического склонения этой основы обнаруживаются и на синхронном уровне в древнеиндийском языке: *udán-* «вода», I. sg. *udná*, *sam-udr-á-* «море», «океан» (букв. «стечение воды»).

Слово *udán-* является близким синонимом *áp-* в самых разнообразных контекстах. Разница заключается в том, что *áp-* трактуется как одушевленное понятие и может обожествляться, а *udán-* принадлежит к миру неживых предметов. В ритуальных контекстах *udán-* почти совсем не встречается, хотя запрета на это в принципе нет. Ср. единичные случаи употребления *udán-* в составе сложного слова *udaprít-* «плавающий в воде» в ритуальной мандале IX,106,8: *táva drapsā udapríta | índram mádāya vāvrdhuḥ* 'Твои капли, плавающие в воде, усилили Индру для опьянения' и 108,7: *ā sotā ... vanakraṣām udaprítam* 'Выжимайте (его), ...шумящего в деревянных (сосудах), плавающего в воде'.

Udán- может обозначать воду на земле, например, в гимне Индре I,104,3: *áva tmánā bharate phenam udán* '(Река

Шипха) сама сбрасывает пену в воду' (название реки упоминается далее в том же стихе) или в гимне Брихаспати X,68,8: *ácñāpinaddham mādhu páry apaçyan | mátsyam ná dīná udáni kṣiyántam* 'Он разглядел сладость, заключенную в скале, как рыбу, живущую в мелкой воде'.

Udán- может также обозначать небесную воду. О ней, например, адепты просят Митру-Варуну в VII,65,4: *prñítám udnó divyásya cároh* 'Наполните (нас) вожделенной небесной водой!'

Udán- встречается также в космогонических контекстах, где речь идет о вторичном акте творения. Например, в гимне Индре VIII,32,25: *yá udnáḥ phaligám bhinán | nyàk síndhūñr avásrjat* 'Кто расколол вместилище воды (и) выпустил течь реки вниз...'

Дважды в гимнах встречаются случаи, когда поэты сознательно обыгрывают этимологические связи *udán-* и *samudrá-*. В гимне Варуне в V,85,6 говорится о том чуде, которое сотворил этот бог: *ékaṃ yád udná ná prñánty éñr | āsīñcántīr avánayaḥ samudrám* '...что искрящиеся потоки, изливаясь, не наполняют водой одного океана'. Другой пример такого рода встречается в VIII,100,9: *samudré antáḥ çayata | udnā vājro abhívṛtaḥ* 'Лежит среди моря ваджра, покрытая водой'. Кстати, этот пример можно истолковать как вариант космогонической оппозиции: вода — зародыш (см. выше).

Из приведенного материала следует, что слово *udán-* может быть близким синонимом *áp-* практически во всех типах мифологических контекстов при условии, что *āpaḥ* в данном контексте не персонифицируются. Можно привести контексты, в которых эти два синонима тождественны друг другу. Например, в гимне Ашвинам I,116,24:

*dāça rátrīr ácivenā náva dyūñ
ávanaddham çnathitám apsv àntáḥ |
viprutam rebhám udáni právrktam
ún ninyathuḥ sómam iva sruvéṇa ||*

'Ребху, брошенного в воду, (пролежавшего) в воде десять ночей, девять дней, связанного недругом, пронзенного, разложившегося, вычерпали, как сому — ложкой'.

Есть, однако, контексты, где тоже встречаются оба этих названия для воды и где существует их непосредственное семантическое противопоставление. Так, в X,78,5 о Марутах говорится следующее: *āpo ná nimnāir udābhir jigatnāvo* 'Подвижные, как реки с (их) водами, стекающие низинами'. Этот перевод следует Гельднеру с его трактовкой: "eilig wie die Flüsse talwärts mit ihren Gewässern"⁹. Передавать *āpaḥ* как «реки» неточно, но это лучше выражает отношение к ним как к чему-то живому в отличие от *udān*- воды – элемента природы. Рену: "comme les cours-d'eau avec les eaux déclives"¹⁰, а в комментариях поясняется: "*āpaḥ*, aspect animé des Eaux, *udān*-, aspect inanimé (Instr.)"¹¹.

Есть еще один контекст, где встречаются два названия воды, но форма, противопоставленная *āpaḥ*, является морфологически неясной. Это V,41,14:

*ā dáivyāni pārthivāni jānmāpāc ca-
āchā sūmakhāya vocam |
vārdhantām dyāvo giraç candrāgrā
udā vardhantām abhiṣātā árṇāḥ ||*

'Небесные и земные роды и воды я хочу призвать для очень щедрого (покровителя)! Пусть растут небеса, горы со сверкающими вершинами! Пусть растут воды, покоренные потоки!' (или: 'пусть растут от воды').

Āp- здесь обозначает обожествляемые воды, к которым адепт обращается с просьбами. Денотатом формы *udā* является вода как элемент природы, неживая материя. Неясность связана с морфологическим анализом этой формы: N.-Acc. pl. от *udān*- или I. sg. от *úd*-. Мнения на этот счет расходятся, поскольку есть аргументы в пользу и того и другого понимания. Гельднер допускает обе возможности¹². Рену высказывается в пользу I. sg.¹³, ссылаясь на второй случай употребления формы *udā* в РВ в VIII,98,7:

⁹ Geldner K. F. Op. cit. 3. T. S. 260.

¹⁰ Renou L. EVP. T. X. P. 53.

¹¹ Ibid. P. 113.

¹² Geldner K. F. Op. cit. 2. T. S. 41.

¹³ Renou L. EVP. T. IV. P. 62.

úpa tvā kāmān mahāḥ sasrjmáhe | udéva yānta udábhiḥ ‘Мы излили на тебя наши великие желания, как (Маруты,) приезжающие с водой, — воду’. Майрхофер в своем этимологическом словаре считает *udā* формой N.-Асс. pl. (т. е. не от *úd-*)¹⁴, а Лубоцкий в конкордансе, наоборот, дает ее как I. sg. от *úd-*¹⁵. Как бы ни анализировать морфологически рассматриваемую форму, семантический принцип, по которому она противопоставлена своему синониму *áp-*, здесь ясен.

Падежная парадигма *udán-* состоит из форм ед. и мн. числа (последние составляют четверть всех случаев). В парадигме отсутствует форма N.-Асс., а самым употребительным падежом является Instr. (около половины всех случаев). Эти особенности парадигмы также говорят в пользу неодоушевленной трактовки *udán-*.

Udán- в РВ служит базой для словообразования. Как правило, производные от *udán-* основы очень мало употребительны. Это отыменной глагол *udanyu-* «орошать» (представленный причастием в X,99,8) и ряд прилагательных: *udanímánt-* «богатый водой», *udanyà-* «бурлящий», *udanyajá-* «рожденный в воде» (сложное слово), *udanyú-* «жаждущий воды», *udanvánt-* «полный воды», «водный». В составе сложных слов основа, согласно правилу, имеет вид *uda-*: прилагательное *udaprút-* «плавающий в воде» (см. выше), существительные *udadhí-* «вместилище воды», «колодец»; *udameghá-* «брызги воды». Слово *udadhí-* (засвидетельствовано 3 раза) один раз встречается в космогоническом контексте мифа Вала, где оно метафорически употребляется в значении «море» — X,67,5: *vibhidyā púram çayáthem ápācīm | nis trīni sākām udadhér akṛntat | bṛhaspátir uśasam sūryam gām* ‘Разрубив крепость — лежбища (врага), (от этого) накренившуюся назад, Брихаспати сразу вырубил из моря три (сокровища): утреннюю зарю, солнце, корову’. В комментарии Гельднер поясняет, что *udadhí-* обозначает здесь массу коров в пещере Вала, изображаемых как движущийся поток¹⁶.

Слово *udaká-* произведено от того же корня, что и *udán-*, с помощью суффикса *-ka-*, который в дальнейшем стал

¹⁴ *Mayrhofer M. EWA. I. B. S. 215.*

¹⁵ *Lubotsky A. Op. cit. Pt 1. P. 352.*

¹⁶ *Geldner K. F. Op. cit. 3. T. S. 242.*

очень продуктивным. 9 раз из 10 оно встречается в поздних частях памятника, мандалах I и X. Один раз это слово встречается в IX,67,32 в последнем стихе гимна, который, по единодушному мнению интерпретаторов, является поздним добавлением¹⁷. Семантический объем *udaká-* довольно узок по сравнению с *udán-*. Это слово не встречается в космогонических и ритуальных контекстах.

Udaká- обозначает в первую очередь реальную воду на земле. Например, в гимне Рибху в связи с преобразованиями, проведенными ими на земле, об одном из них говорится — I,161,10: *çronām éka udakām gām ávājati* ‘Один (из них) гонит вниз к воде хромую корову’. Показательно, что когда в предыдущем стихе вода трактуется как стихия, употребляется слово *áp-* — I,161,9: *ápo bhúyisṭhā ity éko abravīd | agnir bhúyisṭha ity anyo abravīt* ‘«Вода — самая главная» — так сказал один. «Огонь — самый главный» — так сказал другой’. Или же слово *udaká-* обозначает воду в заговоре — I,191,14:

*trih saptá mayūryāḥ
saptá svāsāro agrívaḥ |
tās te viśām ví jabhrira
udakām kumbhínīr iva ||*

‘Трижды семь пав, семь сестер незамужних, унесли они твой яд, словно носильщицы кувшинов — воду’.

Udaká- может обозначать также небесную воду, а именно дождь. Ведийская теория дождя, согласно которой влага поднимается с земли на небо вместе с дымом жертвенного костра и возвращается оттуда снова на землю в виде дождя, выражена в Гимне-загадке I,164,51:

*samānām etád udakām
íc cáity áva cāhabhiḥ |
bhúmim parjányā jinvanti
dīvaṃ jinvanty agnáyaḥ ||*

‘Это одна и та же вода движется вверх и вниз с течением дней. Землю дожди оживляют. Небо оживляют огни’.

¹⁷ Oldenberg H. Op. cit. Siebentes bis zehntes Buch. S. 166–167.

Парадигма существительного *udaká-* состоит из двух падежных форм ед. числа: N.-Acc. sg. и Abl. sg. Наиболее употребителен Acc. (7 раз из 8), Abl. встречается 2 раза в одном и том же выражении (X,166, 5e и f: *maṇḍūkā ivodakān / maṇḍūkā udakād iva* 'как лягушки из воды'). *Udaká-* рассматривается прежде всего как объект действия (пить, давать, приносить воду), как неодушевленная материя.

Vār-, корневое существительное среднего рода, принадлежит к древнему слою основ и имеет многочисленные индоевропейские параллели. В РВ это слово непродуктивно. Его парадигма представлена одной формой N.-Acc. sg. Из десяти случаев употребления восемь раз эта форма имеет значение Acc., два раза — N. (причем оба раза в одном и том же сравнении: *vār ná pathā* 'как вода по дороге'). Подобно *udaká-*, *vār-* тоже воспринимается как неодушевленная материя.

Практически *vār-* имеет те же значения, что и *udaká-*. Это слово обозначает прежде всего воду на земле, воду в повседневной жизни. Например, в гимне Апалы в VIII,91,1: *kanyā vār avāyatī | sōmat āpi sruṭāvidat* 'Девушка, спускаясь к воде, нашла возле потока сому'; IX,112,4: *vār in maṇḍūka ichatī* 'Лягушка же хочет воды'; X,145,6: *mām ānu prā te māno | vatsām gāur iva dhāvatu | pathā vār iva dhāvatu* 'Пускай сердце твое вслед за мной побежит, как корова за теленком, как вода по дороге, пускай побежит!'

Таково основное, инвариантное значение *vār-*. *Vār-* может употребляться также метафорически, как название небесной воды — дождя. В этом значении *vār-* встречается дважды в РВ в одном и том же клише: *ghṛtām vār* 'жир, вода', что значит «дождь». Например, X,12,3: *vīçve devā ānu tát te yājur gur | duhé yád ēnī divyām ghṛtām vāḥ* 'Все-Боги пусть последуют этому твоему жертвенному речению, чтобы пестрая (корова) доилась небесным жиром, водой' (где «пестрая корова» — это Пришни, мать Марутов — божеств бури и грозового дождя). Ср. также X,99,4.

Salilá- является названием воды в космогонических контекстах по преимуществу. Это слово обозначает воду как при первичном, так и при вторичном акте творения в различных его вариантах. Классический вариант ведийской космогонии (первичного акта) представлен в гимне X,129.

В стихе 3 этого гимна говорится: *tāma āsīt tāmasā gūḥám ágre* | *'praketám salilám sárvaṃ ā idám* 'Мрак был сокрыт мраком в начале. Неразличимая пучина — все это'. В редком варианте космогонии (вторичный акт) в X,72,6 также употребляется слово *salilá-*:

*yád devā adāḥ salilé
súsamrabdhā átisthata* |
*átrā vo nṛtyatām iva
tīvró reṇúr ápāyata* ||

'Когда, о боги, там в воде вы стояли, крепко держась друг за друга, то от вас, как от танцующих, исходила густая пыль' (т. е. брызги).

В. Донигер О'Флаэрти переводит в паде d как "a thick cloud of mist" и в комментарии поясняет, что «туман» или «пыль» обозначают мельчайшие частицы воды и что туман играет особую роль в акте творения в силу своей амбивалентности: это одновременно и вода, и воздух, нечто среднее между материей и духом¹⁸. Вот в таком контексте вода называется *salilá-*.

Следует при этом подчеркнуть, что *salilá-*, изначальная водная космогоническая стихия, относится к области неживой природы, чем и отличается от другого названия космических вод *āpaḥ*. В РВ есть один контекст, где встречаются оба этих названия. Прямого противопоставления друг другу этих двух названий воды там нет, тем не менее они явно различаются — X,109,1:

*tè 'vadan prathamā brahmakilbiṣé
'kūpāraḥ saliló mātariçvā* |
*vīlūharās tāpa ugró mayobhūr
āpo devīḥ prathamajā ṛténa* ||

'Они обсуждали первыми преступление против брахмана: безграничный океан, Матариван, крепко охватывающий жар, грозный, подкрепляющий, божественные воды, перворожденные по закону'.

¹⁸ The Rig Veda. An Anthology. Selected, Translated and Annotated by Wendy Doniger O'Flaherty. Penguin Books, 1981. P. 39.

Хотя этот гимн очень поздний (дидактическая тема, пере-кликающаяся с темой АВ V,17 и сюжетом из Вишнупураны 4,6,5), разница между *salilá-* и *ápah* здесь прослеживается на уровне эпитетов: океан (*salilá-*) безбрежен, а воды (*ápah*) божественные, притом что все силы природы здесь персонифицированы (интерпретаторы не раз отмечали мужской, а не средний род *salilá-* в этом контексте, что можно объяснить и как аттракцию). *Salilá-* ни при каких условиях не может определяться эпитетом «божественный», и эта разница в характере эпитетов косвенным образом отражает различный мифологический статус двух синонимов.

Ámbhas- встречается в РВ только один раз в космогоническом контексте (см. выше).

Анализ синонимов, принадлежащих к семантическому полю воды в РВ, показывает, как тесно переплетены между собой внелингвистические и лингвистические факторы, определяющие семантический объем, соотношение и особенности функционирования различных названий воды. Один только лингвистический подход без учета особенностей модели мира создателей гимнов (одушевленная–неодушевленная трактовка сил природы), мифологических контекстов (космогония, ритуал, реальность), которые характерны для того или иного синонима, и стилистических зон памятника оказывается неэффективным.

Гора–скала–камень

Понятие горы весьма важно для модели мира ариев РВ. И это объясняется тем, что гора в данном памятнике трактуется отнюдь не только как элемент ландшафта наряду с реками, долинами, лесами и пр., а занимает одно из центральных мест в космогонических представлениях ариев, космогония же, как известно, составляет древнейшее ядро РВ¹. Ритуал, воспроизводящий первоначальный акт творения, тем самым оказывается тоже связанным с образом горы.

Эти три плана: миф, ритуал, реальность — переплетаются друг с другом в гимнах РВ самым причудливым образом, и во многих контекстах довольно трудно бывает различить, о какой горе идет речь: о реальной, локализованной на земле и поддающейся непосредственному наблюдению автора, или о мифическом изначальном холме, заключающ. в себе жизнь и пробитом ваджрой Индры во время оно. Таковы стилистические особенности материала, на основании которого предстоит определить семантический объем и особенности функционирования слов, обозначающих гору в этом тексте.

Семантическое поле, которое можно обозначить как «гора–скала–камень», представлено в РВ следующими словами: *párvata-* м., *girí-* м., *údri-* м., *ácman-* м., *grávan-* м. В значении первых четырех слов этого синонимического ряда наблюдается достаточно большая общая часть, слово же *grávan-* «давящий камень», с помощью которого выжимают в ритуале сок сомы для приготовления амриты,

¹ См. об этом работы Ф. Б. Я. Кёйпера (*Kuiper F. B. J.*), разрабатывающего гипотезу Хилленбрандта: Основополагающая концепция ведийской религии. — Труды по ведийской мифологии. С. 28–37; *Varuṇa and Vidūśaka*. P. 17f.

семантически отстоит дальше от прочих синонимов, обозначая видовое понятие по отношению к тому, что выражено ключевой лексемой². Поскольку, однако, прочие слова этого ряда могут употребляться метафорически в функции *grāvan-*, это дает основания для включения в него и данного слова.

Прежде чем перейти к анализу членов рассматриваемого семантического поля, следует сказать о тех общих представлениях о горе, которые лежат в основе значений отдельных синонимов и составляют общую часть их семантики. Без этой мифологической, т. е. экстралингвистической, характеристики один только лингвистический анализ окажется недостаточным.

Гора в представлении авторов гимнов РВ выглядит как нечто огромное, высокое, мощное, твердое, прочное и неподвижное. Такова гора в организованном и установленном мире Космоса. В ней различаются три части: вершина, основание и — главное — внутреннее содержание, скрытые сокровища, жизненные силы, которые гора замыкает в себе.

Главный космогонический подвиг Индры, который выступает как демиург при вторичном акте творения (когда существовали элементы вселенной, но не было их упорядоченности³), состоит в том, что он пробивает ваджрой изначальный холм (= скалу, гору), изображаемый как сила сопротивления (*vṛtrá-*), препятствие, твердыня (*dr̥hā- vīlú-*), и выпускает наружу его содержимое, устанавливая порядок во вселенной: текут реки, которым Индра просверливает русла; появляются рыжеватые коровы — утренние зори и т. д.

Когда же горы изображаются в мире Хаоса, то их характеристика дается с обратным знаком: не прочные и неподвижные, а колеблющиеся и трясущиеся — состояние, из которого их выводит Индра. Ср., например, II,12,2: *yáñ párvatān prákupitāñ áramñāt... sá janāsa índrah* 'Кто успокоил качающиеся горы, ...тот, о люди, Индра'; X,44,8:

² В терминах, употребляемых в словаре Апресяна, это называется гипоним — см.: Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. С. XVIII.

³ Космогония дается по Кёйперу.

girīñr ájṛān réjamānāñ adhārayad ‘Он укрепил колеблющиеся горы и долины’ (он — Индра).

Один из способов изображения непреодолимой силы и мощи Индры и его помощников — стаи Марутов заключается в описании реакции на них гор, которые от страха утрачивают характерные для них качества. Ср., например, V,56,4: *áçmānaṃ cit svaryāṃ párvataṃ girim | prá cyāvayanti yāmabhiḥ* ‘Даже звучную каменную глыбу, скалу–гору они сотрясают (своими) выездами’ (они — Маруты); I,61,14: *asyéd u bhīyá giráyaç ca dr̥ḥā | dyāvā ca bhūmā janúṣas tujete* ‘Это в страхе перед его рождением мечутся твердые горы, небо и земля’ (его — Индры); VIII,7,34: *giráyaç cin ní jihate | párcānāso mányamānāḥ | párvātāç cin ní yemire* ‘Даже скалы оседают, считая себя впадинами, даже горы поддались’ (ср. перед выездом Марутов). Та же ситуация может быть описана и с другой точки зрения: Индра лишает гору ее характерного признака, например, X,112,8: *satīnāmanyur açrathāyo ádrim* ‘Ты, чье рвение истинно, сделал мягкой скалу’ (ты — Индра).

Горы, таким образом, в гимнах РВ принадлежат прежде всего к мифологическому циклу Индры. Они играют первостепенную роль в двух основных вариантах космогонического мифа с участием Индры: мифа об убийстве Вритры и мифа Вала. Все четыре синонима, обозначающие гору в РВ, употребляются в этих мифологических контекстах. В мифе Вала (*valá-* пещера в скале, где были замкнуты спрятанные Пани коровы; пом. рг. демона этой пещеры) скала, или гора, эксплицитно является главным противником Индры и его союзников. В мифе же об убийстве Вритры (*vṛtrá-* пом. рг. дракона, запрудившего реки; препятствие, сопротивление), хотя сила Индры направлена прежде всего против дракона, дракон этот, как подчеркивает Кёйпер, «представляет собой лишь один особый аспект начального холма»⁴. В свете этого упоминание о нем в гимне Индре I,32, где наиболее обстоятельно излагается этот

⁴ См.: Кёйпер Ф. Б. Я. Основополагающая концепция ведийской религии. С. 30.

миф, в стихе 2: *áhann áhim párvate çiriyānām* ‘Он убил змея, покоившегося на горе’, отнюдь не случайно.

В мифологии РВ гора связана также с Сомой, о котором говорится, что он живет на горе (*giriṣṭhā-*) и что орел принес его с высокой вершины (ср. IV,27,4: *çyenó jabhāra bṛható ádhi ṣṇóḥ*) или же похитил со скалы (ср. из гимна Агни–Соме I,93,6: *ámathnād anyám pári çyenó ádreḥ*, где референт *anyám* — Сомы). О Вишну также известно, что он живет на горе (*giriṣṭit-*, *giriṣṭhā-*), а однажды то же самое упоминается и об Индре (*parvateṣṭhā-*). Но эти мифологические связи остаются в РВ на периферии — они не получают развития в каких-либо сюжетах.

После этой краткой характеристики мифологических представлений о горе в РВ следует перейти непосредственно к лингвистическому анализу ее названий. В словаре Грассмана к РВ значения основных синонимов, принадлежащих к данному семантическому полю, представлены следующим образом⁵:

párvata- adj., m. 1) wuchtig, gewaltig; 2) Berg; 3) häufig die Wolken unter dem Bilde der Bergen dargestellt; 4) Fels, Felsstück; 5) der Berg erscheint häufig als Gott personificirt.

В санскритском словаре Бётлинга перечислены в принципе те же значения. Объект основного значения существительного сформулирован как “Gebirge, Berg, Höhe, Hügel, Fels”⁶.

giri- m. Berg, Gebirge⁷.

У Бётлинга: Berg, Gebirge, Höhe⁸.

ádri- m. 1) Fels; 2) Gebirge; 3) Schleuderstein. 4) Somastein, Presstein; 5) mythologisch die Wolke als Fels⁹.

Те же значения даются у Бётлинга¹⁰.

áčman- m. 1) Fels; 2) Stein als Werkzeug; 3) der Donnerkeil; 4) der bunte (*pṛçni*) Edelstein mit dem die Sonne verglichen scheint; 5) der Himmel der als steinernes Gewölbe gedacht ist¹¹.

⁵ Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda. S. 791–792.

⁶ Böhlingk O. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. 4. T. S. 53.

⁷ Grassmann H. Op. cit. S. 401.

⁸ Böhlingk O. Op. cit. 2. T. S. 166.

⁹ Grassmann H. Op. cit. S. 39–40.

¹⁰ Böhlingk O. Op. cit. 1. T. S. 30.

¹¹ Grassmann H. Op. cit. S. 139.

То же у Бётлинга, определяющего основное значение этого слова как “Fels, Gestein, Stein”¹².

Из перечня значений, как они даны в двух основных словарях, следует, что наиболее близкими синонимами, выражающими значение горы, являются *párvata-* и *giri-*. Для *ádri-* и *ácman-* доминирующим значением является «скала», а затем «камень» в различных его функциях.

Все четыре слова представляют собой существительные мужского рода, и только для *párvata-* в качестве первого значения указывается адъективное: «мощный», «могущественный». Адъективное значение для этого слова названо и во втором издании словаря Майрхофера: *felsig* «скалистый»¹³. При этом во всех словарях отмечается, что в качестве прилагательного *párvata-* выступает, только когда встречается в сочетании с другими названиями горы — *giri-* и *ádri-*. Такое семантическое ограничение, регулирующее принадлежность слова к тому или иному морфологическому классу, выглядит совершенно необычно и требует пристального внимания.

Párvata- встречается в РВ в так называемом адъективном значении 4 раза, всегда в сочетании с другими названиями горы. Именно на этом основании было принято трактовать *párvata-* как прилагательное, определяющее существительное, хотя возможно и иное их понимание. Анализ удобнее всего начать с X,94,1 — стиха, открывающего гимн, который посвящен восхвалению давящих камней (*grāvan-*):

¹² Böhlingk O. Op. cit. I. T. S. 137.

¹³ Mayrhofer M. EWA. II. B. S. 99. Майрхофер принял здесь точку зрения К. Хоффмана, считающего адъективное значение *párvata-* исконным, индоевропейским — **pér-uy-to* “mit Fels versehen, felsig”, а лежащее в основе этой формы **pér-ur-*, **pér-un-/uy-* “Fels” омонимом основы со значением «прохождение». «место, через которое можно пройти», в дальнейшем в результате семантического развития приобрел значение «сустав» — др.-инд. *párvan-*; см.: Hoffmann K. Ved. *dhānuṣ-* und *paruṣ-*/Aufsätze zur Indoiranistik. B. 1. Wiesbaden, 1975. S. 327–337. В первом издании словаря Майрхофер не указывает адъективного значения у *párvata-* и связывает его этимологически с *párva-*, *páru-* «сустав» — см.: Mayrhofer M. KEWA. 2. B. 1958. S. 228.

*práite vadantu prá vayám vadāma
grāvabhyo vācam vadatā vādadbhyaḥ |
yād adrayaḥ parvatāḥ sākām āçāvaḥ
çlókam ghóṣam bhārāthéndrāya somīnaḥ ||*

‘Пусть эти заговорят, (и) мы заговорим. Про-
говорите речь говорящим давящим камням,
когда вы, о скалы-горы, (все) вместе, быстрые,
вдохновенные сомой, поднимаете шум-гам
для Индры’.

К. Гельднер в своем переводе передает эти два вокатива как “wann ihr Felsen, ihr Berge”. В комментарии же он поясняет, что давящие камни здесь гиперболически названы скалами и горами, а *çlókam ghóṣam* в строке d, как и *adrayaḥ parvatāḥ*, следует понимать как асиндетон со значением кармадхарая или же как гендиадис¹⁴. Точно так же и Рену в своем комментарии к этому стиху указывает, что здесь имеет место удвоение *çlōka-ghóṣa-*, подобно *ādri-párvata-*¹⁵. Принцип повторов и удвоений весьма распространен в языке гимнов, и нет никакой необходимости признавать у *párvata-* адъективное значение, которое проявляется только в сочетаниях с близкими синонимами и больше нигде. Еще в двух контекстах встречается повтор *párvata-giri-*, который следует анализировать аналогичным образом. См. из гимна Марутам I,37,7:

*nī vo yāmāya mānuṣo
dadhrá ugrāya manyāve |
jihīta párvato giriḥ ||*

‘Перед вашим выездом падает ниц человек,
перед (вашим) грозным гневом, оседает скала-
гора’.

То же парное сочетание встречается в гимне Индре VIII,64,5:

*tyám cit párvatam giriḥ
çatāvantaḥ sahasrīnam |
ví stotṛbhyo rurojitha ||*

¹⁴ Geldner K. F. Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt. 3. T. S. 296.

¹⁵ Renou L. EVP. T. XVI. P. 151.

‘Ту самую скалу-гору, (таящую в себе) сотню, тысячу (коров), ты пробил для певцов’.

Еще в одном приведенном выше контексте V,56,4 (см. с. 172), где встречаются в одной стихотворной строке три названия горы: *ácmanam cit svaryam párvataṃ girim*, два последние, являющиеся устойчивым сочетанием, логичнее соотносить с одним денотатом.

Из анализа всех этих контекстов следует, что *párvata-* в РВ адъективного значения не имеет, это существительное мужского рода, как и остальные названия горы.

Из существительных, обозначающих гору в РВ, доминантой является *párvata-*. Это слово имеет самое широкое и наименее специализированное значение, оно наиболее употребительно¹⁶. В гимнах РВ оно встречается 122 раза, в то время как самый близкий к нему по значению синоним *giri-* — 43 раза. Два других члена этого семантического поля: *ádri-* и *ácman-* отличаются от них структурой своего семантического объема. Во-первых, как синонимы *párvata-* и *giri-* они обозначают видовое понятие по отношению к родовому, являясь названиями только определенного вида горы — горы-камня, т. е. скалы. Во-вторых, это значение составляет лишь определенную часть их семантического объема: *ádri-* употребляется в РВ 130 раз, из них в значении «скала», «гора» — 50 раз; *ácman-* всего 29 раз, в исследуемом значении 15 раз.

Наиболее сложным представляется сопоставление *párvata-* и *giri-* в различных их аспектах: семантическом, грамматическом, функциональном, прагматическом. Различие, лежащее на поверхности, заключается в том, что *párvata-* в РВ помимо основного значения имени нарицательного может функционировать и как собственное имя бога. Парвата — божество второстепенное, находящееся на периферии пантеона РВ. Имя этого божества в самостоятельном употреблении встречается в РВ всего три раза, всегда наряду с именами других богов: IV,55,5 — *á párvatasya marútām ávāmsi | devásya trātúr avri bhágasya* ‘Я выбрал себе по-

¹⁶ См. определение доминанты в словаре синонимов Ю. Д. Апресяна, с. XIX.

мощь Парваты, Марутов, бога-спасителя Бхаги'; VI,49,14: *tán nó 'hir budhnyò adbhír arkáis | tát párvatas tát savitá cáno dhāt* 'Так пусть Ахи Будхнья (Змей Глубин) вместе с водами и огнями, так пусть Парвата, пусть Савитар даст нам удовлетворение!'; X,158,3:

*cákṣur no deváh savitá
cákṣur na utá párvataḥ |
cákṣur dhātā dadhātu naḥ ||*

‘Способность видеть (пусть даст) нам бог Савитар, способность видеть нам также Парвата, способность видеть Дхатар пусть даст нам!’

Никаких индивидуальных функций Парваты из этих контекстов выяснить нельзя. Трижды в РВ встречается вокатив *indrāparvatā* ‘о Индра-и-Парвата’, что, несомненно, отражает связь горы с мифологическим циклом Индры. В I,122,3 этих двух богов просят вдохновить; в I,132,6 на Парвату переносят характерные признаки Индры, прося их вместе как сражающихся впереди ваджрой убить врагов. А в III,53,1, как отмечает А. Макдонелл¹⁷, проскальзывают даже антропоморфные черты Парваты: *indrūparvatā brhātā ráthena | vāmír iṣa ā vahataṁ suvīrāḥ* ‘О Индра-и-Парвата. на высокой колеснице привезите ценные жертвенные подкрепления, состоящие из прекрасных сыновей!’.

Горы могут призывать в РВ и во множественном числе, это бывает обычно вместе с другими обожествляемыми элементами природы: небом, землей, водами, большими лесными деревьями (*vānaspāti-*), лекарственными растениями (*óṣadhī-*). Но это не является дифференциальным признаком, отличающим *párvata-* от *gírí-*, поскольку *gírí-* один раз тоже встречается в аналогичном контексте (но не *ádri-* или *áçman-*) — V,41,11: *āpa óṣadhīr utá no 'vantu | dyáur vána giráyo vṛkṣákeçāḥ* ‘Воды, а также растения да помогут нам, небо, леса, горы с волосами-деревьями!’ Если в отношении *gírí-* это единственный случай в РВ, то к *párvata-* во множественном числе поэты не раз обращаются с призывами о помощи и доброжелательности. К ним обращаются «спи-

¹⁷ Macdonell A. A. Vedic Mythology. Strassburg, 1897. P. 154.

ском», называя их среди других обожествляемых элементов природы, например, VIII,54,4: *ápo vátaḥ párvatāso vánas-pátih | çṛṇótu pṛthiví havám* ‘Воды, Вата, горы, лесное дерево, земля пусть услышат (мой) зов!’ Но также не раз встречаются и индивидуальные обращения, например, V,41,9: *tujé nas táne párvatāḥ santu* ‘Да будут горы (благожелательны) к укоренению нашего потомства!’ или VI, 52,4: *ávantu mā párvatāso dhruvāso* ‘Да помогут мне твердые горы!’.

Стремясь установить различия между *párvata-* и *giri-*, исследователи искали их прежде всего в объективных качествах связанных с ними денотатов. Так, У. Д. Уитни в своем переводе АВ принимает объяснение древнеиндийского комментатора, говоря: “He takes... the mountains (*párvata-*) for the Himālaya etc., and the hills (*giri-*) for their foot-hills”¹⁸, и в духе этого объяснения трактует соответствующие места заговоров АВ, например, IX,1,18: *yád giriṣu párvateṣu... yán mādhu... tán máyi* ‘What honey on hills (*giri-*), on mountains... [be] that in me’¹⁹.

Это объяснение не находит своего подтверждения на материале гимнов РВ. Достаточно сравнить парадигмы форм *párvata-* и *giri-*, чтобы убедиться в неправомерности предположения древнеиндийского комментатора. Так, например, для Abl. sg. (мало употребительная граммема падежа для *párvata-* — всего три раза и более употребительная для *giri-* — 5 раз) типичная мифологическая ситуация — Индра сталкивает дасу с горы. В этой ситуации одинаково употребляются оба обозначения горы: *párvata-* и *giri-*. Ср. IV,30,14:

*utá dāsám kauliturám
bṛhatáḥ párvatād ádhi |
ávahann indra çámbaram ||*

‘Также дасу Шамбару, сына Кулитары,
о Индра, ты сшиб с высокой горы’.

¹⁸ Atharva-Veda-Saṁhitā. Transl. into English by W. D. Whitney Revised and Edited by Ch. R. Lanman. First half. Motilal Banarsidass. Delhi. Reprint 1996. P. 289.

¹⁹ Ibid. Second half. P. 520.

и I,130,7: *atithigvāya śámbaraṃ | girér ugró ávābharat* ‘Для Атитхигва Шамбару столкнул с горы грозный (Индра)’; VI,26,5: *áva girér dāsaṃ śámbaraṃ han* ‘Ты сбил с горы дасу Шамбару’ (гимн Индре).

Наконец, можно привести еще один контекст с Abl. sg. от *giri-*, в котором значение «подножье горы», судя по всему, исключено, — VIII,32,4: *práti śrutāya vo dhṛṣát | túrnā-śaṃ ná girér ádhi* ‘Решительно (приношу я в жертву) для вас (сому), как водопад, (падающий) с горы, знаменитому (Индре)’. Сомнительно, чтобы водопад низвергался с подножья горы или с небольшого холма.

Наиболее употребительные падежи в парадигме *párvata-* и *giri-* — это именительный, винительный и родительный (у *párvata-* N. — 43 раза, у *giri-* — 14; соответственно Acc. — 26 и 13; G. — 25 и 6). Вин. падеж ед. числа следует признать падежом нейтрализации различий между всеми вообще обозначениями горы в РВ, так как он реализуется в пределах жестко ограниченного набора одинаковых мифологических контекстов.

Acc. sg. прежде всего обозначает прямой объект при глаголах со значением «раскалывать», «пробивать», «проламывать», «раскрывать». Деятелем бывает обычно бог-демиург: Индра ваджрой раскалывает гору или скалу и выпускает течь реки или коров наружу, Маруты — своим грохотом, Брихаспати и Ангирасы — пением. Например: V,32,1: *mahāntam indra párvataṃ ví yád váḥ | sṛjó ví dhārāáva dānaváṃ han* ‘Когда, о Индра, ты раскрыл великую гору, ты выпустил течь потоки’; IV,17,3: *bhinád giriṃ śavasā vájram iṣṇán* ‘С силой он расколол гору, швыряя ваджру’ (он — Индра); I,62,3: *bṛhaspátir bhinád ádriṃ vidád gāḥ* ‘Брихаспати расколол скалу, нашел коров’; V,30,4: *áśtmānaṃ śic śavasā didyuto ví* ‘Вспышкой ты пробил с силой даже скалу’ (ты — Индра).

Acc. pl. употребляется чаще всего в двух следующих мифологических ситуациях. В организованной, установившейся вселенной Индра и Маруты сотрясают горы своей силой и грохотом, демонстрируя тем самым свое могущество, — характерный эпитет гор — «непоколебимые» (*ácyuta-*, *ávicācali-*). Например, I,19,7: *yá īṅkháyanti párvatān*

I...I *marúdbhir agna ā gahi* ‘(С теми,) что сотрясают горы, ...с Марутами приди, о Агни’; V,57,3: *dhūnuthá dyām párvatān dāçúṣe vásu* ‘Вы сотрясаете небо (и) горы, чтобы почитающему (вас было) богатство’ (вы — Маруты); I,37,12: *máruto yád dha vo bálam* I...I *girīñr acicyavītana* ‘О Маруты, (та) сила, что у вас... (ею) вы поколебали горы’. Когда же вселенная погружается в хаос, Индра укрепляет, останавливает качающиеся горы (см. примеры на с. 171–172). В этих контекстах употребляются как *párvata-*, так и *giri-*. Однако их синонимы *ádri-* и *áčman-* формы Асс. pl. не имеют, притом что у *ádri-* хорошо засвидетельствованы некоторые граммемы мн. числа. Дело в том, что оба этих слова в данном мифологическом контексте обозначали одну вполне определенную гору — скалу Вала, чем и объясняется у них отсутствие граммеы Асс. pl. В N. pl., граммеме, не связанной с данным мифологическим контекстом, форма *ádrayaḥ* может обозначать «горы» и «скалы», а в I. pl., самом употребительном для мн. числа падеже, *ádribhiḥ* означает только «давильные камни» («выжимать сок сомы давальными камнями»), т. е. *ádri-* выступает здесь в функции *grāvan-*. Ср., например, разницу в лексическом значении *ádri-* в этих двух граммемах в III,32,16: *ná tvā gabhīrāḥ puruhūta sindhur* I *nādrayaḥ pári śánto varanta* ‘Ни глубокая река, о многопризываемый, ни бывшие на пути горы не удержали тебя...’ (гимн Индре) и в IX,38,2:

etām tritásya yósaṇo
háriṃ hinvanti ádribhiḥ I
indum indrāya pītāye II

‘Этого золотистого поторапливают давальными камнями юные жены Триты, сок (сома) Индре для питья’ (где ‘юные жены’ — пальцы жреца, выжимающего сок).

Другой мифологический контекст, в котором нейтрализуются в Асс. sg. и pl. различия в лексическом значении разных названий горы, это поездка богов на колесницах через горы (глаголы *ní yā-*, *ví ~*). Вот некоторые примеры. X,39,13: *tā vartir yātam jayúṣā ví párvatam* ‘Вы двое совершите объезд на победоносной (колеснице) через гору’ (гимн Ашви-

нам); I,116,20: *vibhindúnā nāsatyā ráthena | ví párvatāñ ájarayú ayātam* ‘На сокрушительной колеснице, о Насатьи, вы, нестареющие, проехали через горы’; V,54,5: *ánaçvadām yún ny áyātana giriṃ* ‘Когда вы переехали гору, не отдающую коней [, то путь ваш долог, как у солнца]’ (гимн Марутам); VI, 62,7: *ví jayúsā rathyā yātam ádriṃ* ‘На победной (колеснице), о двое колесничих, вы проехали сквозь скалу’. Субъектом действия в этих контекстах обычно бывают Ашвины, совершающие свой ежедневный объезд вокруг вселенной, или Маруты, с грохотом мчащиеся напролом на своих колесницах.

Здесь следует также привести замечание Кёйпера, напоминающего о том, что в XIX в. исследователи обычно понимали «горы» в РВ как грозовые тучи. В таком ключе интерпретировались и выезды Марутов, переезжающих горы, и миф Вала, и убийство Вритры, в которых Индра и его сторонники пробивают гору. Отсюда и значение «туча» у названия горы *párvata-* в словарях Грассмана или Бётлинга. Представление же о первоначальном холме, космогонической горе в связи с этими мифами РВ возникло лишь в середине XX в.²⁰

Наконец, еще один контекст, в котором нейтрализуются различия между *párvata-* и *giri-* в Асс., это заговоры (поскольку этот жанр занимает периферийное место по сравнению с гимнами в РВ, контекст этот встречается редко — другое дело в АВ), в которых колдовство, дух умершего и т. п. отправляют (или он сам отправляется) в гору или в горы. Например, X,58,9:

*yát te párvatān brható
māno jagāma dūrakām |
tát ta á vartayāmasi-
ihá kṣáyāya jīváse ||*

‘Когда твой дух ушел далеко в высокие горы, мы его возвращаем тебе, чтобы он здесь пребывал (и) жил’.

Ср. X,155,1: *árāyi kāṇe vikaṭe | giriṃ gacha sadānve* ‘Ведьма кривая, безобразная, уходи в гору, Саданва!’

²⁰ Кёйпер Ф. Б. Я. Космогония и зачатие: к постановке вопроса. — Труды по ведийской мифологии. С. 124.

Эта ситуация заговора имеет типологические параллели во многих заговорных традициях.

Возвращаясь к анализу падежных парадигм названий горы, следует обратиться теперь к тем граммемам падежа, которые можно считать дифференциальными для выяснения различий в значении *párvata-* и *giri-*, а именно к им. и род. падежам. У обоих существительных N. является наиболее употребительным падежом. Различия проявляются в том, какое место по употребительности занимает этот падеж по сравнению с другими в соответствующей парадигме. Для *párvata-* это преобладание более чем в 1,5 раза по сравнению со следующим по употребительности падежом — Acc. (N. — 43, Acc. 26); для *giri-* приблизительно одинаковая употребительность (N. — 14, Acc. — 13). Вывод, который можно сделать, заключается в том, что для *párvata-* более характерна роль субъекта действия, а для *giri-* в равной мере субъекта и объекта. При этом надо еще отметить, что ровно в половине всех случаев функционирования в N. *giri-* употребляется в сравнениях, т. е. не может быть субъектом действия (в ед. ч. это 4 случая из 6, во мн. ч. 3 из 8). Например, I,65,5 — Агни, насыщающий, как гора (*girir ná bhújma*), IV,20,6 — Индра, обладающий собственной силой, как гора (*girir ná yáḥ svátavān*) и т. д. Распространенность этой конструкции еще более снижает трактовку *giri-* как субъекта действия. *Párvata-* в конструкциях сравнения употребляется редко (4 раза из 43).

Обращает на себя внимание следующая особенность: когда *párvata-* выступает в N. как подлежащее в предложении, в четверти всех случаев сказуемое выражено глаголом в одном из косвенных наклонений, передавая просьбы, пожелания, проклятия (примеры см. на с. 177–178). Все это говорит об одушевленной трактовке *párvata-*, при которой гора представляется как персонифицированная сила природы, а в отдельных случаях почти как живое лицо. Ср., например, из гимна Индре VIII,70,11:

anyávratam ámānuṣam
áyavānam ádevayum |
áva sváḥ sákhā dudhuvīta párvataḥ
sughnāya dásyum párvataḥ ||

‘(А этого) придерживающегося других обетов не-человека, не приносящего жертв, не почитающего богов, пусть стряхнет вниз твой друг-гора, гора – дасью, чтоб легко было его убить!’

В этом заключается существенное отличие *párvata-* от *giri-*. Мир ария РВ делился на две части: живые существа (*jágat-* букв. «движущийся», «подвижный») и неживые предметы (*sthātár-* букв. «стоящий», т. е. «неподвижный»). *Giri-*, несомненно, принадлежит к неживым предметам, в то время как *párvata-* находится где-то на границе, разделяющей эти два класса: от неподвижной горы, принадлежащей ландшафту, через персонифицированную силу природы к богу Парвата.

Конструкции с род. падежом названий горы *párvata-* и *giri-* также дают некоторый интересный материал. G. — весьма употребительная граммема падежа для *párvata-* (25 раз из общего числа 122, т. е. почти столь же употребительная, как Acc.) и менее употребительная для *giri-* (6 из 43). Приименная конструкция с G. выражает принадлежность управляющему существительному определенного атрибута. Как уже говорилось ранее, в качестве характерных атрибутов горы в РВ рассматривается ее вершина, подножье и клад, таящийся внутри. Анализ соотношения названий частей горы с названиями горы в целом также позволяет сделать некоторые выводы о семантических различиях между синонимичными обозначениями горы.

При обозначении вершины горы самым частым словом бывает *sānu-* м.п. «вершина (горы)», «поверхность», специализированное значение этого слова в мандале IX — «поверхность цедилки из овечьей шерсти» (*sānu avyáyam*) для сомы. Вариант этой основы — *snú-* м.п. встречается как в самостоятельном употреблении, так и в составе сложных слов. Это обозначение вершины употребляется недифференцированно в связи с разными названиями горы. Например, в I,155,1 об Индре и Вишну говорится: *yá sānuni párvatānām ... mahás tasthátur* ‘(те) двое, что мощно стоят на вершине гор’; в VIII,46,18 о Марутах: *yé pātayante ájma-bhir | girinām snúbhir* ‘Которые летают стаями через вершины гор...’; в VIII,96,2 о подвигах Индры: *átividdhā vithuré-*

nā cid āstrā | triḥ sapta sānu sāmhitā girīṅām 'Трижды семь сомкнутых вершин гор пронзены стрелком, даже когда он шатался'; к Ашвинам обращаются в I,117,16: *vī jayūṣā yaya-thuḥ sāv ādrer* 'На победной (колеснице) вы пронеслись через вершину скалы'.

В связи с различными синонимами *pārvata-* употребляются и некоторые другие названия вершины, например, *bhṛṣṭi-* «зубец», «острие» — I,56,3: *girér bhṛṣṭir ná bhrājate tujā śavaḥ* 'Словно вершина горы, сверкает пылом (его) мощь неистовая' (его — Индры); или *kakūbh-* «купол», «вершина» — IV,19,4: *āvābhinat kakūbhaḥ pārvatānām* 'Он отсек вершины гор' (он — Индра). Однако если вершина горы кодируется словами, обозначающими части тела, то это бывает только в связи с *pārvata-*. Так, например, вершину *pārvata-* называют спиной в V,36,2: *ā te hānū harivaḥ cūra śipre | rūhat sómo ná pārvatasya pṛṣṭhé* 'На челюсти твои, на губы пусть взойдет он, как сома на вершину горы'; VI,24,6: *vī tvād āpo ná pārvatasya pṛṣṭhād | ukthébhīr indrānāyanta yajñāih* 'Словно воды со спины горы, они вели от тебя, Индра, (свой) путь с гимнами и жертвами'. Или же вершину *pārvata-* называют головой, например, в VII,70,3 говорится, что Ашвины облюбовали себе определенные места, 'сидя на вершине горы' — *nī pārvatasya mūrdhāni sādantā*.

При упоминании о внутренней части горы, тех жизненных сил и сокровищ, которые в ней скрыты, в связи с *pārvata-* также употребляются названия частей тела. Это может быть «вымя», как в V,32,2: *āraṃha ūdhaḥ pārvatasya vajrin* 'Вымя горы ты поторопил (, чтобы текли источники), о громовежнец'; или 'материнское лоно', как в V,45,3: *asmā ukthāya pārvatasya gārbho | mahīnām janīṣe pūrvyāya* 'Перед этим гимном (разверзлось) чрево горы для первого рождения великих (зорь)' — глагол *vī hā-* восстанавливается из следующей пады. Встречаются в этой функции и другие анатомические обозначения, как «нижняя часть живота», «чресла» в I,32,1: *prā vakṣāṅā abhinat pārvatānām* 'Он рассек чресла гор'; или 'лоно', как в III,33,1: *prā pārvatānām uṣatī upāsthād | ... | vipāt chutudrī pāyasā javete* 'Из лона гор жадно спешат вперед Випаш и Шутудри со (своей) водой'. Следует, однако, отметить, что последний пример менее по-

казателен, чем остальные, так как *upásthā-* очень широко употребляется в РВ метафорически.

Поскольку с остальными синонимами, обозначающими гору, названия частей тела в конструкции с *G.* не встречаются, напрашивается вывод о том, что в РВ обнаруживается тенденция антропоморфного изображения горы *párvata-*. Этот вывод находится в соответствии и с анализом функций *párvata-* в *N.* по сравнению с *giri-* — более одушевленная трактовка первого по сравнению со вторым.

Таков синхронный анализ этих двух синонимов в РВ. В подтверждение его можно привести и некоторые диахронические соображения, касающиеся *párvata-*. Хотя на сегодня вопрос об этимологических связях *párvata-* «гора» и *párvan-* «узел», «сочленение» (растения), «расстояние между двумя сочленениями», «сустав», «отрезок времени», как уже говорилось ранее, остается открытым, для «наивного» восприятия носителей языка эта связь была очевидной. Свидетельство этому — два контекста из РВ, где автор гимна играет на ней. Один из них I,57,6: *tvám tám indra párvatam mahám urúm | vājreṇa vajrin parvaçáç cakartitha* 'Ты, о Индра, эту гору, великую, широкую, дубиной грома, о громовержец, расколел на куски', где *parvaçáç* буквально значит 'по суставам'. Другой контекст — VIII,7,23: *ví vṛtrám parvaçó yaṇur | ví párvatāñ arājīnaḥ* 'Они переехали Вритру, (раздавлив) по суставам, пере(ехали) горы (, сделав их) лишенными блеска' (они — Маруты), где Вритра символизирует изначальный холм, и связь *parvaçáç* с *párvatāñ* не может быть случайной.

Предлагавшаяся этимологическая связь др.-инд. названия горы *párvata-* (< и.-е. **perunt*) с именем общеславянского бога грозы **Perunъ*, балтийского **Perkūn*²¹ служит важным аргументом в пользу поддерживаемой здесь синхронной трактовки *párvata-* на материале гимнов РВ. Как было показано выше, в РВ название *párvata-* непосредственно связано с мифологическим циклом бога грозы и войны Индры и его помощниками — божествами бури Марутами. Ко всему, что было сказано, можно еще добавить,

²¹ См.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 99.

что *párvata-* (в отличие от других названий горы) в РВ может отождествляться с ваджрой — дубиной грома Индры (считалось, что Индра поражает прежде всего громом, а не молнией). Ср., например, VII,104,19: *práktād ápāktād adharād údaktād | abhí jahí rakṣásah párvatena* ‘Спереди, сзади, снизу, сверху, разможи ракшасов горою!’; VI,22,6: *ayá ha tyám māyáyā vāvṛdhānám | manojívā svatavaḥ párvatena* ‘В того (Вритру,) возросшего от такого колдовства, (ты попал) с помощью горы, быстрой, как мысль, о обладатель собственной силы!’. В связи с этим контекстом Х. Ольденберг поясняет, что гора — это ваджра²².

Одушевленная трактовка *párvata-* в гимнах РВ по сравнению с другими названиями горы может объясняться этимологической связью с именем индоевропейского бога грозы. При этом не следует упускать из виду и типологические параллели из других архаичных традиций, когда «исходным статусом было не личное имя, но топографический термин», как, например, с древнегреческим Танталом²³. Пример такого рода встречается и в самой РВ — это существительное м. р. *valá-*, являющееся одновременно названием пещеры в скале, где были спрятаны коровы, олицетворявшие все блага жизни, и пот. рг. демона — персонификации этой пещеры. В гимнах не так уж много контекстов, в которых эти два значения были бы отчетливо дифференцированы. Например, X,62,2: *yá udājan pitāro gomāyam vásv | ṛténābhindan parivatsaré valám | dīrghāyutvám āṅgirasavo astu* ‘(Вы,) отцы, что выгнали наружу богатство, состоящее из коров, праведным трудом раскололи за год (пещеру) Вала, да будет вам долголетие, о Ангирасы!..’ — значение «пещера» наиболее вероятно, так как глагол *úd aj-* значит «выгонять наружу», «извлекать». Ср. I,11,5: *tvám valásya gomató | ’pāvar adrivo bílam* ‘Ты у Вала, обладателя коров, раскрыл пещеру, о метатель камней’. В большинстве же контекстов эти два значения не дифференцированы, что,

²² Oldenberg H. Textkritische und exegetische Noten. Erstes bis sechstes Buch. В., 1909. S. 381.

²³ См. об этом: Топоров В. Н. Миф о Тантале. — Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 73 и сл.

кстати, отмечено и в словаре Грассмана²⁴. Например, III, 30,10: *alāṭṛṇó valá indra vrajó góh | purá hántor bháyamāno yu āra* 'Вала, которого не пробуравить, (этот) загон для скота, боясь, открылся (сам) до (твоего) удара'.

В таком же ключе следует трактовать и *párvata-* по сравнению с *giri-* и другими названиями горы в РВ. Персонифицированное и полуперсонифицированное восприятие *párvata-* имеет, как было отмечено, диахроническую мотивировку, но поскольку в синхронном плане язык гимнов РВ отличается крайней метафоричностью и символичностью, денотатами *párvata-* в собрании гимнов могут оказаться самые различные предметы: одушевленные, неодушевленные или те, к которым эта оппозиция не применима. Список денотатов *párvata-*, в центре которого находится «гора» и «скала», начинается с бога горы Парваты и кончается ваджрой Индры или давилым камнем (см. выше X,94,1). Наконец, *párvata-* может употребляться и в значении *ácman-* «камень-инструмент». Например, в I,57,2 говорится, что выжатые соки сомы текут для Индры, 'когда, словно (нож) о камень, была отточена желанная ваджра Индры' — *yái párvate ná samáçīta haryatá | indrasya vājra...* Когда же в мифах Вала и об убийстве Вритры *párvata-*, по Кёйперу, обозначает изначальный холм, то применение оппозиции *одушевленный — неодушевленный* к этому денотату представляется некорректным. Это значение выражают в РВ все названия горы (см. конструкции с Acc. sg.), в отношении же *párvata-* встречается контекст в I,54,10: *apām atiṣṭhad dharīṇahvaram támo | 'ntár vṛtrásya jaḥhāreṣu párvataḥ* 'Стоял мрак, мешающий основе вод. Гора (была) во внутренностях Вритры'. Кёйпер разъясняет это так, что изначальный холм существовал в лоне Хаоса как потенциальность²⁵.

Семантика *giri-* была рассмотрена выше в связи с противопоставлением с *párvata-*. К трактовке *giri-* как элемента ландшафта следует еще добавить, что это название горы несколько раз встречается в гимнах РВ как контрастирующее с названием равнины *ájra-*, что отмечено в словаре

²⁴ Grassmann H. Op. cit. S. 1225.

²⁵ Kuiper F. B. J. Varuṇa and Vidūṣaka. P. 17.

Грассмана²⁶. Это может быть прямое противопоставление, как в VI,24,8: *ájrā índrasya giráyaç cid řsváh* 'Даже высокие горы — равнины для Индры' и в X,59,3: *abhí řv àryáh páuṃsyair bhavema | dyáur ná bhūmiṃ giráyo nájrān* 'Мы хотим мощно превзойти врагов силами мужества, как небо — землю, как горы — равнины!'. А может быть просто упоминание одного названия рядом с другим в перечне элементов ландшафта и сил природы, как в VIII,15,8, где об Индре говорится что его бычья сила поддерживает 'горы, равнины, воды, небо' (*girīñr ájrāñ apáh svàr*), или в X,44,8: *girīñr ájrān réjamānāñ adhārayad* 'Он укрепил колеблющиеся горы и долины' (он — Индра).

Существительное *ádri-* весьма употребительно в РВ. Оно встречается 130 раз, но из них в значении «скала», «гора» — всего 50 раз. Таким образом, данное значение не является основным для РВ, и Майрхофер в своем этимологическом словаре дает последовательность значений этого слова иначе, чем у Грассмана и Бётлинга (см. выше), а именно: «Stein, Schleuderstein, Fels, Gebirge»²⁷, что вполне справедливо. Этимологию индоиранского **ádri-* Майрхофер считает невыясненной, оставляя открытым вопрос о членении др.-инд. *ádri-* как **a-dr-i-* «нераскалываемый» в связи с глагольным корнем *dar-* «раскалывать(ся)», как это было принято ранее. Кстати, эта связь представляется живой для авторов гимнов и не раз обыгрывалась в РВ, например, в IV,1,14: *té marmjāta dadrvāṃso ádrim* 'Расколов скалу, они стали украшать (Агни)' (они — Ангирасы); IV, 16,8: *apó yád ádrim puruhūta dārdar | āvir bhuvat sarāmā pūrvyām* 'Когда, о многопризываемый, ты взорвал скалу, прежде всего перед тобой возникла Сарамā'; X,78,6: *grāvāno ná sūrāyaḥ síndhumātara | ādardirāso ádrayo ná viçvāhā* '(Маруты-)покровители (жертвы), подобные давящим камням, (те,) кому Синдху мать, похожие на камни, дробящие целый день'. Судя по всему, в сознании авторов гимнов связь между *ádri-* и *dar-* была достаточно устойчивой.

Эпитеты, определяющие *ádri-*, немногочисленны. Среди них выделяются те, что характеризуют скалу как твердую

²⁶ Grassmann H. Op. cit. S. 23.

²⁷ Mayrhofer M. EWA. I. B. S. 65.

(*vī́ú-*), крепкую (*ḍṛ́ḥá-*). То же значение выражено однажды парным сочетанием существительных типа *karm*. — IV,18,6: *kám āpo ádrim paridhīm rujanti* ‘Что за скалу-плотину (эти) воды разбивают?’ Другая часть эпитетов характеризует внутреннюю часть скалы, понимаемой как скала Вала, таящая в себе сокровища: удерживающая коров (IV,1,15: *gā́ yēmānām*), полная богатств (IV,2,15: *dhaninam*), окружающая коров (VI,17,5: *pári gā́h... sántam*).

В парадигме склонения существительного *ádri-* можно проследить ту особенность, что разные лексические значения в известной степени распределяются по падежам. Как уже отмечалось ранее (см. с. 180), самый употребительный из всех падежей — I. pl. значит почти исключительно (44 раза из 45) «[выжимать] давящими камнями». Следующий по употребительности падеж, Асс. sg., обозначает преимущественно скалу Вала (28 раз из 31). Асс. pl. отсутствует (хотя у *párvata-*, например, это второй по употребительности падеж), так как скала Вала была одна, а Асс. был связан именно с этим денотатом. N., являющийся обычно употребительным падежом, в значении «скала», представлен следующим образом. N. sg. встречается один раз в III,31,7: *ásūdayat sukṛte gárbham ádriḥ* ‘Скала сделала (свой) плод зрелым для совершающего благое деяние (Индры)’ (миф Вала). N. pl. соотносится с денотатом «скалы», «горы» 8 раз из 23 случаев употребления этой граммемы в РВ. Никаких просьб о помощи к скалам *ádrayaḥ* в РВ не встречается. Субъектная трактовка *ádri-* в N. pl. выражена слабо: эта грамма встречается в сравнениях (V,87,2; X,78,6), как именная часть предиката (X,94,14), при перечислении элементов пейзажа с эллипсисом сказуемого (X,89,6). Несколько раз N. pl. от *ádri-* засвидетельствован в контекстах, напоминающих контексты с *párvata-*. Ср., например, VIII,88,3: *ná tvā bṛhánto ádrayo | vāranta indra vī́lavah* ‘Не удержат тебя, о Индра, высокие крепкие горы...’ и V,55,7: *ná párvatā ná nadyò varanta vo* ‘Вас не удержат ни горы, ни реки...’ (к Марутам).

В одном космогоническом контексте *párvatāḥ* и *ádrayaḥ* выступают как очень близкие синонимы. Автор перечисляет подвиги Индры в мифе Вала. В IV,19,4d говорится: *ávābhinat kakúbhaḥ párvatānām* ‘Он отсек вершины гор’. А сле-

дующий стих IV,19,5 начинается с такого описания: *abhi prá dadrur jánayo ná gárbham | ráthā iva prá yayuh sākām ádrayaḥ* ‘Словно женщины (в родах), они раскрыли (свою) утробу; словно колесницы, сразу двинулись скалы’. Логично было бы предположить, что *párvatānām* и *ádrayaḥ* в этом контексте обозначают один и тот же денотат. Так как Индра отсек вершины у гор, то горы оказались открытыми (5а) и, выведенные из обычного неподвижного состояния, двинулись вперед. На то, что субъект действия в падах а и б стиха 5 один и тот же, указывает звуковой намек: глагол *pra dadrur* (корень *dar-* «раскалываться», «раскрываться», «трескаться») и существительное *ádrayaḥ* (см. выше).

Наконец, в ситуации заговора название *ádri-* тоже встречается наряду с *párvata-* и *giri-*. Ср. X,100,8: *ápāmīvāṃ savitā sāviṣan nyāg | várīya id ápa sedhantv ádrayaḥ* ‘Пусть Савитар прогонит прочь болезнь вниз! Пусть горы удержат ее подальше (от того места)!..’

Именно в перечисленных типах мифологических контекстов, с которыми до определенной степени соотносятся отдельные граммы падежа в парадигме *ádri-*, это слово синонимично *párvata-* и *giri-* в значении «гора» или, чаще, — «скала». Значительно чаще *ádri-* в гимнах РВ обозначает именно «камень» — прежде всего для выжимания сомы (синоним *grāvan-*). Например, VII,22,4: *ṣrudhī hávaṃ vipipānásyādrer* ‘Слушай призыв давилного камня, выпивающего (сок)!’; II,16,5: *vṛṣanādhvaryū vṛṣabhāso ádrayo | vṛṣaṇam sómam vṛṣabhāya suṣvati* ‘Быки — двое адхварью, быки-давилные камни; они выжимают быка-сому для быка (Индры)’ и т. д.

Следует отметить, что значение «камень для метания» (*Schleuderstein*), которое для *ádri-* указывают словари, в РВ фактически не засвидетельствовано (оно очевидно для основы *áçtan-*). В тех нескольких контекстах РВ, для которых в словаре Грассмана дано это значение — а источником его является комментарий Саяны, — больше подходит значение «скала», что и нашло свое отражение в переводах Гельднера и Рену. Например, в гимне Марутам I,168,6: *yu ádrinā patatha tveṣám arnavám* ‘На скале вы перелетаете через бурный поток’. У Гельднера: “Mit dem Fels flieget

ihr»²⁸; у Рену: “vous traversez en volant, (aidés) du rocher, un océan redoutable”²⁹, но в комментарии Рену не исключает возможности, что здесь может быть и значение «la “pierre” comme arme»³⁰. Саяна же считает, что Маруты поражают ваджрой грозовую тучу³¹. Столь же ненадежны и остальные контексты, помеченные у Грассмана под этим значением: I,51,3; 61,7.

Из всех синонимов, обозначающих гору в РВ, *ácman*-наименее употребительное слово. Это слово встречается 29 раз в РВ, из них 15 раз в значении «скала», «гора». Основным значением его, как отмечено у Майрхофера, следует признать «камень»³². В значении «скала», «гора» *ácman*-употребляется в РВ только в ед. числе, обозначая почти исключительно скалу Вала, в которой спрятаны коровы (другие граммы числа вообще единичны у этого слова: формы двойств. и мн. числа встречаются по одному разу). Обращает на себя внимание, что слово *ácman*- «скала», «гора» не засвидетельствовано в N. — у других синонимов это весьма употребительный падеж. В значении «камень» *ácman*- встречается в этом падеже — I,172,2:

*āre sā vaḥ sudānavo
māruta ṛñjati çáruḥ |
āre ácma yám ásyatha ||*

‘Далеко (пусть летит), о щедродающие Маруты, эта ваша разящая стрела, далеко — камень, что вы швыряете’, —

т. е. камень здесь является метательным оружием. Другой пример — V,47,3: *mádhye divó níhitaḥ pṛçñir ácma | ví cakrame...* ‘Помещенный посреди неба пестрый камень, он выступил (за пределы)’ — метафорическое изображение Сурьи-солнца.

²⁸ Geldner K. F. Op. cit. I. T. S. 245.

²⁹ Renou L. EVP. T. X. P. 25.

³⁰ Ibid. P. 74.

³¹ См.: Ṛgveda-Saṁhitā with the Commentary of Sāyaṇācārya. Vol. I. Poona. 1972. P. 1035.

³² Mayrhofer M. EWA. I. B. S. 137–138.

Асс. sg. — падеж, в котором, как отмечалось ранее, нейтрализуются различия между синонимами, обозначающими гору, в мифологическом контексте мифа Вала. Например, в гимне Индре IV,16,6: *ácmanam cid yé bibhidúr vácobhir | vrajám gómantam uçíjo ví vavruḥ* '(Те,) что словами раскололи даже скалу, — Ушиджи растворили загон с коровами'.

I. sg. от *ácman-* представлен в РВ двумя формами — *ácñā* и *ácmanā*, причем *ácñā* может значить и «скалой», и «камнем», а *ácmanā* встречается только в значении «камнем» (впрочем, примеров слишком немного, чтобы делать тут какие-либо выводы: *ácñā* — 3 раза, *ácmanā* — 2). Например, II,30,4: *bṛhaspate tápuṣáçneva vidhya | vṛkadvaraso ásurasya vīrān* 'О Брихаспати, встретить огнем, как метательным камнем, мужей Асуры, по-волчьи бегущих!' и X,68,8: *ácñāpinaddham mádhu páry apraçuat* 'Он разглядел сладость, окруженную скалой' (он — Брихаспати в мифе Вала). Форма же *ácmanā* имеет только одно значение — I,199,15: *iyat-takáh kuṣumbhakás | takám bhinadmy ácmanā* 'Такусенький кушумбхака — вот такого малюсенького я разбиваю камнем' (кушумбхака — название некоего ядовитого насекомого); II,14,6: *...yáh çatám çámbarasya | puro bibhedáçmaneva pūrvīḥ* 'Кто разбил сотни крепостей Шамбары, многочисленные, словно камнем...' (об Индре).

Abl. sg. от *ácman-* «скала» значит в ситуации мифа Вала — выпускать коров «из скалы», например, IX,108,6: *yá usriyā ápyā antár ácmano | nír gā ákrntad* 'Кто освободил красноватых водяных коров из скалы...' (об Индре).

L. sg. означает — найти сокровища, спрятанные «в скале». Например, в гимне Индре I,130,3: *ávindad divó nihitam gūhā nidhīm | vér ná gárbham párivītam ácmany | ananté antár ácmani* 'Он нашел спрятанный втайне клад неба, как зародыш птицы (в яйце), замурованный в скале, внутри, в бесконечной скале'.

В тех двух случаях, когда *ácman-* встречается не в ед. числе, он означает «камень» как инструмент или орудие — II,12,3: *yó ácmanor antár agnim jajāna* 'Кто породил огонь между двух камней...' (подразумевается Индра) и IX,112,2: *kārmāro ácmanbhir dyúbhir | hiraṇyavantam ichati* 'С камнями целые дни ждет кузнец (заказчика), имеющего золото'.

Слово *áçtan-* в РВ значения «небо» не имеет. Тот единственный во всем собрании гимнов контекст, в котором это значение предполагается, не дает для этого достаточных оснований. Это из гимна Варуне VII,88,2: *svàr yád áçmann adhipā u ándho | 'bhí mā vāpur dṛçáye ninīyāt* 'Солнце, которое в скале, и мрак пусть верховный защитник приведет ко мне, чтоб я увидел чудо'. Такова интерпретация Гельднера, который поясняет, что имеется в виду скала, где ночью спрятано солнце, — ср. Ушас, появляющуюся утром из скалы. Образ скалы может быть навеян также мифом Вала, говорит Гельднер³³. Таким образом, Варуна должен показать риши Васиштхе смену дня и ночи. Значение «скала» видит здесь также Л. Рену: «Le soleil qui est dans la roche»³⁴. Предположение о том, что *áçtan-* может значить здесь «небо», навеяно параллелью из Младшей Авесты.

Анализ падежной парадигмы *áçtan-* в значении «скала», «гора»: отсутствие N., наличие Acc. прямого объекта действия мифического субъекта-демиурга (бог раскрывает скалу, выпуская коров) и I., означающего «(скрытый, окруженный) скалой» — ср. также Abl. «(выпустить коров) из скалы» и L. «(найти коров) в скале», — свидетельствует о неодушевленной, неперсонифицированной трактовке скалы — *áçtan-*. Существительное *áçtan-* в РВ, как правило, не определяется эпитетами. Один раз встречается апофатический эпитет «в бесконечной скале» (I,130,3 — см. выше) и один раз метафорически «пестрый камень» (V,47,3 — см. выше) о солнце.

Прилагательные, образованные от основы *áçtan-*, значат «каменный» (т. е. «сделанный из камня»), например, IV,30,20: *çatām açmanmāyīnām | pūrām índro vy āsyat* 'Сотню каменных крепостей Индра разнес на куски', и «каменистый» (т. е. «содержащий камни»), например, X,53,8: *áçtan-valī rīyate* 'Течет каменная (река)'. А в сложных словах с *áçtan-* засвидетельствованы оба значения: «скала», «гора» и «камень». Ср., например, IV,1,13: *áçtavrajāḥ sudūghā vavré antár | úd usrā ājann...* 'Они выгнали коров, имевших загон

³³ Geldner K. F. Op. cit. 2. T. S. 259.

³⁴ Renou L. EVP. T. 5. P. 71.

в скале, хорошо доящихся в пещере' и VII,104,5, где Индру—Сому просят убить атринов *agnitaptébhir... áçmanabhiḥ* '(выстрелами,) раскаленными на огне, ударами камней'.

От *ádri- áçman-* отличается разновидностями своего основного значения «камень». *Áçman-* никогда не встречается в РВ в значении «давящий камень», которое хорошо засвидетельствовано у *ádri-* (и таким образом, *áçman-* не является синонимом *grāvan-*), в то время как *ádri-* не обозначает камень как «метательное оружие». В значении «скала», «гора» эти два слова являются близкими синонимами прежде всего в мифологическом контексте Вала. В этом контексте в значительной степени нейтрализуются различия между синонимами, обозначающими гору и скалу в РВ. Прежде всего это относится к граммеме Асс. sg. Наибольшей различительной силой обладает N. Анализ функций синонимичных лексем в этом падеже и соотношения в парадигме каждой из них N. — падежа субъекта действия и Асс. — падежа объекта позволяет установить, что из двух синонимов, *párvata-* и *giri-*, для которых значение «гора», «скала» является основным, первый трактуется в ряде контекстов как одушевленное понятие, а второй нет. Тот же вывод подтверждается конструкциями с G., так как названия частей тела применяются только к описаниям частей *párvata-*, но не *giri-*. Два других синонима, *ádri-* и *áçman-*, имеют в качестве основного значения «камень», производным от которого является «скала», «гора». В последнем значении они функционируют как синонимы *párvata-* и *giri-* в определенных типах мифологических контекстов. Между собой они различаются структурой своего основного значения, выражая разные его спецификации: *ádri-* «давящий камень», *áçman-* «камень для метания». Все обозначения горы, кроме *áçman-*, могут функционировать как синонимы *grāvan-* (*párvata-* редко, метафорически).

Крепость (*púr-*)*

Пантеон Ригведы, как известно, возглавляет бог грозы и войны Индра, который в опьянении сомой разрушает крепости врагов, называемых даса/дасью (*dāsa/dasyu*). Восхваления этих героических подвигов Индры повторяются из гимна в гимн, они переполняют все собрание. Под даса/дасью подразумеваются как мифические персонажи-демоны, так и реальные противники ариев — племена, не почитавшие арийских богов¹, не приносившие им жертв, стоявшие вне идеологии ариев. Традиционно они рассматривались как автохтонные племена Индии неиндоевропейского происхождения (дравидийские, австроазиатские), которых завоевывали арии, продвигаясь в глубь Индостана.

Ученые не раз обращались к интерпретации мифологического цикла Индры, стремясь увидеть в нем отражение реальных исторических событий той отдаленной эпохи — II тысячелетия до н. э. Однако темный суггестивный стиль этой архаичной культовой поэзии, стиль, полный недосказанностей и нераскрытых намеков, соотношенность многих гимнов одновременно с мифом и с ритуалом, метафорическое и символическое употребление слов и т. п.² дают широкие возможности для неоднозначного толкования текста. При незначительности археологических находок на территории Индии, связанных с вторжением арийских племен

* Краткий вариант этого раздела опубликован в виде статьи: К понятию крепости (*púr-*) в Ригведе. — Поэтика. История литературы. Лингвистика. Сборник к 70-летию Вячеслава Всеволодовича Иванова. М., 1999. С. 462–472.

¹ Macdonell A. A. Vedic Mythology. Strassburg, 1897. P. 157–158.

² Подробнее см.: Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.

в середине II тысячелетия до н. э.³, можно сказать, что РВ — это единственный источник, дошедший до нас от этого времени. Единственный, но только не исторический. И об этом надо всегда помнить, обращаясь к гимнам РВ. Особенно когда с их помощью пытаются реконструировать целую историческую эпоху.

В 1947 г. знаменитый исследователь Индской цивилизации сэр Мортимер Уилер высказал предположение о том, что мощные укрепленные города долины Инда были разрушены племенами ариев, продвигавшимися в Северо-Западную Индию, приблизительно в XVII в. до н. э. и дело было так, как это изображено в ведийских гимнах⁴. Эта точка зрения развивалась Уилером и в дальнейшем⁵. Она нашла поддержку у многих историков Древней Индии. С филологической ее аргументацией выступил известный санскритолог и дравидолог Т. Барроу, который на основании анализа ведийских текстов утверждал, что слово *árma-* и его производное *armaká-*, встречающееся один раз в поздней части РВ — 1,133,3, означают развалины городов Индской цивилизации, среди которых жили арийские племена после того, как они ее разрушили⁶.

В 1976 г. В. Рау, филолог, автор ряда классических работ по изучению различных областей материальной культуры ведийского периода, выступил с решительной критикой анализа Барроу, доказывая, что *árma-*, *armaká-* означают кучи мусора и отбросов, оставшихся на местах покинутых стоянок полукочевых племен ариев, а не развалины индских городов, а *púr-* — это название легких временных укреплений, земляных валов с деревянными воротами, а не

³ Rau W. Ist vedische Archäologie möglich? — XIX. Deutscher Orientalistentag 1975 in Freiburg im Breisgau. Vorträge. — ZDMG. Supplement III. S. LXXXIII–C.

⁴ Wheeler, Sir. R. E. Mortimer. Harappā 1946: the Defences and Cemetery R 37. — Ancient India. Bulletin of the Archaeological Survey of India. No. 3. 1947. P. 58–130.

⁵ Wheeler, Sir. R. E. Mortimer. The Indus Civilization. Supplementary Volume to the Cambridge History of India. Camb., 1968 (3d edition).

⁶ Burrow T. On the Significance of the Term *árma-*, *armaká-* in Early Sanskrit Literature. — Journal of Indian History. Vol. 41. Pt 1–3. Trivandrum, 1963. P. 159–166.

остатки мощных фортификаций Хараппы и других городов долины Инда, к гибели которых арийские племена не имели отношения⁷.

На работе В. Рау следует остановиться подробнее. Цель исследования, как говорит автор, заключается в том, чтобы предельно точно установить значение *púr-*, его синонимов и некоторых связанных с ним слов в ведийской литературе, чтобы разобраться, подтверждается теория Уилера или нет⁸. Метод анализа контекстов — комплексный: предельно точный перевод и филологическая их интерпретация, а также использование данных мифологии, которая, как известно, отражает реальную жизнь.

На основании анализа очень широкого круга ведийских текстов (самхиты, брахманы, упанишады, араньяки, а также — по мере надобности — сутры) автор приходит к следующим выводам в связи со словом *púr-*. Крепость состояла из одного или нескольких концентрических валов, круглых или овальных. Они были построены из земли (*mud*) или из камня. Крепости были укреплены рядом защитных приспособлений, способных гореть: воротами, может быть, частоколами, плетнями, колючими растениями. Люди жили там под деревянными навесами. В крепости были запасы еды, воды и корма для скота. Постоянно в крепостях не жили, к ним прибегали в минуты опасности. Крепость служила прежде всего защитой от нападений во время войны, лагерем, который осаждали. Возможно, что крепости приходилось подновлять после каждого сезона дождей⁹. Все эти характеристики не подходят для городов Индской цивилизации.

Выводы Рау выглядят вполне аргументированными и основательными. Но именно потому, что с понятием *púr-* связаны важные исторические реалии, имеющие отношение к жизни и идеологии племен ариев, имеет смысл еще раз обратиться к лингвистическому анализу этого слова

⁷ *Rau W.* The Meaning of *púr-* in Vedic Literature. — *Abhandlungen der Marburger gelehrten Gesellschaft.* Jg. 1973, Nr. 1. München, 1976.

⁸ *Ibid.* P. 9.

⁹ *Ibid.* P. 41.

специально в гимнах РВ, самого древнего памятника, применив разработанную здесь методику исследования.

Púr- является корневым существительным, связанным по происхождению с глагольным корнем *par-/pur-*, *pr̥ñāti* «наполнять»; этот корень индоевропейского происхождения, и др.-инд. *púr-* сопоставляется с литовским *pilis*, латышским *pils* «крепость», «зámок»¹⁰. Этимологическая мотивировка является для слова *púr-* в РВ довольно прозрачной.

В словарях Грассмана и Бётлинга значения этого слова даются одинаково: «укрепленное место» (*fester Platz*), «крепость» (*Burg*)¹¹. При этом Грассман поясняет, что первоначально это было «наполненное место» (sc. людьми и имуществом в случае опасности). Майрхофер же приводит значения *púr-* следующим образом: «вал из камня и глины», «траншея» (*Verschanzung*), «палисад», и поясняет, что первоначальное значение индо-евр. корня **pl̥h₁-* было «наполнение», «насыпание» (*Auffüllung, Aufschüttung*).

Существительное *púr-* принадлежит к числу употребительных в РВ — оно встречается в гимнах 83 раза. Падежная парадигма представлена формами как единственного, так и множественного числа, причем граммы последнего заметно преобладают (sg. — 19 раз, pl. — 64 раза, du. — нет). В гимнах встречаются граммы всех падежей (разной степени употребительности), кроме Abl. и D.

Им. падеж засвидетельствован 7 раз: 5 раз в ед. числе и 2 раза во множественном. Обращает на себя внимание та особенность, что во всех 5 случаях N. sg. засвидетельствован в одной и той же синтаксической конструкции в качестве именной части предиката: или в сочетании с глаголами *as-* и *bhū-* «быть», «становиться», или один раз без глагола-связки.

I,189,2:

ágne...

p̥ñ ca pr̥thví bahulá na urví

bhāvā... ||

¹⁰ *Mayrhofer M. EWA. II. B. Lief. 12. S. 145.*

¹¹ *Grassmann H Wörterbuch zum Rig-Veda. S. 823; Böhtlingk O. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. 4. T. S. 97.*

‘О Агни!.. стань же ты для нас широкой, прочной, просторной крепостью!’

VII,15,14:

*ádhā mahī na āyasy
ánādhṛṣṭo nīpītaye |
pūr bhavā śatábhujih ||*

‘И будь нам, о неукротимый, для защиты мужей, великой железной крепостью в сто изгибов’ (гимн Агни).

Некоторые эпитеты крепости требуют пояснений. *Āyasa*-как «железный» является условным переводом (точнее было бы «металлический», «медный», «бронзовый»), поскольку в русском языке это прилагательное достаточно широко употребляется и в переносном смысле: «очень твердый», «несгибаемый».

Śatábhujī- adj. «в сто изгибов» вызывает разногласия среди интерпретаторов. Проблема в том, сохраняет ли второй член этого сложного слова свое лексическое значение или он функционирует лишь в качестве формального элемента, что трудно решить окончательно из-за малой употребительности данного слова. Существительное *obhujī*-произведено от корня 1. *bhuj-*, *bhujāti* «сгибать», «гнуть», «искривлять». В самостоятельном употреблении это слово в РВ не встречается (вопреки ссылке в словаре Бётлинга на контекст РВ X,106,4, где выступает его омоним: *bhujī*- от корня 2. *bhuj-*, *bhójati*, *bhunákti* «вкушать», «использовать») ¹². Если считать *obhujī*- полнозначным словом, то речь идет, видимо, о концентрически расположенных валах — сотне колец крепостной стены. Так понимает Гельднер, переводя: “mit hundert Ringen” ¹³. Рену же в комментарии к этому месту говорит: «Выражение *śatám pūrbhiḥ* далее в 16,10 показывает, что *śatábhujī*- здесь это не что иное, как “стократный” (centuple); ср. АВ *tribhuj* и РВ *dāśabhuji* “десятикратный” (decuple)» ¹⁴. Так же трактует это слово и

¹² См.: Böhlingk O. Op. cit. 4. T. S. 271.

¹³ Geldner K. F. Op. cit. 2. T. S. 192.

¹⁴ Renou L. EVP. T. 13. P. 146.

Рау, переводя: “with a hundred walls”¹⁵; правда, анализируя отдельные контексты РВ, он дает и другой перевод: “hundred-curved”¹⁶.

Слово *ṣatābhujī-* встречается еще один раз в РВ в I, 166,8: *ṣatābhujibhis tām abhihruter aghāt | pūrbhī rakṣatā maruto yām āvata* ‘Крепостями с сотней изгибов защитите, о Маруты, от коварства, от злой (речи) — того, кому вы помогаете!’ Здесь цитированные выше интерпретаторы РВ как бы обменялись ролями: Гельднер переводит “Mit hundertfachen Burgen”¹⁷, а Рену — “Avec (vos) forteresses aux cent replis”¹⁸, что говорит о неясности данного эпитета и о некорректности каких-либо выводов о структуре крепости, исходя из определения ее как *ṣatābhujī-*.

VII,52,1:

*ādityāso áditayah syāma pūr
devatrā vasavo martyatrā |*

‘Адитьями, не связанными (с виной), мы хотим быть, крепостью среди богов, о Васу, (и) среди смертных!’

VII,95,1:

sárasvatī dharīṇam āyasī pūḥ

‘Сарасвати — оплот, железная крепость’ (где Сарасвати — река).

VIII,80,7:

indra dṛḥyasva pūr asi

‘О Индра, держай! Ты крепость’.

Во всех этих контекстах N. sg. от *pūr-* не является субъектом действия. Значение слова метафорическое — оно символизирует прочную защиту, безопасность со всех сторон. Таковой считают или просят стать ею богов: Агни, Индру, обожествляемую реку Сарасвати, и, наконец, адеп-

¹⁵ Rau W. The Meaning of *pūr-* in Vedic Literature. S. 7.

¹⁶ Ibid. S. 25.

¹⁷ Geldner K. F. Op. cit. 1. T. S. 242.

¹⁸ Renou L. Op. cit. T. X. P. 22.

ты хотят быть таковой сами. В этих контекстах эпитеты, определяющие *púr-*, понимать в буквальном смысле также не следует.

Дважды засвидетельствован N. pl.

IV,27,1:

ṣatám mā púra āyasīr arakṣan

‘Сто железных крепостей стерегли меня’ —

слова Сомы, которого похитил орел у противников Индры, чтобы вручить его этому богу; таким образом, крепости принадлежали тем, кто не хотел отдавать Сому Индре. N. pl. здесь выражает субъект активного действия.

V,41,12:

ṣṛṇvántv āpaḥ púro ná ṣubhrāḥ

‘Да услышат нас воды, подобные сверкающим крепостям!’

Здесь *púr-* встречается в сравнении, причем с крепостями сравниваются воды — ср. выше отождествление реки Сарасвати с крепостью. Эпитет *ṣubhrá-* «сверкающий» широко употребляется метафорически в РВ, определяя различных богов, их неистовство, капли сомы, юношей, молодых мужчин и пр.

Самой употребительной в парадигме существительного *púr-* является граммема вин. падежа, она засвидетельствована всего 56 раз: 11 раз в ед. числе и 45 раз во множественном. Подавляющее большинство этих случаев употребления Асс. моделируется одной и той же мифологической ситуацией: Индра разбивает (проламывает, раскалывает и т. п.) крепости (крепость) даса/дасью. Иногда упоминается, что он делает это для своих адептов: Диводасы, Пурукутсы. В единичных случаях в роли Индры выступает Агни или Брихаспати. Вот некоторые примеры.

I,53,7:

purá púram sám idám hamsy ójasā

‘Крепость за крепостью ты там разбиваешь’
(Индра — сражая демона Намучи).

II,19,6:

*dīvodāsāya navatīm ca náva-
índrah pūro vy àirac chámbarasya ||*

‘Ради Диводасы Индра взорвал 99 крепостей Шамбары’.

IV,32,10:

*yá mandasāná árujah |
pūro dāsīr abhītya ||*

‘...какие крепости дасов ты проломил, напав (на них), опьяненный (сомой)’.

VI,20,7:

*vī pípror áhimāyasya dr̥hāḥ
pūro vajriṅ chāvasā ná dardah |*

‘Прочные крепости Пипру, обладающего змеиной силой превращений, ты разнес словно мощью (своей), о громовержец!’

VI,73,2:

*ghnán vṛtāni vī pūro dardarīti
jáyañ chātrūñr amitrān pṛtsú sāhan ||*

‘Сокрушая препятствия, он взрывает крепости, побеждая врагов, одолевая в боях недругов’ (он — Брихаспати).

X,99,7:

sá ... pūro 'bhinad árhan dasyuhátye

‘Он проломил крепости при убийстве дасью, (он,) достойный этого’ (он — Индра), и т. д.

Эта мифологическая ситуация проходит через все собрание гимнов. Формально она кодируется конструкцией, общий вид которой таков:

↓
Индра Nom. pūr- Acc. Vb. fin. «разбивать»

Глагол может быть в изъявительном наклонении в настоящем или в одном из прошедших времен, и тогда имеет место конструкция согласования и имя Индры представле-

но им. падежом. Другой вариант конструкции — когда глагол в императиве, и тогда имя Индры бывает в вокативе. «Разбивать» является условным выражением лексического значения, реально представленного целой группой глаголов, принадлежащих к одному семантическому полю: *ví as-*, *ásyati* «взрывать», «разносить на куски»; *ví īr-* *caus.* «взрывать»; *sám ji-* «полностью завоевывать»; *áva tar-* «сваливать»; *ní tar-* «низвергать»; *dambh-* «повреждать», «уничтожать»; *dar-* «взрывать»; *ví dar-* «разносить в щепу»; *dhū-* «сотрясать»; *ví dhū-* «срывать, сотрясая»; *naç-* *caus.* «уничтожать»; *sám piç-* «раздроблять»; *bhid-* «раскалывать»; *ví bhid-* «раскалывать на куски», «уничтожать»; *abhi bhū-* «овладевать»; *ruj-* «ломать», *á ruj-* «взламывать»; *prá ruj-* «проламывать»; *çnath-* «разрушать»; *han-* «разбивать»; *áva han-* «превращать в развалины», «уничтожать».

В качестве синонима глаголов этого семантического поля может выступать глагол *ví ar-* «раскрывать». Например, VI,18,5: *ṛṇóḥ píro ví dúro asya víçvāḥ* ‘Ты раскрыл (его) крепости, все его врата’ (ты — Индра, его — Валы). Этот контекст несколько приоткрывает завесу над тем, как ведийские поэты представляли себе крепость. По-видимому, очень похоже на то, как они представляли себе гору: неприступная твердыня снаружи, таящая в себе важное для ариев содержание внутри. В случае крепости это были демоны и враги, подлежащие уничтожению (подробнее об этом в дальнейшем). В случае горы это были блага, необходимые для жизни: свет, коровы, утренние зори и пр. Вот тут-то и могло произойти смешение, когда крепость описывали в терминах горы, как если бы это был миф Вала, или, наоборот, гору — как крепость. Например, X,67,5:

vibhidyā píram çayáthem ápācīm
nís trīṇi sākām udadhér akr̥ntat |
bṛhaspátir uṣásam sūryam gām
arkāṇ viveda stanáyann iva dyáuḥ ||

‘Разрубив крепость – лежища (врага), от этого накренившуюся назад, Брихаспати сразу вырубил из моря три (сокровища): утреннюю зарю, солнце, корову’.

Речь здесь идет о мифе Вала. Участники его — Брихаспати с Ангирасами, далее упоминается также Индра. ‘Из моря’, как поясняет Гельднер, следуя за Саяной, означает из внутренней части пещеры Вала, заполненной колеблющимся стадом коров¹⁹.

Известно, что за каждым мифом в РВ закреплена определенная лексика. В данном случае происходит описание одного мифа с помощью фразеологии другого, что говорит о сближении этих двух мифологем. Дважды при этом употребляются обороты сравнения:

VIII,6,23:

*ā na indra mahīm iṣam
púram ná darṣi gómatīm |*

‘Проломи для нас великое подкрепление, как крепость, полную коров’.

Эпитет *gómat-* характерен для пещеры Вала, изображаемой как загон, полный коров.

VIII,32,5:

*sá gór ácvasya ví vrajám...
púram ná çūra darṣasi ||*

‘Пусть взорвешь ты, о герой, словно крепость, загон с коровами (и) конями!’

В обоих этих контекстах с помощью сравнений сближаются миф Вала и миф о разорении Индрой вражеских крепостей.

С глаголами другого лексического значения Асс. от *púr-* встречается лишь в небольшом числе случаев. Этот падеж, например, может управляться глаголами движения.

V,19,2:

ā dṛḥám púram viviçuh

‘Они проникли в твердую крепость’.

Употребление метафорическое, так как ‘они’ — это жрецы, а ‘твердая крепость’ — Агни, ср. выше контексты, в которых Агни призывают стать крепостью для адептов.

¹⁹ Geldner K. F. Op. cit. 3. T S. 242.

VIII,100,8:

*mānojavā áyamāna
āyasīm atarat púram |*

‘Мчась со скоростью мысли, он прорвался
сквозь железную крепость’ (орел, несущий
сому для Индры).

Есть еще один пример, когда Асс. от *púr-* управляется глаголом, инвариантное значение которого можно представить как каузирование движения.

I,63,2:

*ā te vájram jaritā bāhvór dhāt |
yénāviharyatakrato amitrān
púra iṣṇāsi puruhūta pūrvīḥ ||*

‘...певец вкладывает тебе в руки ваджру, ко-
торой. о бог с неодолимой силой духа, ты за-
гоняешь недругов в (их) многочисленные кре-
пости, о многопризываемый’.

Этот перевод следует интерпретации Гельднера, хотя в комментарии предлагаются и альтернативные варианты²⁰. Гельднер, например, исключает возможность считать *amitrān-* сокращенной формой G. pl. *amitrānām*, т. е. ‘крепости недругов’. Эта возможность представляется вполне реальной, потому что *amitrān* занимает положение в конце пады, где такое сокращение иногда и происходит. Перевод Рену без комментария (это в последнем томе EVP) не проясняет ситуации: “grâce auquel tu précipites les ennemis (avec leurs) citadelles nombreuses”²¹.

Если данный здесь перевод верен, то этот контекст можно использовать как некоторое свидетельство: арии загоняли врагов в их крепости и крепости уничтожали. Нигде в РВ не говорится о том, чтобы арии выходили «из крепости», — Abl. отсутствует в парадигме *púr-*.

Изолированное положение занимает один пример, когда *púr-* является прямым дополнением при глаголе *kar-* «де-

²⁰ Ibid. I. T. S. 82.

²¹ Renou L. Op. cit. T. XVII. P. 27.

лать», «создавать» — X,101,8: *púraḥ kṛṇudhvam āyasīr ādhṛ-
ṣṭāḥ* ‘Создайте крепости, железные, неприступные!’ Речь
ни в коей мере не идет здесь о строительстве крепостей,
потому что гимн этот обращен к жрецам, приносящим жерт-
твы богам. Жрецов просят своими жертвами создать для
адептов надежную защиту, подобно тому как Агни или
Индру просят стать такой защитой-крепостью, т. е. здесь
имеет место метафорическое употребление.

Инстр. падеж встречается 7 раз: 1 раз в ед. числе (см. выше
в I,53,7) и 6 раз во множественном. I. pl. употребляется только
метафорически: типичная ситуация — обращение к божеству
(чаще к Агни) с просьбой защитить адепта с помощью крепо-
стей. Например, VII,16,19: *tāñ āmhasaḥ pipṛhi partībhiḥ tvam |
ṣatām pūrbhir yaviṣṭhya* ‘Спаси их от беды (своими) спасите-
лями, сотней крепостей, о самый юный!’ Крепости в этих
контекстах могут определять как железные (*āyasī*) (I,58,8;
VII,3,7) и как имеющие сотню изгибов (*ṣatābhujī-*) (I,166,8).

Дат. падеж в парадигме *pūr-* отсутствует: крепость была
не целью какой-либо деятельности, а объектом, подлежащим
уничтожению; в интересах крепости ничего не делалось.

Род. падеж от *pūr-* представлен только формами мн.
числа. G. pl. встречается в гимнах 10 раз, из них 8 в составе
одной и той же конструкции. Эта генитивная конструкция
является эпитетом Индры, который обозначается как «про-
ломитель крепостей», «взрыватель крепостей». Имя деяте-
ля образовано от глаголов *dar-* или *bhid-*. Вот эти примеры.
I,11,4: *purām bhindūr*; I,61,5: *purām ... darmānam*; III,45,2:
purām darmó; VI,20,3: *purām dartnim*; VIII,17,14: *bhetā pu-
rām*; VIII,98,6: *dartā purām*; X,46,5: *purām darmānam*; I,130,
10: Voc. *purām dartah*.

Это основной тип конструкции с G. pl., который можно
рассматривать как трансформацию самого распространен-
ного типа конструкции: Acc. Vb. Оставшиеся примеры на
G. pl. — VI,18,8: *purām syautnāya* ‘для сотрясения крепо-
стей’ (гимн Индре) и IV,30,20: *ṣatām aṣmanmáyīnām | purām
indro vy āsyat* ‘Сотню каменных крепостей Индра разнес на
куски’ (*ṣatām* + G. pl. исчисляемого предмета — один из воз-
можных в ведийском языке типов синтаксических связей
для этого числительного).

Местный падеж от *púr-* встречается 3 раза (2 раза — ед. число, 1 раз — мн.).

VI,2,7:

ádha hí vikṣv ídyó
'si priyó no átithiḥ |
raṇvāḥ purīva júryaḥ
sūnúr ná trayayāyuaḥ ||

‘Ты ведь тут среди племен наш гость дорогой, достойный призывов, радостный, как старец в крепости, как сын, которого надо (еще) защищать’ (гимн Агни).

«Старец в крепости» принадлежит к числу неясных мест. Гельднер предполагает, что речь идет о старом воине, который не в силах уже сражаться и рад, что может укрыться в крепости²². Не следует забывать при этом, что Агни самого не раз называют крепостью.

IX,107,10:

jāno ná purí camvòr viçad dháriḥ

‘Буланый входит в два чана, как отряд в крепость’ (‘буланый’ — Сома-Павамана).

Рену переводит: “comme l’homme (de troupe) dans la forteresse”²³.

И снова говорится о том, что в крепость входят, но нигде не упоминается, чтобы из нее выходили.

Единственный случай L. pl. от *púr-* встречается в весьма темном контексте — II,35,6: *āmāsu pūrṣú paró apramṣyām | nārātayo ví naçan nānṛtāni* ‘В крепостях из сырой (глины) (его) не достигнут ни недоброжелательность, ни несправедливости, (этого бога,) незабываемого (даже) вдали’ (гимн Апам Напату). Букв. перевод: ‘в сырых крепостях’. Следует учитывать, что в РВ существует оппозиция: *āmá-* — *pakvá* «сырой» — «вареный», и *āmá-* означает «не приготовленный». Значения «мокрый», «влажный» у *āmá-* нет, хотя речь и идет, возможно, о прибежище Агни в водах.

²² Geldner K. F. Op. cit. II. T. S. 94.

²³ Renou L. Op. cit. T. IX. P. 60.

Кстати, по поводу формы *pūr-* во мн. ч. уместно привести следующее замечание В. Рау: «Где бы мы ни услышали, что одно лицо находится в одно и то же время во многих *puraḥ*, мы должны сделать вывод, что последние были построены концентрически, либо по плану многоугольника, либо круга или эллипса»²⁴.

Апам Напат (*apām nāpāt* букв. «отпрыск вод») является второстепенным самостоятельным божеством, которому в РВ посвящен только данный гимн, а также тайной формой Агни. Что именно является денотатом *āmāsu pūrṣū*, остается неясным. Как отмечает Гельднер в комментарии, обычные крепости строились из обожженного кирпича, а эти, значит, были из необожженного²⁵. Скорее всего, здесь имеет место не прямое, а метафорическое употребление *pūr-*.

Анализ падежной парадигмы существительного *pūr-* показывает, что имеет место тенденция к распределению значений по граммемам падежей. В N. sg. *pūr-* имеет метафорическое значение и является характеристикой бога: «ты — крепость» или «будь нам крепостью». В Acc. sg. происходит сближение мифологического контекста *pūr-* с горю в мифе Вала. В Acc. pl., самом употребительном падеже, типичной является мифологическая ситуация: Индра разбивает крепости врагов и дасов/дасью, т. е. *pūr-* употребляется в прямом смысле. В I. pl. *pūr-* употребляется метафорически, обозначая прочную и надежную защиту, которую бог окружает своих адептов. G. pl. свидетельствует прямое значение *pūr-*, употребляясь в конструкциях с ном. ag. от глаголов *dar-* и *bhid-* и обозначая Индру как взрывателя или проломителя крепостей. D. и Abl. отсутствуют в парадигме *pūr-*.

Уже на основании анализа падежной парадигмы *pūr-* может возникнуть вопрос о том, какова эмоциональная оценка денотата, обозначаемого этим словом, со стороны ведийских риши. Другими словами, к какой зоне принадлежит *pūr-*, пользуясь терминологией Рену²⁶: к «благопри-

²⁴ Rau W. Op. cit. S. 24.

²⁵ Geldner K. F. Op. cit. I. T. S. 235–236.

²⁶ Renou L. L'ambiguïté du vocabulaire du Ṛgveda. — Louis Renou. Choix d'études indiennes. Réunis par N. Balbir et G.-J. Pinault. Paris, 1997. P. 43–117.

ятной», т. е. связанной с богами и их адептами, или «неблагоприятной», т. е. имеющей отношение к врагам ариев, не приносящим жертв их богам? Ведь с одной стороны, Индра разрушает крепости врагов, а с другой, его самого называют и призывают быть крепостью, употребляя то же самое слово *púr-*. Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, надо продолжить всесторонний анализ употребления слова *púr-* в гимнах РВ: характерных для него синтаксических связей, фразеологии, сложных слов, в состав которых входит это слово.

Существительное *púr-* входит в состав нескольких сложных слов типа *tatp.* в качестве первого члена. Среди них есть и достаточно употребительные слова.

Puraṃdará adj., m «проломитель крепости», 11 раз. Это сложное слово, в котором первый член сохраняет флексию Асс. sg., является эпитетом богов: прежде всего Индры (8 раз), затем Агни (2 раза) и, наконец, обоих богов вместе (1 раз). Падежная парадигма представлена Voc. (3 р.), N. (5 р.), Асс. (2 р.) и G. (1 р.). Вот некоторые примеры.

II,20,7:

*sá vṛtrahéndraḥ kṛṣṇáyoniḥ
puraṃdaró dāsīr airayad vi |*

‘Этот Индра, убийца Вритры, взорвал (крепости) дасов, таящие в (своем) чреве черную (расу), он, проламыватель крепостей’.

I,102,7:

*amātrám tvā dhiśānā titviṣe mahy
ádhā vṛtrāni jighnase puraṃdara ||*

‘Тебя, безмерного, возбудило великое вдохновение: тут ты и убиваешь врагов, о проламыватель крепости!’

Об Индре также в III,54,15; V,30,11; VIII,1,7 и 8; 61, 8 и 10. Для Индры *puraṃdará-* является постоянным эпитетом.

Для Агни это эпитет, перешедший от Индры. Он механически перенесен на этого бога и не вытекает из общей ситуации контекста.

VI,16,14:

*tām u tvā dadhyānñ ṛṣiḥ
putrá īdhe átharvaṇaḥ |
vr̥trahāṇam puraṁdarám ||*

‘И еще тебя зажег риши Дадхьянч, сын Атхарвана, (тебя,) убийцу врагов, проломителя крепостей’. Последовательность эпитетов здесь та же, что при описаниях Индры.

А в гимне VII,6, посвященном Агни-Вайшванаре, намерение поэта уподобить Агни Индре выражено прямо в первом же стихе: *indrasyeva prá tavásas kṛtāni | vānde dārūm vāndamāno vivakmi* ‘Деяния могучего, словно (подвиги) Индры — приветствую проломителя! — приветствую, я провозглашаю’. А в следующем стихе поэт называет Агни ‘проломителем крепостей’ (*puraṁdarásya ... agnér*).

Имя парного божества *indrāgnī* сопровождается эпитетами, характерными для одного из них — для Индры, и качества, выражаемые этими эпитетами, переносятся и на другого бога. что обычно для такого рода имен.

I,109,8:

*puraṁdarā çikṣatam vajrahastā-
asmāñ indrāgnī avatam bhāreṣu |*

‘О два проламывателя крепостей, постарайтесь, о вы с ваджрой в руках! Помогите нам в битвах, о Индра и Агни!’

Нужно, однако, сказать, что из факта помощи Индре в разрушении крепостей со стороны Агни, т. е. огня, Рау делает вывод о материале, из которого делали крепости: он должен был поддаваться горению, и Рау предполагает, что это были деревянные части крепости типа ворот²⁷.

purohān- adj., m. «разрушитель крепостей» — I раз.

VI,32,3:

*puraḥ purohā sākhibhiḥ sakhīyān
dṛṣṭhā ruroja kavībhiḥ kavīḥ san ||*

²⁷ Rau W. Op. cit. S. 27.

‘Сокрушитель крепостей, он проломил твердые крепости, дружа с друзьями, ведя себя мудро с мудрецами’.

Стих, в котором ведется игра формами одного слова. Все эти развернутые определения соотносятся с Индрой. Структурный тип сложного слова *purohán-* (< Асс. pl. *puras + han-*) тот же, что у *puramdará-*, т. е. с сохранением флексии первого члена.

Остальные сложные слова с *pūr-* в качестве первого члена (*pūr°* перед последующим начальным согласным) принадлежат к обычному типу, т. е. первый член представлен основой. *pūrpati-* m. «господин крепости» — 1 раз.

I,173,10:

*mitrāyúvo ná pūrpatim sūciṣṭau
madhyāyúva úpa çikṣanti yajñáih ||*

‘Как люди, ищущие союза, (идут) за добрым советом к господину крепости, (так жрецы,) ищущие посредника, пытаются (привлечь Индру) жертвами’ (гимн Индре).

Понятие господина крепости больше нигде не встречается, и здесь это слово вообще находится в необычном контексте. Это пример из поздней части собрания. В «фамильных» мандалах с обитателями крепости не стремились заключать союз, а крепости просто разрушали. Не исключено, что поздняя мандала I отражает в этом отношении уже изменившиеся исторические реалии.

pūrbhid- adj., m. «проламыватель крепости» — 8 раз. Это постоянный эпитет Индры, а также один раз Сомы, который сравнивается с Индрой (IX,88,4), и один раз богатства, которое просят у Индры и которое наделено качествами этого бога (X,47,4). Например:

III,34,1:

*indraḥ pūrbhid ātirad dāsam arkáir
vidádvatur dáyamāno vi çátrūm |*

‘Индра — проламыватель крепостей победил дасу песнопениями, (он,) находящий блага, рассеивающий врагов’.

III,51,2:

*vājasānim pūrbhidam tūrṇim aptūram
dhāmasācam abhiśācam svarvidam ||*

‘[к Индре стремятся хвалебные песни,]
к захватывающему добычу, раскалывающему
крепости, быстро переправляющемуся через
воды, следующему установлениям, располо-
женному (к нам), находящему солнце’.

Это типичный контекст — перечень эпитетов Индры, в ко-
тором встречается *pūrbhid*.

Другие случаи употребления — VIII,33,5; 53,1; IX,88,4;
X,47,4; 104,8; 111,10.

pūrbhīdyā- п. «проламывание крепостей» — 1 раз.

I,112,14:

*yābhiḥ pūrbhidye trasādasyum āvatam
tābhir ū śu ūtibhir açvinā gatam ||*

‘Какими (силами) вы поддержали Трасадасью
при проламывании крепостей, с этими самыми
поддержками приходите сюда, о Ашвины!’

Необычно в этом контексте то, что в связи с проламывани-
ем крепостей поминаются Ашвины (хотя это сфера дея-
тельности Индры), но этот единственный пример встреча-
ется в поздней части памятника.

Можно сказать, что сложные слова, в состав которых
входит *pūr*, принадлежат к мифологическому циклу Инд-
ры и описывают этого бога как сокрушителя вражеских
крепостей (отклонения единичны и принадлежат к поздней
части собрания).

Существительное *pūr*- в РВ определяется рядом эпитетов-
прилагательных, среди которых самым распространенным
является *āyasī*- «железная» (о переводе этого эпитета см. вы-
ше на с. 199). Этот эпитет крепости встречается 8 раз: I,58,8;
II,20,8; IV,27,1; VII,3,7; 15,14; 95,1; VIII,100,8; X,101,8 (и та-
ким образом, более чем в половине случаев в «фамильных»
мандалах)²⁸. Железными называют крепости врагов, как в

²⁸ Примеры см. выше в описании парадигмы слова *pūr*-.

II,20,8: *hatvī dāsyūn pūra āyasīr nī tārīt* 'Убив дасью, он низверг (их) железные крепости'. Но железной крепостью для адептов призывают стать Индру, Агни, священную реку Сарасвати. Мало того, железным однажды называют самого Индру — X,96,8: *hāriṣmaçārur hārikeça āyasās | turaspēye yó haripā ávardhata* 'Златобрадый, златовласый, железный, кто возрос при питье силы, пьющий золотистого (сому)...'. Все это говорит о том, что *āyasā-* в РВ широко употребляется метафорически, обозначая «твердый», «крепкий», «неприступный», хотя словари не дают такого значения у этого слова.

Прилагательные с этой семантикой достаточно часто выступают как эпитеты *pūr-*. Это прежде всего причастия от глагола *ḍṛh-* «укреплять»; «стоять твердо» — *ḍṛhā-* (pp.) «твердый», «крепкий», «прочный» и *ḍṛmhitā-* (pp. caus.) id. Например, I,51,11: *vi çúṣṇasya ḍṛmhitā airayat pūraḥ* 'Он взорвал твердые крепости Индры' (он — Индра). Они встречаются в роли эпитетов *pūr-* пять раз: *ḍṛhā-* в V,19,2; VI,20,7; 32,3; *ḍṛmhitā-* в I,51,11; VIII,99,5²⁹. А также *pūr-* определяется такими близкими к ним по семантике прилагательными, как *apratī-* «неприступный» (VI,31,4), *ádhrṣṭa-* «необоримый» (X,101,8). По-видимому, эта характеристика крепости представлялась весьма существенной в глазах ведийских поэтов, и *āyasī-* в качестве определения крепости надо рассматривать как синоним *ḍṛhā-*, *ḍṛmhitā-* и пр.

Это еще один случай, когда стиль памятника затемняет буквальное лексическое значение слова, и на основании сочетания *āyasī pūr-* не следует предполагать, что крепости в РВ были некими металлическими конструкциями. В. Рау, автор специальных исследований по материальной культуре ведийского периода, считает невероятным, чтобы круговые валы крепостей в РВ, равно как и сваи, колонны, двери, столбы, дома, могли быть сделаны из металла. Металлическими, т. е. сделанными из меди или из железа, были в ведийский период прутья, клинки, ножи, топоры, молоты, котлы, сосуды, острия стрел, копья, крюки и по крайней мере часть ваджры³⁰.

²⁹ Примеры см. выше в описании парадигмы слова *pūr-*.

³⁰ См.: *Rau W. Metalle und Metallgeräte im vedischen Indien.* — Akademie der Wissenschaften und Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1973. Nr. 8. S. 35.

Один раз крепость названа каменной (*açmanmáyuī-*) — IV,30,20 (см. выше с. 206), что, судя по всему, гораздо ближе к действительности, чем *áyasī-*.

Четыре раза в РВ засвидетельствован эпитет *púr- dāsī-*, т. е. «принадлежащая дасам». Враги ариев обозначались терминами *dāsa-/dāsyu-*, обозначающими как демонов, которые назывались поименно и с которыми были связаны определенные мифы (обычно не разрабатываемые, кратко упоминаемые и часто неясные), так и автохтонные племена, не поклонявшиеся богам ариев. Содержание, крившееся за этими словами, было неодинаковым. К дасью относились безоговорочно отрицательно, их следовало убивать — ср. сложное слово *dasyuhátya-* «убийство дасью», в то время как отдельные *dāsa-* могли, по-видимому, постепенно проникать в состав арийских религиозных общин — ср. VIII,46,32, где в конце гимна в данастути–благодарении за дары жрец сообщает, что получил богатый дар («сотню») у дасы Балбутхи Тарукши (*balbūtha- tarukṣa-* — имя неарийского происхождения). По мнению Кёйпера, этнического барьера между ариями и неарийскими племенами не было, он был религиозным³¹.

Эпитет *dāsī* в связи с крепостью *púr-* встречается в РВ в следующих контекстах: I,103,3; II,20,7; IV,32,10. В II,20,7 (см. выше с. 209) имеет место эллипсис формы Асс. pl. *púrah*, с которой согласуется прилагательное *dāsīh*, и, кроме того, Индра назван эпитетом *puramdará-*. Этот эпитет крепости встречается неизменно в мифологическом контексте битв и побед Индры, притом что отражает важную социальную характеристику того времени.

Один раз эпитетом *púr-* является сложное слово типа bah. *dāsápatnī-* «подчиненная дасе» — III,12,6: *indrāgnī navatīm pūro dāsápatnīr adhūnutam* 'О Индра–Агни, вы сотрясли девяносто крепостей, подчиненных дасе'. В других контекстах (3 раза) *dāsápatnī-* (букв. 'имеющая дасу мужем') служит эпитетом вод — *árah* f., когда они были подчинены змею Вритре, сковавшему их течение, т. е. до освобождения их Индрой.

³¹ Kuiper F. B. J. Aryans in the Rigveda. P. 6.

Комментарием к понятию *dāsī- pūr-* можно считать такие контексты, как IV,16,13:

*tvám píprum mṛḡayam çūçuvāmsam
rjiçvane vaidathināya randhīh |
pañcāçāt kṛṣṇā ní vapaḥ sahāsrā-
átkaṃ ná pūro jarimā ví dardaḥ ||*

‘Пипру Мригаю, очень сильного, ты отдал во власть Риджишвану, сыну Видатхина. Пятьдесят тысяч черных ты засеял. Ты взорвал крепость, как старость (изнашивает) одежду’.

Пипру здесь — имя демона, неоднократно упоминаемого в РВ, а «черные», которых «засеял» Индра, — автохтонные племена, не приносившие жертв арийским богам. Они упоминаются в РВ как «черная кожа». Ср., например, I,130,8: *mánave çāsad avratān | tvācam kṛṣṇām arandhayat* ‘Карая для Ману тех, кто не имеет обетов, он подчинил (ему) черную кожу’³². В поздних частях РВ слово *dāsá-/dāsa-* начинает употребляться в значении «слуга», и именно это значение закрепляется за данным словом в дальнейшем.

Среди эпитетов *pūr-* в РВ следует отметить такой, как *pūrvī-* f. от *purú-* «многий», «многочисленный» (I,63,2; II,14,6). Не раз говорится о том, что Индра разбил все (*viçvāḥ*) крепости дасов. Это понятие раскрывается с помощью числительных, но сделано это, естественно, так, как свойственно мифопоэтическому сознанию: называются сакральные числа, не отражающие реальности.

Чаще всего с *pūr-* употребляется числительное *çatá-* ‘100’ (обычно в ед. ч. *çatám*, один раз во мн. ч. *çatāni*), которое обозначает просто большое количество, много. Один раз это пояснено прямо в тексте. II,14,6: *...yāḥ çatám çāmbarasya | pūro bidhedāçtaneva pūrvīḥ* ‘Кто разбил сотню крепостей Шамбары, словно камнем, многие...’ (гимн Индре). Затем приводятся большие числа, кратные трем: 99 (6 раз) и 90 (2 раза). И наконец, говорится, что Индра разбил семь крепостей дасов (3 раза) — и 3, и 7 являются сакральными числами.

³² Подробнее о соотношении *ārya-* — *dāsá-/dāsa-* см.: Ригведа. Мандалы I–IV. С. 455–456.

Не все эпитеты *pūr-* в РВ понятны современному интерпретатору. Об эпитете *çatabhuji-* «имеющий сотню изгибов» или «стократный» говорилось выше (см. с. 199). Трижды *pūr-* определяется эпитетом *çâradî-* «осенняя».

I,131,4:

*vidúṣ te asyá vīryàsya pūrāvah
pūro yád indra çâradîr avâtirah |*

‘Пуру знают это твое героическое деяние, что ты, о Индра, разбил осенние крепости’.

Далее в том же стихе говорится, что Индра проучил смертного, не приносящего жертв, и отнял у него огромную землю и воды.

I,174,2:

*dáno víça indra mṛdhrávācaḥ
saptá yát púrah çárma çâradîr dârt |*

‘Ты подавил, о Индра, злоречивые племена, когда разбил семь осенних крепостей, (их) убежище’.

VI,20,10:

*saptá yát púrah çárma çâradîr dârd
dhán dâsīḥ purukútsāya çikṣan ||*

‘Когда ты разбил семь осенних крепостей, (их) убежище, ты поубивал (племена) дасов, оказывая милость Пурукутсе’.

Повтор пады, в которой упоминаются осенние крепости, в двух последних примерах, говорит о том, что это стало общим местом. Но для современных интерпретаторов смысл этого эпитета крепости не вполне ясен. Прилагательное *çârada-* произведено от существительного *çarád-* f. «осень», «год» — дело в том, что годы считали по осеням (и таким образом, «осень» является основным значением). В РВ засвидетельствовано сложное слово *çatáçârada-* adj. «живущий сто осеней», т. е. «столетний», и subst. n. «возраст в сто лет» (что считалось нормой для неурезанного срока жизни человека). Макдонелл и Кис в «Ведийском индексе имен и предметов» дают этому эпитету двоякое объяснение. Дасы, кото-

рым принадлежали эти крепости, уходили в них осенью, когда на них нападали арии. Или же они скрывались в них от наводнений осенью³³. Так или иначе, крепости не были местом постоянного проживания — в них скрывались периодически.

Гельднер в своем комментарии к I,131,4 поясняет эпитет *çārada* так: «Имеются в виду крепости, в которые уходят ко времени осени, или старые крепости (ср. *çarādvān* I,181,6)»³⁴. В. Рау считает, что выражение *çāradīḥ puraḥ* надо понимать как «*puraḥ*, построенные осенью» против возможных атак, другими словами, «как временные укрепления, которые надо чинить или перестраивать каждую осень после наводнения в сезон дождей»³⁵.

А. Парпола, дающий вообще новую интерпретацию мифологического цикла борьбы Индры с даса/дасью, в эпитете крепостей *çāradīḥ* видит отражение имени богини войны *Çāradā* в Кашмире, который в древности считался ее страной³⁶. Ее почитают осенью, когда созрел урожай, и ее культ тесно соприкасается с культом богини Дурги.

Есть еще один эпитет крепости, не поддающийся точному истолкованию, — *carīṣṇú-* «подвижный», «бродячий», встречающийся в РВ один раз: VIII,1,28: *tvām píraṃ carīṣṇvām | vadhāiḥ çuṣṇasya sám pinak* 'Движущуюся крепость Шушны ты разбил смертельным оружием' (ты — Индра). Сюжеты, связанные с Шушной, в РВ упоминаются слишком бегло, чтобы можно было выстроить линейную последовательность событий. Прилагательное *carīṣṇú-* (от *car-* «двигаться», «бродить») определяет в РВ бурную стремнину, пламя Агни, солнце и луну, созвездия, целебные средства, падающие с неба. Грассман предполагает, что под подвижной крепостью Шушны подразумевается туча, что не противоречит обычному словоупотреблению *carīṣṇú-*³⁷. Но более достоверно ничего нельзя сказать.

³³ Macdonell A. A. and Keith A. B. Vedic Index of Names and Subjects. Varanasi, 1958. Vol. I. P. 538–539.

³⁴ Geldner K. F. Op. cit. I. T. S. 184.

³⁵ Rau W. The Meaning of *pur-* in Vedic Literature. P. 37.

³⁶ Parpola A. The Coming of the Aryans to Iran and India and the Cultural and Ethnic Identity of the Dāsas. — *Studia Orientalia*. Vol. 64. Helsinki, 1988. P. 259 foll.

³⁷ Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda. S. 441.

На основании проведенного анализа падежной парадигмы существительного *púr-*, его синтаксических связей, типичных для него фразеологических сочетаний, характерных мифологических контекстов можно попытаться выяснить и такой лингвистический вопрос, как, кому принадлежали *púr-* во времена РВ.

Принадлежность в языке РВ выражается несколькими способами³⁸. Один из них — синтаксическая конструкция с приименным род. падежом: имя обладаемого управляет род. падежом имени владельца. В этой конструкции в сочетании с *púr-* употребляются собственные имена ряда демонов. Эти имена следующие: *çámbara* — 5 раз (I,103,8; II,14,6; 19,6; VI,31,4; VII,99,5); *pípru* — 2 раза (I,51,5; VI,20,7), *çúṣṇa-* — 2 раза (I,51,11; VIII,1,28), *vāṅgr̥da* — 1 раз (I,53,8). Все эти имена, кроме *çúṣṇa-*, не имеют ясной индоевропейской этимологии, и обычно предполагается их принадлежность к языкам субстрата³⁹. Правда, Парпола предлагает новую этимологию имени *Çambara-*, устанавливающую его «арийский» статус⁴⁰. На основании того, что существуют варианты в написании имени одного божества в буддийском тантризме, связанном с шиваитской традицией Восточной Индии: *Śambara*, *Śamvara*, *Sambara*, *Samvara*, высказывается предположение, что оно произведено от корня *var-* «окружать, заключать, защищать» с префиксом *sam* и таким образом соответствует авест. *var-* «крепость», слово *samváraṇa* «загон для скота» употребляется в РВ в V,33,10 как собственное имя.

³⁸ *Elizarenkova T.* The Possessivity in the R̥gveda. — International Conference on Sanskrit and Related Studies (Proceedings). Cracow, 1995. P. 109–119.

³⁹ См.: *Mayrhofer M.* EWA, соответствующие словарные статьи. Что касается *çúṣṇa-*, это слово этимологизируется как «фыркающий», «шипящий» (Шушна — змеевидный демон) от корня *çvas-/çuṣ-* «фыркать», «шипеть» — см.: *Lubotsky A. M.* The System of Nominal Accentuation in Sanskrit and Proto-Indo-European. Leiden, 1988. P. 87. Однако А. Парпола видит здесь характерную для магадхи вариативность *s : ç* (ход рассуждений таков: магадхи принадлежит к внешней, более древней волне арийских языков в Индии, которая начиналась с вторжения дасов), и развитие представляется как **suṣṇa > çuṣṇa* — *Parpola A.* Op. cit. P. 262.

⁴⁰ *Parpola A.* Op. cit. P. 261–262.

Что касается материала РВ, то это имя риши, автора данного гимна, получившего дар от своего патрона. Для РВ совсем необычно, чтобы риши мог носить то же имя, что и демон, учитывая четкое разделение лексики РВ по двум противопоставленным друг другу зонам: «благоприятной» и «неблагоприятной», как об этом говорилось ранее⁴¹.

Имена арийских богов в род. падеже в подобной конструкции, выражающей принадлежность, никогда не употребляются. Если же встречается I. pl. *pūrbhiḥ* и адепты просят своих богов защитить их «железными» крепостями, то это выражение всегда бывает метафорическим.

Принадлежность может выражаться также конструкцией согласования, в которой существительное определяется относительным прилагательным. Эта конструкция: *dāsīḥ pūrah* — также свидетельствует о принадлежности крепостей дасам (арийские крепости в РВ не упоминаются).

Еще одним способом выражения принадлежности являются сложные слова. Сложное слово типа bah. *dāsāpatnīḥ*, являющееся эпитетом *pūrah*, тоже подтверждает полученные ранее результаты.

Все это приводит к заключению о том, что у племен ариев не было своих собственных крепостей (во всяком случае, в период, отраженный в древних частях памятника, в «фамильных» мандалах). Крепости — *pūrah* принадлежали племенам, с которыми арии вели постоянную войну. Крепости дасов/дасью стали для ариев символом твердости и неприступности, и эти качества были перенесены ими на своих богов-сокрушителей крепостей — прежде всего на Индру. Метафорическое употребление слова *pūr-* в РВ давало для этого широкие возможности.

Синонимия в отношении *pūr-* выражена слабо. В качестве синонимов могут выступать субстантивированные причастия *dr̥ḷhā-* и *dr̥mhitā-* от глагола *dr̥h-*, которые чаще функционируют в адъективной форме как определения к *pūr-*, а также субстантивированное прилагательное *vīḷú-* «крепкий», «твердый», «сильный»; п. «твердыня», «крепость». Адъективное употребление его также сильно преобладает над

⁴¹ См. сноску 26.

субстантивным. Но дело не только в этом. В тех немногих случаях, когда эти слова употребляются в функции существительных, они, как правило, принадлежат к лексике мифа Вала. Например, I,71,2: *vīṭú cid dṛṭhā pitáro na uktháir | ádrim rujann āṅgirasó ráveṇa* ‘Даже крепкие твердыни отцы наши Ангирасы проломил гимнами’; II,15,8: *ví párvatasya dṛṃhitāny áirayat* ‘...он взорвал твердыни горы’ (он — Индра); III,31,5: *vīṭáu satír abhí dhírā atṛndan* ‘Мудрые пробились к находящимся в твердыне (коровам)’. Все это относится к мифу Вала, а слово *púr-* — к его лексике не принадлежит. Таким образом, можно сказать, что в контексте этого мифа *dṛṭhā-*, *dṛṃhitá* и *vīṭú-* не являются синонимами *púr-*. В редких случаях в поздних частях памятника эти существительные употребляются в легендах о том, как Индра сокрушал демонов, и вот тогда их можно считать синонимами *púr-*. Например:

I,33,12:

*ny āvidhyad ilībiçasya dṛṭhā
ví çṛṅgiṇam abhinac chūṣṇam índraḥ |*

‘Индра разгромил твердыни Илибиши, Индра рассек рогатого Шушну’.

Следует отметить, что *ilībiça-* — имя неиндоевропейского происхождения, а имя *çúṣṇa-* упоминается дважды как хозяин крепости *púr-* (см. выше).

X,138,3:

*dṛṭhāni pípror ásurasya māyina
índro vy āsyac cakṛvāñ rjīçvanā ||*

‘Твердыни колдовского асуры Пипру Индра разметал, действуя вместе с Риджишваном’.

Эти примеры могут служить иллюстрацией к тому, как тот или иной мифологический цикл определяет, являются слова синонимами или нет.

В качестве синонима *púr-* выступает существительное *dehī-*, встречающееся в РВ два раза. Его семантическая мотивировка прозрачна: существительное образовано от глагольного корня *dih-* «обмазывать», «замазывать». Значение

dehī- «насыпь», «земляной вал». Один раз это слово встречается в контексте, характерном для *pūr-*.

VI,47,2:

*ayāṃ svādūr ihā mādiṣṭha āsa
yāsýéndro vṛtrahátýe mamáda |
purūṇi yáç syautná çámbarasya
vi navatim náva ca dehyò hán ||*

‘Этот сладкий был здесь самым опьяняющим, которым Индра опьянился при убийстве Вритры, которым (вызвал) много потрясений у Шамбары: разбил девяносто девять (его) валов’.

Здесь речь идет о Соме, вдохновившем Индру на подвиги, ср. аналогичный контекст о самом Индре — II,19,6 (с. 202) (*passim*). Это говорит о том, что *pūr-* представлял собой земляные или глинобитные валы.

Во втором случае описываются подвиги Агни–Вайшварнары, о котором, в частности, говорится в VII,6,5: *yó dehyò ápatayad vadhasnáir* ‘Кто (своим) смертельным оружием заставил согнуться (крепостные) валы’.

Когда глагол *pat-* «сгибать» употребляется в РВ в буквальном (а не в переносном) смысле, то прямым дополнением может быть обод колеса (в VII,32,20, например, сказано: ‘обод (колеса) из хорошего дерева’), оружие дасы (VIII,24,27).

Dehī-, по-видимому, обозначало одну из разновидностей *pūr-*, поскольку укрепления *pūr-* могли быть сложены и из камня.

Синонимом *pūr-* может быть и слово *dur'gá-* adj. «труднопроходимый», «труднодоступный»; п. «труднодоступное место», «опасность»; «гора»; «твердыня», «крепость». Значение «крепость» здесь является периферийным, и в контекстах гимнов РВ оно прослеживается не слишком отчетливо.

V,34,7:

*sám im paṇér ajati bhójanam muṣṭ
vi dāçúṣe bhajati sūnáram vásu |
durgé caná dhriyate víçva á puri
jáno yó asya táviṣim ácukrudhat ||*

‘Он сгоняет в одно место имущество Пани, чтобы (его) разграбить, почитающему (его) он выделяет замечательное добро. Целое племя не может долго выдержать даже в крепости, если оно раздражило его силу’.

Гельднер переводит это: “Nicht einmal in einer Bergfeste hält sich sogar ein ganzer Volkstamm lange”⁴²; Парпола: “A whole clan cannot withstand long even in a citadel (lit. inaccessible place) once they have provoked his outrage”⁴³. Не исключена, однако, возможность понимания *durgé* в этом контексте в абстрактном смысле: «Не раз оказывается в беде весь народ...»⁴⁴.

Таким образом, можно сказать, что *púr-* занимает центральное место в семантическом поле слов, передающих понятие «крепость», «твердыня». Синонимы *púr-* малоупотребительны. *Dehí-* является спецификацией основного понятия. Остальные синонимы представляют собой сравнительно редкие случаи субстантивизации причастий и прилагательных, и первичной для них является адъективная синонимия. К тому же отчасти их разделяет с *púr-* принадлежность к разным мифам.

Таково лингвистическое описание значения и употребления слова *púr-* в РВ. Но в связи с тем, что от толкования понятия крепости в этом памятнике зависит во многом периодизация истории Древней Индии и, более того, уточнение хронологии и пути следования племен ариев с места их первоначального обитания в Индию, целесообразно обратиться, хотя бы в самом кратком виде, к экстралингвистическим данным, тем более что за последние десятилетия российским археологам есть что сказать по этому поводу.

Ученых-филологов, занимавшихся понятием *púr-* в РВ, интересовало прежде всего, как и из чего построена крепость и соответствует ли описание ее структуры в гимнах РВ картине мощных кирпичных укрепленных городов до-

⁴² Geldner K. F. Op. cit. 2. T. S. 34.

⁴³ Parpola A. Op. cit. P. 229.

⁴⁴ См. старый перевод автора этих строк: Ригведа. Мандалы V–VIII. М., 1995. С. 36.

лйны Инда. Вопрос о том, кому принадлежали крепости, кем были те даса/дасью, которые, судя по гимнам РВ, были хозяевами крепостей, оказывался задвинутым на периферию. Ответ казался очевидным: это демоны и племена неарийского происхождения, т. е. автохтонное население Индии, с которым пришлось воевать вторгшимся племенам ариев. Нельзя, правда, не отметить в этой связи одного наблюдения Рау, который говорит, что если Индра действительно «разрушил земные, а не небесные крепости, чтобы захватить скот, то эти крепости принадлежали людям, которые по своей материальной культуре стояли вровень с ведийскими индийцами или им совсем немного уступали»⁴⁵.

Совершенно новую гипотезу по этому поводу выдвинул в 1983 г. А. Парпола в своей работе «Приход ариев в Иран и в Индию и культурная и этническая идентичность дасов»⁴⁶. Суть ее сводится к следующему. Племена врагов Индры, называемые в гимнах РВ даса, дасью, пани (*pañi-*), до сих пор считавшиеся носителями неиндоевропейских языков, на самом деле являются первой волной арийских племен, вторгшихся в Северо-Западную Индию около 2000 г. до н. э. На основании новых археологических материалов их следует считать представителями культуры эпохи бронзы в Маргиане и Бактрии. Около 1800 г. до н. э. они были оттеснены на периферию новой волной завоевателей — племенами ариев-создателей РВ, пришедшими из северных степей. Постепенно происходило смешение двух этих религий и культур. Ключом к пониманию этой второй волны миграции являются новые археологические данные из раскопок Тоголок-21, где найдены в сосуде остатки эфедры — предположительно сомы/хаомы. Это делает возможным идентификацию культуры Свата как прото-ригведийской.

Лингвистически Парпола опирается на классификацию индоарийских языков, предложенную Хёрнле⁴⁷, согласно

⁴⁵ *Rau W.* Zur vedischen Altertumskunde. — Akademie der Wissenschaften und Literatur. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 1983. Nr. 1. S. 37.

⁴⁶ См. сноску 36.

⁴⁷ *Hoernle A. F. R.* A Comparative Grammar of the Gaudian Languages. L., 1880.

которой распределение этих языков на территории современной Индии объясняется последовательностью двух волн миграции тех племен, которые в древности вторглись с севера. Первая волна миграции была оттеснена на периферию более поздней, второй. В соответствии с этим языки делятся на две группы: внутреннюю (западный хинди, панджаби и др.) и внешнюю⁴⁸. Гипотеза Хёрнле вызвала ряд обоснованных возражений⁴⁹.

Согласно Парполе, язык дасов был индоевропейского происхождения и, будучи оттесненным на окраину языком пришедших позднее ригведийцев, принадлежал тем самым к внешней группе. Парпола предполагает, что его можно рассматривать как протомагадхи (т. е. отнести к крайней восточной части региона), и находит в нем черты, свойственные этому пракрыту (см. выше — несколько предположительных этимологий).

В связи с этой гипотезой возникают также некоторые вопросы из области мифологии РВ. Парпола не делает разницы между различными группами врагов Индры, он объединяет их всех вместе: дасов, дасью, пани. Между тем известно, что отношение к дасам и к дасью в РВ было неодинаковое. Дасью всегда следовало только убивать, никакие контакты не допускались. В то же время к дасам было иное отношение. Отдельные дасы, принимая религию ариев, могли переходить в их общины, что хорошо известно. Что же касается этимологии *dāsā-* и *dāsya-* (оба слова имеют многочисленные иранские параллели), Майрхофер предполагает (но не утверждает определенно) их связь друг с другом⁵⁰.

Хорошо известно, что одно из отличий ариев от даса/дасью заключалось в цвете кожи: последние были темнокожими, и на этом подробно останавливается также и Парпола. О цвете кожи пани мы ничего не знаем. Крепости (*púrah*) принадлежали дасам и дасью, но не пани — об этом в гимнах

⁴⁸ См. об этом: Зограф Г. А. Языки Южной Азии. М., 1990. С. 28 и сл.

⁴⁹ Более подробную критическую оценку этой гипотезы см.: Зограф Г. А. К классификации индоарийских языков. — Теоретические основы классификации языков мира. Проблемы родства. М., 1982.

⁵⁰ См.: Mayrhofer M. EWA. I. В. S. 711–712, 723–724.

ничего не говорится. Зато хорошо известно, что пани были связаны с горой, точнее, с пещерой в горе, где были спрятаны коровы, отнятые у них Индрой и его союзниками, — миф Вала. Этимология слова *pani-* остается неясной⁵¹. Наряду с сопоставлением этого этнонима с иранским *Párnoi* высказывалось также предположение, что это патронимическое название протодравидийского племени, о чем свидетельствуют не только лингвистические данные, но и мифологические параллели в культуре современных гондов⁵².

Ясно, что при новизне и смелости гипотезы Парполы многое еще подлежит обсуждению, и лингвистическая ее аргументация вызывает сомнения. Особенно же интересны те археологические аргументы, которые приводит автор гипотезы, а также результаты археологических раскопок, осуществлявшихся за последние десятилетия (некоторые уже после выхода статьи).

Успехи археологии открывают новые перспективы в изучении миграции индоарийских племен, которая привела их в конечном итоге в Иран и Индию. Парпола отмечает, что завоевание Индии происходило всегда по одному образцу. Захватчики сначала утверждали свою власть в Центральной Азии и в восточных частях Иранского нагорья, а затем распространяли ее также на Северо-Западную Индию. Дасы и ригведийские арии следовали этой же модели⁵³. И откуда бы ни пришли ригведийские арии, говорит Парпола, они должны были встретить дасов и пани уже в Бактрии. Известно, что в Бактрии и Маргиане археологами были обнаружены сотни укрепленных деревень и среди них несколько крепостей с круглыми концентрическими валами, датируемые приблизительно 2000 г. до н. э.⁵⁴. При раскопках в Тоголок-21 в Маргиане был обнаружен «храм», являющийся фактически концентрической крепостью, где были найдены остатки

⁵¹ *Mayrhofer M.* EWA. II. V. S. 70.

⁵² См.: *Гуров Н. В.* Дравидийские элементы в текстах ранних самхит. — Литература и культура в древней и средневековой Индии. М., 1987. С. 26–32.

⁵³ *Parpola A.* Op. cit. P. 216.

⁵⁴ См., например: *Сарианиди В. И.* Древние земледельцы Афганистана. Материалы советско-афганской экспедиции 1969–1974 гг. М., 1977 и другие работы этого автора.

эфедры на дне сосуда⁵⁵. Парпола видит в этом подтверждение факта слияния арийских племен, связанных с сомой, и племен дасов в период около 1800 г. до н. э.⁵⁶ Дальнейшие археологические связи Северного Афганистана интерпретируются весьма неоднозначно. Взгляды ученых по этим вопросам далеко расходятся (ср., например, полемику Грантовского⁵⁷ с Гамкрелидзе–Ивановым⁵⁸). Здесь не место вдаваться в подробности дискуссии, которая давно ведется по поводу путей расселения арийских племен. Важно отметить, что на современном этапе развития археологии весьма распространена точка зрения, согласно которой носители андроновской культуры, сформировавшейся в середине II тысячелетия до н. э. и распространившейся постепенно на огромной территории в зоне степи и лесостепи, от Западного Урала до Енисея на востоке и от области тайги на севере до оазисов Средней Азии и Амударьи на юге, генетически были предшественниками индоарийских племен. Эта гипотеза тщательно аргументируется в фундаментальном исследовании Кузьминой⁵⁹.

Археологические изыскания самого последнего времени в области Южного Зауралья и Северного Казахстана также говорят в пользу данной гипотезы. В эпоху бронзы, предшествуя непосредственно андроновской культурной общности, существовала на Южном Урале так называемая страна городов — система древних укрепленных сооружений, исследование которой началось с конца 60-х — начала 70-х годов нашего века⁶⁰. Это несколько десятков укрепленных поселений и многочисленные могильники: Петровка в Приишимье,

⁵⁵ Сараниди В. И. Западная Азия: миграции, арьи и зороастрийцы. — Международная ассоциация по изучению культур Центральной Азии. Информационный бюллетень ЮНЕСКО. М., 1987.

⁵⁶ Parpola A. Op. cit. P. 240.

⁵⁷ Грантовский Э. А. Иран и иранцы до Ахеменидов. М., 1998. С. 69 и сл.

⁵⁸ Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. I–II. Тб., 1984.

⁵⁹ Кузьмина Е. Е. Откуда пришли индоарии? М., 1994. Считаю своим долгом выразить глубокую признательность Е. Е. Кузьминой за помощь в области археологической проблематики.

⁶⁰ Зданович Г. Б., Батанина И. М. «Страна городов» — укрепленные поселения эпохи бронзы XVIII–XVI вв. до н. э. на Южном Урале. — Аркаим. Исследования. Поиски. Открытия. Челябинск, 1995. С. 54 и сл.

Синташта (названо по реке) в Челябинской области, Аркаим (на реке Большая Караганка, притоке реки Урал) и др. Аркаим был открыт в 1987 г. в результате дешифровки аэрофото-съемки при подготовке Большекараганского водохранилища. Он был спасен от затопления усилиями Академии наук, Эрмитажа, а также общественности Челябинска и сейчас представляет собой археологический заповедник.

Чем интересны эти археологические памятники с точки зрения понятия *púr*- в РВ? Прежде всего тем, что это были поселения-крепости, для которых характерна структура, сильно напоминающая крепости дасов/дасыю в РВ. Согласно аэрофотосъемкам, эти так называемые города имеют различную планировку: овал, круг, квадрат, из них овал — самый древний, круг и квадрат появляются позднее⁶¹. Наиболее четкой планировкой отличается Аркаим⁶², представляющий собой три концентрические окружности (из них хорошо сохранились две), образованные оборонительными стенами, сделанными из бревенчатых клетей, залитых грунтом с добавлением извести. Снаружи они были облицованы сырцовыми блоками, изнутри к ним примыкали торцы жилищ. Единственная имеющаяся улица была круговой. В центре укрепленного поселения находилась культовая площадь, невдалеке от него могильное поле для захоронения целых родов. Интересно, что, судя по расположению поминальных родовых жертвенников, аркаимцы помещали «страну предков» на юге⁶³ (царство мертвых Ямы находилось в РВ также на юге), а культовая площадь была ориентирована на северо-восток (в РВ это направление, связанное с богами).

Синташтинские памятники также состояли из укрепленных обводных стен и рвов⁶⁴. Строительными материалами служили бревна, плахи, жерди; стены могли быть земляны-

⁶¹ Там же. С. 59.

⁶² Зданович Г. Б. Аркаим: арни на Урале или несостоявшаяся цивилизация. — Там же. С. 24.

⁶³ Зданович Д. Г. Могильник Большекараганский (Аркаим) и мир древних индоевропейцев Урало-казахских степей. — Там же. С. 51.

⁶⁴ Виноградов Н. Б. Хронология, содержание и культурная принадлежность памятников синташтинского типа бронзового века в Южном Зауралье. — Исторические науки. Вестник Челябинского государственного педагогического института. 1995. I. С. 17.

ми, из глиняных блоков, облицованных каменными плитами, могла применяться глинисто-известковая штукатурка.

Исследователи «страны городов» отмечают, что все эти укрепленные поселения должны были строиться по заранее подготовленному плану. Все они стоят на возвышенностях, занимая площадь в несколько гектаров.

Изучение могильников принесло неожиданные находки — в особой группе погребений взрослых мужчин были найдены отпечатки колес колесницы, а затем и просто остатки колес. Это были колеса с двенадцатью спицами, диаметром около 1 м и с выступающими ступицами⁶⁵. Находки эти неопределимы и ждут еще сравнительного изучения с привлечением материала РВ, где колесница играет столь заметную роль.

Здесь отмечались только те характерные особенности фортификаций и вообще культуры «страны городов», которые находят свои параллели в РВ. Но есть и отличия. Известно, например, что для южноуральских общин добыча руды и обработка металлов была одной из ведущих отраслей хозяйства. Во всех укрепленных поселениях находят в большом количестве металлургические печи, горны, остатки руды, а в могильниках большое количество предметов из бронзы. Наличие колодца в каждом из помещений внутри крепости объясняется не только потребностью в водном источнике. Колодец служил поддувалом для горна, и с помощью воздуха, поступающего из колодца, в горне достигалась температура, необходимая для плавки⁶⁶. В гимнах РВ крепости дасов никак не были связаны с плавкой или обработкой металлов. Наоборот, есть упоминание в IV,2,17 о том, что это боги сплавляли поколения людей⁶⁷. Плавка металлов в период РВ вообще занимала весьма скромное место среди ремесел.

Каковы бы ни были сходства и расхождения, проблема крепостей дасов/дасью в РВ рассматривается теперь в новой перспективе в свете изучения «страны городов» в Урало-Казахстанских степях.

⁶⁵ *Виноградов Н. Б.* Указ. соч. С. 29; *Кузьмина Е. Е.* Указ. соч. С. 165 и сл.; 434, рис. 35.

⁶⁶ *Виноградов Н. Б.* Указ. соч. С. 18.

⁶⁷ Этот стих интерпретирует В. Рау в своей работе о металлах: *Rau W.* *Metalle und Metallgeräte im vedischen Indien.* S. 27.

Заключение

При многозначности лексики РВ и наличии большого числа синонимов возникают немалые трудности, когда нужно разграничить значения и установить их дифференциальные признаки. Решить эти лингвистические задачи невозможно, оставаясь в пределах одной только лингвистики, так как система языка этого архаичного текста, являющегося одним из ранних образцов индоевропейской мифоритуальной поэзии, теснейшим образом переплетена с его поэтикой и, шире, со свойственным ей достаточно нарочитым («умышленным») суггестивным стилем Священной Речи. Именно он определяет во многом функционирование лексики РВ.

Само собрание гимнов имеет целью установить контакт с богами и за искусно составленный гимн получить те блага, о которых просят божество. Эта идеология кругового обмена дарами непосредственно отражается на лексической семантике (распределение части лексики по зонам: «благоприятной» и «неблагоприятной»), наличие конверсивных значений у ряда слов «благоприятной» зоны в зависимости от того, связано ли данное слово с богом или с его адептом, и т. д.).

Подобная модель мира весьма далека от современного человека, в связи с чем существует соблазн «осовременивать» этот текст, понимать его в «современном» значении. На первый взгляд при этой процедуре текст осмысливается достаточно удовлетворительно. Однако глубинные системные связи при этом нарушаются, и текст переносится из II тысячелетия до н. э. в XX век.

Проведенный анализ нескольких семантических рядов, а также отдельных лексем, денотаты которых принадлежат к сфере материального мира, окружающего ария РВ в его повседневной жизни, позволил проследить некоторые тен-

денции (о памятниках такого стиля, как РВ, точнее говорить о тенденциях, а не о закономерностях).

В целом нужно сказать, что изучение многозначности лексики РВ требует очень осторожного подхода. Те многочисленные отдельные значения, которые различаются современными учеными в санскритских словарях, могли не соответствовать представлению ведийского поэта о едином синкретическом значении, по-разному реализующемся в различных контекстах. В исследованном круге лексики прослеживается тенденция к неразличению места и людей, связанных с этим местом: *dām-*, *dāma-* «дом» и «семья», *vṛjāna-* «место жертвоприношений» и «жертвенная община», что является отражением более древнего общеиндоевропейского состояния.

Известна такая особенность словаря РВ, как закрепленность некоторой части его лексики за определенными мифами или мифологическими персонажами. Основные мифы бесконечно повторяются, и при их упоминании употребляются штампы. Подобная закрепленность лексики за мифом может служить критерием для различения того, как функционируют синонимы. Так, например, название крепости *pūr-* принадлежит к мифологическому циклу борьбы Индры с врагами даса/дасью и побед над ними, а другие обозначения крепости/твердыни *dr̥hā-*, *dr̥mhitā-*, *vīḷū-* характерны для мифа Вала, связанного также с Индрой, но представляющего собой совсем другой сюжет. Или, например, в семантическом ряду названий для воды *salilā-* никогда не пересекается с *udakā-* — первое слово обозначает изначальную космогоническую стихию, а второе обычную воду на земле. Тут может возникнуть вопрос, являются ли эти слова синонимами вообще, если денотаты у них, казалось бы, разные. Если есть слово, объединяющее в своей семантике оба эти значения, а обычно это бывает доминанта данного семантического ряда (в рассматриваемом случае — *āpāḥ*), то целесообразно признать наличие синонимии.

Связанность лексики с определенным мифом или божеством выглядит в РВ обычно как более или менее четко прослеживаемая тенденция, а не как строгая ненарушаемая закономерность. Именно такова ситуация с распределением отдельных названий для дома в связи с различными бо-

жествами, которым в этом доме приносятся жертвы. Такой же характер носит связь названия пути *ájman-* с конями или с богами, принимающими облик коня.

Существенным для РВ критерием различения лексических значений является ответ на вопрос, связано ли данное слово только с богами или только со смертными или же оно может соотноситься как с теми, так и с другими. Это различие отнюдь не совпадает с общеиндоевропейским противопоставлением языка людей и языка богов, когда речь идет о различии обозначающих при одном и том же обозначаемом (денотат). Здесь же при сходстве, но не тождестве денотатов задача состоит в том, чтобы установить различия в функционировании их означающих. Так, *māna-* обозначает только чертоги богов, а для остальных слов из этого синонимического ряда это противопоставление не имеет значения. Или же *ájra-* обозначает конкретные поля на земле, принадлежащие людям и контрастирующие с другими типами земного ландшафта (горами, пустынями, труднопроходимыми местами), в то время как для *kṣétra-* эта оппозиция не релевантна — *kṣétra-* может иметь денотатом как реальное поле, которым владеют люди, так и абстрактное поле деятельности какого-либо божества.

Очень важным при обозначении элементов ландшафта в РВ является то, рассматривают ли их как одушевленные существа или же относят к элементам неживой природы. В модели мира ария РВ существовало разделение на две части: живые существа — неживые предметы (*jágat-* букв. «движущийся», т. е. люди и животные, — *sthātár-* букв. «стоящий»). Между этими двумя полюсами имели место переходные явления, полуперсонификации отдельных сил и элементов природы. Практически речь идет о шкале переходов от одного к другому: неживой предмет — полуперсонификация — персонификация — обожествление. Вот на такой шкале и могут быть расположены слова, принадлежащие к одному семантическому ряду. Критерий этот весьма распространен, он был явно существен для классификации. На нем основаны, например, различия между названиями дерева в РВ: *vánaspati-*, персонификация и сакрализация — *vanín-*, полуперсонификация — *vṛkṣá-*, дерево как неживой предмет; между названиями

горы: *Párvata-*, ном. пр. бога — *párvata-*, гора с антропоморфными чертами, которую воспринимают полуперсонифицированно — *gírí-*, гора как неживой предмет; между названиями воды: *ápaḥ*, священные воды, богини, символизирующие доброе женское начало, — все остальные названия воды, принадлежащие к области неживой природы.

Одним из критериев для различения значения синонимов может быть оппозиция: целостность — расчлененность. Например, по этому признаку противостоят друг другу названия пути: *páth-/pathí-/pánthā-* как единое, нечленимое понятие, идея пути и *ádhvan-*, дорога, в которой различаются отдельные ее части; или же названия поля: *kṣétra-*, идея поля или сферы деятельности (парадигма падежей состоит почти исключительно из форм единственного числа), и *ájra-* как обозначение реального поля (в парадигме заметно преобладают формы множественного числа). При этом значение целостности выражает, как правило, слово, являющееся доминантой в данном семантическом ряду.

Поскольку язык этой архаичной религиозной поэзии в высшей степени метафоричен и значительная часть лексики не только употребляется в переносном смысле, но и служит символами других слов, степень и характер метафоричности представляют собой также важный критерий в установлении различий в функционировании синонимов. Бывают случаи, когда этот критерий является основным, как, например, у двух названий пастбища: *yávasa-* соотносится с реальным пастбищем на земле и употребляется преимущественно в оборотах сравнения («как корова на пастбище») — *gávyūti-* — только метафорически, обозначая как пастбище сферу деятельности различных богов.

Здесь были отмечены только те лежащие в основе различия лексических значений слов критерии, которые характерны именно для функционирования лексики РВ. Они дают представление о том, как велика разница в материале, задачах и методах исследования языка этого текста по сравнению с современными живыми языками.

Conclusion

Due to the polysemantic character of the vocabulary of the RV and to the existence of many synonyms, it is rather difficult to differentiate their meanings and establish their distinctive features. One cannot solve this linguistic problem, applying only linguistic methods, because the system of the language of this archaic text is closely connected with its poetics and with the deliberately vague suggestive style of the Sacred Speech. It is just the style that conditions to a great extent the functioning of the vocabulary of the RV.

The aim of the RV-Saṃhitā is to establish contact with the gods, and to get reward for the hymn that is skillfully composed. This ideology of exchange of gifts influences directly lexical semantics: the distribution of a certain part of the vocabulary between the “favourable” and “unfavourable” zones; the existence of converse meanings of many words of the “favourable” zone caused by their reference to the god or to his devotee etc.

Such a model of the universe seems to be rather alien to a modern man, which provokes one to try to understand this text in the “modern” way, and that, in its turn, damages connections of the deep structure, and transposes the text from the II millennium B.C. into the XX century.

The analysis of some semantic fields, as well as of several nouns whose denotata belong to the sphere of the material world, surrounding the Aryan of the RV in his everyday life, made it possible to trace some tendencies, influencing the functioning of this part of the vocabulary.

First of all, one should keep in mind that the investigation of polysemy in the RV should be carried out with much reserve. Those numerous separate meanings of a word that are distin-

guished by modern scientists in their Sanskrit dictionaries might contradict to the idea of a Vedic poet about a single syncretic meaning, having different realizations in various contexts. So, one can trace in the investigated material the tendency not to discern the place and the people connected with this place: *dám-*, *dáma-* “house” and “family”, *vṛjána-* “sacrificial place” and “sacrificial community”, which is a reflection of an ancient Indo-European state of things.

It is a well-known peculiarity of the RV that certain myths and mythological personages have got their own fixed lexicons (words and expressions). The main myths are endlessly repeated in the hymns, and when they are mentioned, the same stock phrases are used. Such a fixation of a certain lexicon on a particular myth can be used as a criterion by means of which one can make out the functioning of synonyms. So, the name of the fort *púr-* belongs to the mythological cycle of Indra’s victories over the enemies *dāsa-/dasyu-*, while other denominations of fort/stronghold like *dṛlhá-*, *dṛmhitá-*, *vīlú-* are characteristic of the Vala myth. Likewise, inside the semantic field of denominations of water, *salilá-* is never found in the same type of contexts with *udaká-*, the first word denoting the primaeval cosmogonic element, the second one designating usual water on the earth. This gives grounds to put the question whether the two words are synonyms at all, if their denotata seem to be different. If there is a word which combines in its semantic volume both the meanings, and, as a rule, it is the case of a dominant of a semantic field (*ápaḥ* among the denominations of water), it is reasonable to admit the existence of synonymy.

The fixed character of the lexicon of certain myths and deities is rather a tendency carried out more or less consequently, than a strict conformity with a law. Such is the situation with the distribution of various names of the house in connection with different gods worshipped in the house. The connection of the name of road *ájman-* with horses and gods, having an equine shape, is of the same nature.

A substantial criterion for the distinguishing of lexical meanings is the answer to the question whether the given word is connected with gods or with mortals, or maybe with both of them. This differentiation does not coincide with the Indo-European opposition of the language of gods and language of men, when one deals with the difference of many signifiants, while the signifié (denotatum) is the same. The situation in the RV is different: the denotata are similar, but not identical, and it is necessary to establish differences in the functioning of the signifiants. E.g., *māna-* designates only the dwelling of the gods, while for the rest of the synonyms this opposition is irrelevant. Likewise, *ájra-* denotes real and concrete fields on the earth that belong to the people, and offer a contrast to other types of the earthly landscape (mountains, deserts and difficult country), while for *kṣétra-* this opposition is irrelevant.

It is very important in the designation of the elements of landscape in the RV, whether they are treated as animated beings or as parts of the inanimate nature. There existed a bifurcation in the model of the universe of the Aryan of the RV: living beings – inanimate objects (*jágat-* lit. “moving”, that is human beings and animals – *sthātár-* lit. “standing”). There were transitional phenomena between the two poles – semipersonifications of some powers and elements of nature. One deals here with a scale of transitions from one to the other: inanimate object – semipersonification – personification – deification. Words, belonging to one semantic field, can be distributed along such scale. This criterion is found frequently and is important for classification. E.g., differences among the names of a tree in the RV are based on it: *vánaspati-* personification and sacralization – *vanín-*, semipersonification – *vṛkṣá-*, a tree as an inanimate object; among the names of a mountain: *Párvata-*, nom. pr. of a god – *párvata-*, a mountain with anthropomorphic features, regarded as semipersonification – *giri-*, mountain as an inanimate being; among the names of water: *ápaḥ-*, sacred waters, goddesses, symbolizing a kind female principle – the

rest of the names of water belonging to the sphere of inanimate nature.

One of the criteria for distinguishing the meanings of the synonyms can be the opposition: *wholeness* – *divisibility*. E.g., according to this principle the names of path are opposed to each other: *páth-/pathí-/pánthā-* as a single indivisible notion, the idea of path to *ádhvan-*, a road in which separate parts are discerned; or the names of field: *kṣétra-*, the idea of field or of sphere or activity (the paradigm of cases consisting almost exclusively of singular forms) and *ájra-* as a denomination of a real field (plural forms prevailing in the paradigm). The meaning of wholeness is expressed as a rule by the dominant of the given semantic field.

As the language of this archaic religious poetry is highly metaphorical, and a certain part of the vocabulary is also used symbolically, the degree and character of metaphorical use can also serve as a criterion for the establishment of differences in the functioning of synonyms. There are cases, when this is the main criterion. E.g., there are two names for pasture: *yávasa-* refers to the real pasture on the earth, and is used mainly in comparisons (“like a cow on the pasture”) – *gávvyūti-* only metaphorically, denoting as pasture the sphere of activity of various gods.

Only those criteria were noted here which are specific for the vocabulary of the RV. They give an idea how great is the difference in the material, aims and methods of investigation between this archaic language and the modern living languages.

Указатель цитат из «Ригvedы»

1,1,7-8 30	1,75,5 29	1,141,4 23	II,24,11 61
1,11,4 206	1,85,3 92	1,142,11 102	II,27,6 74
1,11,5 187	1,87,3 84	1,145,5 100	II,27,13 142
1,12,6 34	1,91,6 102	1,149,1 24	II,30,1 155
1,19,7 179	1,91,13 140	1,153,4 24, 26	II,30,4 192
1,23,21 156	1,91,19 35	1,154,6 43	II,35,6 207
1,24,7 98	1,91,21 60	1,155,1 184	II,38,7 98
1,25,7 86	1,93,6 173	1,161,9 166	II,39,2 26
1,25,9 86	1,94,10 105	1,161,10 166	II,42,3 34
1,25,16 148, 150	1,94,11 141	1,163,10 84	III,1,13 95
1,32,1 185	1,94,14 37	1,163,11 107	III,1,17 29
1,32,2 152, 172	1,97,2 124	1,164,9 69	III,2,12 84
1,32,11 159	1,100,18 114	1,164,40 143	III,6,3 29
1,33,12 220	1,101,8 58, 61	1,164,51 166	III,7,2 87
1,33,15 121	1,101,11 60, 62	1,165,15 54	III,8,7 123
1,36,5 34	1,102,7 209	1,166,8 200, 206	III,10,2 29
1,37,7 175	1,102,9 9	1,166,14 56	III,12,6 159, 214
1,37,12 180	1,104,3 162	1,168,6 191	III,12,8 161
1,38,5 139	1,108,7 37	1,172,2 191	III,25,4 36
1,39,3 105	1,109,8 210	1,173,6 64	III,29,6 99
1,41,4 90	1,110,5 115	1,173,10 211	III,30,7 39
1,42,1-3 89	1,112,13 120	1,174,2 216	III,30,10 187
1,42,8 142	1,112,14 212	1,180,4 160	III,31,3 107
1,44,5 53	1,112,22 116	1,183,1 36	III,31,5 79, 220
1,46,11 88	1,113,3 79	1,189,2 198	III,31,7 189
1,48,5 53, 68	1,116,20 181	1,190,6 142	III,31,9 82
1,51,14 35	1,116,24 163	1,191,10 33	III,31,15 115
1,51,15 55, 61	1,117,2 36	1,191,14 166	III,32,16 180
1,53,7 201, 206	1,117,16 184	1,199,15 192	III,33,1 185
1,54,10 187	1,119,7 119	II,1,2 30, 34	III,34,1 211
1,55,4 96	1,120,6 24, 26	II,1,7 29	III,34,6 65, 66
1,56,3 184	1,122,6 124, 154	II,2,1 55	III,36,4 55
1,57,2 187	1,127,6 132	II,4,5 95	III,45,2 206
1,57,6 185	1,127,8 27	II,4,6 76	III,45,3 137
1,58,4 92, 105	1,128,2 87	II,12,2 171	III,45,4 103
1,58,5 97	1,128,7 56	II,12,3 193	III,51,2 161, 212
1,60,4 27, 34	1,129,1 9	II,13,12 88	III,53,1 177
1,61,5 206	1,130,3 193, 194	II,14,6 192, 215	III,53,6 33
1,61,14 172	1,130,7 179	II,15,8 220	III,53,20 31
1,62,3 179	1,130,8 215	II,16,5 190	III,54,5 79
1,63,2 205, 215	1,130,10 206	II,16,8 138, 141	III,54,18 83
1,63,3 63	1,131,4 216, 217	II,19,6 202, 221	III,54,21 83
1,65,5 182	1,134,4 23	II,20,7 209	III,62,16 146
1,65,6 84	1,135,7 33	II,20,8 213	IV,1,9 35
1,71,2 220	1,136,2 82	II,21,1 133, 134	IV,1,13 194
1,73,4 29	1,140,12 22	II,21,5 83	IV,1,14 188

IV,1,15 189	V,9,4 139	VI,15,13 34	VII,12,1 37
IV,1,17 127	V,11,4 32	VI,16,3 80	VII,13,3 83
IV,1,18 35	V,11,6 99	VI,16,14 210	VII,15,2 30, 34
IV,2,12 35	V,19,2 204	VI,17,5 189	VII,15,14 199
IV,2,15 189	V,30,4 179	VI,18,5 203	VII,16,5 34
IV,4,6 82	V,30,5 159	VI,18,8 206	VII,16,19 206
IV,7,9 92	V,32,1 179	VI,19,3 28	VII,18,3 78
IV,8,1 8	V,32,2 184	VI,19,5 78	VII,18,4 143
IV,9,4 30, 34	V,32,5 45	VI,20,1 134	VII,18,10 138
IV,11,5 28, 34	V,33,4 132	VI,20,3 206	VII,19,3 121
IV,13,1 36	V,34,7 221	VI,20,7 202	VII,22,4 190
IV,16,2 80	V,36,2 184	VI,20,10 216	VII,32,27 56, 61
IV,16,6 192	V,41,9 178	VI,22,6 186	VII,35,5 106
IV,16,8 188	V,41,11 177	VI,24,6 184	VII,42,2 90
IV,16,13 215	V,41,12 201	VI,24,8 127, 188	VII,42,4 37
IV,16,15 39	V,41,14 164	VI,24,10 107	VII,43,5 41
IV,17,3 179	V,44,3 83	VI,25,4 133	VII,47,1 157
IV,18,6 189	V,44,7 39	VI,26,5 179	VII,47,4 83
IV,18,9 67	V,45,3 184	VI,27,7 144	VII,49,1 158
IV,19,2 86	V,45,9 116, 127	VI,28,2 135	VII,49,2 156
IV,19,4 184, 190	V,47,3 192, 194	VI,28,7 143	VII,52,1 200
IV,19,5 190	V,51,14 78	VI,30,3 86	VII,55,6 43
IV,19,7 22, 23, 127	V,51,15 76	VI,31,2 98	VII,56,16 46
IV,20,6 182	V,52,7 58	VI,32,3 210	VII,56,25 106
IV,27,1 201	V,53,16 139	VI,35,5 61	VII,60,4 86
IV,27,4 173	V,54,4 126, 128	VI,44,18 90	VII,60,5 36
IV,28,3 38	V,54,5 181	VI,46,13 76	VII,60,6 91
IV,30,14 178	V,54,6 103	VI,47,2 221	VII,61,4 57
IV,30,20 194, 206	V,54,10 80	VI,47,8 114	VII,62,5 147
IV,32,10 202, 214	V,54,12 67	VI,47,20 113, 116, 149	VII,65,4 147, 163
IV,33,7 124, 154	V,55,7 190	VI,47,26 102	VII,70,3 184
IV,38,1 121, 134	V,56,4 172, 176	VI,49,14 177	VII,76,2 45, 74
IV,41,5 137, 138	V,57,3 97, 180	VI,50,5 79	VII,77,4 147, 149
IV,41,6 132, 133	V,60,2 97	VI,51,15 79	VII,79,1 79
IV,42,10 138	V,61,9 87	VI,52,4 178	VII,87,1 86
IV,51,1 82	V,62,7 120	VI,53,1 75	VII,87,2 139
IV,51,2 20	V,64,3 92	VI,53,2 34	VII,88,2 193
IV,55,5 176	V,66,3 148	VI,61,14 116	VII,88,5 32, 47
IV,57,1-3 117, 151	V,73,2 61	VI,62,2 128	VII,89,1 32, 38, 45
V,1,11 75	V,76,4 31	VI,62,7 181	VII,93,2 139
V,2,11 154	V,78,2 137	VI,64,4 91	VII,95,1 200
V,2,3 118	V,85,6 163	VI,73,2 202	VII,99,3 144
V,2,4 118	V1,2,7 207	VII,1,11 35	VII,100,4 119, 120
V,4,5 28	V1,2,8 39	VII,1,19 97	VII,102,1 137
V,5,10 102	V1,2,9 139	VII,3,2 92, 139	VII,103,4 154
V,8,1 34	V1,3,7 22	VII,6,1 210	VII,104,5 194
	V1,6,1 83	VII,6,5 221	VII,104,7 91
	V1,8,5 105	VII,7,2 79	VII,104,19 186
	V1,11,6 58	VII,9,2 28	
	V1,13,1 105		

VIII,1,13 98	VIII,98,7 164	X,27,5 59	X,85,26 31
VIII,1,28 217	VIII,100,8 205	X,27,9 130, 141	X,85,42 32
VIII,4,3 160	VIII,100,9 163	X,27,23 47	X,86,21 76
VIII,4,18 138	VIII,102,1 34	X,28,2 55, 61	X,87,6 76
VIII,5,23 45	IX,1,18 178	X,31,7 103	X,88,15 89
VIII,6,23 204	IX,2,5 155	X,32,7 122	X,88,2 158
VIII,7,23 185	IX,7,6 99	X,33,6 114	X,90,8 107
VIII,7,34 172	IX,12,7 102	X,34,13 114	X,91,10 30, 34
VIII,15,2 128	IX,33,1 96	X,37,10 37, 80	X,91,2 40, 99
VIII,15,8 188	IX,38,2 180	X,39,13 180	X,94,1 174, 187
VIII,17,14 206	IX,57,3 95	X,40,12 40	X,96,8 213
VIII,19,11 32	IX,70,9 122	X,40,13 40	X,97,18–19 104
VIII, 19, 18 20	IX,74,3 145	X,40,14 40	X,97,23 104
VIII,20,5 84	IX,78,2 88	X,42,10 57, 60, 61	X,99,4 167
VIII,21,3 134	IX,78,5 147, 149	X,43,10 57, 60	X,99,6 25
VIII,22,7 73	IX,85,4 82, 115	X,44,2 91	X,99,7 202
VIII,25,5 42	IX,85,8 148	X,44,8 128, 171, 188	X,99,8 140, 165
VIII,27,18 126	IX,85,9 7	X,44,10 57, 60	X,100,8 190
VIII,31,5 26	IX,86,26 91	X,46,3 46	X,100,10 140, 142
VIII,31,11 80	IX,86,32 155	X,46,5 95, 206	X,101,8 206
VIII,31,14 123	IX,86,35 95	X,46,6 28	X,101,9 137, 138
VIII,32,4 179	IX,88,5 99	X,46,7 22	X,103,6 85
VIII,32,5 204	IX,90,4 148	X,49,9 83	X,105,2 25
VIII,32,25 163	IX,91,3 75	X,50,3 133	X,106,10 144
VIII,34,25 106	IX,91,6 115	X,53,8 194	X,107,10 42, 48
VIII,35,10 117	IX,92,6 96, 97	X,58,9 181	X,109,1 168
VIII,43,20 84	IX,96,7 61	X,59,3 129, 188	X,112,8 172
VIII,46,18 184	IX,97,10 60, 61	X,59,7 79	X,115,2 22, 140
VIII,46,32 214	IX,97,23 70	X,61,20 21	X,117,7 79
VIII,54,4 178	IX,101,8 78	X,62,2 186	X,119,13 31
VIII,60,20 149	IX,106,8 162	X,63,15 59, 60	X,121,7 158
VIII,64,5 175	IX,107,10 207	X,65,3 161	X,122,1 34
VIII,68,9 154	IX,108,6 192	X,66,2 57, 62	X,129,1 151
VIII,69,16 27	IX,108,7 161, 162	X,66,9 106	X,129,3 168
VIII,70,11 182	IX,112,2 193	X,66,13 117	X,135,7 48
VIII,71,11 41	IX,112,4 167	X,67,5 165, 203	X,136,6 92
VIII,71,12 120, 122	IX,113,8 154	X,68,8 104, 163, 192	X,138,3 220
VIII,80,7 200	X,2,7 74, 158	X,68,10 98	X,142,3 132, 135
VIII,83,6 80	X,4,6 100	X,69,6 129	X,145,6 167
VIII,88,3 190	X,5,4 86	X,70,2 73	X,146,3 42
VIII,91,1 88, 167	X,5,6 73	X,71,6 73	X,155,1 182
VIII,91,2 33	X,10,5 26	X,72,6 168	X,158,3 177
VIII,91,5 131	X,10,13 103	X,73,10 46	X,166,5 167
VIII,91,6 131	X,11,5 137	X,78,5 164	X,172,1 87
VIII,92,12 140	X,12,3 167	X,78,6 189	X,172,4 86
VIII,93,10 90	X,14,2 79, 146	X,79,2 99	X,176,1 57
VIII,96,2 184	X,15,2 70	X,80,6 146	X,179,2 80
VIII,96,18 159	X,25,1 139	X,82,5 157	X,185,2 80
VIII,98,6 206	X,25,8 122		
	X,27,4 56, 61		

Содержание

Введение	3
Дом	19
Жертвенная община/место жертвоприношения (<i>vṛjāna-</i>)	50
Путь–дорога	72
Лес–деревья	94
Поле–луг–пастбище	111
Вода	151
Гора–скала–камень	170
Крепость (<i>púr-</i>)	195
Заключение	229
Conclusion	233
Указатель цитат из «Ригvedы»	237

Научное издание

Елизаренкова Татьяна Яковлевна

Слова и вещи в Ригведе

Утверждено к печати

Институтом востоковедения РАН

Художник *Э.Л.Эрман*. Технический редактор *О.В.Волкова*
Корректор *Е.В.Карюкина*. Компьютерная верстка *Е.Д.Белорусова*

ЛР № 020297 от 23.06.97

Подписано к печати 30.12.99. Формат 84×108¹/₃₂. Печать офсетная

Усл. п. л. 12,6. Усл. кр.-отт. 12,8. Уч.-изд. л. 12,4

Тираж 1000 экз. Изд. № 7888. Зак. № 239

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ООО «Пандора-1»

107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

Т. Я. ЕЛИЗАРЕНКОВА
СЛОВА и ВЕЩИ
в РИГВЕДЕ

Соотношение слов

и обозначаемых ими вещей и понятий
в языке древней культовой поэзии Ригvedы
определяется не только системой языка,
но и моделью мира ведийских ариев,
мифологией и стилем этого текста.

Многочисленные синонимы,
характерные для языка гимнов Ригvedы,
могут различаться по тому,

какая степень одушевленности
приписывалась обозначаемым или конкретным объектам

(гора-бог, гора с антропоморфными чертами,
гора — элемент неживого ландшафта);

с каким мифом связано данное слово

(вода — изначальная космогоническая стихия,
вода в ритуале,

вода на земле в повседневной жизни);

употребляется ли данное слово

только в отношении богов, только о смертных
или же о тех и других.

Сочетание этих разнородных критериев
с чисто лингвистическими дает картину,

весьма отличную от той,

с которой имеет дело исследователь,

описывающий лексику

современного живого языка.