

БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

О. В. Нерзашкевич

РИГВЕДУЙСКОЕ ЖРЕЧЕСТВО

МИНСК
БГУ
2014

УДК 94(34)(093.3)+233-242.3
ББК 63.3(5Инд)3-283.1+86.312-2,6
П26

*Печатается по решению
Редакционно-издательского совета
Белорусского государственного университета*

Рецензенты:
кандидат исторических наук *Е. А. Красулин*;
доктор исторических наук *В. А. Федосик*

Перзашкевич, О. В.

П26 Ригведийское жречество / О. В. Перзашкевич. – Минск : БГУ, 2014. – 327 с.
ISBN 978-985-566-012-6.

В монографии исследуется жречество, его функции и положение в обществе в том виде, в котором они дошли до нас в древнейшем индийском письменном памятнике – Ригведе. Основной целью данной работы автор видит реконструкцию ригведийских институтов *Arya*, *adhvaryu*, *brahman*, *hotar*, *purohita*, *varNa* и *rASTra* и их исторического значения. Определен период и регион существования ригведийского общества, реконструирован критерий самосознания создателей Ригvedы, выдвинуто предположение о существовании в ригведийском обществе жреческого государства.

УДК 94(34)(093.3)+233-242.3
ББК 63.3(5Инд)3-283.1+86.312-2,6

ISBN 978-985-566-012-6

© Перзашкевич О. В., 2014
© БГУ, 2014

ВВЕДЕНИЕ

Некоторые темы принято считать общеисторическими, ибо они носят глобальный характер, даже если рассматривают конкретный исторический феномен, например появление обществ со сложной социальной структурой, возникновение статуса или общественного слоя, участие идеологии в формировании сложной общественной организации. Причины повышенного интереса к этим темам понятны: в их решении кроется то существенное, без чего история (и не только она) немислима как целостное знание.

Монография построена на древнеиндийском, а именно на ригведийском материале. Речь пойдет о ригведийском жречестве в том виде, в котором позволяет его воссоздать сам памятник и сведения исторической индологии и смежных дисциплин, прежде всего археологии и лингвистики.

Автор находит необходимым пояснить, какое содержание он вкладывает в слово «жрец» в отношении ригведийского общества. Речь, разумеется, идет о хорошо известном слове *Rtvij* (упорядочиватель жертвы). Именно в этом смысле мы и употребляем в работе слово «жрец» и его производные.

С некоторой долей сожаления приходится признать, что, говоря о ригведийском жречестве как историческом явлении, начать пришлось с доказательства историчности ригведийского общества, а значит, с рассмотрения времени и места его существования. Увы, большинство специалистов до сих пор не признают за Ведами (как и многими другими древнеиндийскими памятниками) исторической ценности [135, с. 303–304].

Нельзя сказать, что подобных исторических исследований не существовало до сих пор или что обращения к этой тематике чрезвычайно редки. Однако со времени становления научного изучения Вед в Европе (т. е. с XVIII в.) абсолютное большинство авторов использует модели, выведенные либо в рамках сравнительных исследований (куда автором вписываются и ригведийские реалии) [29], либо на основе авторского толкования отдельных понятий или фрагментов Ригведы. Труды последнего типа особенно многочисленны. Кроме религиоведческих и антропологических исследований к этой группе можно отнести и дискуссию о метал-

лах в тексте памятника, и использование астрономических указаний для установления дат, и, в последнее время, интерпретацию данных генетики.

В основе абсолютного большинства ригведийских исследований, имеющих историческую составляющую, лежит, разумеется, «арийский вопрос» – теория о роли древних индоевропейцев в истории Индии, известная также как «теория арийского вторжения» и «теория арийских миграций». При всем разнообразии предлагаемых решений почти все они сводятся к тому, что создатели Ригведы (и всей ведийской традиции) пришли извне либо были коренным населением Индии. В первом случае речь идет о теории расселения индоевропейцев в том виде, в котором она существует с XIX в., во втором – о нахождении прародины индоевропейцев в Индии и их последующем расселении по территории Евразии.

Поскольку за последние два десятилетия таким исследованиям посвящено несколько специальных научных сборников, наглядно демонстрирующих плюсы и минусы основных подходов [96; 225; 227], не будем на этом останавливаться, тем более что интересующие нас аспекты затронуты в первых трех главах. Скажем лишь несколько слов о новейших тенденциях в изучении вопроса.

Прежде всего это обсуждение значений отдельных терминов (в том числе тех, которые встречаются всего один раз) [150; 232]. Излишне говорить, что абсолютная недостаточность собственно ригведийского материала приводит авторов подобных исследований не столько к научной дискуссии о соответствующих реалиях, сколько к спору о мировоззренческих позициях оппонентов. Это, разумеется, лишь накаляет страсти и демонстрирует неэффективность затраченных усилий, что недавно наглядно показал Н. Казанас [152].

Выводы настоящей работы не опираются на единичные результаты, не имеющие дополнительного подтверждения, сколь бы интересными эти результаты не казались.

Еще одна тенденция последнего десятилетия, которую нельзя не упомянуть в связи с ригведийскими исследованиями, – привлечение данных молекулярной генетики. Этот подход, как представляется, актуален для всех основных тем современных исследований древней истории Индии. Во-первых, новые данные не подтверждают ни одной из распространенных теорий по «арийскому вопросу» целиком или хотя бы в значительной его части. Во-вторых, направления таких исследований, как правило, определяются конкретными вариантами исходных теорий. Приведем несколько примеров.

В начале 1990-х гг. генетики из Нью-Йорка, исходя из анализа матриц генетических расстояний для носителей различных индоевропейских язы-

ков, установили, что при наличии значительной корреляции между языковой принадлежностью и данными генетики ни приход индоевропейцев в Индию из Малой Азии в результате распространения земледелия в VIII–VII тыс. до н. э. (теория К. Ренфрю [205]), ни расселение их из южнорусских степей в V тыс. до н. э. (теория М. Гимбутас [121]) не объясняют установленных связей между языком и данными генетики [220].

В начале 2000-х гг. группа исследователей из разных стран, анализируя отдельные генетические маркеры, передающиеся по мужской линии, пришла к выводу, что «генетические расстояния между высшими, средними и низшими кастами хорошо коррелируют с социальным статусом: верхние касты больше схожи с европейцами, чем с выходцами из Азии; также высшие касты значительно более схожи с европейцами, чем низшие касты» [91, с. 999].

В 2011 г. международный коллектив ученых на основании изучения наследственных гаплогрупп установил, что процессы, определившие генетическое родство населения Северной Индии, Западной Азии и Кавказа, могли происходить не позднее чем 12 500 лет назад, что полностью исключает какую-либо значительную миграцию между этими регионами в более позднее время [181].

Вероятно, следует согласиться с мнением кембриджского антрополога Н. Бойвин [94], что данные генетики гораздо больше подходят для детализации конкретных исторических исследований и систематизации их результатов, чем для подтверждения или опровержения теорий, касающихся «арийского вопроса», хронологии истории ригведийского общества или отдельных его составляющих.

Приведем еще один свежий пример. В результате генетических исследований процессов формирования современного индийского населения ученые установили, что основной этап смешения североиндийского и южноиндийского населения пришелся на период 4200–1900 лет назад. До этого времени оба сообщества существовали автономно [186]. И далее авторы указывают на возможную связь этого процесса с появлением в Индии индоевропейцев (ссылаясь на одну из точек зрения из упомянутого нами дискуссионного сборника [227]), а также на древнеиндийскую литературу, начиная с Ригведы и вплоть до Законов Ману [186, с. 430]. Именно так недостаточно обоснованная теория (в данном случае «арийского вторжения») и становится объяснением результатов генетических исследований, а сами исследования вместе с тем могут считаться подтверждением теории. Авторы исследования хорошо представляют исторический фон указанного периода, связанный с закатом и исчезновением Индской цивилизации и последовавшим расселением ее создателей по

всей Индии, а вовсе не с иноземным вторжением или массовым переселением из-за пределов Индии, чего сами авторы не установили.

Настоящая работа опирается на данные самой Ригведы. При анализе этого памятника, а также существующих точек зрения по вопросам локализации рассматриваемых реалий во времени и пространстве нами привлекались традиционные для данной темы источники (в том виде, в котором они до нас дошли): тексты Шатапатха брахманы [251] (а также ее перевод и комментарии Дж. Эггелинга [229]), Вишнупураны [252] (а также ее перевод и комментарии Г. Г. Вильсона [245]), и первой [163] и пятой [164] книг Махабхараты, надписи царя Ашоки Маурья [102], «Законы Ману» [166], «Сарванурамани» Катьяяны [149], хроника Махавамша [165], астрономические трактаты «Арьябхатия» [88] и «Брихатсамхита» [237]. В тех случаях, когда имеет место прямая цитата, в тексте приводятся собственные переводы автора с ведийского, санскрита, пракрита и пали, выполненные по указанным изданиям, если иное специально не оговорено. Единственным исключением является труд Абу Рейхана Бируни «Индия», который использовался нами в русском переводе [8].

Были приняты во внимание и многие классические и современные исследования в данной области, в том числе и археологические. Последние особенно важны для решения вопросов хронологии и идентификации ригведийского общества и его составляющих. Конечно, литература по указанным вопросам столь обширна, что дать ее подробный обзор или хотя бы учесть все точки зрения просто нет возможности, но, надеемся, основные из них в работе нашли отражение.

Разумеется, мы не претендуем на полное решение всех вопросов хронологии и локализации ригведийских реалий, а тем более всех остальных затронутых проблем. Но, как представляется, современная ситуация в индологии дает основания не только рассматривать Ригведу как исторический источник, но и изучать само ригведийское общество (а значит, и ригведийское жречество) как историческую реальность.

Определившись с местом и временем существования изучаемого объекта, рассмотрение его становления и развития мы начинаем с вопросов самоидентификации создателей Ригведы. В основе такого подхода лежала гипотеза о том, что общеизвестное высшее положение жрецов в древнеиндийском обществе – следствие самоидентификации этого общества в целом и его составляющих.

Собственно говоря, именно реконструкция этих представлений и стала наиболее сложной задачей. Для этого нами были использованы не только несколько изданий текста самой Ригведы (содержащих оригинальный текст и переводы на немецкий [106], английский [208] и русский [56] язы-

ки) с комментариями Саяны [207], но и целый ряд специальных исследований санскрита и древнеиндийских памятников (включая соответствующие словари, указатели и справочники). Помимо комментариев значительную помощь в работе оказали издания, излагающие сюжеты древнеиндийской традиции с подробным указанием конкретных источников.

Кроме того, использована методика концептуального описания, разработанная автором на основе исследований в области когнитивной и компьютерной лингвистики [46; 73].

Помимо обозначенных выше гипотетических соображений автор исходил из того, что именно самоидентификация (т. е. то, что создатели Ригведы сами о себе думали и как они себя «вписывали» в окружающий мир) и должна быть той системой экспертных оценок, которая может быть использована для привлечения соответствующих данных археологических, антропологических, религиоведческих и других исследований. Если же применять современное толкование (основанное на понимании древнего текста самим толкователем с привлечением ассоциаций и логических построений, определяемых его образованием и родным языком), которое позволяет вписать «понятийный аппарат» древних в какую-либо научную теорию (наподобие истории древних индоевропейцев), результатом неизбежно станет реальность, придуманная исходя из использованной теории.

Наглядным примером того, насколько предлагаемый подход отличается от наиболее распространенного, может быть приведенное в четвертой главе сравнение ригведийского классификатора *Arya* с принятым в европейской науке (в том числе и в отношении *Arya* [170, с. 9]) понятием «этнос» (с учетом особенностей формирования последнего). По нашему мнению, значительное количество противоречий в рамках «арийского вопроса» вызвано именно тем, что ригведийское *Arya* по умолчанию понимается именно как этнос с приписываемыми ему научными теориями признаками, которых сами создатели классификатора *Arya* в расчет не принимали. Именно поэтому все наши основные построения и выводы опираются на самоидентификацию и ее критерии.

Поскольку самоидентификация определена нами как основа целостности ригведийского общества, ее стержень, важной задачей явилось изучение ее критериев и системы их поддержания в обществе. Как выяснилось (см. гл. 5–6), критерии оказались связанными с представлениями об устройстве окружающего мира, частью которого люди становились посредством ритуалов. Таким образом, эта задача сводилась к исследованию деятельности вершителей ритуала – жрецов, выяснению оснований их общеизвестного господствующего положения (т. е. источников власти) в рассматриваемом обществе.

Еще одной сложнейшей проблемой, связанной с местом и ролью жречества в ригведийском обществе, является признание академическим сообществом ригведийского общества догосударственным (как правило, родоплеменным) с соответствующей ролью в нем жрецов. Здесь мы снова имеем дело с теориями и концепциями, прочно утвердившимися в индологии еще в XIX – первой половине XX в., выводившимися без учета ригведийских реалий.

Не претендуя на всеобъемлющий анализ существующих теорий и приводимых ими доказательств догосударственной стадии развития рассматриваемого общества, отметим несколько существенных моментов.

Во-первых, существование в ригведийском обществе развитого жречества со складывающейся специализацией (что никем не оспаривается) даже с точки зрения современных учебников по социологии должно указывать на более высокий уровень развития общества, чем родоплеменной [131, с. 53–55]. Кроме того, хорошо известный ригведийский институт *purohita* в своей общественной деятельности был связан с надплеменным объединением [161, т. 2, с. 5–8]. Тем не менее один из крупнейших специалистов по ригведийским реалиям XX в. Я. Гонда заключает, что такая специализация не нарушала гомогенности ригведийского общества [126, с. 169]. Авторскую позицию по этим вопросам выражают главы с седьмой по десятую.

Во-вторых, стадияльная принадлежность ригведийского общества как догосударственного была установлена исходя из того, что Ригведа датировалась 1200 г. до н. э. [171, с. 572], роль царя и органов власти в нем не соответствовала установленным критериям государственности, а первые государства в Индии (т. е. образования, подходившие под европейские критерии государства) связывались со временем Будды, т. е. VI в. до н. э. [99, т. 1, с. 77–188]. После открытия цивилизации в долине Инда, знавшей государство, теория не пересматривалась, поскольку города в долине Инда были разрушены, а с ними и всякая государственность (определяемая заданными критериями) [243, с. 90–93; 247, с. 7]. Наличие же в Ригведе собственной концепции власти, имевшей надплеменной характер, во внимание не принималось. Именно этому вопросу – ригведийскому *rAStra* – посвящена наша десятая глава.

Хотелось бы еще сказать несколько слов о том, какое место монография занимает среди существующих исследований, посвященных ригведийским жрецам и обществу в целом.

Прежде всего заметим, что мы стремились опираться на те классические исследования ригведийских реалий и самого памятника, которые являются фундаментом современной мировой индологии. Речь идет о ра-

ботах Ф. Макс Мюллера, А. Макдонелла, Г. Циммера, Г. Ольденберга, К. Гельднера, А. Хиллебрандта. Написаны они очень давно, но многие их положения до сих пор занимают ключевые позиции в основополагающих вопросах индологии. Разумеется, с течением времени они уточнялись, конкретизировались и корректировались, однако принципиальные тезисы остались практически без изменений. Так, например, предложенная Ф. Макс Мюллером хронология ведийской литературы (1200–1000 гг. до н. э. для Ригведы) [171, с. 572]) за прошедшее время получила столько дополнительных обоснований и отдельных уточнений, что до сих пор является самой распространенной отправной точкой для исследователей. Заметим также, что хронология Ригведы (а с ней и ригведийского общества) – не единственная идея великого ученого, ставшая основой современных теорий. Показательным является и рассмотренный нами во второй главе «аргумент металлов» [172, с. 180–181], исходный пункт для дискуссий как лингвистов, так и археологов.

Не менее значим для современного исследователя и вклад в изучение ригведийских реалий (включая, разумеется, и жречество) А. Макдонелла, создателя «Ведийской мифологии» [162] и целого ряда словарей и указателей, среди которых самым значительным для нас является «Ведийский индекс», созданный совместно с А. Кейтом [161]. Содержащиеся в нем сведения о ригведийских жрецах и сегодня являются основополагающими для большинства работ.

Представления об уровне развития и социальной структуре ригведийского общества, изложенные в «Древнеиндийской жизни» Г. Циммера [252], выступают теоретической основой понимания многих аспектов ригведийской жизни, в том числе места и роли жрецов, для последующих авторов. Достаточно сказать, что один из трудов В. Рау, «Государство и общество в Древней Индии» [205] (написанный почти 80 лет спустя и также ставший классическим), дополняет упомянутую работу Г. Циммера.

Исследуя ригведийское жречество (да и любые вопросы, связанные с Ригведой), нельзя обойтись и без работ Г. Ольденберга. Его подробный анализ ригведийских текстов относительно места и роли разных жрецов в религии Вед, проведенный в книге с соответствующим названием [190] (цитируемой нами здесь по изданию на английском языке, поскольку немецкое последнее издание оказалось недоступным), стал основой для многих последующих исследователей, в том числе таких как Р. Н. Дандекар и Т. Я. Елизаренкова. Этому замечательному немецкому ученому принадлежит и обстоятельная разработка относительной хронологии частей Ригведы [188, с. 191–270], которой (с незначительными дополнениями Т. Я. Елизаренковой [35, с. 473–479]) для удобства пользуемся в настоя-

щей работе и мы. Согласно этой хронологии Ригведа может быть условно разделена на три периода:

I. Ранний период – мандалы II–VII (фамильные) + IX.

II. Средний период – мандалы I и VIII (кроме гимнов Валахилья).

III. Поздний период – мандала X и VIII 49–59 (гимны Валахилья).

Относительная хронология Ригведы, предложенная Г. Ольденбергом, интересна для нас именно как возможность проследить динамику процессов становления и развития жреческих функций, тем более, что она подтверждается как исследователями, использовавшими частично [222] критерии построения такой хронологии или совсем другие [118], так и нашими собственными наблюдениями, изложенными в настоящей работе.

Однако следование этой хронологии – не более чем методический прием автора. Мы исходим из того, что, во-первых, процессы, отражаемые в тексте, не обязательно синхронны их фиксации, да и установленная нами продолжительность создания Ригведы весьма значительна (см. гл. 1–3). Во-вторых, строгой относительной хронологии Ригведы для каждого гимна не существует, что видно не только из вариантов уже приведенных авторов, но и из исследований классиков [99, с. 77–78; 245, т. 1, с. 57–60]), а также из наших собственных наблюдений, например, в третьей главе в связи с упоминанием царя Мандхатри.

Говоря о ригведийских жрецах, нельзя обойти и академический перевод Ригведы на немецкий язык К. Гельднера [106]. Во-первых, в отличие от предыдущих исследователей немецкий ученый представил полный перевод Ригведы, а значит, и свое понимание значений всех терминов и внутритекстовых связей, исходя из всего оригинального текста. Практически им было сделано то же, что делали индийские комментаторы Ригведы (например, Саяна), только не на санскрите, а по-немецки, с учетом существовавших на тот момент исследований. Эта работа нами широко привлекалась и в качестве «комментаторской» традиции, и как вариант целостного понимания текста памятника, и как видение отдельных понятий и принципов их толкования.

Глубоким знанием древнеиндийских текстов и пониманием отраженных в них реалий отличается и «Ведийская мифология» А. Хиллебрандта [133]. Его исследование ведийских ритуалов является практически энциклопедическим изданием, отражающим европейский академический подход к изучаемому объекту. Этой энциклопедичностью швейцарский индолог напоминает индийских авторов соответствующих изданий с той разницей, что европейская традиция предусматривает опору только на хронологически соответствующий задаче круг источников, а не на комментаторскую традицию, к которой принадлежит сам автор (как это бывает

в «индийском» случае). В силу этого работа А. Хиллебрандта интересна как детальное описание значения (и назначения) ритуала, что представляет безусловный интерес в связи с участием в рассматриваемых ритуалах жрецов.

Следует, однако, оговориться, что работы классиков заложили не только основы современных подходов к изучению ригведийских реалий, в том числе и жречества, но и основные методологические подходы к исследуемому материалу. И вот тут-то и возникает существенное различие между ними и настоящей работой. И дело не столько в появлении новых исследований, переводов, указателей, методик, сколько в том, что классики и их последователи воссоздают ригведийские реалии, исходя из реконструкции мировоззрения создателей памятника, а не опираются на европейское научное мировоззрение своего времени. Вследствие этого общественные функции жрецов в таких работах, как представляется, больше соответствуют академическим представлениям о жрецах, сформированным на основе сравнительного религиоведения, чем социальным институтам собственно ригведийского общества. К сожалению, этот подход, предполагающий наполнение универсальных теорий ригведийским материалом, в той части последнего, который их подтверждает, во многом остается преобладающим и сегодня.

В этом смысле показательны не только дискуссии по «арийскому вопросу», хронологии Ригведы и ее историчности, но и исследования собственно ригведийского общества и его составляющих, когда отдельные ригведийские термины понимаются не столько в рамках источника и его языка (что стало возможным благодаря достижениям в различных областях языкознания и компьютерных технологий), сколько в результате их перевода и понимания уже в этом виде, зачастую с привлечением данных сравнительных языкознания, религиоведения и антропологии (т. е. фактически происходит подмена понятий).

Нельзя не остановиться еще на одном современном направлении изучения реалий ригведийского общества, в том числе и жречества. Речь идет о работах-реконструкциях, основанных на теориях, выведенных в результате исследования самих Вед, в том числе и Ригведы. Эти произведения близки нам по духу, но имеют и существенные отличия. Примером является труд Э. А. Матаса «Ригведийское общество» [170].

Прежде всего он опирается на современное состояние изучения памятника, включающего большинство принципиальных работ (по крайней мере европейских исследователей) по заявленной тематике и исходит из того, что существующие подходы к пониманию роли брахманов в ригведийском обществе недостаточно убедительны и подлежат пересмот-

ру [170, с. 12] на том основании, что они исходят из предварительных установок исследователя, навязываются источнику [170, с. 15–20].

Однако сама реконструкция основывается не только на тексте Ригведы, но и на сравнительных религиоведении и мифологии, т. е. разработанная с привлечением материалов из иных традиций [170, с. 27–30]. В результате автор утверждает, что *Arya* – это этническая принадлежность и к ариям люди принадлежали по рождению [170, с. 21–42]. Несогласие с таким пониманием и такой методикой (т. е. именно навязыванием источником предварительных установок, не подтверждаемых самим источником) обосновано нами в четвертой и пятой главах.

Разумеется, настоящая работа не претендует на единственно возможное и неоспоримое решение всех затронутых тем. Своей конечной целью автор ставил только реконструкцию функций и социальных обязанностей отдельных ригведийских жрецов, а также их представление как целостной социальной структуры с указанием ее роли в ригведийском обществе в том виде, в котором эта информация дошла до нас в тексте самой Ригведы. Насколько это получилось – судить читателю.

Глава 1. АБСОЛЮТНАЯ ХРОНОЛОГИЯ РИГВЕДИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Всякое событие считается историческим только в том случае, когда для него может быть определено не только место, но и время. Поэтому проблема установления абсолютной хронологии является одной из основных в истории.

Согласно традиции для установления абсолютной хронологии в VI в. н. э. в Европе было предложено летоисчисление от начала «нашей эры», т. е. от Рождества Христова, или «общей эры» (Common Era, как она теперь все чаще именуется в трудах западноевропейских и американских историков). Эта система отсчета, в основе которой лежал сначала юлианский календарь (реформированный Юлием Цезарем древнеримский), а с 1582 г. – и современный григорианский, постепенно утвердилась в качестве основной.

Однако та часть истории человечества, которая не была связана с Римской империей и ее преемниками, а также с христианской церковью, не могла быть изначально датирована таким образом. Поэтому с XVI в. н. э. для установления дат, относящихся к истории Древнего мира, в Европе была разработана система установления синхронных дат в различном летоисчислении с соответствующими датами по юлианскому календарю [7, с. 76–82]. Таким образом:

✓ для Древнего Рима с этой целью используются списки правления римских консулов;

✓ для Древней Греции – составленный в Александрии «Царский канон Птолемея», содержащий даты последовательных царствований вавилонских царей от Набонасара (VIII в. до н. э.), а также персидских, римских царей, правителей Египта из династии Птолемеев, римских и византийских императоров; этот источник дополняется указаниями Эратосфена (смотрителя Александрийской библиотеки, ок. 255–194 гг. до н. э.) от времени правления Александра Македонского, начала Пелопонесской войны (431 г. до н. э.) и I олимпиады (776 г. до н. э.);

✓ для Древнего Египта – «Царский канон Птолемея», а также династический список правителей Египта, составленный жрецом Манефоном при Птолемеи II (282–246 гг. до н. э.) и несколько известных древнеегипетских списков царей;

✓ для Древнего Междуречья – «Царский канон Птолемея», а также списки правителей Вавилонии и Ассирии;

✓ для Древнего Восточного Средиземноморья – «Царский канон Птолемея» и указания книг Ветхого Завета, имеющих свою систему летоисчисления от «сотворения мира» в 3761 г. до н. э.;

✓ для Древней Малой Азии – «Царский канон Птолемея», а также указания античных авторов, начиная с Геродота, и списки правителей Египта, Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства;

✓ для Древнего Ирана и Древней Средней Азии – «Царский канон Птолемея» и указания античных авторов, начиная с Геродота.

Еще более сложная задача стоит перед историком в тех случаях, когда речь идет об истории Индии и Китая. Эти регионы, за незначительным исключением, не входили сферу в греко-македонского и тем более римского влияния и до VIII в. н. э. не испытали сколько-нибудь значительного влияния христианства или ислама (имевшего надежную систему перевода дат в мусульманские с христианских и многих других). Разумеется, имеются в нашем распоряжении и данные собственно индийских и китайских источников. Однако их использование создает немалые сложности при синхронизации описываемых событий с юлианской и григорианской системой исчисления. Древнеиндийские памятники, как известно, не содержат исчерпывающих или хотя бы явных прямых хронологических сведений, которые можно было бы надежно синхронизировать с нашим летоисчислением.

Говоря об историчности ригведийского общества, следует прежде всего определиться с датировкой Ригведы, древнейшего письменного памятника индоариев наряду с несколькими словами из документов Митанни. Ответ на этот вопрос важен не только для историка, но и для всей индоевропеистики. Поэтому неудивительно, что здесь проходит один из принципиальных рубежей, разделяющих исследователей. Причем разница, как известно, исчисляется не столетиями, а тысячелетиями.

Установление абсолютной хронологии Ригведы считалось важнейшей задачей с самого зарождения изучения Вед в западной академической традиции. Древнейший из известных индийских памятников и описываемые в нем события неминуемо должны были быть локализованы в рамках всеобщей истории.

Первые европейские исследователи индийских текстов решали общие исторические задачи, а именно установление связи и синхронизации сведений, содержащихся в известных древнеиндийских текстах, с данными уже известной древней, прежде всего библейской, истории.

Хронологические исследования древнеиндийской истории европейскими учеными начинались, разумеется, не с чистого листа. Задолго до того сложилась традиционная индийская хронология древности, основанная на указаниях сутр и данных пуран. Согласно ей события, отраженные в Ведах (что существенно для нас), происходили до описанных в Махабхарате.

Индийская хронология имела свои ключевые даты, среди которых было и начало нынешней эры – кали-юги. Значимость этого события определялась, кроме чисто астрономических параметров, тем, что, согласно индийской традиции, идущей от Арьябхаты, тогда началась описанная в Махабхарате война, кульминацией которой стала знаменитая битва при Курукшетре [88]:

AB 1,5

kAho manavo Dha manuyugAH zkha gatAtemanuyugAHchnA ca/
kalpAdeyugapAdAgaca gurudivasAcca bhAratAtpUrvaM//
*День Брахмы и Ману первый, Ману-юга седьмая, прошло
же Ману-юг шесть; от начала калпы три полных юги,
минул также день Брихаспати Бхараты прежде.*

Согласно подсчетам аль-Бируни по указаниям последователя Арьябхаты Брахмагупты [8, с. 164], кали-юга отстоит от времени написания XLIX главы его «Индии» на 4132 г. [8, с. 354–361], т. е. датируется 3102 г. до н. э. [70, с. 14; 76, с. 646]. Основанием для этого было, вероятно, указание самого Арьябхаты [88]:

AB 3,10

SaSTyabdAnAM SaSTyadA vyatItAstrayazca yugapAdAs /
tryadhika viMzতিরabdAstadeha mama janmanotItAs//
*Шестидесяти годам шестьдесят [раз] когда прошло и три полных юги,
три, а также двадцать лет тогда ведь от моего рождения прошли.*

К сожалению, у Бируни нет точного указания именно на этот источник. Но, если исходить из астрономических указаний [117, с. 151–152] его современника Варахамихиры [109, с. 335], Арьябхата жил в V в. н. э. Из этого следует, что 475 г. или 476 г. н. э. вполне мог быть годом его рождения, как и полагают многие исследователи [76, с. 592; 109, с. 24].

Примечательно, что сам аль-Бируни по какой-то причине не связывал начало кали-юги с войной Махабхараты. Вследствие этого средневековый ученый определял, что эпоха войны, обозначенная им как пандав-кала [8, с. 354–356], произошла на 653 года позже – в 2449 г. до н. э. Эта дата была, вероятно, вычислена по указаниям древнеиндийского астронома Варахамихиры. Тот в своей Брихатсамхите (BrS) записал, что царствование Юдхиштхиры началось за 2526 лет до начала эры Шака (zakakAla) [237]:

BrS 13.02–03

dhruvanAyakopadezAn narinartI iva uttarA bhramadbhiz ca/
yaiz cAram ahaM teSAM kathayiSy e vRddhagargamatAt//
Asan maghAsu munayaH zAsati pRthvIM yudhiSThire nRpatau/
SaDdvikapaJcadviyutaH zakakAlas tasya rAjJaz ca//
*Прямыми приведенными цитатами, представленными
как выше, так и теми, что следуют, вторю я в том, что будет
сказано, возвращенным Гаргой мыслям. Были в Маггах мудрецы,
пребывает земля у Юдхиштхиры во владении; 2526 разделяет
шака-калу и его царствование.*

Индийская традиция, как уже было сказано, считает войну Махабхараты началом кали-юги. Но 653 года – это слишком продолжительный срок для того, чтобы считать это время переходным периодом, т. е. временем жизни Кришны, при котором кали-юга не проявлялась [253, с. 363–364]:

VP IV 24,108–109

yadaiva bhagavAnviSNoraMzo yAto divaM dvija |
vasudevakulodbhUtastadaivAtrAgataH kaliH ||
yAvatsa pAdapadmAbhyAM pasparzemAM vasuMdharaM |
tAvatpRthvIpariSvaGge samartho nAbhavatkaliH ||

*Когда же великого Вишну часть уходит на небо, о дваждырожденный,
Васудевы род пребывает в созданиях небесных, тогда приходит кали.
Пока лотосостопный сущностью [своей] касался этой земли,
до тех пор на земле повсеместно высший порядок был, а не кали.*

Неудивительно, что расхождение более чем в 600 лет указывается противниками традиционной хронологии как свидетельство ее несостоятельности.

Следует, тем не менее, заметить, что указанное расхождение является, вероятно, не столько противоречием между Арьябхатой и Варахамихирой, сколько определением эры в указаниях Варахамихеры самим аль-Бируни или его информаторами. Средневековый ученый отождествил указание Варахамихеры с известной эрой шакских сатрапов в Индии (78–338 гг. н. э.), поскольку именно она во времена аль-Бируни называлась «шака-калой» [8, с. 357–359].

Дело в том, что индийский автор следовал в данном случае, как видно, более раннему автору Гарге (VI в. до н. э. [245, с. 170] или II в. до н. э. [236, с. 81]), для которого шака-кала не могла обозначать время начала правления упомянутых сатрапов, поскольку династии еще не существовало. Речь может идти только о более раннем воцарении «шака» (всякой династии иранского происхождения в индийской традиции). Следовательно, подходит, например, правление Кира II Ахеменида (550–529 гг. до н. э.), или завоевателя областей по Инду Дария I Ахеменида (522–486 гг. до н. э.), или же основателя той династии Шакьев, к которой принадлежал Гаутама Сиддхартха.

В первом случае начало пандава-калы приходилось бы на 3076 г. до н. э. [187, с. 55], во втором – на 3048 г. до н. э., а в третьем – в зависимости от того, как датировать начало правления указанных Шакьев. Если, например, датировать его от рождения Сиддхартхи Гаутамы (ок. 560 г. до н. э.) (о чем ниже), то получим 3086 г. до н. э. Тем не менее даже 2449 г. до н. э. может удовлетворять условиям, поскольку, согласно традиции, наступление кали-юги в полную силу началось после того, как на престол возшел Махападма, основатель предшествующей Маурьям династии Нанда [253, с. 364]:

VP IV 24,112

prayAsyanti tadA caite pUrvASADhAM mahaRSayaH |
tadA nandAtprabhRtyeSa gativRddhiM gamiSyati ||

*Войдут тогда по порядку в Пурвасадаху великие мудрецы;
тогда, от Нанды поддержания, прихода [кали] возрастание наступит.*

На определении времени наступления кали-юги и событий войны Махабхараты построена и вся остальная хронология, основанная на данных пуран. Как известно, пураны содержат списки правителей описываемых в них территорий, а для некоторых династий дают также и годы их правления. Хотя и сами списки,

и продолжительность царствований разнятся в зависимости от пураны, некоторые закономерности и интервалы поддаются определению.

Прежде всего это последовательность и продолжительность правлений династий после битвы при Курукшетре. После гибели в битве Сахадевы на престол в Магадхе взойшла династия Бархадратха, которая правила (в зависимости от пураны) около 1000 лет. Ее сменила династия Прадьюта, которая правила около 150 лет. За ней около 350 лет царствовали Шишунаги, которых и сменили Нанды. Следовательно, произошло это примерно через 1500 лет. Нанды властвовали около 100 лет и уступили трон Чандрагупте Маурья. Таким образом, Чандрагупта воцарился примерно через 1600 после гибели Сахадевы при Курукшетре. Маурья правили около 135 лет, затем на престоле около 110 лет были Шунга, но, как известно, правили параллельно с другими династиями, сильнейшей из которых первоначально была Андхра. Этот параллелизм, кстати сказать, имел место и в предыдущие периоды, что следует из синхронизации пуранами правителей разных династий древности (в нашем случае это несущественно) [192, с. 67–69]. Отметим только, что отсчет битвы при Курукшетре от правления Ашоки Маурья (т. е., судя по палийским хроникам и надписям самого царя, в III в. до н. э., о чем ниже) дает нам XX в. до н. э.

При всей, казалось бы, очевидности таких вычислений именно против них и возражает Ф. Э. Паргитер в своей «Древнеиндийской исторической традиции», предлагая вместо указанных в пуранах сроков правления расчеты, основанные на собственных умозрительных построениях. Главное, с чем не согласен этот исследователь, – продолжительность периода. В результате у него получается, что битву при Курукшетре следует датировать не XX, а X в. до н. э., отводя как минимум на 34 указанных поколения (от Сомадхи до Чандрагупты, считая за одно поколение двух царей при смене династий) 630 лет, т. е. менее 19 лет [193, с. 179–182].

Исходя из такого мнения выдающегося специалиста, предложим для сравнения стандартные подсчеты, основанные на исчислении поколений с интервалами 20 лет и 40 лет. Получим, что между Сахадовой, погибшим в битве при Курукшетре, и воцарением Чандрагупты Маурьи прошло от 680 до 1360 лет, что дает нам интервал X–XVII вв. до н. э. Но при этом следует снова учесть замечание самого Ф. Э. Паргитера, что отдельные правители пропускались согласно традиции [193, с. 89, 183], из чего выходит, что X в. до н. э. вряд ли может быть принят во внимание, как не может быть бесспорно отвергнут и XX в. до н. э.

Еще один интервал может быть установлен между битвой при Курукшетре и воцарением в Айодхе Шакья, сыном которого (согласно сведениям некоторых пуран) являлся Суддходана, а внуком – Сиддхартха, в котором иногда видят Сиддхартху Гаутаму (Будду), современника Бимбисары Шишунаги [187, с. 71–77]. Шакья был 22-м поколением царей, потомков Брихадбалы, погибшего при Курукшетре. С интервалом в 20 лет на поколение имеем 440 лет до воцарения, в 40–880 лет. Получается, что этот Шакья никак не мог положить начало шакакала, поскольку это означало бы, что правление Юдхиштхиры, а значит и война Махабхараты, приходилось бы минимум на 1350 лет ранее начала кали-юги, что

с точки зрения пуран совершенно бессмысленно. Из этого, в частности, следует, что указанный Шакья не имеет, очевидно, отношения к Будде, а также к началу шака-калы (если, конечно, мы не имеем дело с выпадением многих поколений в ходе последующего сложения пуран).

Помимо сказанного выше существует ряд указаний пуран, которые традиционно используются в хронологии. Это данные, связывающие правления отдельных царей и движение по звездному небу «семи риши» (звезд Большой Медведицы). На ненадежность этих данных обратил внимание еще Г. Г. Вильсон [245, с. 390–391], поэтому здесь приведем лишь один пример.

Пураны указывают, что при рождении внука Арджуны Парикшита «семь мудрецов» располагались в лунном доме Магха [253, с. 363–364]:

VP IV 24, 106

tena saptaRSayo yuktastiSThantyabdazataM nRNAm |
te tu pArIkSite kAle maghAsvAsanddhijottama ||

С тем семи риши стоянием связано столетие человеческое; это ведь в Парикшита время в Магху сами прибыли ведь, первом из созвездий.

А при восшествии Нандов они уже находились в Пурвасадхе:

VP 24, 112

prayAsyanti tadA caite pUrvASADhAM mahaRSayaH |
tadA nandAtprabhRtyeSa gativRddhiM gamiSyati ||

*Войдут тогда по порядку в Пурвасадху великие мудрецы;
тогда, от Нанды поддержания, прихода возрастание наступит.*

Это расстояние составляет 9 полных домов. Если один дом созвездие «проходит» за 100 лет, между Парикшитом и Махападмой Нанда должно быть от 900 до 1100 лет (считая часть начального и конечного домов). Но это не совпадает ни с интервалом между указанными правителями по данным пуран, если сложить все указанные правления (около 1500 лет, исходя из времени гибели Сахадевы, как было показано выше), ни, что еще более примечательно, с указанием искомого интервала самой Вишнупураной – 1500 лет [253, с. 363]:

VP IV 24, 104

yAvatpaRrIkSito janma yAvannandAbhiSecanam |
etadvaRSasahasraM tu jJayam paGcazatottaram ||

*От Парикшита рождения до Нанды посвящения
всего известно лет тысяча и еще пятьсот вперед.*

Именно поэтому среди исследователей существует точка зрения, что Вишнупурана содержит ошибку при указании этого интервала, поскольку другие пураны указывают на 1050 или 1115 лет [245, с. 389].

Таким образом, для определения хронологии Вед, предстоящих битве Махабхараты, индийская традиция дает несколько отправных дат:

- 1) 3102 г. до н. э. – начало кали-юги по Арьябхате;
- 2) между XXX и XXV вв. до н. э. – начало правления Юдхтишхиры по Варахамихире.

3) XX вв. до н. э. – битва при Курукшетре по царским спискам пуран, считая от Ашоки Маурья.

Очевидное расхождение в 500–2000 лет для войны Махабхараты является самым слабым местом сторонников традиционной индийской хронологии. Они чаще всего объясняют эту ситуацию не только уже рассматривавшимся разночтением относительно шака-калы, но и неправильным определением времени правления Ашоки Маурья. Как известно, главным основанием для установления времени правления этого Ашоки являются надписи на пракритах за авторством царя Пи-ядаси (Приадрасиса), упоминающие эллинистических правителей (о чем ниже). Однако сторонники хронологии сутр и пуран считают этим царем не Ашоку Маурья, а Самудрагупту из династии Гуптов [187, с. 71] (в европейской историографии время правления этого царя приходится на IV в. н. э.). А само правление Ашоки Маурья локализуется в XV в. до н. э. Этот тезис достаточно трудно принять, поскольку в этом случае:

а) ошибается аль-Бируни, определяющий на основании соотнесения с другими системами отсчета начало гупта-калы как 320 г. н. э. (Индия, XLIX);

б) палийская Махавамша, чья XII глава рассказывает о ходе распространения буддизма сразу после III конгресса (т. е. по хронике, несомненно, при Ашоке Маурья, спустя 18 лет его правления), когда одного из проповедников по имени Дхаммараккхита называет греком (*yona*) (MV XII, 4) [165], а другого, по имени Махараккхита, отправляет проповедовать среди греков (*yonaloka*) (MV XII, 5) [165]. Если речь идет о XV в. до н. э., то, во-первых, возникает вопрос, кого могли назвать греком в это время в долине Ганга, во-вторых, это означает отправление проповедников далеко на запад – к Эгейскому морю и на Балканы. Но среди прочих стран, куда направляются проповедники, нет ни одной, располагавшейся западнее Гандхары (MV XII, 3–8) [165];

в) согласно Махавамше, современником Ашоки Маурья (пусть и младшим), был Деванампийатисса, который взошел на престол Ланки в 236 г. буддистской эры (эра исчисляется от смерти Будды (MV VI, 47)) [165], т. е. через 18 лет после интронизации Ашоки, сразу после III конгресса буддистов (MV V, 280) [165]. Если это XV в. до н. э., то сама Махавамша заканчивает свое повествование в 835 г. буддистской эры, т. е. в VII в. до н. э., после чего в палийских хрониках данных нет более 1000 лет.

Думается, что значительно менее спорным объяснением расхождения пуран и сутр в датах является фрагментарность сведений пуран при построении генеалогий, а именно последовательностей династий и их состава. На это вполне убедительно указывают примеры с вариантами понимания шака-калы и соотнесения Сиддхартхи из династии Икшваку с Сиддхартхой Гаутамай. О том же свидетельствуют и Г. Г. Вильсон в своем переводе Вишнупураны [245, с. 372], и Ф. Э. Паргитер в уже упоминавшихся замечаниях о неполноте списков правителей.

Возможно также, что изменения в принципах изложения последовательности правлений (появление точного срока правления), начиная с Бархадратхов, объясняется не только тем, что с этой династии началось возвышение Магадхи, но и обоснованием права царей этой страны на гегемонию. Для этого надо было «вписать» линию Бархадратха – Прадьюна – Шишунага – Нанда (и т. д.) в последовательность правления великих владык прошлого по правилам пуран, т. е. на-

чать прямо от битвы при Курукшетре. Это могло происходить как простое объединение древней традиции пуран с местной хронологической традицией Магадхи (как это делалось впоследствии для поздних династий), что и привело к временному «провалу».

Следует признать, что дата начала кали-юги Арьябхаты является наименее спорной, война Махабхараты связана с начальным периодом кали-юги, а значит, Веды, согласно традиционным индийским подходам, должны быть датированы, во всяком случае в части Ригведы, периодом до XXXI в. до н. э.

Насколько сами Веды отстают от начала кали-юги, у сторонников традиционных датировок также существуют существенные разногласия. Причиной этого опять являются основания для подсчетов дат [142, с. 8–20].

Как известно, участников битвы при Курукшетре, Кришну (Ядава) и Арджуну (Паурава), а также Сахадеву (династия Аила) и Брихадбалу (Айкшваку), пураны считают потомками Ману. Согласно исследованиям Ф. Э. Паргитера, все они отстоят от первопредка на 94 поколения. Но для Кришны в пуранах указано только 34 предшественника, для Сахадевы – 47, для Арджуны – 52, для Брихадбалы – 90 [193, с. 144–49]. Традиционные подсчеты дают и другие значения: для Кришны – 35 [194, т. 3, с. 776], для Сахадевы – 36 [194, т. 3, с. 697], Арджуны – 46 [194, т. 1, с. 270–271], для Брихадбалы – 45 от Ману до Куши (вместо 67) [194, т. 3, с. 637–638].

Именно из-за этого, а также из-за выбора разных методов подсчета и происходят основные различия в результатах датировок событий, предшествующих войне Махабхараты, а значит, и времени существования ригведийского общества.

Как видно из вышеизложенного, традиционная индийская хронология не содержала указаний на такие события, которые можно было бы совместить, например, со сведениями Библии, прежде всего с началом истории современного человечества – Потопом. Поэтому неудивительно, что европейские исследователи XVIII в. обратили внимание не столько на саму традиционную индийскую хронологию, сколько именно на сообщения о Потопе. Ведь это позволяло связать древнеиндийские события с единой на тот момент точкой отсчета всемирной истории.

Как известно, Шатапатха Брахмана (ZB I 8,1) [251] рассказывает, как от Потопа спасся один человек – Ману. Именно от него, согласно индийской традиции, происходят современные люди, как от библейского Ноя. Ману, естественно, и был отождествлен с Ноем. В результате дальнейших вычислений временных интервалов, указанных в различных индийских сочинениях, один из основоположников европейской индологии У. Джонс в 1787 г. предложил собственную хронологическую таблицу отдельных вех древнеиндийской истории (табл. 1.1), к которой мы для наглядности добавляем столбец «Абсолютная дата» [140, с. 147].

Таблица 1.1

Хронологическая таблица древнеиндийской истории У. Джонса

Христианские и мусульманские сведения	Индийские сведения	Индийская эра	Лет до 1787 г.	Абсолютная дата
Адам	Ману I	I	5794	4007 г. до н. э.
Ной	Ману II	I	4737	2950 г. до н. э.

Окончание табл. 1.1

Христианские и мусульманские сведения	Индийские сведения	Индийская эра	Лет до 1787 г.	Абсолютная дата
Потоп	—	—	4138	2351 г. до н. э.
Нимрод	Хираньякашипу	II	4006	2219 г. до н. э.
Бел	Бали	II	3892	2105 г. до н. э.
Смерть Ноя	—	—	3787	2000 г. до н. э.
—	Рама	III	3187	1400 г. до н. э.
—	Будда	IV	2815	1028 г. до н. э.
—	Нанда	IV	2487	700 г. до н. э.
—	Балин	IV	1937	150 г. до н. э.
—	Викрамадитья	IV	1844	57 г. до н. э.
—	Девапала	IV	1811	24 г. до н. э.
Христос	—	—	1787	н. э.
—	Нараянпала	IV	1721	66 г. н. э.
—	Шака	IV	1709	78 г. н. э.
Валид	—	—	1080	707 г. н. э.
Мухаммед	—	—	786	1001 г. н. э.
Чингизхан	—	—	548	1239 г. н. э.
Тимур	—	—	391	1396 г. н. э.
Бабу	—	—	276	1511 г. н. э.
Надиршах	—	—	40	1747 г. н. э.

Таким образом, история Древней Индии была включена во всемирную историю, в том числе и с точки зрения хронологии.

Развивая теорию У. Джонса, в самом конце XVIII в. Дж. Бентли дополнил ее еще несколькими ключевыми датами и хронологическими соответствиями [93, с. 318–343], как показано в табл. 1.2.

Таблица 1.2

Хронологическая таблица древнеиндийской истории Дж. Бентли

Имя деятеля	Год от Сотворения мира	Год от начала кали-юги	Абсолютная дата
Адам	0	—	4007 г. до н. э.
Кали-юга	905	0	3102 г. до н. э.
Ной	1056	—	2950 г. до н. э.
Потоп	1656	—	2351 г. до н. э.
Нимрод	1788	—	2219 г. до н. э.
Икшваку / Будха I	1907	1002	2100 г. до н. э.
Авраам	1948	—	2059 г. до н. э.

Имя деятеля	Год от Сотворения мира	Год от начала кали-юги	Абсолютная дата
Смерть Ноя	2006	—	2001 г. до н. э.
Шишунуга	2044	1139	1963 г. до н. э.
Нанда	2404	1499	1603 г. до н. э.
Чандрагупта	2504	1599	1503 г. до н. э.
Парашара	2825	1920	1182 г. до н. э.
Юдхистхира	2825	1920	1182 г. до н. э.
Вьяса	2830	1925	1177 г. до н. э.
Парикшит	2835	1930	1172 г. до н. э.
Читратата	3024	2119	983 г. до н. э.
Викрамадитья	3950	3045	57 г. до н. э.
Христос	4007	—	н. э.
Шака	4085	3180	78 г. н. э.

Особый интерес для нас представляет имя Чандрагупта, идентификации которого, вслед за У. Джонсом, много внимания в 1808 г. уделил и Ф. Вилфорд [244, с. 262–286]. Благодаря отождествлению Чандрагупты с упоминаемым у античных авторов индийским царем по имени Sandracottos или Sandracuptos, хронология истории Древней Индии получила важнейшую опору, которой со временем было суждено стать точкой отсчета [99, с. 59].

Последующее развитие идеи построения древнеиндийской хронологии на основе совмещения сведений местных источников с античными данными привело к тому, что европейские историки использовали те немногочисленные сведения, которые содержатся в указаниях античных авторов об Индии, или упоминания в местных источниках известных правителей греко-македонского мира. Именно поэтому в центре внимания оказались вопросы хронологии правления царя Ашоки Маурья, для которого в источниках существуют указания на греко-македонских правителей, а значит, и абсолютные даты.

Исследования минувших столетий доказали, что античные авторы не оставили нам надежных сведений для датировки более ранних индийских событий, не опирающихся на хронологию правления Маурьев. Потому пребывание этой династии на престоле Магадхи до сих пор остается отправным пунктом для любой древнеиндийской хронологии, в том числе и ригведийской.

Как известно, в качестве источников для установления хронологии Маурьев традиционно используются Большой наскальный эдикт Ашоки № 13 (содержащий имена правителей эллинистического мира), а также другие надписи Ашоки и труды античных авторов о положении дел на востоке эллинистического мира и на его границах, прежде всего Мегасфена (дошедшие в цитатах у других писателей), Плутарха, Страбона и Юстина. Кроме них привлекаются:

✓ царские списки пуран (содержащие имена отдельных как исторических, так и легендарных правителей, а также последовательность смены местных династий, а также часто сведения о продолжительности их правления);

✓ ланкийские хроники (составленные при буддистских монастырях на Шри-Ланке летописи становления и развития буддизма в Индии и на Шри-Ланке от рождения Будды (Сиддхартхи Гаутамы) до IV в. н. э.);

✓ данные астрономии.

Прежде всего отметим, что сама возможность абсолютной датировки в данном случае существует благодаря двум независимым сведениям:

1) упоминанию имен 5 правителей эллинистического мира в Большом наскальном эдикте Ашоки № 13 [102, с. 68–70]:

ichati hi d[e]vanaMpriyo savra- bhutana akSati sa[M]yamaM sama[ca]riyaM rabhasiye ca ayi mukha- mut[a] vijaye devanaMpriya[sa] yo dhrama-vijayo ...

ca so puna ladho devanaMpriyasa ca iha saveSu ca aMteSu pi yojana- SaSu sa[t]eSu yatra aMtiyoko nama y[o]na-raja ca paraM tena atiyok[e]na cature rajani turamaye nama aMtikini nama maka nama alikasudaro nama nica coDa-paMDa ava ta[M]bapaM[Ni]ya ... *Желает ведь любезный богам всем существам невредимости, самообладания, душевного покоя, настойчивости. И это главное знание о победе любезного богам, это дхармы победа...*

И это также достижение любезного богам и здесь повсюду, и по границам, даже иоджан в шести сотнях, где [правит] Антийока именуемый царь греков, и дальше за тем Антийокой четыре царя: Турамаие именуемый, Антикини именуемый, Мака именуемый, Аликасудара именуемый, далее Чола и Пандья до [пределов] Тамрапарни ...;

2) упоминанию о солнечном затмении в буддистских легендах, произошедшем, как считают многие авторы, на двадцатом году правления Ашоки [10, с. 214].

В настоящее время в качестве наиболее распространенных датировок выступают две. Во-первых, это даты, основанные на специальных исследованиях голландского исследователя П. Эггермонта [110, с. 61–82]; во-вторых, это хронология, которую в русскоязычной историографии отстаивает А. А. Вигасин [17].

Первая указывает, что, согласно сведениям о правлении упомянутых в Большом наскальном эдикте № 13 Антиоха II Теоса (261 до н. э. – 246 до н. э.), Птолемея II Филадельфа (282–246 гг. до н. э.), Антигона Гоната (277–239 гг. до н. э.), Магаса Киренского (ок. 298 – ок. 250 гг. до н. э.) и Александра Эпирского (272–255 гг. до н. э.), создание эдикта может приходиться только на 256 г. до н. э., поскольку тогда начало правления Ашоки попадает на 268 г. до н. э., т. е. на 20-й год до затмения 249 г. до н. э. и за 12 лет до написания эдикта (что исходит из указания на даты создания других эдиктов).

Вторая позиция исходит из того, что список эллинистических правителей (бесспорный для первых четырех имен) выглядит иначе в последней позиции, а именно Антиох II Теос (261 до н. э. – 246 до н. э.), Птолемей II Филадельф (282–246 гг. до н. э.), Антигон Гонат (277–239 гг. до н. э.), Магас Киренский (ок. 298 – ок. 250 гг. до н. э.) и Александр Коринфский (ок. 251–244 гг. до н. э.). В этом случае создание эдикта должно было приходиться на 251/250 гг. до н. э., а начало правления – на 263/262 гг. до н. э., т. е. на 20-й год до затмения 242 г. до н. э. [17].

Вместе с тем А. А. Вигасин указывает на то, что существует, на его взгляд, еще одно ограничение по времени начала правления Ашоки, а именно времен-

ной интервал между восшествием на престол Ашоки и его деда Чандрагупты, который вследствие хода борьбы эллинистических правителей на границах Индии мог стать полновластным правителем не ранее 317 г. до н. э. Аргументы в данном случае таковы.

Чандрагупта (Sandrocottus) возглавил вспыхнувшие в Пенджабе мятежи, добиваясь своих честолюбивых целей уже не вместе с греками, а в борьбе с ними. Успеха это движение не могло иметь до тех пор, пока в одной части Пенджаба находились греческие гарнизоны, а в другой доминировал ставленник Александра – знаменитый царь Пор. Однако на Западе разгоралась борьба между диадохами – наследниками великого завоевателя, и претенденты на престол нуждались в мобилизации своих сторонников. Зимой 318/317 г. до н. э. Эвдам увел остатки греко-македонских войск из Пенджаба на помощь своему другу Эвмену. Тогда же был умерщвлен сатрап восточной части Пенджаба Пор. Ранее этой даты Чандрагупта не только не мог быть помазан на царство в Магадхе, но не владел даже отдельным районом северо-западной Индии.

Этот интервал в зависимости от индийских источников колеблется от 49 лет по пуранам [10, с. 214] до 52 лет по ланкийской Махавамше (см. ниже).

Таким образом, по предположению П. Эггермонта, Чандрагупта начал править в 317 г. до н. э. или даже в 322 г. до н. э., по варианту А. А. Вигасина – 312/311 г. до н. э. или в 315/314 г. до н. э. Очевидно, что 322 г. до н. э. является мало подходящим под соображения, связанные с ходом войны в эллинистическом мире, и, вероятно, поэтому на ней не настаивает и П. Эггермонт, остановившийся на пуранической версии.

Тем не менее мнение о невозможности столь ранней даты на основании античных событий вряд ли может считаться безусловно надежным основанием, поскольку реальная власть Чандрагупты западнее Инда и номинальное восхождение на престол много восточнее реки имеют мало общего. Тем более что источники типа Махавамши и пуран могли исходить совсем не из политической власти над определенной территорией, а из каких-либо других (например, канонических) правил. Подтверждением тому может служить, к примеру, датировка правления Чандрагупты, предлагаемая Даудом Али: ок. 321–297 гг. до н. э. [83].

Мы предлагаем собственное видение хронологии Маурьев и привязанных к ним по Махавамше дат конгрессов буддистов и жизни Будды. Итак, согласно Махавамше, правление индийских царей от Будды (чьи даты жизни связаны с датами жизни царя Бимбисары) до начала правления Ашоки выглядит так, как указывает табл. 1.3.

Таблица 1.3

Сроки правления древнеиндийских царей по данным Махавамше

Имя царя	Срок правления (лет)	Указание в Махавамше
Бимбисара	52	II, 26–31
Аджаташатру	32	II, 32
Удайбхадда	16	IV, 1
Анураддха и Мунда (вместе)	8	IV, 2–3
Нагадаса	24	IV, 4

Имя царя	Срок правления (лет)	Указание в Махавамше
Сисунага	18	IV, 6–7
Калашока	28	IV, 7
10 сыновей Калашоки	22	V, 14
9 Нандов	22	V, 15
Чандрагупта Маурья	24	V, 16–18
Биндусара	28	V, 18

Махавамша также указывает, что Будда скончался по истечении 8 лет правления Аджаташатры (MV II, 32) [165]:

ajAsattuno vasse aTThame muni nibbuto. pacchA so kAraYI rajjaM vassAni catuVIsati.

На Аджаташатру году восьмом мудрец скончался. Далее он осуществлял правление двадцать четыре года.

А к концу 4-го года правления Ашоки прошло 218 лет со дня смерти Будды (MV V, 21–22) [165]:

jīnanibbANato pacchA pure tassAbhisekato sATThArasaM vassasatadvayamevaM vijAniyaM. patvA catuhi vassehi ekarajjaM mahAyaso pure pATaliputtasmiM attANambhiseccayī.

Победителя освобождения после, перед его посвящением, с восемнадцатью лет двести как раз исчислено. Как истекло четыре года единовластия, в великой славе перед Паталипутрой он принял посвящение.

Здесь следует отметить, что дискуссии о том, чем были эти 4 года, а также о том, когда Ашока стал буддистом, – явления одного порядка. Махавамша, без сомнения, указывает на то, что по истечении 4 лет Ашока принял посвящение (*abhisekata*, от *abhisc*). А к упомянутой дискуссии привело допущенное индологами смешение понятий.

Итак, проясним ситуацию. В Большом скальном эдикте № 13 [102, с. 68–70] указано:

[aTha]- vaSa- a[bhis]ita[sa] devana]pri[a]sa pri[a]drasisa ra[Jo] ka[liga] vi[j]ita diaDha-sata-[saha]sre mat[r]e praNa-y[e] tato apavuDhe sata-sahasra-matre tatra hate bahu-tavata[ke va] m[u]Te] [pa]ca tato ladh[e]Su [kaligeSu a[dhu]na tivre dhrama-silana] dhra[ma-ka]mata ca dhramanusasti devanapriyasa

В восьмом году после воцарения любезного богам Пиядаси царя Калинга завоевана. Полторы сотни тысяч живых человек оттуда уведено, сто тысяч человек там убиты, также более того числа пострадало. Уже затем, среди покоренных калингян, после[довали] страстные приверженность дхарме, страсть к дхарме и наставление в дхарме любезного богам...

В эдикте использовано [aTha]- vaSa- a[bhis]ita[sa], т. е. однокоренное *abhisidh* «восседать», а не *abhisc* «посвящать, окроплять». А *abhisekata* Махавамши родственно именно *abhisc*, а не *abhisidh*. Однако исследователи, по крайней мере те, на которых основывается преобладающая в литературе точка зрения, этого по

какой-то причине не замечают. Например, Р. Мукерджи переводит указанное место в эдикте, используя consecration [185, с. 16], а А. Гуругье его же приводит для английского текста упомянутого фрагмента Махавамши [228, с. 36]. А ведь уместен только второй вариант, ведь в Махавамше речь, очевидно, идет о том, что мы сегодня называем «посвящением», и именно эта дата (а не обретение *ekarajja* «единовластия») приведена в источнике в связи со смертью Будды и историей буддизма. Что же касается «коронации», то так вполне можно называть и *abhisita*, которая и есть обретение *ekarajja*. Отметим также, что существует и вариант перевода Большого скального эдикта № 13 со словом coronation [108], что, вообще говоря, еще более запутывает ситуацию, поскольку тогда, принимая в расчет разногласия относительно того, что следует считать «коронацией» – *abhisita* или *abhisekata*, – завоевание Калинги приходится не то на восьмой [224, с. 27], не то на двенадцатый год правления Ашоки [10, с. 219; 184, с. 37].

К сказанному добавим, что информация Махавамши позволяет ответить и на вопрос о времени принятия Ашокой буддизма – на восьмом году правления (MV V, 69) [165]:

attano paTiyattena khajjabhojjena tappiya sambuddhabhAsitaM dhammaM sAmaNeramaPucchi taM.

На восьмом году правления, насытившись мясоедением, о высшем просветлении заговорил он, за дхармы почитания разрешением обратился он.

Что касается времени создания Большого скального эдикта № 13, он не содержит даты своего издания. Использование для его датировки указаний других Больших скальных эдиктов вовсе не является бесспорным. При этом имеем прямое указание, что эдикт был издан после завоевания Калинги, т. е. после восьмого года правления Ашоки, а совсем не после посвящения, именуемого также и «коронацией», что и дает в литературе двенадцать полных лет вместо восьми.

Таким образом, крайним интервалом эдикта будет девятый год правления Ашоки, а не двенадцатый или тринадцатый. Более того, Махавамша содержит еще одно указание, которое может иметь отношение к этому эдикту. III конгресс завершился вместе с семнадцатью годами правления Ашоки (MV V, 281) [165]:

raJJo satarase vasse dvAsattatisamo isi mahApavAraNayaM so saMgItiM taM samAraYi.

Правления семнадцать лет семидесятидвухлетний мудрец, и великое собрание это совместным пением завершил.

Сразу после этого (т. е. на 18 году правления царя) этот самый мудрец по имени Могалипутта объявил о рассылке тхер за пределы державы Ашоки, в том числе и на запад к грекам [228, с. 79–83]. Дата, соответственно, может считаться максимальным интервалом создания эдикта.

Исходя из таких построений, а также соображений абсолютной датировки самих событий рассылки эмиссаров (т. е. 256 или 251/250 гг. до н. э. по двум версиям), можно установить предельные интервалы начала правления Ашоки по Махавамше, а именно:

1) 274–265 гг. до н. э., по версии П. Эггермонта;

2) 269–260 гг. до н. э., по версии А. А. Вигасина.

Поскольку никаких веских оснований для принятия какой-либо из двух версий абсолютных дат нет, общий интервал можно объединить: 274–260 гг. до н. э.

При этом принятие во внимание преданий о затмении дает нам для рассматриваемого времени три даты: уже известные нам 249 г. до н. э. и 242 г. до н. э., а также 232 г. до н. э., которая не подходит, поскольку затмение произошло на двадцатом году правления Ашоки. Однако предложенный нами интервал лучше подходит для обоснования равноправия обеих версий, чем само обоснование А. А. Вигасина.

Принятие же продолжительности правления царей по Махавамше дает нам основание для построения хронологии других правлений, приведенных в табл. 1.4.

Таблица 1.4

Хронология правления древнеиндийских царей по данным Махавамше

Имя царя	Срок правления (лет)	Начало правления (г. до н. э.)
Бимбисара	52	548–534
Аджаташатру	32	496–482
Удайябхадда	16	464–450
Анураддха и Мунда (вместе)	8	448–434
Нагадаса	24	440–426
Сисунага	18	416–402
Калашока	28	398–384
10 сыновей Калашоки	22	370–356
9 Нандов	22	348–334
Чандрагупта Маурья	24	326–312
Биндусара	28	302–288
Ашока	37	274–260

Хронологические интервалы для истории буддизма представим в виде табл. 1.5.

Таблица 1.5

Хронология истории раннего буддизма по данным Махавамше

Событие	Время (г. до н. э.)	Указание в Махавамше
Рождение Будды	568–554	II, 26–30
Просветление Будды	533–519	II, 27
Смерть Будды	488–474	II, 32
1-й конгресс	443–429	III, 1–42
2-й конгресс	388–374	IV, 8–66
Принятие Ашокой буддизма	267–253	V, 22
3-й конгресс	257–243	V, 276–280

Теперь приведем те же даты, но исходя из признания затмений (хорошо известные для версии П. Этгермонта), т. е. признания обеих приведенных выше теорий точных датировок равноправными (табл. 1.6).

Таблица 1.6

**Хронология истории раннего буддизма по астрологическим
указаниям и данным Махавамше**

Событие	Затмение 249 г. до н. э.	Затмение 242 г. до н. э.
Рождение Будды	562	555
Просветление Будды	527	520
Смерть Будды	482	475
1-й конгресс	437	430
2-й конгресс	382	375
Принятие Ашокой буддизма	262	255
3-й конгресс	252	245

Тем не менее мы считаем, что и предложенная нами хронология указанных событий в виде интервалов, и сам этот подход являются, очевидно, более обоснованными на сегодня, поскольку не вызывают необходимости: а) недостаточно обоснованных допущений; б) выбора между равноправными вариантами; в) установления принятого в использованных источниках начала года.

Итак, установив исходные даты, можно снова вернуться к вопросам хронологии ригведийского общества. Первая научно обоснованная система датировок была предложена в качестве теории европейскими учеными XIX в., прежде всего Ф. Макс Мюллером [173, с. 145–153]. Эта теория, несмотря на многочисленные и весьма убедительные возражения, очень скоро стала восприниматься многими исследователями как признанная научная хронология [96, с. 243–245].

В основе этой теории, разумеется, лежало время правления Чандрагупты Маурья (последняя треть IV в. до н. э.). Отталкиваясь от этого, Ф. Макс Мюллер заключил, что известный из пуран и более поздних преданий Катьяяна Вараручи, сподвижник царя Нанды (предшественника Чандрагупты), жил во второй половине IV в. до н. э. Этот Катьяяна был отождествлен ученым с автором многих сутр. Исходя из того, что, согласно указаниям самих сутр, часть их была создана до Катьяяны, а часть – после, Ф. Макс Мюллер предположил, что время сложения сутр можно определить как 600–200 гг. до н. э. [171, с. 241–245].

Предшествующий сутрам период Брахман был условно определен в 200 лет, т. е. 800–600 гг. до н. э., поскольку исследователь не считал возможным принять для этого меньший период времени [171, с. 435–445]. На том же основании были установлены временные интервалы и для двух предшествующих периодов – периода Мантр (1000–800 гг. до н. э.) и периода Чххандасов (1200–1000 гг. до н. э.) [171, с. 572].

С незначительными изменениями эта хронология существует и в современной науке, по-прежнему оставаясь доминирующей (несмотря на указания самого создателя на ее умозрительность [171, с. 570–571]). В работах ее сторонников ригведийское общество традиционно рассматривалось как возникшее в результате распада индоиранской общности [190, с. 13–14], и речь идет о второй половине II – начале I тыс. до н. э. [35, с. 437; 126, с. 20–23], хотя некоторые реалии, вероятно, существовали и ранее.

Естественно, что за столь длительный период историческая ситуация, а с ней и исторические реалии, менялась. Поэтому говорить о ведийском обществе как о чем-то совершенно неизменном, т. е. рассматривать его абсолютно синхронно в рамках всего массива текстов, представляется не совсем корректным, тем более что сами ригведийские тексты, как мы уже отмечали, складывались не одновременно.

Интересно, что датирование периода завершения сложения Ригведы началом I тыс. до н. э., предложенное, как уже было показано, еще Ф. М. Мюллером, совпадает с подсчетами Ф. Э. Паргитера, который указывает 980 г. до н. э. как время завершения составления вед (в том числе и Ригведы) Вьясой [193, с. 318].

Указание на датировки Ф. Э. Паргитера в данном случае очень примечательно. Этот ученый основывал свои исследования на данных пуран (т. е. на индийской традиции) и указывал на то, что они опровергают теорию Ф. М. Мюллера [193, с. 300–301]. Однако, как видно из дат, полученных, без сомнения, выдающимся исследователем пуран, в части хронологии они совместимы именно с идеями немецко-английского классика индологии, а не с индийской традицией. Даже дата Ф. Э. Паргитера для начала сложения Вед – ок. 2050 г. до н. э. – может рассматриваться как конкретное уточнение к предположению Ф. М. Мюллера о возможном расширении рамок указанного процесса в древность [173, с. 152]. В то же время XXI в. до н. э. для начала сложения вед совершенно несовместим с тем, что этот процесс, согласно пуранам, происходил до начала кали-юги, т. е., как было показано выше, до 3102 г. до н. э.

Несовместимость европейской хронологии Вед с индийской традицией пуран и сутр принято было объяснять мифологичностью даты Арьябхаты и указаний пуран на кали-югу, а также произвольными правилами подсчетов сторонников индийской традиции.

Примечательно, что не последнюю роль в отрицании датировок, основанных на сутрах и пуранах, сыграла, как мы уже видели, библейская хронология, прежде всего датировки Потопа. И именно поэтому библейская хронология, лежавшая в XIX в. в основе всей хронологии Древнего Востока, не могла не оказать влияние на отношение европейских исследователей к традиционным индийским датировкам. Это тем более существенно в отношении религиоведов, среди которых Ф. Макс Мюллер занимал, как известно, виднейшее место.

Несмотря на подсчеты и приведенные выше таблицы, составленные еще в XVIII в. У. Джонсом и его последователями, среди ученых XIX в. не было единого мнения о точной дате Потопа. Однако некоторые временные пределы для этого явления, разумеется, существовали. Так, по книгам Ветхого Завета устанавливался временной интервал между Потопом и началом строительства храма в Иерусалиме. Последнее событие произошло на 4-м году правления Соломона (3 Цар. 6, 1), что во второй пол. XIX в. определялось как 966 г. до н. э. [169, с. 792]. К неудовольствию исследователей, в различных вариантах этих книг, дошедших до нас, указанный интервал исчислялся по-разному [169, с. 776–777], но нас в данном случае интересует не столько точная дата, сколько предельно допустимые значения времени этого события, приведенные в табл. 1.7.

Таблица 1.7

Указание на дату Потопа в Ветхом Завете

Временной интервал	Танах	Септуагинта	Синодальная	Примечание
От Сотворения мира до Потопа	1656	2242	1656	Быт. 5 + Быт. 7, 6
От Потопа до рождения Авраама	290	1170	422	Быт. 11, 10-32
От рождения Авраама до его ухода из Харрана	75	75	75	Быт. 12, 4
От ухода Авраама из Харрана до отбытия Иакова в Египет	215	215	215	Быт. 46, 9
Пребывание в Египте до Исхода	430	430	430	Исх. 12, 40
От Исхода до начала строительства храма	480	480	480	3 Цар. 6, 1
Итого (лет от Потопа)	1490	2370	1622	
Время Потопа (в. до н. э.)	XXV	XXXIV	XXVI	

Таким образом, даже при самом раннем варианте Ману не мог жить ранее XXXIV в. до н. э. (окончания Потопа). Однако в войне Махабхараты принимали участие Кришна и Пандавы. Если исходить из генеалогической таблицы Дж. Бенгли [93, с. 336], это будет 57-е поколение потомков Ману. Однако, как мы уже видели выше, в 1922 г. Ф. Я. Паргитер показал, что эти люди должны считаться потомками Ману в 94-м колене. Если учесть, что для библейской хронологии того времени было принято считать по 40 лет на поколение [169, с. 776–777], то получается, что битва при Курукшетре произошла через 3720 лет после Ману (Потопа), что дает нам IV в. н. э., а не XXXIII–XXXII вв. до н. э. (начало кали-юги, война Махабхараты). Даже если бы интервал был в 20 лет, то это даст нам 1860 лет, следовательно, XVI в. до н. э., т. е. снова на 12 веков позднее индийской традиции.

Таким образом, традиционные индийские датировки никак не укладывались в общую «послепотопную» хронологию истории Древнего Востока, что в XIX в. неминуемо делало первую совершенно несостоятельной. Конечно, данные пуран разноречивы и не всегда последовательны. Однако они вполне могли стать основанием как для выбора Ф. Макс Мюллером 200-летнего интервала, так и для возражений Ф. Э. Паргитера. Ведь, опираясь на данные Танаха о Потопе и 20-летний интервал, для битвы на Курукшетре получаем рубеж VII–VI вв. до н. э., что (с учетом более поздней фиксации событий в пуранах) соответствует как предлагаемой Ф. Макс Мюллером периодизации, так и обоснованию Ф. Э. Паргитером коротких интервалов для поколений [193, с. 179–183].

Неудивительно, что основанная на лингвистических гипотезах и социально-политических теориях западноевропейская хронология истории индоиранцев, в том числе и создателей Вед, представляется скорее вымышленной, чем научной, как с точки зрения лингвистики [150, с. 276–302], так и с точки зрения истории [200, с. 1–44]. Ко всем приводимым лингвистами и социальным антропологам аргументам следует добавить приведенные выше данные о времени начала кали-

юги, продолжительности сложения Ригведы и правлении разных династий. Чтобы попасть в установленную хронологию с учетом времени прихода к власти Чандрагупты Маурья (ок. 320 г. до н. э.), нужно либо принимать очень короткие интервалы для предыдущих 34 правителей, царствовавших после Курукшетры (как это и сделал Ф. Э. Паргитер), либо смещать династию Маурья в IV в. н. э. (что, кстати сказать, иногда используется как доказательство того, что индийская традиция путала Маурьев и Гуптов).

Еще одним существенным основанием для установления начальной даты составления Ригведы с точки зрения европейской академической традиции с середины XX в. стал приход ариев в Индию [126, с. 20]. Поскольку эта традиция, исходя из времени упоминания отдельных богов, имен и названий в документах Передней Азии, относит арийское пришествие в Индию приблизительно к 1700 г. до н. э. [189, с. 806; 247, с. 81] или 1500 г. до н. э. [96, с. 248; 176], дата Ф. Макс Мюллера (1200 до н. э.) для сложения Ригведы остается приемлемой для сторонников обеих дат. Эта хронология отводит интервал в 500–300 лет для того, чтобы арии закрепились в Пенджабе и полностью забыли о предыдущих странствиях.

Вопрос об ариях и их идентификации будет нами рассмотрен в четвертой и пятой главах. Здесь же мы скажем лишь, что любая датировка Вед, основанная на теории арийского пришествия, считается сторонниками индийского происхождения ариев необоснованной, так как сам факт этого пришествия ставится под сомнение. В европейской академической традиции о таком сомнении можно говорить, начиная, по крайней мере, с работы К. Эльста [111].

Таким образом, опираясь на сложившуюся в Европе академическую традицию, о хронологии всего корпуса Вед (включая Веды (Самхиты), Брахманы, Араньяки и ранние Упанишады), можно безоговорочно утверждать лишь то, что он предшествовал буддистской литературе, которая ссылается на все эти произведения.

Глава 2. АБСОЛЮТНАЯ ХРОНОЛОГИЯ РИГВЕДИЙСКОГО ОБЩЕСТВА (Ригведа и данные археологии)

Существенным возражением против периодизации Ф. Макс Мюллера (а вслед за ней и против построенных на ее основе исторических теорий) стали с 1920-х гг. археологические открытия в Индии, начиная с раскопок в долине Инда. Казалось бы, существование в Индии развитой цивилизации уже во второй половине III тыс. до н. э. должно было не только лишний раз опровергнуть историчность «потопной» хронологии, но и привести к отказу от XII–X вв. до н. э. как от времени создания древнейшего индийского памятника – Ригведы. Однако произошло обратное. Города в долине Инда были объявлены доведийскими, а упадок цивилизации, произошедший в XIX–XVIII вв. до н. э., был приписан руководителем раскопок М. Уилером вторжению нового населения – ариев, создателей Вед. При этом время вторжения было определено как XVI–XV вв. до н. э. Для устранения хроноло-

гического расхождения упадок Индской цивилизации был растянут М. Уилером до искомым XVI–XV вв. до н. э. [243, с. 90–93].

Понятно, что для этого надо было как-то объяснить, откуда эти арии взялись в Индии в XVI в. до н. э. (или даже в XXI в. до н. э., согласно теории Ф. Э. Паргитера), если они должны были прийти только в XII в. до н. э. В качестве объяснения была постепенно разработана теория арийского расселения волнами [196, с. 137–189], опирающаяся первоначально на обнаружение носителей арийских языков в Передней Азии начиная с XVI в. до н. э. [243, с. 90], а затем и на трактовку результатов археологических исследований индоиранского культурного пограничья периода начала II тыс. до н. э. [196, с. 98–103].

В результате первая волна арийского вторжения в Индию была определена как рубеж III–II тыс. до н. э., вторая – XVI–XV вв. до н. э. А XII–X вв. до н. э. стали завершением вторжения и закреплением ариев в Индии (что подтверждалось в том числе и окончательным сложением Ригведы). Примечательно, что такое решение не противоречит и «потопной» хронологии, только со сменой методики подсчетов. Если кроме 40-летнего взять еще и 20-летний интервал между поколениями правителей, названных в пуранах как минимальный, что было уже принятым в середине XX в., это даст нам XVIII в. до н. э., а по методике Ф. Я. Паргитера – даже XXI в. до н. э. В результате имеем интервал XVIII (XXI) – XI вв. до н. э., что прекрасно согласуется как с теорией Ф. Макс Мюллера, так и с предположением М. Уилера. При этом все построения, основанные на теории первого, остаются в силе, подвергаясь лишь уточнениям и доработке.

Такое положение, вероятно, не создалось бы, если бы наряду с теорией филологов сложилась стройная концепция археологов. К сожалению, самостоятельных вариантов, основанных на археологических данных, нет, поскольку таковые и сегодня не могут быть использованы для установления каких-либо надежных хронологических соответствий в Ригведе, в первую очередь в силу своей крайней неоднозначности [35, с. 434; 75, с. 28–40].

Так, например, еще со времен Ф. Макс Мюллера [172, с. 133, 167] высказывалось мнение о том, что Веды не знают никаких городов, кроме развалин (*armaka*) [203, с. 41–51]. М. Витцель настаивает на том, что и в Ригведе речь идет о развалинах городов (*armaka*) [247, с. 6], и поэтому она должна быть датирована позднее цивилизации долины Инда, как и предлагал раскапывавший города в долине Инда М. Уилер. Но, во-первых, за последние десятилетия археология доказала наличие городов и в постхарапский период [112, с. 79–192], т. е. именно тогда, когда речь и должна идти о ригведическом обществе. А во-вторых, не все лингвисты признают, что в отношении *armaka* речь в Ригведе действительно идет о развалинах городов [233, с. 26–29].

Кроме того, создатели Ригведы, если они пришли с севера или северо-запада, либо сталкивались на своем пути с городскими цивилизациями, либо сами были их создателями [57, с. 17–22]. Таким образом, они никак не могли не знать о том, что такое город.

Среди других факторов, которые могут выступать как связующие между Ригведой и археологией, традиционно фигурируют ригведийские *azva* «конь», *ratha* «колесница, повозка» и *vedi* – алтари огня.

Что касается коня (*azva*), то целесообразность (вернее, нецелесообразность) использования останков этого животного в качестве основания датировки ригведийского общества достаточно наглядно разобрана М. Данино [104].

Во-первых, известно несколько находок останков лошади (*Equus caballus*), которые могут быть датированы только временем ранее середины II тыс. до н. э. и, таким образом, не подтверждают европейскую академическую хронологию Ригведы.

Во-вторых, сколько-нибудь заметное возрастание находок останков коня в индийских археологических комплексах приходится не ранее времени правления Маурьев.

Что касается колесницы (*ratha*), этот аргумент также не может быть сколько-нибудь полезным для датирования ригведийского общества в рамках европейской академической традиции, поскольку сам текст памятника, как указывает, например, Н. Казанас [150, с. 39–45], никак не доказывает, что:

✓ во-первых, речь в связи с *ratha* идет не просто о повозке, а именно о колеснице как боевой повозке;

✓ во-вторых, *ratha* была именно конной повозкой.

Кроме того, представление о колесе со спицами (которые, вероятно, имела *ratha*) существовало в Индии и до II тыс. до н. э. [177, с. 289].

Не более существенным аргументом для установления связи Ригведы со II тыс. до н. э. являются и упоминаемые в памятнике алтари огня (*vedi*).

Во-первых, древнейшая Веда никак не указывает на кирпичные алтари, которые известны в более поздних текстах, например:

Rv I 164,35

iyam **vediH** paro antaH pRthivyA ayaM yajJo bhuvanasya nAbhiH |
ayaM somo vRSNo azvasya reto brahmAyaM vAcaH paramaM vyoma ||
*Этот жертвенник – дальний предел земли, эта жертва – мира центр;
эта сома – могучего жеребца сперма, брахман этот – речь высшего неба.*

Rv IV 40,5

haMsaH zuciSad vasur antarikSasad dhotA **vedi**Sad atithir duroNasat |
nRSad varasad Rtasad vyomasad abjA gojA RtajA adriJA Rtam ||
*Лебедь, в чистом сидящий, Васу, в воздушном пространстве сидящий,
хотар, в алтаре сидящий, странник в доме сидящий, среди людей
сидящий, в ограниченном пространстве сидящий, в правде сидящий,
в воздухе сидящий, рожденный водой, рожденный землей, рожденный
правдой, рожденный облаком – всё правда.*

RV V 31, 12

AyaM janA abhicakSe jagAmendraH sakhAyaM sutasomam ichan |
vadan grAvAva **vedim** bhriyAte yasya jIram adhvaryavaz caranti ||
*Пришествие, о люди, в благосклонности пришел Индра дружественного
выжимателя сомы ищущий; высказывание, давящий камень будто,
алтарь поднимаемый, его движение адхварью [многие] ведут.*

Поэтому связь между Ригведой и описанными позднее алтарями огня на основе некоторых математических подсчетов, предлагаемая в последнее время [50, т. 1, с. 260–264; 114, с. 201–206], не выглядит обоснованной.

Во-вторых, если говорить об археологии алтарей огня, то они известны в Индии уже во времена цивилизации долины Инда [177, с. 278–279].

Тем не менее основным «археологическим» ключом к Ригведе (да и ко многим последующим памятникам [96, с. 245–247]), традиционно считается «аргумент металлов», т. е. связь памятника с определенной металлургической технологией.

В свете «аргумента металлов» XX в. ознаменовался дискуссией о том, знали ли создатели Ригведы только медь/бронзу и жили во времена Медного/Бронзового века, или и железо тоже, т. е. жили в Железном веке. Эта дискуссия, разумеется, обрела не только материально-археологический, но и хронологический аспект: речь идет о рубеже II–I тыс. до н. э. (начало Железного века), что подтверждает теорию Ф. М. Мюллера, или же, по крайней мере, о III тыс. до н. э. (в случае Медного/Бронзового века).

Главную проблему для «металлургической» идентификации создателей ригведийского общества составляет, разумеется, не сама атрибуция металлов в находках, а понимание того, что такое ригведийские *ayas*, *Ayasa* и *Ayasi*. Рассмотрим основные точки зрения.

Отправной точкой дискуссии можно считать знаменитый петербургский «Словарь санскрита». Автор ведийской части сочинения Р. Рот предлагает следующие значения для *ayas*: Metal überhaupt, Eisen, ссылаясь на RV I 57,3; RV I 163,9; RV IV 2,17; RV VI 3,5 и не давая никаких дополнительных пояснений, кроме того, что значение следует также и из послеригведийских текстов [95, т. 1, с. 394]. Для *Ayasa*/*Ayasi* патриарх европейской индологии предложил для RV I 52,8; RV I 56,3; RV I 58,8; RV I 80,12; RV II 20,8; RV VII 3,7; RV VII 15,14; RV VII 95,1; RV VIII 29,3; RV X 96,3; RV X 96,4; RV X 101,8; RV X 113,5 *ehern*, *metalen*, *eisern*, тем самым считая эту форму производным от *ayas* прилагательным [95, т. 1, с. 676].

Точка зрения Р. Рота была поддержана создателем «Словаря к Ригведе» Г. Грассманом, указавшим для *ayas* значения Metall, Eisen, а также *ehern* и *eisern* для *Ayasa* [130, с. 97–98, 182].

В это же время (т. е. во второй половине XIX в.) была сформулирована и иная конкретизация понимания *ayas*. Полемизируя с Р. Ротом, Г. Циммер указал, что, по крайней мере, в трех случаях, RV I 88,5 и RV V 62,7–8, речь должна идти именно о меди или о медной руде (*Kupfererz*), в то время как о железе можно говорить только в RV VI 75,15 [252, с. 51–52].

Согласно еще одному классику индологии, Ф. Макс Мюллеру, фактически уточнявшему Р. Рота и тем самым начавшему развернутую дискуссию, в Ригведе *ayas* являлось названием, которое использовалось для обозначения любого металла, отличного от золота и серебра, и соответствовало авест. *ayanh*, лат. *aes*, древнеинд. *aiz*, англо-сакс. *ar*, *ore* [172, с. 180–181].

При этом Ф. Макс Мюллер совершенно обоснованно предложил исключить RV I 57,3 из рассматриваемой темы, поскольку текст упоминает не *ayas*, а ведийскую форму инфинитива глагола *i-* [172, с. 263]. То, что *ayas* – это именно обозначение металла, следует из послеригведийской традиции [172, с. 257–262].

Рассматривая отдельные упоминания *ayas* в Ригведе, Ф. Макс Мюллер пришел к результатам [172, с. 262–265], представленным в табл. 2.1.

Таблица 2.1

Регведийская *ayas* в понимании Ф. Макс Мюллера

Фрагмент	Слово	Значение
I 88, 5	ayas	metal (tusks, not gold)
I 163, 9	ayas	metal (not gold)
IV 2,17	ayas	(melting) metal
IV 37,4	ayas	metal (jaws)
V 30,15	ayas	(made of) metal
V 62, 7	ayas	iron (or metal, not gold)
V 62, 8	ayas	metal (not gold)
VI 3,5	ayas	(the edge of) metal
VI 47,10	ayas	(the edge of) metal
VI 71,4	ayas	metal (jaws)
VI 75,15	ayas	metal (mouth)
VIII 101,3	ayas	metal (head or helmet)
IX 1,2	ayas	(made of) metal
IX 80,2	ayas	(made of) metal
X 99,6	ayas	metal-pointed
X 99,8	ayas	metal (claws)

Таким образом, нельзя уверенно утверждать, что именно *ayas* обозначал медь, бронзу, железо или какой-либо другой металл. Поэтому Ф. Макс Мюллер и предложил понимать *ayas* как общее обозначение для понятия «металл» с возможным указанием на такие свойства, как «сила» и «прочность».

Не остались в стороне от дискуссии и авторы «Ведийского индекса». Для них значение «металл» для *ayas* уже не вызывало сомнения. В некоторых случаях – для RV I 88,5; RV V 62,7–8 (по указаниям Г. Циммера) и RV X 87,2 – *ayas* понималось как «бронза». Что касается VI 75,15, авторы «Ведийского индекса» также признали большую вероятность «бронзы», меньшую «железа» и «меди», в том числе и с точки зрения послеригведийских указаний. При этом универсальное понимание *ayas* в Ригведе как «бронза» авторы «Индекса» сочли затруднительным [161, т. 1, с. 31–32].

С указаний Ф. Макс Мюллера на параллели для *ayas* в других индоевропейских языках фактически и следует начинать попытки уточнить значение этого понятия в Ригведе с опорой на другие известные индоевропейские традиции.

В своем фундаментальном «Древнеиранском словаре» Х. Бартоломе определяет *ayah* как «металл» с вероятным значением «железо» [90, с. 159–162], автор «Краткого этимологического словаря готского языка» К. Уленбек [235, с. 8] в качестве основного значения *aiz* предлагает «руда» с продолжением «металл» без указания «железо». «Оксфордский латинский словарь» предлагает для *aes* значения «медь, бронза, латунь» [191, с. 70–71].

Существенной составляющей дискуссии о понимании *ayas* и *Ayasa/Ayasi* в Ригведе является, без сомнения, академический перевод памятника, выполненный К. Гельднером, но вышедший в 1950-х гг., т. е. через 30 с небольшим лет после смерти ученого. Результаты К. Гельднера для нашего случая таковы [106]:

<i>ayas</i>		<i>Ayasi/Ayasa</i>		<i>Ayasi/Ayasa</i>	
фрагмент	перевод	фрагмент	перевод	фрагмент	перевод
I 88,5	eisern	I 52,8	ehern	VII 95,1	ehern
I 163,9	Erz	I 56,3	eisern	VIII 29,3	ehern
IV 2,17	Erz	I 58,8	ehern	VIII 96,3	ehern
IV 37,4	eisern	I 80,12	—	VIII 100,8	ehern
V 30,15	eisern	I 81,4	ehern	X 48,3	ehern
V 62,7	Erz	I 116,15	eisern	X 53,9	Erz
V 62,8	Erz	I 121,9	ehern	X 96,3	ehern
VI 3,5	Eisen	II 20,8	ehern	X 96,4	ehern
VI 47,10	Eisen	IV 27,1	ehern	X 96,8	ehern
VI 71,4	ehern	VII 3,7	ehern	X 101,8	ehern
VI 75,15	Eisen	VII 15,14	ehern	X 113,5	ehern
VIII 101,3	Eisen				
IX 1,2	eisern				
IX 80,2	eisern				
X 87,2	eisern				
X 99,6	eisern				
X 99,8	eisern				

Совершенно очевидно, что К. Гельднер не стал использовать понятие «металл» в качестве универсального соответствия, отказался от «бронзы» и «меди», склонившись к вариантам «руда» и «железо». Таким образом, выдающийся индолог признал очевидное присутствие последнего даже в фамильных мандалах, т. е. в ранних частях памятника.

Такое понимание (без сколько-нибудь заметного учета «рудной» составляющей текста К. Гельднера) привнесло новый аргумент в пользу сторонников теории создания Ригведы в конце II–I тыс. до н. э. Ведь наступление в Индии Железного века может быть определено археологически. Связь же изделий из железа с приходом ариев должна была явиться опорой этой хронологии, независимой от данных лингвистики.

С этого времени «аргумент *ayas/Ayasa*» как «аргумент железа» стал самостоятельным доказательством хронологии ригведийского общества. Разумеется, существенными его недостатками были слабые археологическая исследованность вопроса и доказательная база тождественности данных Ригведы с археологическими находками, в том числе железа с *ayas/Ayasa*.

Если первый недостаток был, очевидно, связан с состоянием индийской археологии середины XX в. и мог быть устранен со временем, то в отношении второго наибольшее распространение приобрело следующее решение. Для ранних частей

Ригведы (т. е. фамильных мандал), вслед за Ф. Макс Мюллером, принималось значение «медь, бронза», а для последующих – «медь, железо» [116, с. 466–467]. Это вполне вписывалось в предложенную хронологию с XII в. до н. э.

Поиск обстоятельных доказательств тождества *ayas/Ayasa* с железом снова привлек исследователей. Знаменитый «Индоевропейский этимологический словарь» в своей новой редакции возводит *ayas* к форме *aios-* (**avios-*) со значением «металл (медь, железо)», которая восходит к корню *eis-*: «быстро двигаться», «*оружие, железо». Соответствует авест. *Ayayh-* н. «металл, железо», лат. *aes*, гот. *aiz* (древнегерм. **a(i)iz-* = индоевроп. **aies-*) «медная руда, сплав меди, бронза», а также сделанное из бронзы: «сосуд, статуэтка, трубка, котелок» [198, с. 15–16].

Появились и первые сторонники «железного аргумента» со стороны археологов. На связь железного века с пришествием в Индию ариев настаивал в своих работах Н. Р. Банерджи [89, с. 177–199], ставший на много лет значительным авторитетом в указанном вопросе.

К значению *ayas* как «железо, руда» на основе этимологии первоначально склонялся в своих работах и М. Майрхофер [175, т. 1, с. 46], однако со временем изменил свою точку зрения в пользу «металла», либо без конкретизации [174, т. 1, с. 104], либо (совместно с М. Майер-Брюггером) с возможными значениями «медь» и «железо» [180, с. 87].

Еще более категорично против железа высказался в своих работах В. Рай. Отталкиваясь от индоевропейских исследований, он настаивал на том, что ригведийские *ayas* и *Ayasa* должны пониматься только как «медь» и «медный» [202]. Из этого же исходит его видение перспектив индийской археологии при исследовании ведийского общества [201]. Такого же мнения придерживаются и авторы «Индии в древности», следуя, впрочем, не за современными им исследованиями, а за авторами «Ведийского индекса» [10, с. 137].

За отождествление ригведийского *ayas* с бронзой, а не железом выступил и крупный индийский историк Р. Ш. Шарма [72, с. 352], позднее пришедший к выводу, что речь должна идти о меди как о еще более ранней стадии развития металлургии [216, с. 62]. На неоправданность связи как ригведийского *ayas* с железом, так и с пришествием ариев указывал и К. К. Варма. Его аргументы на основе данных археологии заслуживают внимания, в том числе и в рамках критики классической европейской хронологии истории Индии. Во-первых, железные технологии в Индии не были результатом иноземного заимствования. Во-вторых, железо было известно в разных областях Индии до 1200 г. до н. э., т. е. до начала Железного века в Передней Азии и предполагаемого пришествия ариев в Индию [238, с. 155–183].

Первыми итогами дискуссии о железе в археологии Индии этого периода можно считать исследования Д. Чакрабарты [101, с. 82].

1. Железные технологии в центральной и южной Индии появились ранее, чем в северо-западной. Именно центральную часть следует считать самым ранним местом знакомства индийцев с железом.

2. Начало собственно Железного века в Индии следует датировать ок. 700 г. до н. э.

3. Все ранние очаги знакомства с железом находились вблизи с месторождениями руды.

4. Самым ранним регионом обработки железа в Индии следует считать центральную Индию.

5. Технологии обработки железа в Индии не происходят из Передней Азии и не дают оснований считать их таковыми.

6. Индия является самостоятельным центром становления технологий железа и их развития, не испытывавшим сколько-нибудь заметного влияния извне.

Дальнейшие исследования отодвинули начало индийского Железного века на 1300–1000 гг. до н. э., но, таким образом, дали возможность еще раз связать его с пришествием ариев [84, с. 345–356], что, впрочем, было позднее поставлено под сомнение и самим Ф. Р. Алтчином, в том числе и в рамках понимания *ayas* [85, с. 83–84].

Несмотря на все указанные доводы, «плюсы» отождествления *ayas* и *Ayasa* с железом, хотя бы и для поздних частей Ригведы, оставались весьма значительными, поскольку хорошо вписывались в доминирующую хронологическую и историческую модель ригведийского общества.

Достаточно обратить внимание на последовавшие академические переводы Ригведы, выполненные на другие европейские языки: английский – авторы С. С. Пракаш и С. Видьяланкар; русский – автор Т. Я. Елизаренкова. Полученные результаты, указывающие на связь *ayas* и *Ayasa* с металлами, представим в виде таблиц, аналогичных результатам К. Гельднера.

А) Перевод С. С. Пракаша и С. Видьяланкара:

<i>ayas</i>	
фрагмент	перевод
I 88,5	iron
I 163,9	iron
IV 2,17	iron
IV 37,4	iron
V 30,15	golden
V 62,7	iron
V 62,8	iron
VI 3,5	iron
VI 47,10	steel
VI 71,4	golden
VI 75,15	iron
VIII 101,3	iron
IX 1,2	iron
IX 80,2	golden
X 87,2	iron
X 99,6	iron
X 99,8	iron

<i>Ayasi/Ayasa</i>	
фрагмент	перевод
I 52,8	punitive justice (iron)
I 56,3	invincible power (iron)
I 58,8	iron
I 80,12	iron
I 81,4	firm
I 116,15	iron
I 121,9	red-hot
II 20,8	iron
IV 27,1	iron
VII 3,7	iron
VII 15,14	iron
VII 95,1	iron
VIII 29,3	iron
VIII 96,3	iron
VIII 100,8	iron
X 48,3	iron
X 53,9	iron
X 96,3	iron
X 96,4	iron
X 96,8	iron
X 101,8	iron
X 113,5	iron

Связь с золотом в отмеченных случаях, по указанию самих переводчиков, имеет аномальный характер и определяется указанием не на металл, а на цвет [208, т. 5–6, с. 1905].

Б) Перевод Т. Я. Елизаренковой [56]:

<i>ayas</i>	
фрагмент	перевод
I 88,5	железо
I 163,9	железо
IV 2,17	железо
IV 37,4	железо
V 30,15	железо
V 62,7	бронза
V 62,8	бронза
VI 3,5	железо
VI 47,10	металл
VI 71,4	медь
VI 75,15	железо
VIII 101,3	железо
IX 1,2	железо
IX 80,2	железо
X 87,2	железо
X 99,6	железо
X 99,8	железо

<i>Ayasi/Ayasa</i>	
фрагмент	перевод
I 52,8	железо
I 56,3	железо
I 58,8	железо
I 80,12	железо
I 81,4	железо
I 116,15	железо
I 121,9	железо
II 20,8	железо
IV 27,1	железо
VII 3,7	железо
VII 15,14	железо
VII 95,1	железо
VIII 29,3	железо
VIII 96,3	металл
VIII 100,8	железо
X 48,3	железо
X 53,9	железо
X 96,3	железо
X 96,4	железо
X 96,8	железо
X 101,8	железо
X 113,5	железо

Разумеется, в своих работах, посвященных вопросам ригведийской металлургии, крупнейший российский специалист по Ригведе не столь категорична. Она специально оговаривается, что значение «металл» подходит, вероятно, больше, чем названия конкретных металлов, однако ее перевод, как видно, этому замечанию не следует [32, с. 515–517].

Таким образом, и после многочисленных и, казалось бы, неопровержимых возражений в конце XX в. «аргумент железа» в связи с ригведийским *ayas* по-прежнему остался среди наиболее существенных доказательств хронологии и истории ригведийского общества. Среди свидетельств этого можно привести высказывания как крупнейшего авторитета индийской исторической науки Р. Тхапар [223, с. 98], так и авторитетного европейского индолога Г. Эрдэси, особо отмечающего соответствующее положение дел в археологии [226, с. 86].

Вследствие сказанного выше дискуссия об *ayas* и хронологическом указании «аргумента железа» получила продолжение и в последние десятилетия.

Признавая связь *ayas* с медью или бронзой в Ригведе, в Атхарваведе М. Витцель считает его железом. Это дает автору основание использовать «аргумент железа» для датировки периода указанного памятника, т. е. ок. 1200 г. до н. э., отводя ригведийскому обществу время между упадком Индской цивилизации и наступлением Железного века (т. е. 1900–1200 гг. до н. э.) [250, с. 29–52]. Примерно такого же мнения об *ayas* придерживаются и авторы «Истории человечества» [133, с. 700–701]. Разделяя такое толкование *ayas*, К. К. Клостермайер на основании новейших данных об обнаружении значительного количества железных артефактов, датированных до 1200 г. до н. э., предлагает сдвинуть окончание ригведийского периода на 1500 г. до н. э. [154, с. 17–22].

Понимание *ayas* как «железа» послеригведийского времени (т. е. для конца II тыс. до н. э.) признают и многие индийские исследователи [211, с. 54–55]. Однако в отношении более раннего периода (ригведийского общества) в индийской историографии существуют и принципиально различные варианты для *ayas*, прежде всего с точки зрения хронологии. К. Капур допускает возможное значение «железо», начиная с первых веков II тыс. до н. э. [148, с. 66–68]. Малати Дж. Шенддже, исходя из контактов Индской цивилизации с Шумером, считает *ayas* ранней формой аккадского iSSum «древесина» со значением «горючий материал», «дерево, бамбук» [217, с. 107]. С. Кальянараман видит за *ayas* общее значение «металл», но связывает его с «рыбой» и индскими иероглифами [143, с. 191]. С. Пармешварананд также выступает за «металл», но полагает, что о «железе» речь может идти, очевидно, только в период Брахман, т. е. не ранее 1200 г. до н. э. [195, т. 2, с. 401–404].

В силу того, что дискуссия о меди, бронзе и железе в Ригведе и в настоящее время не пришла к какому-либо одному варианту, а также в связи с тем, что некоторые ее исходные положения представляются нам не совсем обоснованными, видится целесообразным еще раз обратиться к этому вопросу, а именно – к тому, что такое ригведийские *ayas* и *Ayasa*.

Прежде всего о датировках железа в Индии. После работ Д. Чакрабарты расхождение датировок, как представляется, является следствием расхождений в соотношении времени появления и закрепления названия железа с определенным археологическим периодом.

Во-первых, многочисленные находки железа в шлаке (относящиеся ко II тыс. до н. э.) не указывают на использование этого металла в хозяйстве. Примечательно, что в целом ряде местных месторождений, разрабатывавшихся, по крайней мере с III тыс. до н. э., в составе медной руды содержалось до 20 % железа [80, с. 174].

Во-вторых, между открытием человеком металла в виде руды и его использованием неизбежно проходит некоторое время. Этот период, как представляется, и есть время появления и закрепления названия (названий) указанного металла.

В-третьих, отдельные случаи использования железа в хозяйстве и наступление Железного века – это разные вещи. К началу последнего металл, разумеется, уже имел собственное название.

Таким образом, к 700 г. до н. э. (или, как показано выше, к началу I тыс. до н. э.) железо уже имело свое название или даже несколько таковых, среди которых были *ayas* и *Ayasa*. Следовательно, формирование значения «железо» для *ayas* должно было происходить ранее этого времени.

Теперь рассмотрим, можно ли считать, что Ригведа является памятником, относящимся к указанному периоду, т. е. времени формирования для *ayas* искомого значения. Поскольку существующие результаты исследования текстов не утверждают, но и не отрицают такую возможность, рассмотрим каждый случай упоминания *ayas* и *Ayasa* в гимнах памятника.

Как уже было показано, в Ригведе *ayas* упоминается 17 раз, *Ayasa*/*Ayasi* – 22 раза. Поскольку сам памятник охватывает значительный период времени, объединяющий несколько подпериодов, а хронология для нас имеет существенное значение, начнем с древнейшего пласта – фамильных мандал – и далее будем следовать принятой в европейской академической традиции относительной хронологии [35, с. 473–479]. Начнем с *ayas*.

Раннеригведийский период

IV 2,17

sukarmANaH suruco devayanto ‘yo na devA janimA dhamantaH |
zucanto agniM vavRdhanta indram UrvaM gavyam pariSadanto agman ||
Хорошо действующие, хорошо сияющие, любящие богов, айас словно,
боги родословные раздувающие; очищающие Агни, увеличивающие Индру,
огромное коровье обсевшие подошли.

Здесь, как представляется, *ayas* выступает как компонент жертвенного огня, языки пламени. Он связан с Агни, Индрой и соотнесен, очевидно, с коровьим молоком.

Трактовка написанного как очищение собственного рождения от нечистоты благими деяниями по аналогии с тем, как очищается *ayas* (т. е., скажем, выплавляется из руды) [219, с. 190], следует не столько из оригинала, сколько из комментариев Саяны [207, т. 2, с. 410–411].

IV 37,4

pIvoazvAH zucadrathA hi bhUtAyaHziprA vAjinaH suniSkAH |
indrasya sUno zavasO napAto ‘nu vaz cety agriyam madAya ||
Жирные кони, яркие повозки ведь, существа айясоцеккие, скакуны хорошо
окрашенные; о Индры сын, о силы потомки, на вас он сосредотачивается,
первейшего ради веселья.

В данном отрывке *ayas*, очевидно, упомянут как составляющая языка пламени, т. е. опять компонент огня. Он соотнесен со щеками (*zipra*), конями (*azva*) и скакунами (*vAjin*), связан с Индрой.

V 30,15

catuHsahasraM gavyasya pazvaH praty agrabhISma ruzameSv agne |
gharmaz cit taptaH pravRje ya AsId ayasmayas taM v AdAma viprAH ||

*Четыре тысячи коровьего стада захватили мы средь Рушамов, о Агни;
жар ведь горячий чтобы собрать вместе, который был **айасовым** конем,
его тоже взяли себе мы, мудрые.*

Фрагмент, по всей вероятности, определяет *ayas*, как составляющую жертвенного огня, т. е. снова его компонент. Он соотнесен с жаром (*gharma*), имеет форму коня (*taua*).

V 62,7+8

hiraNyanirNig **ayo** asya sthUNA vi bhrA jate divy azvA janIva |
bhadre kSetre nimitA tilvile vA sanema madhvo adhigartyasya ||
*Золотом украшенный **айас**, его столб светит в небе, коня путь словно;
в счастливом поле установленная, в плодородном ли, да обретем
мы медового всадника.*

hiraNyarUpam uSaso vyuSTAv **ayasthUNam** uditA sUryasya |
A rohatho varuNa mitra gartam ataz cakSAthe aditiM ditiM ca ||
*Златообразен при зари возгорании **айяса** столб с восходом Сурьи;
восходите вы оба, о Варуна [и] Митра, на трон, отсюда вы оба
обозреваете неразделенное и разделенное.*

Текст определяет *ayas*, по всей видимости, как жертвенный огонь. Он соотнесен с конем (*azva*), имеет форму столба (*sthUNA*) и золотой цвет (*hiraNya*), связан с Варуной и Митрой.

VI 3,5

sa id asteva prati dhAd asiSyaJ chizIta tejo 'yaso na dhArAm |
citradhrajatir aratir yo aktor ver na druSadvA raghupatmajaMhAH ||
*Он ведь бытие всякое да установил, [и который] будет стреляющим,
да заточит, жар **айаса** словно, поток; ярко движущийся руководитель,
который луч, птица словно, на дереве сидящий, ярким путем движущийся.*

В данном отрывке *ayas*, по-видимому, упомянут как свойство языка пламени, т. е. опять компонент огня. Он соотнесен с жаром (*tejas*), имеет форму потока (*dhArA*).

VI 47,10

indra mRDa mahyaM jIvAtum icha codaya dhiyam **ayaso** na dhArAm |
yat kiM cAhaM tvAyur idaM vadAmi taj juSasva kRDhi mA devavantam ||
*О Индра, будь милостив ко мне, жизнеспособности пожелай,
ускорь мысль, **айяса** словно поток; если же что-нибудь я,
преданный тебе, соответствующее говорю, так наслаждайся,
сделай меня любезным богам.*

Здесь *ayas*, очевидно, упомянут как нечто, образующее поток при жертвоприношении, т. е. (следуя RV VI 3,5) огонь. Он соотнесен с мыслью (*dhi*), имеет форму потока (*dhArA*), связан с Индрой.

VI 71,4

ud u Sya devaH savitA damUnA hiraNyapANIh pratidoSam asthAt |
ayohanur yajato mandrajihva A dAzuse suvati bhUri vAmam ||

*Тут ведь он, бог Савитар домашний, златодланный, в сумерках встал;
айасовый рот, достойный жертвоприношения, довольнаязыкий,
служащему создал много хорошего.*

Фрагмент, по всей вероятности, определяет *ayas* как жертвенный огонь. Он соотнесен с золотыми ладонями (*hiraNyapANi*), домом (*damUnas*), имеет форму рта (*hanu*), связан с Савитаром.

VI 75,15

AlAktA yA ruruzIrSNy atho yasyA **ayo** mukham |
idam parjanyaaretasa iSvai devyai bRhan namaH ||

*Покрытая красным соком, которая оленьеголовая, нынче ее айас рот;
этой, от Парджаньи потока, стреле божественной высокая слава.*

Как представляется, текст, определяет *ayas* как жертвенный огонь. Он соотнесен со стрелой (*iSu*), имеет форму рта (*mukha*), связан с Праджаньей.

IX 1,2

rakSohA vizvacarSaNir abhi yonim **ayohatam** |
druNA sadhastham Asadat ||

*Ракиасов убивающий, все оживляющий на лоно, айас исторгающее;
со сплетением совместно сел.*

В данном отрывке *ayas*, по-видимому, упомянут как жертвенный огонь, в который возливают сому. Он соотнесен с лоном (*yoni*), имеет форму исторжения (*hata*).

IX 80,2

yaM tvA vAjinn aghnyA abhy anUSat**Ayohata**M yonim A rohasi dyumAn |
maghonAm AyuH pratiran mahi zrava indrAya soma pavase vRSA madaH ||

*Это к тебе, о стремительный, неубиваемые повернулись, на айас
исторгающее лоно ты поднимаешься, сверкающий; щедрости,
жизненная сила увеличивающая, великая слава для Индры, о Соме,
очищаешься ты, о бык, наслаждение.*

Здесь *ayas*, очевидно, упомянут так же, как и в IX 1,2, т. е. как жертвенный огонь, в который возливают сому. Он соотнесен с лоном (*yoni*), имеет форму исторжения (*hata*), связан с Индрой.

Среднеригведийский период

I 88,5

etat tyan na yojanam aceti sasvar ha yan maruto gotamo vaH |
pazyan hiraNyacakrAn **ayoda**MSTrAn vidhAvato varAhUn ||

*Эта ведь упряжка не видима, тайная поистине, если, о Маруты, Готама
[впряг] вас; видящий златоколесных, айасозубых, убегающих вепрей.*

Фрагмент, по всей вероятности, определяет *ayas* как какой-то признак Марутов. Он соотнесен с золотыми колесами (*hiraNyacakra*), вепрями (*varAhu*), имеет форму зубов (*daMSTra*).

I 163,9

hiraNyazRGgo ‘yo asya pAdA manojavA avara indra AsIt |
devA id asya haviradyam Ayan yo arvantam prathamо adhyatiSThat ||
Златорогий, аяс его ноги, быстрый мыслью, затем Индра был;
боги ведь на его возлияния съедение пришли,
который на коня первым встал.

Текст определяет *ayas* как жертвенный огонь, в который возлили сому. Он соотнесен с золотыми рогами (*hiraNyazRGga*), мыслью (*manas*), имеет форму ног (*pAda*), связан с Индрой.

VIII 101,3

pra yo vAm mitrAvaruNAjira dUto adravat |
ayaHzlrSA maderaghuH ||
Который ваш, Митры-Варуны скорый посол устремился;
айасоголовый, с охотой спешащий.

В данном отрывке *ayas*, по-видимому, упомянут как жертвенный огонь, в который возливают сому. Он соотнесен с посланцем (*dUta*) и охотой (т. е. желанием) (*mada*), имеет форму головы (*zlrSA*), связан с Митрой-Варуной.

Позднеригведийский период

X 87,2

ayodaMSTro arcisA yAtudhAnAn upa spRza jAtavedaH samiddhaH |
A jihvayA mUradevAn rabhasva kravYAdo vRktyv api dhatsvAsan ||
Айаса зуб, пламенем колдовство содержащих коснись, о Знающий
рождение, зажженный; языком стремительных богов захвати,
плотоядный, оборачивающий, вложи в рот.

Здесь *ayas*, очевидно, упомянут как признак жертвенного огня. Он соотнесен с пламенем (*arcis*), языком (*jihva*), ртом (*As*), имеет форму зуба (*daMSTra*), связан с богами (*deva*).

X 99,6+8

sa id dAsaM tuvIravam patir dan SaDakSaM trizlrSANAм damanyat |
asya trito nv ojasA vRdhAno vipA varAham **ayo**agrayA han ||
Он ведь дасу грохочущего, господин дома, шестиглавого
да подчинил; того Трита нынче, силой укрепленный, хлыстом веня
для айаса первейшего убил.

Фрагмент, по всей вероятности, определяет *ayas* как кого-то, ради кого убивают врагов. Он соотнесен с силой (*ojas*), вепрем (*varAhu*), имеет форму первейшего (*agra*), связан с Индрой.

so abhriyo na yavasa udanyan kSayAya gAtuM vidan no asme |
upa yat sIdad induM zarIraiH zYeno ‘yopASTir hanti dasyUn ||
Он туча словно, трава орошенная, для обители путь да нашел наш,
для нашей; если подсел к капле, прочными сокол айаса когтями
убивает дасью.

В данном отрывке *ayas*, по-видимому, упомянут как жертвенный огонь, в который возливают сому. Он соотнесен с соколом (*zyena*) и дасью (*dasyu*), имеет форму прочных когтей (*zarIra apASTi*), связан с Индрой.

Результаты вышесказанного можно представить в виде табл. 2.2.

Таблица 2.2

***Ayas* в текстах Ригведы**

Фрагмент	Соотнесения	Связь с богами	Форма	Цвет	Значение
IV 2,17	<i>Urva gavya</i>	<i>agni, indra</i>	—	—	компонент жертвенного огня
IV 37,4	<i>azva, vAjin</i>	<i>indra</i>	<i>zipra</i>	—	компонент жертвенного огня (составляющая языка пламени)
V 30,15	<i>gharma</i>	<i>agni</i>	<i>mayā</i>	—	компонент жертвенного огня
V 62,7+8	<i>azva</i>	<i>varUNA, mitra</i>	<i>sthUNA</i>	<i>hiraNya</i>	жертвенный огонь
VI 3,5	<i>tejas</i>	<i>agni</i>	<i>dhArA</i>	—	компонент жертвенного огня
VI 47,10	<i>dhi</i>	<i>indra</i>	<i>dhArA</i>	—	жертвенный огонь
VI 71,4	<i>hiraNyapANi, damUnas</i>	<i>savitar</i>	<i>hanu</i>	—	жертвенный огонь
VI 75,15	<i>iSu</i>	<i>parjanya</i>	<i>mukha</i>	—	жертвенный огонь
IX 1,2	<i>yonī</i>	<i>soma</i>	<i>hata</i>	—	жертвенный огонь
IX 80,2	<i>yonī</i>	<i>soma, indra</i>	<i>hata</i>	—	жертвенный огонь
I 88,5	<i>hiraNyacakra, varAhu</i>	<i>maruta</i>	<i>daMSTra</i>	—	признак Марутов
I 163,9	<i>hiraNyazRGga, manas</i>	<i>soma, indra</i>	<i>pAda</i>	—	жертвенный огонь
VIII 101,3	<i>dUta, mada</i>	<i>soma, mitra-varuNa</i>	<i>zIrSA</i>	—	жертвенный огонь
X 87,2	<i>arcis, jihva, As</i>	<i>agni, devA</i>	<i>daMSTra</i>	—	признак жертвенного огня
X 99,6-8	<i>ojas, varAhu, zyena, dasyu</i>	<i>indra</i>	<i>agra, zarIra apASTi</i>	—	тот, ради кого убивают врагов, жертвенный огонь

Итак, ригведийский *ayas* можно определить следующим образом.

1. Свойство, качество или признак Агни как жертвенного огня и, вероятно, Марутов.

2. Участвует в успешной доставке жертвенной сомы адресатам.
 3. Связан с Индрой, Варуной, Митрой, Савитаром, Парджаньей.
 4. Золотой цвет, очевидно, определяется не столько огнем, сколько приношением в жертву сомой.
 5. Обладает формами, указывающими на силу и прочность.
- Перейдем к рассмотрению *Ayasa/Ayasi*.

Раннеригведийский период

II 20,8

tasmai tavasyam anu dAyi satrendrAya devebhir arNasAtau |
 prati yad asya vajram bAhvor dhur hatvI dasyUn pura **AyasIr** ni tArIt ||
*Этому величие дано, подношение Индре с богами в битве за потоки;
 когда ему ваджру в руки да вложили, убивающий (многих) дасью,
 твердыни **айасовые** преодолел.*

Здесь, как представляется, *Ayasi* выступает как свойство твердынь (*pur*). Эти твердыни защищают жертвоприношение от врагов. Индра побеждает врагов и преодолевает защиту, получая тем самым предназначенное ему (сому) и предоставляя доступ к этому другим богам.

Таким образом, речь, очевидно, идет о защите жертвы от врагов с помощью *pura Ayasi* самими жертвователями. Индра предоставляет богам доступ к жертве.

IV 27,1

garbhe nu sann anv eSAm avedam ahaM devAnAM janimAni vizvA |
 zatam mA pura **AyasIr** arakSann adha zye no javasA nir adIyam ||
*В утробе находящийся этой, узнал я богов родословные все; сто меня
 твердынь **айасовых** стерегли, нынче с соколиной
 стремительностью улетел я.*

Фрагмент, по всей вероятности, определяет *Ayasi* так же, как и RV II 20,8, т. е. как свойство твердынь (*pur*). Эти твердыни защищают жертвоприношение, когда оно попадает в жертвенный огонь и там обретает нужные качества. Жертвоприношение покидает защиту, когда достигает места назначения.

Такое понимание вполне согласуется с точкой зрения на этот отрывок В. Рау, который, несмотря на свой же комментарий, в переводе здесь и далее использует слово «медь» [203, с. 24–25].

VII 3,7

yathA vaH svAhAgnaye dAzema parIDAbhir ghRtavadbhiz ca havyaiH |
 tebhir no agne amitair mahobhiH zatam pUrbhir **AyasIbhir** ni pAhi ||
*Если вашего Свагой желательно нам почтить Агни высокими
 восхвалениями и насыщенными жиром возлияниями; этими нашу, о Агни,
 безмежными усилиями, сотню, твердынями **айасовыми** охраняи.*

Текст определяет *Ayasi*, как и два предыдущих, как свойство твердынь (*pur*). Эти твердыни, создаваемые в данном случае самим Агни, защищают жертвоприношение, когда оно попадает в жертвенный огонь.

VII 15,14

adhA mahI na **Ayasy** anAdhRSTo nRpItaye |
pUr bhavA zatabhujIH ||

*Нынче велик наш **айасовый** непобедимый для мужей питья;
чистый да стал бы я стократно.*

В данном отрывке *Ayasi*, по-видимому, упомянут как признак жертвенного огня, доставляющего жертвоприношение. Он соотнесен с питьем мужей (*nRpIta*) и имеет форму непобедимого (*anAdhRSTa*).

В этом отрывке *pUr* принято переводить не как «чистый», а как «твердыня» [203, с. 25], что, впрочем, ничуть не отменяет сказанного нами, лишь указывая на защитительные, а не на очистительные свойства Агни.

VII 95,1

pra kSodasA dhAyasA sasra eSA sarasvatI dharuNam **AyasI** pUH |
prabAbadhAnA rathyeva yAti vizvA apo mahinA sindhur anyAH ||

*Потоком награждающим промчалась вперед она, Сарасвати, основа,
айясовая чистота; превосходящая, повозка словно следует,
все воды величием река другие.*

Здесь, как представляется, *Ayasi* выступает как свойство чистоты (*pU*). Эта твердыня – качество вод Сарасвати, которая таким образом защищает свои дары. *Ayasi* соотнесен с основой (*dharuNa*).

Возможно, и в этом случае речь идет о жертвенном возлиянии с использованием воды реки, которая защищает жертву.

Среднеригведийский период

I 52,8

jaghavAM u haribhiH sambhRtakratav indra vRtram manuSe gAtuyann apaH |
ayachathA bAhvor vajram **Ayasam** adhAryo divy A sUryaM dRze ||

*Убивающий ведь золотыми, о собравший премудрости Индра, Вритру,
для человека обеспечивающий прохождение вод; ты держал в руках
ваджру **айасовую**, ты установил в небе Сурью, чтобы стал виден.*

Фрагмент, по всей вероятности, определяет *Ayasa* как свойство ваджры (*vajra*). Так же, как и RV II 20,8, Индра предоставляет богам доступ к жертве, победив Вритру, который препятствовал прохождению жертвы. Восход Сурьи, видимо, ассоциируется с сомой, доставленной по назначению.

I 56,3

sa turvaNir mahAM areNu pauMsye girer bhRSTir na bhrAjate tujA zavaH |
yena zuSNam mAyinam **Ayaso** made dudhra AbhUSu rAmayan ni dAmani ||

*Он победительный величием, незамутненный в мужественности,
горы вершина словно, сияет вспышкой сила; которой Шуину чародея,
айасовой в опьянении сокрушающий средь сущих, да успокоил бы путами.*

Текст определяет *Ayasa*, как представляется, в качестве свойства силы (*zavas*) Индры, соотнесенного с чародеем (*mAyin*) Шушной и путами (*dAma*). Речь снова идет о победе Индры над тем, кто препятствовал прохождению жертвы.

I 58,8

achidrA sUno sahaso no adya stotRbhyo mitramahaH zarma yacha |
agne gRNantam aMhasa uruSyorjo napAt pUrbhir **AyasIbhiH** ||
*Неуязвимую, о сын силы, нам нынче, восхвалителям, великий Митра,
защиту установи; о Агни, воспевающему, от нужды свободу,
о могущества потомок, твердынями айасовыми.*

В данном отрывке *Ayasi*, по-видимому, упомянут еще раз как свойство твердынь (*pur*). Эти твердыни, создаваемые в данном случае Митрой и Агни, защищают жертвоприношение, когда оно попадает в жертвенный огонь.

I 80,12

na vepasA na tanyatendraM vRtro vi bIbhayat |
abhy enaM vajra **AyasaH** sahasrabhRSTir AyatArcann anu svarAjyam ||
*Ни тряской, ни громом Индру Вритра не напугал; его ваджра айасовая,
имеющая тысячу лезвий, прошла, воспевающая вослед свое царство.*

Здесь, как представляется, *Ayasa* выступает как свойство ваджры (*vajra*). Этим оружием Индра победил Вритру. *Ayasa* соотнесен с имеющим тысячу лезвий (*sahasrabhRSti*).

I 81,4

kratvA mahAM anuSvadam bhIma A vAvRdhe zavaH |
zriya RSva upAkayor ni ziprI harivAn dadhe hastayor vajram Ayasam ||
*Премудростью великий, своей волей грозный увеличил силу;
в красоте великий, в соединенные, щекастый, владеющий рыжими,
вложил, в руки, ваджру айасовую.*

Фрагмент, по всей вероятности, еще раз определяет *Ayasa* как свойство ваджры (*vajra*) Индры. *Ayasa* соотнесен с силой (*zavas*).

I 116,15

caritraM hi ver ivAchedi parNam AjA khelasya paritakmyAyAm |
sadyo jaGghAm **AyasIM** vizpalAyai dhane hite sartave praty adhattam ||
*Нога ведь, птицы словно отрезано крыло, если направил Трясущего
к опасности; сразу протез айасовый Вишпале, к награде назначенной
чтобы бежать, вы взамен поставили.*

Текст определяет *Ayasi*, как представляется, как свойство протеза (*jaGghA*), соотнесенное с ногой (*caritra*) и наградой (*dhana*). Речь снова идет о помощи (защите) жертве, следующей к назначенной цели.

I 121,9

tvam **Ayasam** prati vartayo gor divo azmAnam upanItam RbhvA |
kutsAya yatra puruhUta vanvaJ chuSNam anantaiH pariyAsi vadhaiH ||
*Ты айасовый да перевернул бы, от коровы небесной камень,
доставленный сюда искусным; для Кутсы когда, о многопризываемый,
побеждающий, Шушину бесконечными да окружил бы смертоносными.*

В данном отрывке *Ayasa*, по-видимому, упомянут как свойство камня (*azman*). Речь снова идет о победе Индры над Шушной, т. е. тем, кто препятствовал прохождению жертвы, на что указывает соотнесение с коровой (*go*); а также о том, чтобы Индра предоставил богам доступ к жертве.

VIII 29,3

vAzIm eko bibharti hasta **AyasIm** antar deveSu nidhruviH ||

Клинок один несется в руке айасовый, среди богов постоянный.

Здесь, как представляется, *Ayasi* выступает как свойство клинка (*vAzI*), соотнесенное с богами (*devA*).

VIII 96,3

indrasya vajra Ayaso nimizla indrasya bAhvor bhUyiSTham ojaH |

zIrSann indrasya kratavo nireka Asann eSanta zrutyA upAke ||

*Индры ваджра айасовая, вложенная в Индры руки, величайшая сила;
о голова Индры, премудрости прежде всего, о рот, да пошли бы
от услышанного вокруг.*

Фрагмент, по всей вероятности, еще раз определяет *Ayasa* как свойство ваджры (*vajra*) Индры. *Ayasa* соотнесен с силой (*ojas*) и премудростями (*kratu*).

VIII 100,8

manojavA ayamAna **AyasIm** atarat puram |

divaM suparNo gatvAya somaM vajriNa Abharat ||

*Мыслью быстрый, идущий айасову пересек твердыню; небесную
прекраснокрылый для идущего сому с обладателем ваджры принес.*

Текст определяет *Ayasi* как свойство твердыни (*pura*), соотнесенное с быстрым мыслью (*manojavas*) и идущим (*ayamAna*) Индрой. Он преодолевает защиту, получая тем самым сому и предоставляя доступ к этому другим богам.

Позднеригведийский период

X 48,3

mahyaM tvaSTA vajram atakSad **Ayasam** mayi devAso 'vRjann api kratum |

mamAnIkaM sUryasyeva duSTaram mAm Aryanti kRtena kartvena ca ||

*Мне Тваштар ваджру вырубил айасову, у меня боги сплели нынче
премудрость; мой вид Сурьи словно неодолимость, меня возносят
за сделанное и за то, что будет сделано.*

В данном отрывке *Ayasa*, по-видимому, упомянут как свойство ваджры (*vajra*) Индры. Речь идет о связи *Ayasa* с богами (*devA*), в том числе Сурьей и Тваштаром, ее соотнесении с премудростью (*kratu*).

X 53,9

tvaSTA mAyA ved apasAm apastamo bibhrat pAtrA devapAnAni zaMtama |

zizIte nUnam parazuM **svAyasaM** yena vRzcAd etazo brahmaNas patiH ||

*Тваштар, мудрость словно ведь действий, активнейший, приносящий
сосуды с божественными напитками славнейшие; предоставляет
нынче топор из прекрасного айаса, которым да рубит сияющий
брахмана повелитель.*

Здесь, как представляется, *Ayasa* выступает в качестве свойства топора (*parazu*), созданного Тваштаром, что указывает на ваджру Индры. Речь идет о жертвоприношении, на что указывают сосуды (*pAtrA*) с божественными напитками (*devapAna*), которое Индра и защищает, и дарует к нему доступ.

В данном случае *Ayasa* может пониматься именно как материал для топора или ваджры, что является подходящим определением для металла.

X 96,3+4+8

so asya vajro harito ya **Ayaso** harir nikAmo harir A gabhastyoH |
dyumnI suzipro harimanyusAyaka indre ni rUpA haritA mimikSire ||
Это его ваджра золотая, которая айясовая, желтое удовольствие,
желтая в двух руках; сверкающий, прекраснощекий, желтый дух
и стрела, у Индры образы золотые смешались.

divi na ketur adhi dhAyi haryato vivyacad vajro harito na raMhyA |
tudad ahiM harizipro ya **AyasaH** sahasrazokA abhavad dharimbharaH ||
В небе словно знак наложил он, желанная да была бы направлена ваджра,
словно стремлением; да ударила змея, златощекая,
которая айясовая, тысяча огней стала златоносной.

harizmazArur harikeza **Ayasa**s turaspeye yo haripA avardhata |
arvadbhir yo haribhir vAjinIvasur ati vizvA duritA pAriSad dharI ||
Желтобородый, желтоволосый, айясовый, для питья мощи который,
желтого пьющий, укрепился; скакунами который желтыми резвыми
богатый, через все трудности да перенес желтых.

Фрагменты, по всей вероятности, еще раз определяют *Ayasa* как свойство ваджры (*vajra*) Индры. *Ayasa* соотнесен с руками (*gabhasti*), цветами – золотым (*harita*), желтым (*hari*). Речь идет о жертвоприношении сомы, а именно о том его этапе, когда Индра уже получил к нему доступ с помощью ваджры, и та покрылась сомой, на что указывает соотнесение с удовольствием (*nikAma*), желтобородым (*harizmazAru*), желтоволосым (*harikeza*) и питьем (*pI*).

X 101,8

vrajaM kRNudhvaM sa hi vo nRpANo varma sIvyadhvam bahulA pRthUni |
puraH kRNudhvam **AyasIr** adhRSTA mA vaH susroc camaso dRMhata tam ||
Пристанище сотворите, оно ведь вам дающее напиток убежище,
соберите избытия широкие; твердыни сотворите айясовы,
непреодолима ваша лучшая жертвенная ложка, чаши с укреплением эта.

Текст определяет *Ayasi*, как представляется, как свойство твердыни (*pura*), соотнесенное с пристанищем (*vraja*), убежищем (*varman*) и избытием (*bahula*), жертвенной ложкой (*sruc*), чашей (*camasa*) и укреплении (*dRMhant*). Это снова указание на защиту жертвы, следующей к назначенной цели, самими жертвователями. Связь этого текста с медью, как предлагает В. Рай, очевидно, произвольна [203, с. 34].

X 113,5

Ad indraH satrA taviSIr apatyata varIyo dyAvApRthivI abAdhata |
 avAbharad dhRSito vajram **AyasaM** zevam mitrAya varuNaya dAzuSe ||
*И вот Индра разом силу подчинил, дальше Небо и Землю подвинул;
 запустил отважный ваджрой **айасовой** ради любезного Митре,
 Варуне, совершающего служение.*

В данном отрывке *Ayasa*, по-видимому, упомянут как свойство ваджры (*vajra*) Индры, защищающего таким образом жертвоприношение Митре и Варуне.
 Представим полученные результаты для *Ayasi/Ayasa* в виде табл. 2.3.

Таблица 2.3

***Ayasi/Ayasa* в текстах Ригvedы**

Фрагмент	Соотнесения	Связь с богами	Форма	Цвет	Значение
II 20,8	—	<i>indra</i>	<i>pur</i>	—	свойство твердыни (защита жертвы)
IV 27,1	—	<i>soma</i>	<i>pur</i>	—	свойство твердыни (защита жертвы)
VII 3,7	—	<i>agni</i>	<i>pur</i>	—	свойство твердыни (защита жертвы)
VII 15,14	<i>nRpIta</i>	<i>agni</i>	<i>anAdhRSTa</i>	—	признак жертвенного огня
VII 95,1	<i>dharuNa</i>	<i>sarasvati</i>	<i>pU</i>	—	защита даров
I 52,8	—	<i>indra, sUrya</i>	<i>vajra</i>	—	свойство ваджры
I 56,3	<i>mAyin, dAma</i>	<i>indra</i>	<i>zavas</i>	—	свойство силы Индры
I 58,8	—	<i>mitra, agni</i>	<i>pur</i>	—	свойство твердыни (защита жертвы)
I 80,12	<i>sahasrabhRSTi</i>	<i>indra</i>	<i>vajra</i>	—	свойство ваджры
I 81,4	<i>zavas</i>	<i>indra</i>	<i>vajra</i>	—	свойство ваджры
I 116,15	<i>caritra, dhana</i>	<i>azvInA</i>	<i>jaGghA</i>	—	свойство протеза
I 121,9	<i>go</i>	<i>indra</i>	<i>azman</i>	—	свойство камня
VIII 29,3	—	<i>devA, sUrya</i>	<i>vAzI</i>	—	свойство клинка
VIII 96,3	<i>ojas, kratu</i>	<i>indra</i>	<i>vajra</i>	—	свойство ваджры
VIII 100,8	<i>manojavas, ayamAna</i>	<i>indra</i>	<i>pura</i>	—	свойство твердыни (защита жертвы)
X 48,3	<i>kratu</i>	<i>devA, sUrya</i>	<i>vajra</i>	—	свойство ваджры
X 53,9	<i>pAtrA devapAna</i>	<i>indra</i>	<i>parazu</i>	—	материал, подходящий для топора или ваджры

Фрагмент	Соотнесения	Связь с богами	Форма	Цвет	Значение
X 96,3 + 4 + 8	<i>gabhasti, nikAma, harizmazAru, harikeza, pl</i>	<i>indra</i>	<i>vajra</i>	<i>harita, hari</i>	свойство ваджры
X 101,8	<i>vraja, varman, bahula, sruc, camasa, dRMhant</i>	—	<i>pura</i>	—	свойство твердыни (защита жертвы)
X 113,5	—	<i>indra, mitra, varUna</i>	<i>vajra</i>	—	свойство ваджры

Итак, ригведийский *Ayasa/Ayasi* можно определить следующим образом.

1. Свойство твердынь, Сарасвати и жертвенного огня, защищающих жертву.
2. Свойство ваджры, клинка, камня, протеза и силы Индры.
3. Связан с богами, в том числе Агни, Индрой, Варуной, Митрой, Сарасвати, Сурьей, Ашвинами.
4. Золотой цвет, очевидно, определяется приносимой в жертву сомой.
5. Материал, подходящий для топора или ваджры.

Следовательно, можно сформулировать и объединенное определение *ayas/Ayasa/Ayasi*.

1. Свойство, качество или признак жертвенного огня и твердынь, защищающих жертву.
2. Участвует в успешной доставке жертвенной сомы адресатам и получении богами доступа к этой жертве.
3. Связан с богами, а именно — Агни, Индрой, Варуной, Митрой, Савитаром, Парджаньей, Сарасвати, Сурьей, Ашвинами, Марутами.
4. Золотой цвет, очевидно, определяется приносимой в жертву сомой, а не самим *ayas/Ayasa/Ayasi*.
5. Обладает формами, указывающими на силу и прочность, прежде всего ваджры, а также клинка, топора и камня.

Из всего выше сказанного следует, что в раннеригведийский период *ayas/Ayasa/Ayasi* означал прочную защиту жертвоприношения от его помещения в жертвенный огонь и до того момента, когда жертва достигнет цели, т. е. ее получают боги. В следующий, среднеригведийский, период это же свойство прочности было признано за ваджрой Индры, а также другим оружием, камнем и водами Сарасвати. Таким образом, *ayas/Ayasa/Ayasi* стал указателем на «прочность» и «несокрушимость», как и предполагал Ф. Макс Мюллер. Связь же *ayas/Ayasa/Ayasi* с материалом, из которого сделан предмет, может быть установлена только для позднеригведийского времени, однако даже в этом случае металл может быть принят только как одно из возможных определяемых, обладающих искомыми свойствами. Что же касается цвета *ayas/Ayasa/Ayasi*, возможными вариантами

можно считать цвета Агни и Сарасвати. Желтизна и золотистость были, очевидно, следствием окрашивания сомой. Связь *ayas/Ayasa/Ayasi* с цветом ваджры, вполне обоснованная, не имеет практического значения, поскольку понимание *vajra* как «молнии» [219, с. 190] является послеригведийским.

Таким образом, в период сложения своих ранних и «средних» гимнов Ригведа вообще не может считаться памятником, относящимся ко времени формирования для *ayas/Ayasa/Ayasi* даже значения «металл», не то что конкретных металлов. Подобный процесс можно связывать только с поздними гимнами, да и то речь, по всей видимости, должна идти о периоде появления и закрепления связи металла (в данном случае, очевидно, меди [156, с. 164–169]), как обладающего соответствующими свойствами, с *ayas/Ayasa/Ayasi* (наряду, скажем, с камнем или жертвенным огнем).

Это заключение, кстати говоря, можно считать независимым подтверждением теории «историчности идей», отстаиваемой, например П. А. Ельцовым [112, с. 345–357] или С. Кальянараманом [144, с. 21–113].

Все вышесказанное дает все основания полагать, что «аргумент *ayas/Ayasa/Ayasi*» вполне может быть использован для определения времени сложения Ригведы, в том числе и на основании данных современной археологии. С этой точки зрения позднееригведийский период должен приходиться на начало III тыс. до н. э. [80, с. 170], т. е. на время вхождения металлургии в жизнь индийцев. Следовательно, более ранние части Ригведы относятся к более раннему времени, т. е. ранее III тыс. до н. э., как уже не раз указывалось не только в индийской традиции, но и в работах ряда исследователей, принадлежащих к европейским академическим школам [150, с. 63].

Разумеется, «аргумент *ayas/Ayasa/Ayasi*» не снимает окончательно вопроса о датировках и хронологии общества, отраженного в Ригведе. В данном случае речь идет лишь об одном из возможных оснований такой хронологии на совмещении данных самого памятника с результатами археологических исследований.

Глава 3. АБСОЛЮТНАЯ ХРОНОЛОГИЯ РИГВЕДИЙСКОГО ОБЩЕСТВА (современное состояние вопроса)

Естественно, очевидная зависимость многих исследователей от теории Ф. Макс Мюллера, а также существование традиционной индийской хронологии (принципиально иной) вынуждали исследователей искать дополнительные основания для датирования столь важного периода как для истории Индии, так и Ирана, Средней Азии и даже Ближнего Востока (с учетом наличия индоарийских элементов у хеттов, митаннийцев и касситов, а также контактов жителей Инда с Шумером). Для этого еще с конца XIX в. стали привлекаться различные данные других наук, среди которых достаточно быстро главное место заняла астрономия.

Астрономические сведения для древнеиндийской хронологии, несомненно, обладают большой ценностью, поскольку эта наука (известная как джьотиша),

как уже упоминалось, была очень развита в Древней Индии. Так, в Джьотишашастре указывалось, что весеннее равноденствие в это время приходилось на Бхарани, т. е. на начало Овна (период с XIII в. до н. э. по V в. н. э.) [117, с. 151–153]. Этот же период упоминается при составлении Каушитаки Брахманы (КВ XIX 3). Более ранний период отражен в Таиттирийа Брахмане (ТВ) и Шатапатха Брахмане (ЗБ). ТВ I 1.2,1; 1.5,2+7 и ЗБ II 1.2,3-5 указывают на весеннее равноденствие в эпоху Криттика, т. е. в Плеядах (XXVIII–XX вв. до н. э.). На это же время указывает и Атхарваведа (AV XIX 7,2-4). Следует заметить, что Плеяды (Критика) в рассматриваемом регионе вообще не были видны во время весеннего равноденствия как минимум с начала II тыс. до н. э. [79].

Следует, тем не менее, признать, что существует значительная проблема в интерпретации ведийских текстов в свете астрономических сведений и соотнесении ведийских событий с астрономическими реалиями.

Справедливости ради следует сказать, что первая хронология, основанная на интерпретации сведений о весеннем равноденствии, солнцестояниях и других астрономических событиях, содержащихся в ведийской литературе, появилась уже в конце XIX в. Ее автором был Б. Г. Тилак.

Индийский исследователь исходил из положения, что ведийское общество должно относиться к более раннему времени, чем Криттика (т. е. гелиакического восхода Плеяд (XXVII–XX вв. до н. э.)) и даже Рохини, связанной в эпической традиции с войной Махабхараты (т. е. гелиакического восхода Альдебарана (XXXVII–XXXVIII вв. до н. э.)). В других текстах Б. Г. Тилак усмотрел указания на эпоху Мригашира, т. е. о весеннем восхождении Солнца в созвездии Ориона (V–IV тыс. до н. э.), или даже об эпохе Пунарвасу, т. е. о весеннем равноденствии в созвездии Близнецов (VII–VI тыс. до н. э.) [62, с. 451,489; 234, с. 198–220].

Одновременно с Б. Г. Тилаком свои выводы о хронологии ведийской литературы на основе интерпретации астрономических сведений представил Г. Якоби. По его расчетам, эпоха Ригведы должна была приходиться на 4500–2500 гг. до н. э. [137, с. 157], т. е. принципиально совпадала с результатами Б. Г. Тилака.

Эти даты для ведийской литературы были сразу поддержаны Г. Бюлером [98], однако раскритикованы Ж. Тибо и Г. Ольденбергом [230; 189, с. 802–812], после чего астрономические датировки надолго выпали из поля зрения академической индологии и до сих пор вызывают у многих исследователей серьезные сомнения.

В немалой степени этому способствуют весьма субъективные публикации некоторых индийских исследователей. Чрезвычайно показательной является в этом смысле книга П. В. Вартака. На основании собственной трактовки фрагментов различных ведийских текстов (не имеющей под собой серьезных оснований), автор делает вывод о том, что создатели Вед использовали цикл из 12 накшатр и началом года считали сезон дождей. Сопоставление этих двух указаний приводит автора к заключению, что Веды должны относиться к периоду между 23 932 и 22 972 гг. до н. э. [239, с. 75–78].

Современные данные астрономии подтверждают датировки указанных Б. Г. Тилаком периодов [79], однако связь приводимых фрагментов ведийских текстов с астрономическими реалиями (по крайней мере, ранее времени Плеяд) не имеет широкого признания [114, с. 229–248; 96, с. 253–261].

Таким образом, по тем древнеиндийским астрономическим данным, интерпретация которых более не вызывает значительных разногласий, ригведийское общество могло существовать еще до вступления весеннего равноденствия в Плеяды, что указывает на эпоху Альдебарана, т. е. как минимум на самое начало III тыс. до н. э. или даже ранее. Поскольку сложение корпуса Ригведы происходило в течение очень долгого времени, начальная стадия рассматриваемого общества вполне могла приходиться и на V тыс. до н. э., как и указывали Б. Г. Тилак, Д. Фроли, С. Как [142, с. 4–6] и др.

Интересными представляются и исследования вопроса об астрономических возможностях датировки событий Махабхараты Б. Н. Нарахари Ачара. Согласно его результатам, основанным на компьютерном моделировании астрономических явлений в прошлом, некоторые события времен войны, описанные в этой поэме, происходили в 3067 г. до н. э. [187, с. 35–52]. Находясь в полном несоответствии с господствующей хронологией истории Древней Индии, эта дата, несомненно, подпадает под определение «начала кали-юги» (т. е. эры, начавшейся ок. 3102 г. до н. э.).

Вторым существенным фактором в установлении фактически обоснованной ведийской (особенно ригведийской) хронологии являются данные гидрологии, полученные в Индии на протяжении последних 20 лет в результате исследований русла пересохшей реки в пустыне Тар. Эти результаты (получившие название «аргумент Сарасвати») стали еще одним основанием для синхронизации ригведийского общества.

С XIX в. было принято считать, что часто упоминаемая в Ригведе Сарасвати – это один из левых притоков Инда. Ее название рассматривалось как свидетельство пришествия создателей Ригведы с северо-запада, поскольку на территории исторического Ирана известна река Харахвайти [161, т. 2, с. 434–437; 247, с. 16–17]. Однако современные исследователи Вед все более склоняются к мысли, что пересохшая река в пустыне Тар и есть прославляемая в Ригведе Сарасвати [150, с. 45–50; 247, с. 79–82].

Спутниковые наблюдения и гидрологический анализ показывают, что в VIII–III тыс. до н. э. восточнее Инда протекала полноводная река, которая первоначально была, возможно, крупнейшей в регионе. С IV тыс. до н. э. эта река начала терять притоки и постепенно пересыхать [105, с. 145–154]. Процесс завершился не позднее середины II тыс. до н. э., после чего постепенно сформировалась современная пустыня Тар [145, с. 3–13]. Практически нет сомнений, что именно эту реку имели в виду создатели ригведийских гимнов под именем Сарасвати. Очевидно, следует признать, что описывать Сарасвати как полноводную реку, начинающуюся в горах и впадающую в океан (RV II 41,16; V 43,11; VI 49,7; VI 52,6; VI 61,8-12; VII 95,2; VII 96,2; VIII 21,8), могли только те, кто ее таковой видел. А это значит, что речь должна идти как минимум о начале III тыс. до н. э.

Существует и археологическая сторона «аргумента Сарасвати». Раскопки, проводившиеся в долине пересохшей реки и ее притока Дришадвати в течение последних десятилетий, обнаружили очень значительное количество поселений, относящихся к III тыс. до н. э., типологически родственных ранее известным по долине Инда [153, с. 30; 177, с. XI–XII]. Не вызывает серьезных сомнений и ге-

нетическая связь этих поселений с археологическим комплексом Мехргарха [138, с. 113–114].

Из этого неминусеует следует, что создатели поселений и в долине Сарасвати, и в долине Инда, являлись (в большинстве) местным населением. Это население проживало на указанной территории к тому времени уже несколько тысяч лет.

В свете сказанного Индскую цивилизацию все чаще называют цивилизацией долин Инда и Сарасвати. Однако такое название, вполне обоснованное археологически, до сих пор не является общепринятым. Главным препятствием, как представляется, служит как раз название «Сарасвати», поскольку неминусеует связывает археологические реалии с ведийскими. Такая связь, как мы уже видели, на настоящий момент не может быть четко определена. Однако некоторые исследователи готовы считать само название серьезным основанием для отождествления создателей цивилизации и создателей Вед [199; 215].

Развитие палеоботаники дало исследователям возможность привлечь к решению вопроса о хронологии Ригведы и данные из ранней истории сельского хозяйства, в том числе и культивации отдельных растений, названных в тексте памятника.

Так, например, принято считать, что в Брахманах (ZB I 4.1,14-16) [229, т. 1, с. 105–106] есть указания на распространение сельского хозяйства в долине реки Саданира (*sadAnIra*, современный Гандак) [96, с. 247]. Согласно исследованиям, сельское хозяйство в этом регионе существовало уже в III тыс. до н. э. [120, с. 39–46; 198]. Если датировать Брахманы 800–600 гг. до н. э., то речь в данном случае идет о событиях, отстоящих от своей записи далеко в прошлом. Очевидно, что датировать само распространение земледелия в северной Индии I тыс. до н. э. на основании Брахман вопреки данным палеоботаники невозможно. Речь должна идти о III тыс. до н. э., но из этого, понятно, не следует, что сами Брахманы должны относиться к III тыс. до н. э., а Веды – предстоять ему.

В рамках палеоботанической аргументации ригведийской хронологии было сделано несколько попыток использовать и то, что в Древней Индии были известны культуры, не названные в памятнике (так называемый «аргумент молчания»). С точки зрения авторов таких аргументов, хозяйство создателей Ригведы еще не знало этих культур.

Ошибочность использования такого подхода к хронологии Ригведы наглядно показал пример с изучением истории доместикации хлопка, известного в источниках как *karpAsa*. Поскольку Веды не упоминают его, К. Д. Сетха в специальном исследовании сделал вывод, что памятник предшествует Индской цивилизации [214], потому что последняя хорошо знала хлопок [156, с. 160; 178, с. 64]. Однако Ф. Саутворт делает из того же самого факта противоположный вывод – раз Веды не упоминают ни хлопок, ни зерновые культуры, известные со времени Индской цивилизации, они были созданы после того, как эта цивилизация погибла [221]. Последующее же изучение истории хлопководства в Индии окончательно лишило смысла всякое толкование отсутствия хлопка в Ведах. Во-первых, было установлено, что хлопок в хозяйственных целях использовался в Индии еще с V тыс. до н. э. [177, с. 60–61] (следование же логике К. Д. Сетха означает, что в этом слу-

чае для Вед предполагается период ранее того (что, разумеется, не находит сторонников)). Во-вторых, даже в долине Ганга хлопководство было известно уже с первой половины II тыс. до н. э. [197, с. 570]. Если создатели Вед не знали хлопка, то их присутствие в упомянутом регионе вообще не может быть доказано ни в 1500 г. до н. э., ни в 1200 г. до н. э., ни в I тыс. до н. э.

Таким образом, палеоботаническая аргументация на настоящий момент не подтверждает II тыс. до н. э., принятое в европейской академической традиции, но и не дает достаточных оснований для более ранних датировок, хотя и не противоречит им.

Результаты европейской академической лингвистической хронологии, идущей от Ф. Макс Мюллера, не подтверждаются также и современными исследованиями лингвистов. Хотя несомненное сходство языка Авесты и отдельных мест в митаннийских надписях с языком Ригведы дает М. Витцелю основания утверждать, что последняя содержит ясные лингвистические указания на ее принадлежность именно ко II тыс. до н. э. [247, с. 56–58]; следует признать, что чисто лингвистические аргументы более не могут считаться основанием для какой-либо синхронизации названных памятников.

Во-первых, языковой материал, предоставленный О. Н. Трубачевым в подтверждение существования индоариев в Северном Причерноморье [67, с. 47–54], не может быть объяснен в рамках теории М. Витцеля.

Во-вторых, критикуя С. С. Мисру за толкования некоторых митаннийских форм как среднеиндоарийских [183, с. 215–217], исследователь указывает на непонимание оппонентом особенностей хурритской клинописи и фонетики [247, с. 43, 65–67]. Чем бы ни руководствовался С. С. Мисра в своих выводах, вряд ли можно вообще говорить о строгих фонетических нормах клинописи II тыс. до н. э. (не то, что основывать на них какие-либо доказательства неправоты оппонента), тем более хурритской [28, с. 120–132], да еще и для митаннийского арийского.

В-третьих, само существование еще одной ветви древнеарийского – северо-причерноморской – М. Витцель вообще не учитывает, поскольку та либо не укладывается в его хронологическую модель, либо вообще ему не известна.

В-четвертых, ни скорость, ни направления изменений в рассматриваемых языках не поддаются сколько-нибудь надежному определению [126, с. 20–25]. В качестве очевидного доказательства этого тезиса приведем следующие примеры: М. А. Мехендейл определяет митаннийские фрагменты как «ближневосточный индийский», параллельный языкам Ригведы и Авесты [179, с. 52–54], а М. М. Дешпанде демонстрирует многослойность и разнонаправленность языковых процессов, имевших место в связи с Ригведой [107, с. 75–83].

В-пятых, условность чисто лингвистических аргументов в отношении временных интервалов и направлений языковых процессов была уже не раз наглядно продемонстрирована именно лингвистами-индоевропейцами [2, с. 278–290].

Еще одним современным, относительно самостоятельным направлением в области ригведийской хронологии является применение к изучению Ригведы методик Ф. Е. Паргитера в сочетании с положениями индийской традиции пуран. Для этого используются имена людей, которые упомянуты в Ригведе, составляет-

ся их последовательный список, затем определяется расстояние в поколениях от участников битвы при Курукшетре, которая и умножается на принятый интервал.

Несмотря на кажущуюся простоту самой методики, такие списки не раз составлялись (начиная с самого Ф. Е. Паргитера) на разных исходных основаниях. Расхождения в основном касаются того, с кого следует начинать отсчет сложения Ригведы и кем его заканчивать. Существуют варианты отсчета с 1-го поколения до 71-го [118, с. 309–310], с 3-го до 92-го [193, с. 300] и т. д.

В этой связи следует также упомянуть специальную работу Ш. Талагери [222], построенную на основе анукрамани (указаний авторов ригведийских гимнов), а не пуран. Исследование целиком посвящено проблемам относительной и абсолютной хронологии Ригведы и содержит как генеалогические списки отдельных царских династий, так и риши.

Именно в силу разночтения и неоднозначной идентификации существующих вариантов [249], мы предлагаем собственный. Он отличается от вышеуказанных тем, что рассматриваются либо современники создания гимнов, самые вероятные с точки зрения самого текста памятника (а не анукрамани), либо отцы таковых (в случае употребления в гимнах патронимов). Исключены имена прародителей и родоначальников династий (поскольку они и не названы как современники создания гимнов), а также имена риши и властителей, чья идентификация сомнительна.

В результате указанного отбора получаем неравномерное и не непрерывное упоминание правителей, относящихся к 21–70-му поколениям разных династий по таблице Ф. Э. Паргитера. Представим эти результаты в виде табл. 3.1. с интервалами в 20, 40 и 12 (по Ф. Е. Паргитеру) лет (до участников битвы при Курукшетре) с указанием примеров их упоминания в тексте Ригведы.

Таблица 3.1

Имя	Указание в Ригведе	Династия	№ поколения	Интервал 40	Интервал 20	Интервал 12
Мандхатри	I 112,13	Айодхья	21	2960	1480	888
Пурукутса	VI 20,10	Айодхья	22	2920	1460	876
Трасадасью	IV 42,8-9	Айодхья	23	2880	1440	864
Диводаса	VI 26,5	Каши	25	2800	1400	840
Бхарата	VI 16,4	Пуру	44	2040	1020	612
Видатха	IV 16,13	Пуру	47	1920	960	576
Аджамилха	IV 44,6	Пуру	53	1680	840	504
Сринжая	VI 27,7	Турвасу	66	1160	580	348
Судас	VII 18,5	Турвасу	68	1080	540	324
Сахадева	IV 15,7-10	Турвасу	69	1040	520	312
Сомака	IV 15,9	Турвасу	70	1000	500	300
Шантану	X 98,7	Пуру	90	200	100	60

Таким образом, для ригведийского общества имеем:

Таблица 3.2

	Интервал 20 лет	Интервал 40 лет	Интервал 12 лет
21-е поколение	1480 лет	2960 лет	888 лет
90-е поколение	100 лет	200 лет	60 лет
Продолжительность	1380 лет	2760 лет	828 лет

Следовательно, создатели Ригведы были современниками событий, происходивших, по крайней мере, более 800 лет и закончившихся не позднее чем за 60 лет до войны Махабхараты.

Результаты же, полученные с интервалами Ф. Э. Паргитера, указывают на сложение Ригведы в XIX–XI вв. до н. э. (от 950 г. до н. э.) (сам исследователь, как уже говорилось выше, вел подсчет от Пурураваса до Вьясы, что указывает на XXI–X вв. до н. э.). Такую хронологию Ригведы, очевидно, можно считать следствием ориентировки скорее на известные в начале XX в. европейские исследования по истории Древнего Востока (прежде всего, на те, что датировали известные хеттские и митаннийские надписи), чем на хронологию истории Древней Индии, соотносящуюся с указаниями сутр и реалиями цивилизации долины Инда.

Таким образом, согласно подходам к хронологии, основанным на сочетании индийской традиции сутр и пуран с вышеизложенной методикой, существование ригведийского общества надо относить не только ранее войны Махабхараты на 500–1000 лет, но и ранее начала кали-юги (3102 г. до н. э.) (исключая, может быть, самый последний его этап (с учетом возможного начала эры Бхарата)). Это, во всяком случае, исключает XX в. до н. э. как время войны Махабхараты, еще раз подтверждая недостаточность генеалогических данных пуран для расчетов указанных периодов. Следовательно, при согласованных указаниях сутр и пуран:

А) война Махабхараты происходила между XXXI и XXVI вв. до н. э.;

Б) ригведийское общество существовало, по крайней мере, между XXXXI и XXXII вв. до н. э.

О возможности ранних датировок в отношении истории Индии говорят и некоторые данные современной археологии. Благодаря раскопкам поселения Мехргарх, чьи истоки восходят к VII тыс. до н. э. [156, с. 32–37], этот регион следует относить к древнейшим очагам производящего хозяйства. В этой связи немалый интерес вызывают возможные ранние связи Индии с другими центрами становления ранних цивилизаций, и прежде всего с соседними регионами – Ираном, Средней Азией и Месопотамией.

Поскольку на настоящий момент наличие определенной системы межрегиональных торговых и культурных связей между Индией и Месопотамией по морю в III тыс. до н. э. можно считать доказанным (благодаря обнаружению в Междуречье индских товаров и печатей, а также бадахшанской ляпис-лазури, которая доходила до Египта), уместным является вопрос о более ранних контактах, а также о таких отношениях со Средней Азией и Ираном (прежде всего с Южным Тур-

кменистаном, известным своими археологическими памятниками Анау, Намазга-Депе, Алтын-Депе, Маргуш и др.) [21]. Целесообразной видится и постановка вопроса о возможной системе контактов Индии в IV–III тыс. до н. э.

Прежде всего определим исходные позиции относительно ситуации, происходившей в указанный период за пределами Южной Азии.

В то время климат юга Средней Азии, как и всех прилегающих территорий, существенно отличался от современного. Резкого сезонного перепада температур не было, лето не было засушливым, а зима – ветреной и холодной. Очевидно, не было недостатка в осадках. Кроме того, вероятно, что в VI–V тыс. до н. э. по территории современных пустынь Средней Азии несли свои воды питавшиеся из предгорных ледников реки Узбой (чье пересохшее русло сейчас представляет собой долину от Сары-камышской котловины до Каспийского моря, ограничивая с северо-запада пустыню Кара-Кумы), и Жана-дарья (которая, возможно, текла из долины Иссык-Куля на запад, завершаясь устьем в районе Красноводского залива; фрагмент ее пересохшего русла проходит по дну Туранской впадины), были полноводны Теджен и Тургай. Все это создавало на юге Средней Азии оазисы с природными условиями, очень благоприятными для развития производящего хозяйства.

На рубеже VII–VI тыс. до н. э. севернее Копетдага сложилась Джейтунская неолитическая культура [141]. Джейтуны вели оседлый образ жизни, возделывали пшеницу и ячмень, разводили овец. Ряд археологических данных указывает на связь этой культуры с загросской земледельческой культурой Джармо (с середины VII тыс. до н. э.) и иранской земледельческой культурой Сиалк (с VI тыс. до н. э.). В V тыс. до н. э. на базе Джейтунской неолитической возникает Анауская энеолитическая культура [77, с. 17–26], имеющая общие черты с современными ей иранскими и месопотамскими.

В конце V – начале IV тыс. до н. э. в долине юго-восточнее Анау в предгорьях Копетдага возникает еще один энеолитический земледельческий центр – Намазга-Депе, существовавший здесь до II тыс. до н. э. без перерыва. Это был самый крупный земледельческий центр Южного Туркменистана указанного периода.

В IV тыс. до н. э. в Южном Туркменистане, в долине реки Теджен, появляется третий самостоятельный земледельческий энеолитический центр – Геоксюр, находившийся под эламским влиянием. К III тыс. до н. э. климат становится заметнее суше, и в Средней Азии появляется орошаемое земледелие.

Как представляется, можно с уверенностью говорить об очень ранних (ок. 2-й пол. V тыс. до н. э.) связях Южного Туркменистана с Северным Ираном (Тепе-Гиссар и Тепе-Сиалк) в области становления медной металлургии, о чем свидетельствуют появившиеся многокомнатные дома и круглые в сечении медные шилья, известные также по более ранним костяным прототипам, найденным в Джейтуне. Подтверждением этих связей можно считать и четырехгранные медные шилья, булавки со спиральной головкой и украшения, найденные в Анау и Тепе-Гиссаре [22, с. 24–25]. Еще одним свидетельством очень древних культурных связей рассматриваемого региона с Ираном может считаться и наличие крестообразных мотивов в орнаментации керамики. Дальнейшее развитие отношений с Ираном связано, по всей видимости, с развитием новых поселений Геоксюрского оази-

са, население которого, очевидно, имело устойчивые связи с современными ему иранцами [52, с. 42].

Достаточно бесспорными являются и ранние связи Южного Туркменистана с Передней Азией, нашедшие подтверждение как в орнаментах керамики, так и в металлургии [15; 52, с. 46–47]. Есть также некоторые основания считать, что на юге Туркменистана в обозначенный период ощущалось влияние Убейдской культуры [22, с. 26], поскольку жилища местных земледельцев по некоторым показателям сходны с современными им строениями Передней Азии [3; 39].

В III тыс. до н. э. туркмено-переднеазиатские контакты получили новое продолжение. Показательна в этом смысле трехступенчатая башня в Алтын-депе, очень похожая на месопотамский зиккурат. Это строение было взведено на 25-метровой платформе высотой в 2 м, построенной из кирпича-сырца. На платформе располагались три куба, последовательно уменьшающиеся в размерах, образующих ступенчатую пирамиду. Восточные грани этих кубов были выкрашены в красный цвет. Общая высота башни составляла 8–10 м, парадный фасад тянулся на 55 м. Рядом с башней предположительно располагались дом главного жреца, большие хранилища и хозяйственные строения. Близость этого сооружения с храмами Двуречья настолько очевидна, что существует предположение о том, что его автором был выходец из Месопотамии [52, с. 43–44].

Таким образом, если связи Индии с Туркменистаном будут считаться установленными, они станут значительным элементом геополитической системы описываемого времени.

Согласно существующим исследованиям в рассматриваемый нами период можно говорить как минимум о двух центрах, через которые такие контакты можно проследить.

Прежде всего это торгово-ремесленный центр на территории современного Афганистана Мундигак, через который в Южный Туркменистан (а также в Иран (через Тепе-Сялк) и Месопотамию) приходил индийский кремль из месторождений Кот-Диджи. Этот торговый путь существовал, очевидно, с V до середины III тыс. до н. э. [156, с. 45–52; 80, с. 39–45, 56]. Кроме того, архитектура Мундигака является важнейшим свидетельством как культурного влияния Месопотамии в регионе [12], так и преемственности традиций Мехргарха [139, с. 26].

Вторым доказательством прочных туркменско-индийских контактов обозначенного периода следует считать Шахр-и Сохта, который считается крупнейшим перевалочным пунктом Восточного Ирана в IV – начале III тыс. до н. э., если не ранее [42]. Этот древний центр, без сомнения, имел в указанный период прочные связи с Южным Туркменистаном, что подтверждается находками в Шахр-и Сохта останков одомашненного бактриана (главного караванного животного этого времени), находками нескольких изделий индийских ремесленников в Южном Туркменистане и обнаружением артефактов туркменского происхождения в Индии [80, с. 258–260].

Дополнительным подтверждением контактов юга Туркменистана и Индии явилось присутствие в Туркмении в обозначенный период представителей дравидийской расы, очагом проживания которой считается юг Индии [141].

Во второй половине III тыс. до н. э. в Средней Азии появляются первые города, крупнейшим из которых был Алтын-депе, обнесенный стеной из сырцового кирпича. Тут, а также в Намазга-депе, были высоко развиты металлургия и архитектура, выделялись жрецы и вожди.

Форма найденных в Алтын-депе печатей очень близка к тем, что были найдены в Хараппе, Мохенджо-даро и др. Эти ранние туркменские печати принято делить на два типа: а) со свастикой и б) с двумя знаками. Найденные на печатях пиктограммы имеют прямые аналогии с индскими [52, с. 47–48]. Если в данном случае речь может идти о взаимопонимании написанного, то это делает индо-туркменские контакты III тыс. до н. э. очень тесными.

Кроме печатей в Алтын-депе найдены индские костяные бусы, изделия из слоновой кости (квадратные и овальные плоские фишки и четырехугольные в сечении палочки с концентрическими кружками на трех сторонах и орнаментом на четвертом) [52, с. 49].

Примечательным историческим свидетельством индо-туркменских контактов является и древний Маргуш. Здесь также обнаружен целый ряд изделий из долины Инда: предметы из слоновой кости, раковины, бусы, аналогичные изделиям мастеров из Чанху-Даро и других городов Южной Азии III тыс. до н. э., костяные ирустаии-трилистники, аналогичные хараппским [155, с. 157–168].

Определенного внимания заслуживают также и найденные в Маргуше культовые предметы (в том числе корчаги-хумы, костяные трубочки, каменные терки, пестики, конические сосуды для процеживания, другие разнообразные сосуды не установленного назначения), некоторые из которых содержали остатки эфедры и мака, т. е. предположительно священных галлюциногенов. Хотя отождествление этих находок с какими-либо известными культами как минимум преждевременно, это дает нам все основания относить Маргуш к зоне культов с использованием галлюциногенов, которая хорошо известна в более позднее время [155, с. 168–169; 11, с. 113–122].

Еще одним интересным направлением контактов Индии со Средней Азией в III тыс. до н. э. является долина Аму-Дарьи, в среднем течении которой археологами была обнаружена индийская торговая колония Шортугай. Согласно последним данным, ее основание было связано с доставкой золота, меди, олова с местных рудников и ляпис-лазури из Бадахшана, а также с ведением торговли различными товарами с местным населением. Кстати сказать, основная нагрузка по транспортировке указанных материалов как отсюда, так и из Туркмении лежала на караванах из среднеазиатских верблюдов-бактрианов [80, с. 259–261]. Пунктами назначения этих караванов были индские города. Особенно хорошо известны украшения из ляпис-лазури, сделанные в Чанху-Даро.

Также известно, что ювелиры Шортугая занимались обработкой бадахшанской ляпис-лазури и изготовлением из нее различных изделий. Кроме этого, мастера работали с агатом и халцедоном, доставлявшимися из Индии, вероятно, в обмен на руды металлов и ляпис-лазурь [80, с. 281–282].

Говоря о ранних контактах Южной Азии с Ираном, помимо Шахр-и Сохта, следует прежде всего упомянуть Тепе-Яхья, Тепе-Гиссар и Тепе-Сялк. Согласно некоторым исследователям контакты Индии с этими центрами в III тыс. до н. э.

существовали только благодаря богатым иранским месторождениям медной руды [100, с. 143]. При этом известно, что на сухопутных торговых путях между Индией и Месопотамией также были в ходу разнообразные иранские изделия из силикатов [157]. Кроме того, эти поселения играли роль перевалочных пунктов на караванных путях из Индии в Месопотамию.

В начале II тыс. до н. э. из-за засухи города были оставлены жителями, ушедшими в долину реки Мургаб.

Вся описанная система связей Южной Азии прекратила свое существование в связи с резкими климатическими изменениями, имевшими место в III тыс. до н. э., в результате чего древние торговые пути со временем пришли в упадок. Затем были постепенно оставлены и древние поселения, утратившие свои торговые связи и источники пресной воды, поскольку реки или пересыхали, или существенно изменяли русла [42; 58].

С точки зрения истории Индии из изложенного выше можно сделать следующие выводы.

1. Не позднее III тыс. до н. э. Южная Азия, являясь важным самостоятельным историческим регионом, входила в систему межрегиональных торговых и культурных отношений, которые можно условно определить как Малая Азия – Восточное Средиземноморье – Месопотамия – Иран – Средняя Азия – Афганистан – Южная Азия.

2. Южная Азия играла в этой системе роль восточного полюса, роль западного – Месопотамия.

3. Связи Индии с Месопотамией и Туркменией осуществлялись через сеть посредников, главными из которых были Мундигак, Шахр-и Сохта и Шортугай.

Таким образом, вопрос о времени существования ведийского, и в первую очередь ригведийского общества оказывается не столь простым, а ответ на него не столь очевидным, как представляется в большинстве исследований, в том числе и новейших. Следует признать, что принятые в исторической науке датировки достаточно основательно отличаются не только от традиционных индийских, но и современных астрономических и гидрологических данных.

Таким образом, если опираться на результаты последних 25–30 лет исследований в области изучения Древней Индии в связи с периодом Вед, можно прийти к следующему выводу.

1. Ригведийское общество существовало на протяжении очень длительного периода, охватывавшего как минимум III–II тыс. до н. э., а возможно, IV и даже V тыс. до н. э. Это означает, что создатели Ригведы были или старшими современниками, или, если исходить из полноводности Сарасвати в Ригведе, предшественниками Индской цивилизации.

2. Вопрос о том, в какой связи находились жители цивилизации долин Инда и Сарасвати и создатели Ригведы, пока, на наш взгляд, доказательного ответа не имеет.

3. Индийская хронология Вед, основанная на сутрах и пуранах, вполне вероятно, имеет под собой основания значительно более глубокие, чем хронологическая теория расселения индоевропейцев, созданная европейскими учеными в XIX в. и получившая дальнейшее развитие в XX в.

Глава 4. АРИИ И РИГВЕДИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО (идентификация и самоидентификация)

Вопрос о локализации древних обществ в пространстве столь же важен для историка, как и хронология их существования. Как следует из сказанного в предыдущих главах, принятие ранних датировок ригведийского общества, т. е. начала III тыс. до н. э. или даже ранее, ясно указывает на его связь с территорией исторической Индии.

Главным препятствием на пути признания этой идеи является одно из ключевых положений европейской академической традиции относительно древней истории. Речь идет о существовании индоевропейской большой языковой семьи и ее прошлом. В этой связи создатели Ригведы – носители ведийского языка – являются едва ли не центральным звеном во всех существующих академических теориях касательно индоевропейских древностей.

Принятие для ригведийского общества хронологии, помещающей его ранее цивилизации долин Инда и Сарасвати, неминуемо означает, что из всех существующих теорий относительно прародины индоевропейцев возможны только те, которые указывают на Индию. Соответственно и расселение индоевропейцев должно идти отсюда. Следовательно, создатели Ригведы должны быть древнейшими индоевропейцами, как и считали в свое время создатели индоевропеистики. Только время после 1800 г. до н. э., т. е. после заката упомянутой цивилизации, дает возможность рассматривать создателей Вед как пришлое население, а не происходящее от своих индийских предшественников. Такой вариант до настоящего времени является наиболее подходящим для индоевропеистики, поскольку не ограничивает ни локализацию прародины, ни направления расселения из нее отдельных групп носителей индоевропейских языков. Единственным необходимым условием является их приход туда, где они зафиксированы исторически с надежной хронологией или считающейся таковой. Это означает, что с конца III тыс. до н. э. индоевропейцы должны появиться в Малой Азии (хетто-лувийцы) [218], в первой середине II тыс. в Греции и Передней Азии (в составе митаннийцев и, возможно, касситов [248, с. 343]), после чего расселиться в Индии, Иране, Средней Азии и Европе (впрочем, в Европе они вполне могли появиться и раньше, поскольку этому ничто не противоречит напрямую).

Изложенный сценарий предполагает наличие обширных миграций, приходящихся на III–II тыс. до н. э., которые неминуемо должны были оставить следы как в археологии, так и в антропологии.

Однако все вышесказанное имеет смысл только в том случае, если мы имеем дело с физическим перемещением носителей языков (или диалектов), т. е. с миграцией тех общностей, которые имеют в виду исследователи. Применительно к создателям Ригведы вопрос, таким образом, сводится к тому, насколько их самоидентификация, т. е. определение принадлежности к общности «своих», соответствует пониманию этой общности в современной академической науке. Несовпадение критериев самоидентификации с принятыми в рамках соответствующих исследований имеет как минимум два следствия.

1. Применение исследователями этнических критериев, которые не использовались при самоидентификации, не будет указывать на общность, основанную на этой самоидентификации.

2. Отождествление такой общности в целом с этносом не является обоснованным.

В нашем случае речь, разумеется, идет о том, является ли общность ариев (т. е. та, к которой относят себя создатели Ригведы) общностью, к которой относят их исследователи-индоевропейцы, т. е. языковой или даже этнической.

Относительно языковой общности решение задачи выглядит очевидным. Если самоидентификация ариев включала в себя язык, то их рассмотрение как языковой общности оправданно. Единственным минусом такого подхода является неизбежный более широкий охват по сравнению с самоидентификацией, поскольку не учитываются другие ее критерии. Кроме того, языковая общность не может использоваться для идентификации в археологии, поэтому является (пусть и вынужденно) не поддающейся верификации с ее помощью, что видно из предыдущих глав.

В отношении этнической общности ситуация выглядит значительно сложнее, поскольку мы имеем дело с несколькими критериями, которые не всегда обозначены самими исследователями.

Нам представляется, что такие критерии, по крайней мере, для классической европейской академической науки, поддаются достаточно четкому определению. Речь идет о возможном определении самоидентификации (т. е. тех критериев, на основании которых создатели исторических источников выделяли себя как некую общность из всего известного им населения) на основании существующих в современной науке подходов.

Основным критерием такой идентификации с XIX в., как известно, был язык, на основании чего и была образована индоевропейская языковая семья. Формально и до XIX в. было известно, в т. ч. из Библии (о чем ниже), что наличие общего языка, особенно письменного, само по себе не делает всех его носителей этносом. Однако к XIX в. для древних обществ уже закрепилось иное понимание, идущее от средневековой традиции толкования Библии, заложенной Бедой Достопочтенным. Согласно этой традиции язык и есть этнос (*natio* = *populus* = *lingua*) [92, т. 95, кол. 0125, 0159]. Такое положение полностью устраивало лингвистов, однако в случае, если в самих древних обществах соответствие Беды не являлось как минимум достаточным, должно было создать серьезные проблемы для историков, археологов, этнологов, антропологов и других специалистов, занимающихся изучением прошлого. Но в XIX в. знать этого указанные специалисты, по понятным причинам, не могли. Как следствие, когда указанные науки накопили достаточный материал для того, чтобы сопоставлять свои результаты с построениями языковедов, результаты этих сопоставлений оказались совсем не столь положительными, как ожидалось.

Рассмотрим причины этого несоответствия. Во-первых, позиция лингвистов относительно того, есть ли вообще языковые основания для индоевропейского исторического единства, совсем не едина (свидетельством выступает, например, специально посвященная этому вопросу работа [168]).

Во-вторых, привлекаемые в поисках локализации прародины названия представителей растительного и животного мира прародины также исходят из лингвистической реконструкции. При этом в части конкретных названий растений и животных, а также причин нахождения этих названий в общеиндоевропейском словаре согласия лингвистов нет [26].

В-третьих, основанная на лингвистических данных абсолютная хронология является не более чем авторской гипотезой. Причины такого положения дел рассматривались уже неоднократно [27].

Вслед за указанным несовпадением в XX в. начались поиски соответствий между носителями исторически засвидетельствованных в древности индоевропейских языков и другими критериями их объединения. Вполне естественно, что в качестве базового источника для поиска критериев этноса опять была взята Библия. Во-первых, для ученых, имевших христианское или, тем более, иудейское воспитание, этот выбор был идеологически очевиден. Во-вторых, это не создавало опасности обесмысливания языковых построений (поскольку связь «язык – этнос» была выведена оттуда), а являлось дополнением и уточнением принятых. В-третьих, именно в Пятикнижии Моисеевом содержались на тот момент самые ранние по хронологии [212] четкие критерии выделения из всех живущих отдельного народа, а именно того, с которым был заключен Завет. В-четвертых, именно в Септуагинте было установлено соответствие: *gOy* = *εθνος*.

Согласно принятой точке зрения Септуагинта буквально следует древнееврейскому тексту, а значит, должна сохранять и передавать интересующие нас критерии Торы [6]. Однако даже формальное сопоставление текстов указывает на как минимум неполное совпадение Торы с текстом Септуагинты в интересующем нас аспекте, поскольку греч. *εθνος* передает не одно, а два разных древнееврейских слова [213; 242]: *gOy* и *am*, что, разумеется, общеизвестно. В связи с этим целесообразным представляется использовать третий параллельный текст, имевший краеугольное значение для европейского понимания принципов идентификации в древности – Вульгату.

Сразу следует отметить, что в отличие от Септуагинты Вульгата по-разному передает два упомянутых древнееврейских слова, а именно: *gOy* = *gens*, *am* = *populus* [158]. И это при том, что составители Вульгаты, безусловно, использовали Септуагинту [212]. Отметим также, что и более поздняя по отношению к Торе еврейская традиция четко различает эти два понятия: *am* = «свой», *gOy* = «чужой» [127] (что, разумеется, к Торе не применимо).

При построении развернутой дефиниции *gOy*, в чем последуем правилам концептуального описания, начнем с этимологии.

Следуя А. Ю. Милитареву, слово *gOy* имеет общесемитское происхождение с примерным значением «община или объединение людей по территориальному принципу», которое восходит, вероятно, к общеафразийскому с вероятным значением «объединение людей по признаку совместного проживания или совместного ведения хозяйства» [182].

Семантическое же описание *gOy* дает нам следующее поле: «то, что предшествует», «то, что сзади», «корпус, тело», «объединение, группа» [128; 129].

Формальное прагматическое описание, выполненное на основании параллельных ивритской, древнегреческой и латинской версий Пятикнижия Моисеева, представляет следующие результаты причисления к *gOy*.

1) происхождение от общего предка (отличного от предков тех, кто не входит в объединение) (здесь и далее как указание приводится синодальный перевод [210]):

Быт. 10: 31

Это сыновья Симовы по племенам их, по языкам их, в землях их,
по **народам** их.

Быт. 12: 2

И Я произведу от тебя великий **народ**, и благословлю тебя, и возвеличу
имя твое, и будешь ты в благословение...

Быт. 17: 4–6

Я – вот завет Мой с тобою: ты будешь отцом множества **народов**, и
не будешь ты больше называться Авраамом, но будет тебе имя: Авраам,
ибо Я сделаю тебя отцом множества **народов**; и весьма, весьма распложу тебя,
и произведу от тебя **народы**, и цари произойдут от тебя.

Быт. 17: 16

Я благословлю ее и дам тебе от нее сына; благословлю ее, и произойдут
от нее **народы**, и цари народов произойдут от нее.

Быт. 17: 20

И об Измаиле Я услышал тебя: вот, Я благословлю его, и взращу его,
и весьма, весьма размножу; двенадцать князей родятся от него;
и Я произведу от него великий **народ**.

Быт. 18: 17–18

И сказал Господь: утаю ли Я от Авраама, что хочу делать!
От Авраама точно произойдет **народ** великий и сильный,
и благословятся в нем все **народы** земли...

Быт. 21: 13

И от сына рабыни Я произведу **народ**, потому что он семя твое.

Быт. 21: 18

Встань, подними отрока и возьми его за руку, ибо Я произведу
от него великий **народ**.

Быт. 46: 3

[Бог] сказал: Я Бог, Бог отца твоего; не бойся идти в Египет,
ибо там произведу от тебя **народ** великий...

Исх. 32: 10

Итак, оставь Меня, да воспламенится гнев Мой на них, и истреблю их,
и произведу многочисленный **народ** от тебя.

Числа 14: 12

Поражу его язвою и истреблю его и произведу от тебя **народ**
многочисленнее и сильнее его.

Втор. 9: 14

Не удерживай Меня, и Я истреблю их, и изглажу имя их из поднебесной, а от тебя произведу **народ**, [который будет] сильнее и многочисленнее их.

Втор. 26: 5

Ты же отвечай и скажи пред Господом Богом твоим: отец мой был странствующий арамеянин, и пошел в Египет и поселился там с немногими людьми, и произошел там от него **народ** великий, сильный и многочисленный...

2) наличие определенных обычаев и законов (отличных от обычаев и законов других) и следование им:

Быт. 20: 4

Авимелех же не прикасался к ней и сказал: Владыка! неужели ты погубишь и невинный **народ**?

Исх. 19: 6

... а вы будете у Меня царством священников и **народом** святым; вот слова, которые ты скажешь сынам Израилевым.

Втор. 4: 6

Итак, храните и исполняйте их, ибо в этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав о всех сих постановлениях, скажут: только этот великий народ есть **народ** мудрый и разумный.

Втор. 4: 8

И есть ли какой великий **народ**, у которого были бы такие справедливые постановления и законы, как весь закон сей, который я предлагаю вам сегодня?

Втор. 28: 50

Народ наглый, который не уважит старца и не пощадит юноши...

Втор. 32: 21

... они раздражили Меня не богом, суетными своими огорчили Меня; и Я раздражу их не народом, **народом** бессмысленным огорчу их.

3) поклонение определенным богам:

Быт. 20: 4

Авимелех же не прикасался к ней и сказал: Владыка! неужели ты погубишь и невинный **народ**?

Исх. 19: 6

... а вы будете у Меня царством священников и **народом** святым; вот слова, которые ты скажешь сынам Израилевым.

Исх. 33: 13

Итак, если я приобрел благоволение в очах Твоих, то молви: открой мне путь Твой, дабы я познал Тебя, чтобы приобрести благоволение в очах Твоих; и помысли, что сии **люди** Твой народ.

Втор. 4: 7

Ибо есть ли какой великий **народ**, к которому боги [его] были бы столь близки, как близок к нам Господь, Бог наш, когда ни призовем Его?

Втор. 4: 34

Или покушался ли [какой] бог пойти, взять себе **народ** из среды [другого] **народа** казнями, знамениями и чудесами, и войною, и рукою крепкою, и мышцею высокою, и великими ужасами, как сделал для вас Господь, Бог ваш, в Египте пред глазами твоими?

4) общая территория проживания:

Быт. 15: 14

Но Я произведу суд над **народом**, у которого они будут в порабощении; после сего они выйдут с большим имуществом...

Быт. 18: 17–18

И сказал Господь: утаю ли Я от Авраама, что хочу делать! От Авраама точно произойдет **народ** великий и сильный, и благословятся в нем все **народы** земли...

Исх. 9: 24

И был град и огонь между градом, [град] весьма сильный, какого не было во всей земле Египетской со времени **народа** ее.

5) объединение некоторого количества людей:

Чис. 14: 12

... поражу его язвою и истреблю его и произведу от тебя **народ** многочисленнее и сильнее его.

Втор. 4: 6

итак храните и исполняйте их, ибо в этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав о всех сих постановлениях, скажут: только этот великий **народ** есть народ мудрый и разумный.

Втор. 7: 17

Если скажешь в сердце твоём: «**народы** сии многочисленнее меня; как я могу изгнать их?»

Втор. 9: 14

... не удерживай Меня, и Я истреблю их, и изглажу имя их из поднебесной, а от тебя произведу **народ**, [который будет] сильнее и многочисленнее их.

Втор. 28: 36–37

Отвечет Господь тебя и царя твоего, которого ты поставишь над собою, к **народу**, которого не знал ни ты, ни отцы твои, и там будешь служить иным богам, деревянным и каменным; и будешь ужасом, притчею и посмешищем у всех народов, к которым ответит тебя Господь.

Втор. 32: 28

Ибо они **народ**, потерявший рассудок, и нет в них смысла.

б) общий язык (отличный от языков других):

Быт. 10: 31

Это сыновья Симовы по племенам их, по языкам их, в землях их,
по народам их.

Втор. 28: 49

Пошлет на тебя Господь **народ** издалека, от края земли: как орел
налетит **народ**, которого языка ты не разумеешь.

Примечательно, что во времена сложения Пятикнижия Моисеева язык не выдвигался как самодостаточный критерий идентификации «своих» (народа Завета), но давал возможность быстро отличить некоторых «чужих». Оно и понятно, ведь во время сложения Ветхого Завета в Восточном Средиземноморье даже среди евреев существовало реальное многоязычие, которое не может быть сведено к диалектическим различиям [51, с. 187–191].

Что касается наличия общей территории проживания, этот критерий, как видно, не считался обязательным, но вероятным, с учетом этимологии и семантики *gOy*.

Очевидно, что для четкой идентификации «народа» в Пятикнижии Моисеевом требовалась совокупность всех найденных критериев [51, с. 6–19]. Однако признание универсальности этих критериев – очередной шаг, переводящий исследователей из области исторических реалий в сферу подтверждения теоретических построений.

Имеющийся результат является содержанием *ethnos* в Септуагинте. Следующим шагом должно было бы стать сопоставление такого понимания с собственно древнегреческим материалом, особенно исходя из вышеуказанных очевидных расхождений между Септуагинтой и хорошо знакомой с ней Вульгатой. В рамках поставленной нами в настоящем случае задачи позволим себе лишь обозначить нетождественность *ethnos* Септуагинты с древнегреческим, для чего приведем существующие представления об этимологии и семантике *ethnos*.

ethnos – при отделении суффикса *-nos* (от первоначального **suedh-nos*), при сопоставлении с *etos* получается известное готск. *sibja* «род» и племенное название *suebi* и т. п. (индоевр. **s(u)ebh-*), что может быть восходящим в конце концов к возвратному местоимению *s(u)e* «свой». Такое понимание может косвенно подтверждаться копт. *hethnos* и армян. *hetanos*, а также готск. *haiphno* в значении «чужой», «язычник» [119, т. 1, с. 448–449].

Примерно к тому же ведет сопоставление *ethnos* и *othenos* и соотнесение с *yeunos*: «свой род» – «чужой род». При этом предполагается, что гласный *o* выступает как оппозиция *e* (по аналогии с оппозицией *othenos* – *okeios*) [82, с. 1200].

Несложно увидеть, что очевидная из вышеизложенного связь древнегреч. *ethnos* с понятием «свой» может указывать на бинарную классификацию «свой» – «чужой». При этом *ethnos* Септуагинты, как мы уже видели, не может быть убе-

дительно определен таким же образом. Вполне возможно, что мы имеем дело с двумя принципиально разными классификациями: а) разделением на «свой – чужой» (самоидентификация) и б) классификацией или идентификацией «чужих». При этом совершенно необязательно, что у всех древних народов были оба подхода, которые четко отделялись друг от друга.

Естественно, что использование взятых из Пятикнижия Моисеева критериев выделения этноса в дополнение к языку обеспечило еще большую отвлеченность результатов от исторических реалий древних индоевропейцев. Такой подход к древним обществам, слабо связанным с древними евреями исторически (или же вообще никак не связанным, как древние индоиранцы до Кира II), должен был бы вызывать у исследователей как минимум сомнения. Однако ничего подобного в XX в. не случилось.

Для иллюстрации вышесказанного приведем ключевые методологические положения видного российского археолога-индоевропеиста В. А. Сафронова. *«Вопрос об использовании данных лингвистики и о совмещении этих данных с данными археологии упирается в допущение связи “культура – этнос – язык”. Если такая связь невозможна, то проблема локализации индоевропейской прародины становится беспредметной»* [59, с.61]. Понимая в данном случае под культурой археологическую культуру, исследователь продолжает: *«...ископаемая культура исчезнувшего этноса соответствует этносу, т. е. доказано, что связь “археологическая культура – этнос” существует»*. Дальнейшие доказательства автора опираются на известный тезис Ю. В. Бромлея: *«Очевидно, что одновременно с формированием этноса и языка оформляется этнический слой культуры этноса. Это дает нам право видеть в устойчивом комплексе археологической культуры, т. е. обладающей массовыми и традиционными чертами, эквивалент некоему этносу и языку, присущему этому этносу. Общность территории этноса – важнейшее условие его формирования. Территориальное единство необходимо и для дальнейшего воспроизводства этноса, его культуры»* [13, с. 32].

Тезис о беспредметности нелингвистического исследования, построенного на указанном соответствии в случае невозможности его доказательства, весьма показателен. Он, в частности, означает, что нужно любой ценой доказать бесспорность указанного соответствия. Именно это и делалось исследователями много лет, несмотря на то, что полученные результаты дают почти столько вариантов индоевропейской прародины во времени и пространстве, сколько авторов занимается этой проблемой.

Примечательно, что такие же процессы порождаются в случаях, когда вместо языкового признака берется какой-либо другой из названных или их произвольное сочетание, в том числе и с такими критериями, которые берутся вообще не из письменных источников, а из общих научных теорий (например, наличие колесного транспорта или определенных видов хозяйственных занятий).

Для иллюстрации сказанного остановимся лишь на самых распространенных теориях индоевропейской прародины.

1. Две последовательные прародины индоевропейцев на территории Армянского нагорья (VI – начало IV тыс. до н. э.) и в степях Восточной Европы (уже без

хетто-лувийцев) (до конца IV тыс. до н. э.), обоснованные на обширном языковом материале Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Ивановым [18, с. 359–864].

2. Прародина индоевропейцев в южнорусских степях (IV тыс. до н. э.), детально разработанная М. Гимбутас на основе археологических исследований, в том числе и в связи с теорией Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Иванова [121; 122].

3. Прародина индоевропейцев в Северной Индии, опирающаяся на сведения пуран о родине их создателей [193, с. 287–302], а также на современные исследования в области генетики [103].

Осознание того, что исходная причина несовместимости кроется не в методике конкретного исследования или интерпретации его результатов, до сих пор не стала очевидной для историков. Вместо того чтобы выводить совокупность критериев идентификации и самоидентификации из дошедших до нас исторических источников, созданных самими древними индоевропейскими народами, определяющим основанием стали лишь некоторые из них (язык, в т. ч. известный только по сохранившимся письменным источникам, или отдельные описанные элементы обрядов, или колесные повозки). Существуют и еще более отвлеченные от конкретных источников критерии идентификации, например на основании элементов орнамента керамики или других составляющих археологической культуры или же тезауруса раннеиндоевропейских корневых слов и их прото-сем [2, с. 3, 39–41].

С точки зрения авторов таких подходов, они создают представление о характере, структуре раннеиндоевропейского общества, основах его жизнеобеспечения, видах трудовой деятельности его членов, проявлениях их духовной культуры, сущности их мировоззренческой системы [59, с. 36].

В результате нет ничего удивительного в том, что к праиндоевропейцам или же ранним индоевропейцам разные исследователи относят то жителей Чатал – Гююка [59, с. 40–45], то создателей археологических культур Самарры, Халафы и Убейда [22, с. 18–32], то носителей Ямной культуры [86, с. 17–30].

Между тем вывести критерии идентификации и самоидентификации разных объединений людей можно и без внешних теоретических заимствований [51, с. 19–27], точно так же, как это было сделано для «народа» Пятикнижия Моисеева. Ведь совершенно очевидно, что, только зная те основания, по которым выделяли себя сами создатели исторических памятников, можно соотносить их с собственными результатами. Идентификацию, которую использовала какая-либо совокупность людей прошлого, нельзя заменить теоретическими установками, выведенными на основании других традиций или современного понимания проблемы.

То, что такая самоидентификация может отличаться от указанной ветхозаветной, наглядно видно на примере критериев выделения общности ригведнских ариев.

С формальной точки зрения это решение достаточно хорошо известно: Ригведа создавалась ариями (*Arya*), которые отделяли себя от неариев – дасов/дасью (*dAsa/dasyu*) прежде всего, как считали классики европейской индологии, по расовому признаку [161, т. 1, с. 347–348].

При этом у исследователей нет единства и в понимании в Ригведе термина *Arya*. Согласно обзору положения дел, сделанному по этому вопросу в конце XX в. Т. Я. Елизаренковой [35, с. 455–457], он трактуется разными авторами следующим образом:

- 1) как обозначение всех пришельцев-индоевропейцев;
- 2) как один из социальных классов пришлых индоевропейцев (например, вайшьев) [72, с. 57];
- 3) как обозначение тех пришлых индоевропейцев, которые исповедуют религию Ригведы.

Поскольку нас в данном случае интересуют критерии самоидентификации, а не научные теории XIX–XX вв., начнем с этимологического и семантического описаний.

Ригведийское *Arya* является, очевидно, производным от *arya* «гостеприимный», «верный», «дружественный», родственно авест. *airyō* и староперс. *ariya* «арийский», возможно иран. **Arya*. Соотносимо со староирл. *aire* «знатный», «дворянин», кельт.-герм. **ario* – имя собственное, лат. *arAre* «пахарь» [175, т. 1, с. 696–697].

Семантически *A-* в *Arya* может означать как «относящийся к *arya*», так и «не*arya*». На последнее значение как на исходное указывал еще П. Тиме [231, с. 10–11], что, вероятно, проблематично [174, т. 1, с. 174–175]. Кроме того, само слово *Arya* может относиться к так называемой «амбивалентной лексике» [231, с. 78–80; 37, с. 43–68].

Перейдем к прагматическому описанию, исходя из указанных выше посылок. *Arya* без явной связи с *dAsa/dasyu* упоминается в Ригведе 14 раз.

I 59, 2 (К Агни)

mUrdhA divo nAbhir agniH pRthivyA athAbhavad aratI rodasyoH |
taM tvA devAso 'janayanta devaM vaizvAnara **jyotir id AryAya** ||

*Голова неба, пуп земли Агни, теперь стал он слугой неба и земли;
тебя такого боги породили, богом, о Вайшванара, свет ведь для ария.*

Перед нами один из многочисленных примеров почитания огня у ариев, что в данном случае выражается в культе бога Агни.

I 77, 3 (К Агни)

sa hi kratuH sa maryaH sa sAdhur mitro na bhUd adbhutasya rathIH |
tam medheSu prathamaM devayantIr viza upa bruvate dasmam ArIH ||

*Он ведь могущество, он – молодец, он – правда, о Митра, да словно есть
он сверхъестественного колесничий; к нему во время жертвоприношений
первейшему почитающие богов общины обращаются, к чудотворцу арийские.*

Фрагмент указывает на существование у ригведийских ариев коллективных (*viz*) культов с жертвоприношениями, в данном случае бога Митры; а также на наличие колесниц.

I 96, 3 (К Агни)

tam lIata prathamaM yajJasAdhaM **viza ArIr** Ahutam RJasAnam |
UrjaH putram bharataM sRpradAnuM devA agniM dhArayan draviNodAm ||

*Его призывают, первейшего жертвоприносителя, общины **арийские** жертвенного, умиловленного; могущества сына, Бхарату, вознесения предателя, боги Агни да поддержали, богатстводателя.*

Здесь мы имеем еще одно подтверждение существования арийских коллективных культов – таковым объявляется культ Агни.

I 130, 8 (К Индре)

indraH samatsu **yajamAnam Aryam** prAvad vizveSu zataM Utir AjiSu
svarmIDheSv AjiSu | **manave** zAsad **avratAn tvacaM kRSNaM** arandhayat |
dakSan na viSvaM **tatRSANam** oSati ny **arzasAnam** oSati ||

*Индра в спорах **жертвующего ария** да поддерживал, во всех стократно содействующий состязаниях, за обладание небом состязаниях; для **человека** да исправлял **безобетных, кожу черную** покорял; огонь словно, всего изнемогающего от жажды сжигает, **желающего навредить** сжигает.*

Поскольку данный текст является ключевым доказательством расового противостояния ариев с местным населением в классической индологии, позволим себе его краткий комментарий. В данном случае мы имеем бинарную оппозицию, члены которой, опираясь на внутренние корреляции, восстанавливаются следующим образом:

indra	Индра	avrata	безобетный
Arya	арий	tvaca	кожа
yajamAna	жертвующий	kRSNa	черный, драный
manu	человек	arzasAna	желающий навредить

Можно заключить, что в данном случае имеется прямое противостояние между «жертвующим», «арием» и «человеком» (что в данном случае тождественно) с одной стороны и «безобетными» с другой (единственное число, в котором стоят слова из первой части оппозиции, и множественное – во второй указывают не на частный случай, а на всякого ария, противостоящего всем безобетным). Что касается Индры, то ему противостоят два демона – Аршасана (желающий навредить, ед. ч.) и тот, с которого Индра содрал кожу (ед. ч.). Это не что иное, как хорошо известная мифологическая дуальная оппозиция универсального характера. При этом следует заметить, что образ любого демона не может быть соотносим с каким-либо населением, в т. ч. и Ригведе, где множество разнообразных демонов (к примеру, vizvarUpa), для которых такое соответствие вообще никогда не предлагалось.

I 156, 5 (К Вишну)

A yo vivAya sacathAya daivya indrAya viSNuH sukRte sukRttaraH |
vedhA ajinvat triSadhashta **Aryam Rtasya** bhAge **yajamAnam** Abhajat ||
*Вслед который рвущемся, ради помощи божественный, Индре Вишну, в совершенстве более совершенный; знаток оживил, трехсоставный **ария, космического порядка почитателя** частью [этого порядка] наделил.*

Совершенно очевидное указание на связь ариев с признанием существования космического порядка (Rta) и связь с ним на уровне вхождения в его состав.

IV 26, 2 (К Индре)

aham bhUmim adadAm **AryAyAhaM** vRSTiM **dAzuSe martyAya** |
aham apo anayaM vAvazAnA mama devAso anu ketam Ayan ||

*Я землю дал **арью**, я – дождь среди почитающих смертному, я воды
направил зашумевшие, из-за моего боги желания пришли.*

Для нас в данном случае существенно прямое соотнесение ариев со смертными (*martya*), почитающими того, кому они обязаны землей и водой (в данном случае, очевидно, Индру).

IV 30, 18 (К Индре)

uta tyA sadya **AryA sarayor** indra pArataH |
arNacitrarathAvadhIH ||

*Также тех двоих тотчас же двух **ариев** из **падиух**, о Индра, по другую
сторону; Арну и Читраратху убил ты.*

Фрагмент подтверждает уже отмеченные соответствие понятий *Arya* «арий» и *martya* «смертный» и знание ариями Ригведы колесниц (*citraratha* – «чудесная колесница»); а некоторые из них могли отойти от веры (*saraya*) в Индру и выступить против него, что считалось, как видно, для ариев заслуживающим смерти деянием.

VII 18, 7 (К Индре)

A pakthAso bhalAnaso bhanantAlinAso viSANinaH zivAsaH |
A yo nayat **sadhamA Aryasya** gavyA tRtsubhyo ajagan yudhA nRRn ||

*Пактхи, бхаланы, алины, вишанины да провозгласили себе благо;
[и] направил тот, который сотрапезник **ария**, ради коров для
тритсу пошел он войной, мужей.*

При всей сложности этого места для понимания для нас важно признание совместной трапезы как элемента ритуала, в результате которого арии достигают желаемого действия от бога (здесь – от Индры).

VIII 103, 1 (К Агни)

adarzi gAtuvittamo yasmin vratAny AdadhuH |
upo **Su jAtam Aryasya vardhanam** agniM nakSanta no giraH ||
*Стал виден лучший всех знающий путь, в котором обеты они установили;
к лучшему родившемуся **ария** возвращению, Агни, да придут наши песни.*

В данном случае речь идет о структуре жертвоприношения в честь Агни, а именно о жертве (*vardhana*) при возжигании огня.

IX 63, 5 (К Соме)

indraM **vardhanto apturaH** kRNvanto vizvam **Aryam** |
apaghnanto **arAvNaH** ||

*Индру укрепляющие, стремительные, как вода, создающие все **ариевым**;
убивающие врагов.*

Здесь мы имеем дело с одним из примеров ритуала изготовления сомы (священного напитка), который и указывается в данном случае как верный признак отличия ариев от всех остальных.

IX 63, 14 (К Come)

ete **dhAmAny AryA** zukrA Rtasya **dhArayA** |
vAjaM **gomantam** akSaran ||

*Эти жилища арийские, белые вселенского порядка владения;
с силой к владельцу коров потекли.*

Еще один пример взаимосвязи ариев с культом Сомы и его атрибутами, а также связи ариев с космическим порядком (*Rta*).

X 11, 4 (К Агни)

adha tyaM drapsaM vibhvaM vicakSaNaM vir Abharad iSitaH zyeno **adhvare** |
yadI **vizo** vRNate dasmam **AryA** agniM hotAram adha dhlr ajAyata ||

*Тогда эту каплю искусную, блестящую лотос принес, посланный сокол
на жертвоприношение; когда общины выбирают, чудесного – арии,
Агни-хотаром тогда мысль рождалась.*

В данном случае Ригведа опять указывает на наличие у ариев коллективного (*viz*) культа Агни, который уже в то время, как видно, был весьма сложным и сопровождался жертвоприношением.

X 43, 4 (К Индре)

vayo na vRkSaM supalAzam Asadan somAsa indram mandinaz camUSadaH |
praiSaM anIkaM zavasA davidyutad vidat svar **manave jyotir Aryam** ||

*Птицы словно на дерево прекраснolistое сели, сомы потоки Индру
вдохновляющие, в сосуде сидящие; посланник передовой могущественный,
далеко сверкающий, да отыщет он небо для человека, свет ария.*

Фрагмент снова указывает на связь ариев с культами Сомы и Индры, а также на человеческую (*manu*) сущность ариев и почитание света (*jyotis*).

X 65, 11 (Ко всем богам)

brahma gAm azvaM janayanta oSadhlr vanaspatIn pRthivIm parvatAapaH |
sUryaM divi rohayantaH sudAnava **AryA vrata** visRjanto adhi kSami ||

*Брахман, корову, коня порождающие, растения, лесные деревья, землю,
горы и воды; Солнце в небо возносящие богатыми дарами, арии обеты
испускающие по всей земле.*

В данном случае мы имеем прямое указание на то, что исполнение ариями их ритуалов является средством мироздания и основой их бытия.

Итак, приступим к анализу полученных результатов описания. Начнем с того, что представим установленные прямые соотношения в виде табл. 4.1.

Таблица 4.1

Прямые соотношения Агуа в Ригведе

Соотнесение	Значение	Оппозиция	Значение	Место в Ригведе
<i>jyotis</i>	свет	–	–	I 59, 2; X 43, 4
<i>indra</i>	Индра	<i>avrata</i>	безобетный	I 130, 8
<i>Arya yajamAna</i>	жертвующий арий	<i>tvaca kRSNa</i>	черная кожа	I 130, 8

Окончание табл. 4.1

Соотнесение	Значение	Оппозиция	Значение	Место в Ригведе
<i>manu</i>	человек	<i>arzasAna</i>	желающий навредить	I 130, 8
<i>medha</i>	жертва	—	—	I 77, 3
<i>viz</i>	община	—	—	I 77,3; I 96, 3; X 11, 4
<i>yajJasAdha</i>	жертвователь	—	—	I 96, 3
<i>Rtasya yajamAna</i>	восхвалитель кос- мического порядка	—	—	I 156, 5
<i>dAzu martya</i>	почитающий смертный	—	—	IV 26, 2
<i>saraya</i>	падший	—	—	IV 30, 18
<i>sadhamAs</i>	сотрапезник	—	—	VII 18, 7
<i>su vardhana</i>	лучшее возвращение	—	—	VIII 103, 1
<i>vrata</i>	обет	—	—	VIII 103, 1; X 65, 11
<i>vardhana</i>	возвращение	<i>arAvan</i>	враг	IX 63, 5
<i>aptur</i>	поток (Сомы)	—	—	IX 63, 5
<i>dhAma</i>	дом	—	—	IX 63, 14
<i>Rtasya dhAraya</i>	владения космиче- ского порядка	—	—	IX 63, 14
<i>gomanta</i>	владелец коров	—	—	IX 63, 14
<i>adhvara</i>	жертва	—	—	X 11, 4
<i>manu</i>	человек	—	—	X 43, 4
<i>soma</i>	сома	—	—	X 43, 4

Из указанного выше вытекают следующие характеристики ригведийских ари-ев. Это люди, которые:

- ✓ считают себя смертными;
- ✓ почитают бога Индру;
- ✓ приносят жертвы (*yajJa*, *medha*, *vardhana*);
- ✓ образуют коллективы (*viz*), чаще всего именуемые общинами;
- ✓ восхваляют космический порядок (*Rta*);
- ✓ могут отойти от своей веры (*saraya*);
- ✓ имеют традицию совместной трапезы;
- ✓ следуют собственным обетам (*vrata*);
- ✓ почитают бога Сому;
- ✓ имеют дома;
- ✓ владеют коровами.

Теперь сведем эти результаты вместе с полученными в ходе разбора контекстов. Итак, ригведийские арии в их собственном понимании – это люди, которые считают себя смертными и

- ✓ имеют дома, коров и колесницы;
- ✓ образуют коллективы (*viz*), обычно именуемые общинами;
- ✓ имеют коллективные (*viz*) культы Митры и Агни;
- ✓ почитают богов Индру и Сому, а также свет и огонь в виде бога Агни, в честь которого совершают сложные ритуалы с жертвоприношениями;
- ✓ приносят жертвы (*yajJa*, *medha*, *vardhana*) и следуют обетам (*vrata*), что считают средством мироздания и основой их бытия;
- ✓ восхваляют космический порядок (*Rta*) и связь с ним на уровне вхождения в его состав;
- ✓ имеют традицию совместной трапезы, считают ее элементом ритуала, в результате которого они достигают желаемого действия от богов;
- ✓ считают ритуал изготовления священного напитка сомы, предназначенного для жертвоприношения, верным признаком отличия ариев от всех остальных;
- ✓ допускают возможность отхода от веры (*saraya*) в Индру и выступления против него, что считают заслуживающим смерти деянием.

Глава 5. АРИИ И РИГВЕДИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО (*Arya*, *dasyu* и *dAsa*)

Дальнейшее рассмотрение критериев самоидентификации *Arya* связано с их противостоянием *dAsa/dasyu*. Существование этой бинарной оппозиции в Ригведе является общепризнанным в мировой индологии. Однако с этого момента единство среди исследователей исчезает: по поводу «социального» аспекта значения *dAsa/dasyu* и *Arya* в Ригведе есть несколько точек зрения.

Основные позиции по вопросу о *dAsa/dasyu* выглядят, на наш взгляд, следующим образом.

1. *dAsa/dasyu* – это название, данное ариями коренному населению Индии. Причем в основе такого понимания лежит либо только «визуальный» фактор – цвет кожи (раса), который у ариев светлый, а у дравидов темный [14, с. 147–148; 35, с. 453–456], либо целая группа «этнических» признаков: религиозная принадлежность, различие в языке и расе (например, форме носа или рта) [47, с. 18–19; 161, т. 1, с. 347–348].

2. *dAsa/dasyu* – это ригведийское название древних иранцев, что основывается либо на данных лингвистики [5, с. 211], либо мифологии [162, с. 156].

Прежде чем перейти к рассмотрению *Arya*, *dAsa/dasyu* и их взаимоотношений в Ригведе, позволим себе только два предварительных замечания.

Во-первых, тезис относительно расового единства доарийского населения Индии, которое имеется в виду сторонниками разделения ригведийского общества на *Arya* и *dAsa/dasyu* по какому-либо из внешних (расовых) признаков, изначально

но не был сколько-нибудь серьезно обоснован. Согласно результатам исследований этнической ситуации на Южноазиатском субконтиненте и, в том числе, на территории Пенджаба в бассейне Инда и его притоков во второй половине II тыс. до н. э. (т. е. в том регионе, где, с точки зрения авторов рассматриваемых теорий, создавалась Ригведа [1, с. 180–185; 9, с. 80; 72, с. 55 и др.]), приходившие сюда арии вступали в контакт не только с темнокожими веддоидами (относящимися к австралоидной расе) и дравидами (представителями южноиндийской европеоидно-австралоидной переходной группы), но также и с австроазиатами (представителями южноазиатской монголоидно-австралоидной переходной группы), появившимися здесь не позднее IV тыс. до н. э., по всей видимости, из Китая. Их внешнее сходство с веддоидами и дравидами в это время являлось, вероятно, далеко не столь очевидным, чтобы их можно было зачислить в одну расу по этому признаку [47, с. 17–18; 71, с. 114–158]. Следовательно, поскольку речь идет как минимум о трех расах, практически невероятно, чтобы внешние расовые признаки являлись для создателей Ригведы основанием для классификации своего социального космоса по принципу бинарной оппозиции.

Во-вторых, весьма серьезным аргументом против того, что *dAsa/dasyu* использовались создателями Ригведы как название коренного населения в целом, является наличие в этом памятнике для обозначения тех, кто противостоит ариям (или их части, что еще более затрудняет доказательство понимания ариями доарийского населения как единого целого), термина *paNi-*, являвшегося, скорее всего, этнонимом дравидийского происхождения [23].

Вернемся к рассмотрению разделения *Arya* и *dAsa/dasyu*. Этимология *dAsa* и *dasyu*, несомненно, общая. Они родственны авест. *dAha* (название одного из иранских племен), авест. и староперс. *dahyu* «страна», хотан. *daha-* «человек, мужчина», новоперс. *dAh* «слуга». Соотносится с манс. *tas* «чужой» [174, т. 1, с. 723–724; 175, т. 2, с. 38–39].

Что касается семантики, то оба слова, на наш взгляд, образованы от существительного *dasa*, которое в свою очередь является стандартным производным именем от глагольного корня *das* «погибать»; следовательно, *dasa* следует понимать не только как «демон, враждебное сверхъестественное существо» [4, с. 28; 130, с. 584–585, 598–599], но и как «погибель» [38, с. 917], а следовательно, и «тот, кто несет погибель».

Таким образом, центральными категориями *dAsa* надо, думается, считать «относящийся к демонам», «несущий погибель», «потомок демона» [4, с. 188–190], и достаточно естественными выглядят ассоциативно-логические продолжение «враг» («враждебный») (тот, кто несет погибель); *dasyu*, исходя из семантики суффикса *-yu* [4, с. 177], – «тот, кто следует демонам», с продолжением «иноверец» (следующий другим богам), и откуда очевиден переход к «чужой», если за основу разделения взять признак вероисповедания.

Э. Бенвенист предлагает рассматривать *dasyu* как собирательный термин «люди» или «народ, враждебный индийцам» [5, с. 211], однако если с этим согласиться, то употребление для *dasyu* множественного числа (например, Rv III 34,9) следует понимать как то, что создатели Ригведы делали различие между простой

совокупностью враждебных людей и, скажем, этнической, что выглядит весьма неправдоподобно.

Рассматриваемые нами *dAsa* и *dasyu* встречаются в Ригведе и в единственном, и во множественном числе. Единственное число может, вероятно, являться показателем и частного случая, и наиболее общего (в этом случае его следует понимать как «всякий, каждый»). Множественное число указывает на некоторую совокупность обладателей рассматриваемых качеств.

Итак, *dasyu* выступает в Ригведе следующим образом.

I. Обозначение противостоящих арию или угрожающих ему без указания сферы:

I 103,3

sa jAtUbharmA zraddadhAna ojaH puro vibhindann acarad vi dAsIH |
vidvAn vajrin **dasyave** hetim asyAryaM saho vardhayA dyumnam indra ||
*Он, рожденный как поддержка, внушающая доверие сила, твердоно
разбивающая, двигался вокруг дасов; мудро несущий ваджру в дасью,
оружием эту ария победу приумножь, сияние, о Индра.*

III 34,9

sasAnAtyAM uta sUryaM sasAnendraH sasAna purubhojasaM gAm |
hiraNyayam uta bhogaM sasAna hatvI **dasyUn** prAryaM varNam Avat ||
*Обрел коней и солнце обрел Индра, обрел обильно кормящую корову; золото
и пищу он обрел, убив дасью, превосходную арийскую варну укрепил.*

V 70,3

pAtaM no rudrA pAyubhir uta trAyethAM sutrAtrA |
turyAma dasyUn tanUbhiH ||
*Да защитите нас, о два Рудры, помощью и да храните нас,
о хорошо защищающие, да пересилим мы дасью телами.*

На наш взгляд, в этих текстах имеют место уже отмечавшееся выше соотношение ариев, почитателей Индры, Митры и Варуны, со сферой светлого и указание на противостояние дасью с раннего ригведийского периода. Существенным также является признание того, что уничтожение *dasyu* приводит к укреплению *varNa* ариев (о чем ниже), т. е. не только всей совокупности ариев, но и всей сферы их жизнедеятельности. Поскольку слово *dasyu* стоит во множественном числе, то наверняка можно утверждать лишь то, что уничтожение любого числа дасью дает такой результат.

II. Обозначение противостоящих людям, ариям или авторам гимнов в «ритуальной сфере»:

ед. ч.

I 175,3

tvaM hi zUraH sanitA codayo manuSo ratham |
sahavAn **dasyum** avratam oSaH pAtraM na zociSA ||
*Ты ведь, мужественный добытчик, поторопи человеческую колесницу,
осилив, дасью безобетного сожги сосуд словно пламенем.*

IV 16,9

achA kaviM nRmaNo gA abhiSTau svarSAtA maghavan nAdhamAnam |
Utibhis tam iSaNo dyumnahUtau ni mAyAvAn abrahmA dasyur arta ||
*К поэту мужественный духом иди ради превосходства при овладении небом,
о щедрый, умоляемый о помощи, с помощью спешащий его во время светлого
призыва, чародействующий безбрахманский **дасью** да падет.*

VI 14,3

nAnA hy agne 'vase spardhate rAyo aryaH |
tUrvanto dasyum Ayavo vrataiH sIkSanto avratam ||
*Многообразно ведь, о Агни, для содействия противоборствуют
богатства ариев, пересиливающие **дасью**, люди обетами блокировать
стремятся безобетного.*

VIII 70,11

anyavratam amAnuSam ayajvAnam adevayum |
ava svaH sakH dA dudhuvIta parvataH sugHnAya **dasyum** parvataH ||
*Инообетного, бесчеловечного, нежертвовавшего, не следующего богам,
вниз твой спутник да сбросил, туча, сделав легкоубиваемым **дасью**, туча.*

IX 41,2

suvitasya manAmahe 'ti setuM durAvyam |
sAhvAMso **dasyum** avratam ||
*Надежный путь мы знаем через мост плохосплетенный – с его именем
мимо **дасью**, не соблюдающего обетов.*

X 22,8

akarmA **dasyur** abhi no amantur anyavrato amAnuSaH |
tvaM tasyAmitrahan vadhar dAsasya dambhaya ||
*Безритуальный **дасью** здесь у нас безмысленный, инообрядный, бесчеловечный,
ты, о того недруга убивающий, смертоносное оружие дасово повреди.*

МН. Ч.

I 51, 8–9

vi jAnIhy AryAn ye ca **dasyavo** barhiSmate randhayA zAsad avratAn |
zAkI bhava yajamAnasya coditA vizvet tA te sadhamAdeSu cAkana ||
anuvratAya randhayann apavratAn AbhUbhir indraH znathayann anAbhuvaH |
vRddhasya cid vardhato dyAm inakSataH stavAno vamro vi jagHAna saMdihaH ||
*Раздели, которые арии и **дасью**, разостлавшему жертвенную солому
подчини повелению безобетных, о могучий, будь жертвователя покровителем,
всеми же этими твоими вместе с опьяняющей сомой наслаждался я.
Преданным подчиняя непослушных, посредством помощников поражающий
несоюзников Индра, выросшего также и растущего в небо могучий
истребитель, восхваляемый муравей разрушил валы.*

Rv I 101,5

yo vizvasya jagataH prANatas patir yo brahmaNe prathamO gA avindat |
indro yo **dasyUMr** adharAM avAtiran marutvantaA sakhyAya havAmahe ||

*Который всех, что двигаются, дышат, хозяин, который брахману первый коров отыскивал, Индра, который **дасью** неподдерживающих сдувший, сопровождаемого Марутами для дружбы призываем мы.*

Rv V 7,10

iti cin manyum adhrijas tvAdAtam A pazuM dade |

Ad agne apRNato 'triH sAsahyAd **dasyUn** iSaH sAsahyAn nRn ||

*Так в страсти же, о рожденный неужержимым, тобой данный скот получил я, о Агни, жадных Атри да одолеет **дасью**, освежение да одолевшее мужей.*

Религиозная семантика *dasyu* как следующего несправедливым религиозным правилам (ритуально чужого) в данном случае очевидна и со времен «Ведийского индекса» является хрестоматийной при определении самого концепта *dasyu* [161, т. 1, с. 347–349]. Для определения нормативности использования «религиозных» характеристик для всех выделяемых в рамках относительной хронологии частей Ригvedы мы предлагаем табл. 5.1.

Таблица 5.1

Религиозные характеристики *dasyu* в Ригvedе

Термин	Значение	Где встречается	Комментарий (период)
<i>akarma</i>	бездеятельный	X	поздний
<i>adevayu</i>	безбожный	VIII 70	дополнение
<i>anAbhu</i>	несоюзник	I 51	раннее дополнение
<i>anyavrata</i>	инообетный	VIII 70	дополнение
<i>apavrata</i>	необетный	I 51	раннее дополнение
<i>abrahma</i>	безбрахманский	IV	ранний
<i>amantu</i>	безмысленный	X	поздний
<i>ayajvAna</i>	нежертвующий	VIII 70	дополнение
<i>avrata</i>	безобетный	I 51	раннее дополнение
		I 175	раннее дополнение
		VI	ранний
		IX	ранний

Подобные эпитеты характерны, как видно, для разных выделяемых в рамках относительной хронологии частей Ригvedы.

Кроме ставших уже классическими определений *dasyu*, тексты предоставляют нам возможность выделить в виде табл. 5.2 еще некоторые, не приведенные авторами «Ведийского индекса».

Таблица 5.2

Дополнительные характеристики *dasyu* в Ригvedе

Термин	Значение	Где встречается	Комментарий
<i>adhara</i>	неподдерживающий	I 101	раннее дополнение
<i>apRNant</i>	ненасыщающий	V	ранний
<i>amAnuSa</i>	бесчеловечный	X	поздний
<i>amitra</i>	недружественный	X	поздний
<i>mAyAvant</i>	чародействующий	IV	ранний

Из приведенных в этой таблице для нас наиболее интересен *mAyAvant* – «чародействующий» как самый ранний и принципиально отличающийся от остальных, поскольку не имеет «отрицательной» структуры, т. е. не означает формального отрицания какого-либо из компонентов, составляющих ритуал ария (амбивалентность *mAyA* в Ригведе уже отмечалась Т. Я. Елизаренковой [56, т. 1, с. 705]). Также в начальный период появляется и *apRNant* – «ненасыщающий», «нежертвующий», «жадный».

Что касается определения *Arya* в «ритуальной сфере», то это:

- ✓ люди, поклоняющиеся Индре и его свите, Агни и Соме, знакомые с колесницами, сочиняющие гимны, содержащие, во-первых, просьбы богов о помощи в борьбе с дасью, поскольку боги могут не только сами уничтожить всякого дасью, но и сделать его легко побеждаемым людьми, во-вторых, какие-то средства, позволяющие нейтрализовать дасью своими силами;

- ✓ люди, совершающие определенные ритуалы – расстилание соломы, жертвоприношения – и получающие от богов вознаграждение в виде скота;

- ✓ люди, которые характеризуются определениями, противоположными тем, которые приведены выше для *dasyu*: «деятельные», «почитающие богов», «союзники», «верные обетам», «жертвующие», а также обладают обычными для людей качествами: «дышат», «двигаются».

III. Обозначение противостоящего арию или угрожающего ему в «неритуальной сфере»:

мн. ч.

II 11,19

sanema ye ta Utibhis taranto vizvA spRdha AryeNa **dasyUn** |
asmabhyaM tat tvASTraM viZvarUpam arandhayaH sAkhyasya tritAya ||

*Мы хотим получить награду, которые твоим содействием ария
преодолевающие все противодействия **дасью**, нам это потомка Тваштры
всеобразного ты подчинил, из дружбы – Трите.*

Достаточно показательно определение в тексте Индры, которому посвящен гимн, как ария. С его помощью арии победили сторонников сына Тваштра (*tvASTar* – «создатель», «мастер», «плотник»), который, возможно, мог быть разным (менять облики), что и расценивалось ариями как неестественное действие. Как известно, у ригведийских ариев не было поклонения оборотням, их боги, как правило, не отмечались как обладающие искусством перевоплощения, поскольку в абсолютном большинстве не имели определенного физического облика, а их конкретные формы – используемые в мифотворческих целях метафоры [35, с. 501–502]. В этом случае *dasyu* следует понимать как «сторонники неестественного действия».

Фрагмент является, на наш взгляд, лишь использованием Индрой оружия его противников. Возможно, что поклонение неариев оборотням и легло в основу появления культа богов-оборотней в индуизме, например Вишну, который, среди прочего, отличается и этим от Вишну ригведийского [60].

VI 23,2

yad vA divi pArye suSvim indra vRtrahatyē ‘vasi zUrasAtau |
 yad vA dakSasya bibhyuSo abhiyad arandhayaH zardhata indra **dasyUn** ||
*Когда в день ли решающий своему, о Индра, в борьбе с врагами содействуешь
 ты, о дважды герой, когда ли сильного страх обуял, бесстрашный,
 покоришь ты упрямых, о Индра, **дасью**.*

Данный текст указывает на существование уже в ранний период создания Ригведы политического противостояния между сторонниками Индры и дасью, которые именуются *arandhaya* – «неподчиняющиеся, неподдающиеся, упрямые».

ед. ч.

VIII 19,36

adAn me pauraKutsyaH paNcAzataM trasadasyur vadhUnAm |
 maNhiSTho ayaH satpatiH ||
*Дал мне потомок Пурь из рода Кутсы пятьсот, Гроза **дасью**, невест,
 наищедрейший арья, истинный повелитель.*

Гроза дасью (*trasadasyu-*) [208, т. 9, с. 3134] – имя или одно из имен рассматриваемого здесь человека-арья, который, вероятно, был также и риши [56, с. 681]. Тот факт, что именно риши, создатель и певец священных гимнов Ригведы, является грозой дасью и в «неритуальной» «политической» сфере, с одной стороны, указывает на известную условность разделения сфер жизнедеятельности ригведийских ариев даже по принципу диады: на «ритуальную сферу» и «неритуальную сферу», что, в свою очередь, лишний раз подтверждает космологичность ригведийских текстов; а с другой стороны – на наличие в понятии *dasyu-* для авторов текста как минимум «ритуальной» составляющей.

Изучение текстов Ригведы, описывающих «неритуальное» противостояние ариев и дасью на социальном уровне, дало нам следующие результаты.

1. *Arya* в «неритуальной» сфере называются:

- ✓ те люди, которые поклоняются Индре, являются для него своими (считают его таковым для себя) и с его помощью одолевают сопротивление дасью;
- ✓ те люди, которыми правят создатели священных гимнов Ригведы риши и которые с их помощью (под их руководством) одолевают всякого дасью.

2. *dasyu* в «неритуальной» сфере называются:

- ✓ те люди, которые поклоняются оборотням и совершают неестественные с точки зрения ариев действия, причиняющие ариям вред;
- ✓ тот человек, которого можно политически победить с помощью священных гимнов Ригведы.

Кроме того, имеется одно раннее (VI мандала) определение *dasyu* как политических противников: *arandhaya* «неподчиняющийся, неподдающийся, упрямый».

IV. Обозначение противостоящих непосредственно богам (космологическая сфера):

ед. ч.

I 33,4

vadhIr hi **dasyuM** dhaninaM ghanenaM ekaz carann upazAkebhir indra |
 dhanor adhi viSuNak te vy Ayann ayajvanaH sanakAH pretim IyuH ||

*Убил ты ведь **дасью** богатого ударом, один, шествующий на помощь,
о Индра, из лука в разные стороны они расходились, не приносящие жертв
прежние прочь отправились.*

Нам представляется, что в данном случае речь идет о некоем владельце множества коров, который сам активно противоборствовал Индре и с которым были связаны те, кто не приносил жертв. Если следовать некоторым индийским комментаторам, то этим владельцем коров был Вритра, а *sanakA* «прежние» – один из устойчивых обозначений его сторонников [208, т. 2, с.463]. Однако, согласно Дайананде, *sanakA* не обязательно связаны с Вритрой, но обозначает всякого нехорошего человека вообще, а неоднократное упоминание в гимне коров и пани указывает на то, что речь, скорее всего, идет о Вале, который, несмотря на его вполне индоевропейское имя, возможно, являлся местным неиндоевропейским божеством пани [23, с. 152]. Корреляции же с непринесением жертв и отсутствием обетов определяют понимание этого «богатого» как *ритуально чужого*, поскольку, как уже отмечалось выше, называние действия, деятеля и того, на что направлено действие, одним словом для ведийского языка является нормой.

I 117,21

yavaM vRkeNAzvinA vapanteSaM duhantA manuSAya dasrA |
abhi **dasyuM** bakureNA dhamantoru jyotiz cakrathur AryAya ||

*Зерно посредством плуга, о Ашвины, сеющие, извлекающие пользу
для человека, о два чудотворца, и **дасью** с помощью бакуры рассеивающие,
широко расходящийся свет сделали арию.*

Для определения значения *dasyu* в этом фрагменте нам представляется целесообразным рассматривать здесь следующие коррелирующие ряды:

а) инструменты действия Ашвинов: плуг (*vRka m.* «волк», «плуг», происходит, вероятно, от корня *var-* «разделять», «разрезать» и может, вероятно, дословно пониматься как «разделяющий», «разрезающий» [208, т. 2, с. 537]); бакура (*bakura n.*), что Т. Я. Елизаренкова понимает как вид кожного мешка [56, т. 1, с. 614], а С. Пракаш и С. Видьяланкар как удар молнии [208, т. 2, с. 401], что и принято нами из-за связи действия со «сферой светлого»;

б) объекты действия Ашвинов: зерно, польза, дасью, свет.

Поскольку объекты действия явно обозначают не конкретные вещи, а вещи как таковые, то текст следует понимать в космологическом плане, а именно как указание на создание Ашвинами космоса (кормящей пашни, света) из хаоса (неупорядоченной земли, тьмы), и *dasyu* здесь следует понимать как «*вообще всякий, кто не приносит пользы арию и связан со “сферой мрака”*».

II 11,18

dhiSvA zavaH zUra yena vRtram avAbhinad dAnum aurNavAbham |
apAvRNor jyotir AryAya ni savyataH sAdi **dasyur** indra ||

*Наберись силы, о герой, посредством которой разорвал ты
враждебного потомка Дану наукообразного, раскрыл ты свет арию,
влево низошел **дасью**, о Индра.*

Нам представляется, что речь в данном случае идет о чародее, который, скорее всего, за то, что мог превращаться в паука (являлся оборотнем) и за свои действия по сокрытию света паутиной [208, т. 4, с. 1285], т. е. за свои несправедливые (чуждые ритуалам авторов Ригведы, сторонников Индры) деяния, подвергся наказанию Индрой и оказался *несправедливым* (ритуально чужим).

III 34,6

maho mahAni panayanty asyendrasya karma sukRtA purUNi |
vRjanena vRjinAn saM pipeSa mAyAbhir dasyUNr abhibhUtyojAH ||
*Великого грандиозные являются удивительными того Индры деяния
прекрасно совершенные многие, ограничением ложных он расчленил,
волшебством **дасью** превосходящий силами.*

Данный фрагмент является подтверждением высказанного нами выше предположения о том, что Индра использовал для борьбы с *дасью* волшебство как их же оружие, превосходя, естественно, их в этом, как и во всем остальном. Таким образом, *dasyu* можно понимать здесь как «чародей, волшебник». Отметим также еще одну характеристику *dasyu* – *vRjina* «кривой, ложный».

IV 16,10

A **dasyughn**A manasA yAhi astaM bhuvat te kutsaH sakhye nikAmaH |
sve yonau ni SadataM sarUpA vi vAM cikitsad Rtacid dha nArI ||
*С замыслом убийства **дасью** иди домой, да будет с тобой Кутса,
к дружбе стремящийся, в своем лоне да садитесь двое, одинаковые на вид,
вас да распознает ли порядок ведь блюдущая госпожа.*

Текст является, на наш взгляд, стандартным указанием на противостояние Индры и его помощников с одной стороны и *дасью* – с другой.

V 30,9

striyo hi dAsa AyudhAni cakre kim mA karann abalA asya senAH |
antar hy akhyad ubhe asya dhene athope praid yudhaye **dasyum** indraH ||
*Женщин ведь даса оружием сделал, что мне сделают бессильные его войска!
Внутри ведь обнаружил обе его молочные, тогда-то и вышел на битву
с **дасью** Индра.*

Намучи, нормативным для которого является, как показано ниже, *dAsa*, вероятно, за превращение женщин в воинов, что, с точки зрения авторов гимна, являлось, несомненно, аномалией, а следовательно, чародейством, назван здесь действующим вне принятых среди создателей Ригведы правил (т. е. следующим демонам).

IV 16,12

kutsAya zuSNam azuSaM ni barhIH prapitve ahnaH kuyavaM sahasrA |
sadyo **dasyUn** pra mRNa kutsyena pra sUraz cakraM vRhatAd abhIke ||
*Для Кутсы Шушину ненасытного низведи в сумерки из дня, Куяву, тысячи
в тот же момент **дасью**, совершенно да разгори с помощью Кутсы,
да совет он солнечное колесо своевременно.*

Текст указывает на противостояние Индры и его возницы Кутсы с одной стороны и Шушны (осушителя, истощителя [208, т. 2, с. 439]), Куявы (*kuṇava* дословно, «плохое зерно»; «порочный», «зловредный» [208, т. 2, с. 519]) и тысяч дасью – с другой. Соотнесение с Шушной и Куявой может, на наш взгляд, являться результатом того, что приверженность названным антигероям (которая, вероятно, носила массовый характер) либо делала людей обладающими их (антигероев) качествами, либо, по мнению ариев, приводила к тем же результатам, что и действия непосредственно самих Шушны и Куявы (засуха, порча урожая и т. д.). Итак, *dasyu* здесь «осушитель», «истощитель», «порочный», «зловредный».

IV 28,4

vizvasmAt sIm adhamAM indra **dasyUn** vizo dAsIr akRNor aprazastAH |
abAdhethAm amRNataM ni zatrUn avindethAm apacitiM vadhatraiH ||

Одновременно всех наихудших, о Индра, дасью и племена дасов ты сделал опороченными; вы двое притеснялись, разбивали врагов, вы оба добыли возмездие смертоносным оружием.

К уже известным определениям дасью этот ранний текст добавляет еще три: *adhama* – «наихудший», *aprazasta* – «обесславленный» или «опороченный» и *zatra* «враг».

V 29,10

prAnyac cakram avRhaH sUryasya kutsAyAnyad varivo yAtave 'kaH |
anAso **dasyUMr** amRNo vadhena ni duryoNa AvRNaG mRdhraVAcAH ||

Одно колесо сорвал ты Сурьи, для Кутсы другому свободным путь сделал, безносых дасью умертвил ты смертоносным оружием, в убежище закрыл ты скверноречивых.

Этот текст содержит второе после «черной кожи» (но более раннее по времени) «классическое» определение дасью как *anAs* «безносых», которое авторы «Ведийского индекса» трактуют как основание для закрепления за дасью расовых признаков местного доарийского населения [162, т. 1, с. 347–348], чему следует большинство последующих исследователей Ригведы [47, с. 19]. Нам представляется, что не менее обоснованно видеть тут еще один пример противопоставления ариев, обладающих позитивными качествами, и дасью, не обладающих таковыми.

Еще одно достаточно известное и показательное определение дасью в этом фрагменте *mRdhraVAc* «скверноречивые». Это определение может являться намерением на противостояние «речей» дасью гимнам ариев, если, учитывая наличие в тексте *vAc* «священной речи», которая обладает космогоническими функциями [37, с.16], и сюжет мифа о завоевании Солнца, признать, что здесь *dasyu* выступает как *владеющий ложной священной речью* (злой колдун).

V 31,5

vRSNe yat te vRSaNo arkam arcAn indra grAvANo aditiH sajoSAH |
anazvAso ye pavayo 'rathA indreSitA abhy avarianta **dasyUn** ||

Жеребцу когда тебе жеребцы гимн да пели, о Индра, камни и Адити единодушны; бесконные которые ободья колес, бесколеснице, Индрой в движение приводимые, закрутили дасью.

Очевидно, это очередной случай упоминания о борьбе и победе Индры над дасью. Намек на выжимание сомы может являться указанием на значение здесь *dasyu* как *противостоящих Индре в «ритуальной сфере»*.

VI 18,3

tvaM ha nu tyadadamAyo **dasyUMr** ekaH kRSTIr avanor AryAya |
asti svin nu vIryaM tat ta indra na svid asti tad RtuthA vi vocaH ||

*Ты ведь сейчас, как известно, усмирил **дасью**, один земледельцев
подготовил для ария, есть ли сейчас мужество это с тобой, о Индра,
нет если, это точно да изреки.*

Несмотря на некоторые проблемы в понимании текста, нам представляется возможным заключить, что речь идет не о дасью-земледельцах, а о дасью и земледельцах, причем первые, возможно, мешали каким-то образом покорению вторых ариями.

VII 5,6

tve asuryaM vasavo ny RNvan kratuM hi te mitramaho juSanta |
tvaM dasyUMr okaso agna Aja uru jyotir janayann AryAya ||

*В тебя Васу асурово ведь они да вложили, о Митра великий,
восхищаются, ты **дасью** в укрытие загнал, о Агни, далеко
расходящийся свет создающий арию.*

Речь, несомненно, идет о космическом противостоянии света (Агни) и тьмы (дасью). Таким образом, можно заключить, что *dasyu*, стоящее здесь, как показано выше, во мн. ч., выступает как собирательное «тьма».

VII 6,3

ny akraTUn grathino mRdhraVAcA H paNIMr azraddhAM avRdhAM ayajcAn |
pra-pra tAn **dasyUMr** agnir vivAya pUrvaz cakArAparAM ayajyUn ||

*Долой бессильных путателей, скверноречивых пани безверных,
безрадостных, безжертвенных, решительно тех **дасью** Агни, да развеял,
восточный сделал западными нежертвующих.*

Учитывая вышесказанное о пани, нет сомнения, что за свои религиозные привязанности и ритуальные правила они отнесены авторами гимна к *dasyu* «ритуально чужим» (здесь мы имеем подтверждение сказанного нами о *mRdhraVAc* как о термине из «ритуальной сферы»). К имеющимся определениям *dasyu* добавим: *akratu* «бессильный»; *grathina* «связыватель», «путатель»; *azraddha* «неверяющий», «безверный», «непреданный»; *avRdha* «безрадостный»; *para* «далекий», «враждебный», «чужой», «западный». Отметим также раннее упоминание *ayajca* «безжертвенный» и *ayajyu* «нежертвующий».

Подведем итог описанию *dasyu*. В предлагаемой табл. 5.3 приведены все выявленные нами характеристики с указанием значения, мандалы (позиции в рамках относительной хронологии), и «сферы применения» каждого термина (с учетом относительной хронологии Ригведы).

Таблица 5.3

Сводная таблица характеристик ригведийских *dasyu*

Термин	Значение	Где встречается	Сфера применения
<i>vRjina</i>	кривой, ложный	III	космологическая
<i>abrahma</i>	безбрахманский	IV	ритуальная
<i>mAyAvant</i>	чародействующий	IV	ритуальная
<i>zuSna</i>	истощитель	IV	космологическая
<i>kuyava</i>	зловредный	IV	космологическая
<i>adhama</i>	наихудший	IV	космологическая
<i>zatra</i>	враг	IV	космологическая
<i>aprazasta</i>	обесславленный	IV	космологическая
<i>avrata</i>	безобетный	VI, IX	ритуальная
<i>apRNant</i>	ненасыщающий	V	ритуальная
<i>anAs</i>	безносый	V	космологическая
<i>mRdhraAc</i>	скверноречивый	V	космологическая
<i>arandhaya</i>	неподчиняющийся	VI	неритуальная
<i>akratu</i>	бессильный	VII	космологическая
<i>grathina</i>	путатель	VII	космологическая
<i>azraddha</i>	неверящий	VII	космологическая
<i>avRdha</i>	безрадостный	VII	космологическая
<i>para</i>	далекий, чужой	VII	космологическая
<i>ayajca</i>	безжертвенный	VII	космологическая
<i>ayajyu</i>	нежертвующий	VII	космологическая
<i>adhara</i>	неподдерживающий	I 101	ритуальная
<i>avrata</i>	безобетный	I 51, I 175	ритуальная
<i>anAbhu</i>	несоюзник	I 51	ритуальная
<i>apavrata</i>	необетный	I 51	ритуальная
<i>adevayu</i>	безбожный	VIII 70	ритуальная
<i>anyavrata</i>	инообетный	VIII 70	ритуальная
<i>ayajvAna</i>	нежертвующий	VIII 70	ритуальная
<i>sanaka</i>	прежний	I 33	космологическая
<i>akarma</i>	бездеятельный	X	ритуальная
<i>amantu</i>	безмысленный	X	ритуальная
<i>amAnuSa</i>	бесчеловечный	X	ритуальная
<i>amitra</i>	недружественный	X	ритуальная

Как показано выше, кроме явно присутствующих в тексте характеристик, следует выделять еще и «скрытые», выделенные нами на основании описания *dasyu* в целом. Вот они:

- ✓ следующий несправедным религиозным правилам;
- ✓ следующий демонам (ложным богам);
- ✓ противостоящий варне ариев;

- ✓ сторонник неестественного действия;
- ✓ боящийся священных гимнов;
- ✓ причиняющий ариям вред;
- ✓ всякий, кто не приносит пользы арию;
- ✓ связанный со «сферой мрака»;
- ✓ оборотень;
- ✓ чародей, волшебник;
- ✓ несправедливый;
- ✓ действующий вне принятых среди ариев правил;
- ✓ владеющий ложной священной речью;
- ✓ противник богов;
- ✓ тьма.

Перейдем к *dAsa*. *dAsa*, как и *dasyu*, фигурирует в разных сферах ригведийского космоса.

I. Обозначение противостоящих непосредственно богам (космологическая сфера):

I 32,11

dAsapatnIr ahigopA atiSThan niruddhA ApaH paNineva gAvaH |
 apAM bilam apihitaM yad AsId vRtraM jaghanvAM apa tad vavAra ||
Дасовы жены, змеем охраняемые, стояли запертые воды, паниевы словно коровы, вод убежище, скрытым которое было, Вритру убивший его открыл.

V 30,5

paro yat tvaM parama AjaniSThAH parAvati zrutyam nAma bibhrat |
 ataz cid indrAd abhayanta devA vizvA apo ajayad **dAsapatnIH** ||
Давним когда ты самый давний родился, далеко слышное имя разнеслось, с тех пор же от Индры стали испытывать страх боги все, воды завоевал он — дасовых жен.

Речь, несомненно, идет о соотношении мифа Вала о похищении коров с мифом о заключении Вритрой вод. Исходя из текста, в рамках интересующего нас вопроса можно также выделить здесь следующие соответствия: *dAsa* = пани, жены = воды = коровы, змей (*ahi*) = Вритра. Если учесть выводы Н. В. Гурова о том, что Вала — бог пани и он тоже змей [23, с. 153], то речь может идти и о форме брака — похищении невесты, после чего она считается женой похитителя, и об известном индоевропейском мифе о похищении змеем девушки и ее возвращении героем [25, с. 71]. Таким образом, *dAsa* здесь *эпитет конкретных противников Индры* — Вала и Вритры.

I 174,7

rapat kavir indrArkasAtau kSAM **dAsA**yopabarhaNIM kaH |
 karat tisro maghavA dAnucitrA ni duryoNe kuyavAcam mRdhi zret ||
Забормотал поэт: “О Индра, при завоевании Солнца, землю помощником для дасы искоренения ты сделал, создал три щедрые прекрасные капли, в обитель убитого Куювачу низвел.

Речь снова идет о конкретном противнике *Индры*, который определяется как Куявача (*kuṇavAsa* «громкоречивый»), что, очевидно, означает, что противник *Индры* издавал какие-то громкие звуки, под которыми В. А. Кочергина понимает «клевету» [45, с.167], а С. Пракаш и С. Видьяланкар – «похвалу» [208, т. 3, с. 880].

II 11,2

sRijo mahIr indra yA apinvaH pariSThitA ahinA zUra pUrvIH |
amartyaM cid **dAsaM** manyamAnam avAbhinad ukthair vAvRdhAnaH ||
*Да освободи ты воды, О Индра, которые наполнил ты, зажатые змеем, о ге-
рой, многие; также и дасу, бессмертным считавшего себя, расчленил ты, гим-
нами подкрепленный.*

Речь снова идет о поединке *Индры* со змеем *Вритрой*, который и назван *dAsa*.

IV 18,9

mamac cana te maghavan vyaMso nivividhvAM apa hanU jaghAna |
adhA nividdha uttaro babhUvAJ chiro **dAsasya** saM piNar vadhena ||
*Один раз тебе, о щедрый, широкоплечий, поразив, обе челюсти повредил;
но ты и раненный победившим стал, голову дасы открытил
смертоносным оружием.*

Фрагмент повествует о поединке *Индры* с противником *Вьянсой* (*vyaMsa* «широкоплечий»), который тоже назван *dAsa*.

IV 28,4

vizvasmAt sIm adhamAM indra **dasyUn** vizo dAsIr akRNor aprazastAH |
abAdhethAm amRNataM ni zatrUn avindethAm apacitiM vadhatraiH ||
*Одновременно, всех наихудших, о Индра, дасью, и племена дасов ты
сделал опороченными; вы двое притеснялись, разбивали врагов, вы оба
добыли возмездие смертоносным оружием.*

Нанеся поражение дасью и племенам (*viz*) *dAsa*, *Индра* сделал их *aprazasta* «обесславленными» или «опороченными». Здесь *dAsa* наряду с *dasyu* названы врагами (*zatri* «враг») *Индры* и *Сомы*.

IV 30,14-15

uta **dAsaM** kaulitaraM bRhataH parvatAd adhi | avAhann indra zambaram ||
uta **dAsasya** varcinaH sahasrANi zatAvadhIH | adhi paJca pradhIMr iva ||
*И дасу, относящегося к Кулитаре, сбрасывает с вершины горы,
да свергнет, о Индра, Шамбару. И дасы Варчины тысячи с двумястами
да разобьет, и сверх того пятерых, ободья колес словно.*

VI 47,21

dive-dive sadRzIr anyam ardhaM kRSNA asedhat apa sadmano jAH |
ahan **dAsa** vRSabho vasnayantodavraje varcinaM zambaraM ca ||
*День за днем одинаковые на вид в иную сторону черные прогонял он прочь
с места обитания племена, убил двух дасов бык, откупную просивших
у запруды – Варчину и Шамбару.*

Тексты сообщают о поединке *Индры* с двумя разными конкретными *противниками*: Шамбарой (*zambara* «стяжатель», «накопитель») и Варчиной (*varcin* «сияющий» или «грязный», т. е. еще одно амбивалентное слово [45, с. 567]), названными *dAsa*. Причем у Варчины отмечено множество разных неидентифицируемых сторонников.

IV 32,10

pra te vocAma vIryA yA mandasAna ArujaH | puro **dAsIr** abhItya ||
*Мы провозглашаем твои подвиги: когда воодушевленный, разбурил
 ты твердыни **дасовы**, приблизившись.*

Здесь для нас существенным представляется указание на наличие у противников *Индры* твердынь (*pur* «твердыня», «крепость»). Исходя из наших рассуждений об этих твердынях в третьей главе, речь идет о том, что *dAsa* укрывают сому от *Индры*.

V 30,9

striyo hi **dAsa** AyudhAni cakre kim mA karann abalA asya senAH |
 antar hy akhyad ubhe asya dhene athope praid yudhaye dasyum indraH ||
*Женщин ведь **даса** оружием сделал, что мне сделают бессильные его войска!
 Внутри ведь обнаружил обе его молочные, тогда-то и вышел на битву
 с дасью Индра.*

VI 20,6

pra zyeno na madiram aMzum asmai ziro **dAsasya** namucer mathAyan |
 prAvan namIM sApyaM sasantaM pRNag rAyA sam iSA saM svasti ||
*Орел словно пьянящего часть для себя, голову **дасы** Намучи
 отвернул, защитил Нами Сапья спящего, насытил он
 богатством с подкреплением, со счастьем.*

В обоих фрагментах речь идет об очередном *противнике Индры* демоне Намучи, угрожавшем некоему Нами Сапья; Намучи и назван *dAsa*. Согласно С. Пракашу и С. Видьяланкару, это имя следует понимать как *na-muci* «цепляющийся навсегда» (дословно «неотпускающий») [208, т. 2, с. 479].

VIII 32,2

yaH sRbindam anarzanim pipruM **dAsam** ahIzuvam | vadhId ugro riNann apaH ||
*Который Срибинду, Анаршани, Пипру, **дасу** Ахишуву, да убьет,
 могучий да освободит воды.*

Текст указывает имена очередных *противников Индры*, из которых здесь только Ахишува (*ahizuva* «растущий, как змея» [208, т. 9, с. 3164], «набухший от змей» [56, т. 2, с. 691]) назван *dAsa*.

VIII 51,9

yasyAyaM vizva Aryo **dAsaH** zevadhipA ariH |
 tiraz cid arye ruzame pavIravi tubhyet so ajyate rayiH ||
*Которому тут всякий, арий [ли], **даса** [ли], страж сокровищ – противник;
 там лишь, у противника Рушамы из Павиру, для тебя ведь
 это направляется богатство.*

Как представляется, текст указывает на деление людей, имеющих нечто ценное для Индры (которому посвящен гимн), на *Arya* и *dAsa*. Учитывая наши рассуждения о «твердых» и действиях Индры при жертвоприношении сомы, можно предположить, что речь идет именно о соме, за которую Индра собирается вести бой. Совершается же жертвоприношение сомы для Индры только одним из Павиру – Рушамой. Судя по комментариям С. С. Пракаша и С. Видьяланкара, Павиру – имя тех, кто пронзает противника (или объект) копьем [208, т. 10, с. 3480–3481], т. е. уподобляется предполагаемому нами действию Индры по добычанию сомы. Косвенным подтверждением подобия действий Рушамы и Индры может считаться и более поздняя индийская традиция, рассказывающая о споре Рушамы и Индры за ставку [167, с. 658].

Для нас в данном случае существенно, что, по крайней мере, в позднеригведийский период не только *Arya*, но и *dAsa* готовили сому, но, вероятно, не для приношения Индре.

Х 22,8

akarmA dasyur abhi no amantur anyavrato amAnuSaH |
tvaM tasyAmitrahan vadhar dAsasya dambhaya ||

*Безритуальный дасью здесь у нас несознательный, инообрядный,
бесчеловечный, ты, о того недруга убивающий, смертоносное
оружие дасово повреди.*

Как будет показано ниже, в позднеригведийский период противники создателей гимнов *dAsa* обладали каким-то смертоносным оружием (*vadha*), которое не подлежит идентификации. Отметим также определение *dAsa* как *amitra* «недруг».

Таким образом, в «сфере противостояния непосредственно богам» *dAsa* выступает (выступают) как:

- ✓ демон (сверхъестественное существо), противник Индры и его свиты;
 - ✓ сторонник демонов, противников Индры;
 - ✓ какие-то люди, имевшие твердыни (в которых, вероятно, находилась сома);
 - ✓ какие-то племена, выступавшие против Индры и Сомы;
 - ✓ обладавшие смертельным для авторов поздних гимнов Ригведы оружием.
- Отметим также характеристики *dAsa*, приведенные в табл. 5.5.

Таблица 5.5

Характеристики, используемые в Ригведе при описании противостояния *dAsa* непосредственно богам

Термин	Значение	Где встречается	Комментарий
<i>ahi</i>	змей	I 32	дополнение
<i>kuyavAca</i>	громкоречивый	I 174	раннее дополнение
<i>vRtra</i>	враг	I 32	дополнение
<i>vyAMsa</i>	широкоплечий	IV	ранний
<i>aprazasta</i>	обесславленный	IV	ранний
<i>zambara</i>	стяжатель	IV, VI	ранний
<i>varcin</i>	сияющий, грязный	IV, VI	ранний
<i>na-muci</i>	не отпускающий	VI	ранний
<i>ahizuva</i>	растущий, как змея	VIII	дополнение
<i>zevadhipA</i>	страж сокровищ	VIII 51	поздний
<i>amitra</i>	недруг	X	поздний

II. Обозначение противостоящих ариям на «космическом» уровне:

II 104,2

o tye nara indram Utaye gur nU cit tAn sadyo adhvano jagamyAt |
devAso manyuM **dAsasya** zcamnan te na A vakSan suvitAya varNam ||
*Вон те люди к Индре за благосклонностью да придут нынче, и теми
немедленно путями он да отправился; боги гнев **дасов** да усмирят,
они нашу да приведут к счастью варну.*

II 12,4

yenemA vizvA cyavanA kRtAni yo **dAsaM** varNam adharaM guhAkaH |
zvaghnlva yo jigIvAM lakSam Adad arya puSTAni sa janAsa indra ||
*Которым все движения совершены? Который **дасову** варну низшую
вынудил прятаться? Словно игрок который, победив, цену назначил –
ариев благополучие – тот, люди, Индра!*

Речь в обоих текстах идет о противостоящих авторам гимнов (ариям), сторонникам Индры, на уровне варны.

II 11,4

zubhraM nu te zuSmaM vardhayantaH zubhraM vajram bAhvor dadhAnAH |
zubhras tvam indra vAvRdhAno asme **dAsIr** vizaH sUryeNa sahyAH ||
*Сверканием нынче твою силу увеличивающий, сверканием ваджры в две
руки вложенной, сверкающий ты, О Индра подкрепленный, ради нас **дасовы**
племени солнцем да будут изгнаны.*

Несомненно, что речь идет о ком-то, кто противостоит на уровне племен (родов) авторам гимна. Возможно, что здесь речь идет об объединениях, в каждое из которых входят выступающие против создателей гимнов определенным образом и на социальном, и на космологическом уровнях, в силу чего представляются последним как единое целое – viz (племя, род). Можно также усматривать здесь и противостояние светлого, с чем соотносятся авторы гимна, Индра и Солнце, и темного – dAsa.

II 20,6-7

sa ha zruta indro nAma deva Urdhvo bhuvan manuSe dasmatamaH |
ava priyam arzasAnasya sAhvAJ chiro bharad **dAsasya** svadhAvAn ||
sa vRtrahenraH kRSNayonIH puraMdaro **dAsIr** airayad vi |
ajanayan manave kSAm apaz ca satrA zaMsaM yajamAnasya tUtot ||
*Ведь он, известный на слух под именем Индра бог, вознесся ради человека,
самый чудодействующий; возлюбленный, у того, которого называют
Аришасаной, **дасы** голову отхватил, о самоочищающийся. Он, убийца Вритры
Индра, темноутробных разбивающий твердыни **дасов**, возник в величии;
он создал для человека землю и воды разом, прославления
жертвователя добился он.*

Здесь, на наш взгляд, можно усматривать следующую оппозицию, представленную в виде таблицы.

«Космическое» противостояние *dAsa* и людей в ригведийском гимне II

Светлая сторона		Темная сторона	
<i>indra</i>	Индра	<i>arzasAna</i>	желающий поранить [56, т. 2, с. 675]
<i>manuSa</i>	человек	<i>pura-dAsI</i>	твердыня дасов
<i>yajamAna</i>	жертвователь	<i>kRSNayoni</i>	темноутробный

IV 30,21

asvApayad dabhItaye sahasrA triMzataM hathaiH |

dAsAnAm indro mAyayA ||

*Усыпил для Дабхити тридцать тысяч своими усилиями
дасов Индра, волшебством.*

Можно без сомнения утверждать, что Индре противостояло большое число противников, которых он победил с помощью волшебства (*mAyA*).

V 30,7-8

vi SU mRdho januSA dAnam invann ahan gavA maghavan saMcakAnaH |

atrA **dAsasya** namuceH ziro yad avartayo manave gAtum ichan ||

yujaM hi mAm akRthA Ad id indra ziro **dAsasya** namucer mathAyan |

azmAnaM cit svaryaM vartamAnam pra cakriyeva rodasI marudbhyaH ||

*Раз противника ты самим рождением, дар поощряя, сокрушил, коровой,
о щедрый, наслаждался; тогда, **дасы** Намучи голову ведь отвернул, человеку
дороги желая. Союзником ведь меня сделал ты, затем же, о Индра, голову
дасы Намучи вращал, точно камень с грохотом катился, словно шаровая
молния Марутов.*

Кроме противостояния Индре, о чем сказано выше, Намучи являлся и *противником* (*mRdha* «тот, кто сражается», но также и «мертвец», что может указывать на глобальное противостояние «живого» (своего) и «мертвого» (чужого)) человека (*manu*) = союзника (*yuja* «связанный», «сопричастный») Индры.

VII 99,4

uruM yajJAya cakrathur u lokaM janayantA sUryam uSAsam agnim |

dAsasya cid vRSaziprasya mAyA jaghnathur narA pRtanAjyeSu ||

*Обширное для жертвы вы двое сделали также пространство, рождающие
Сурью, Ушас, Агни, **дасы** даже Вришашипры колдовство развеяли вы двое,
о мужи, в сражениях победных.*

Здесь вместе с Индрой против *dAsa* выступает Вишну. Их противником является Вришашипра (*vRSazipra* «быкощекий»), обладающий *mAyA* (колдовством). Устранение конкретного колдуна в данном случае является космогоническим актом – созданием *yajJAya loka* «пространства для жертвы», т. е. пространства для ариев.

VIII 24,27

ya RkSAd aMhaso mucad yo varyAt sapta sindhuSu |

vadhar **dAsasya** tuvinRma nInamaH ||

*Который от медведя в беде выручает, который ради избранного
среди семи рек смертоносное оружие **дасово**, о исполненный
мужского достоинства, склоняет.*

Здесь опять упоминается некое смертоносное оружие (*vadha*) *dAsa*, которое угрожает всякому стороннику Индры, названному здесь *varya* «избранным». Поскольку текст является последующим добавлением к ранним частям Ригведы, не совсем корректно рассматривать его как нормативный для всего памятника, но такое понимание вполне допустимо для поздней его части.

X 120,2

vAvRdhAnaH zavasa bhUryojAH zatrur **dAsAya** bhiyasaM dadhAti |
avyanaṣ ca vyaṇaṣ ca sasni saM te navanta prabhRtA madeSu ||
*Укрепившийся могуществом очень сильный противник **дасе**
страх внушает, и движущийся, и недвижимый, жертву
приносящие его они да восславят в экстазе.*

В очередной раз речь идет об Индре и его сторонниках, названных здесь *sasni prabhRtA* «приносящими жертвы», и их противниках *dAsa*.

X 138,3

vi sUryo madhye amucad rathaM divo vidad **dAsAya** pratimAnam AryaH |
dRLhAni pipror asurasya mAyina indro vy Asyac cakRvAM RjizvanA ||
*Распряг Сурья среди неба колесницу, да станет **дасе** в пример арий, опутав
Пипру, асурова чародея, Индра его лицо да сделал сияющим.*

Речь, очевидно, идет о том, что арий, в отличие от *dAsa*, поклоняется Индре и Сурье, а не побежденному Индрой асурову чародею (*asurasya mAyin*) Пипру (*pipru* «жадный» [208, т. 9, с. 3163]).

Итак, на уровне космического противостояния интересующие нас концепты характеризуются следующим образом.

1. *dAsa*:

- ✓ объединения, выступающие против создателей гимнов определенным образом и на социальном, и на космологическом уровнях;
- ✓ противостоящие авторам гимнов (ариям), сторонникам Индры, на уровне варны;
- ✓ сторонники тьмы;
- ✓ противники Индры, Вишну, которых Индра побеждает с помощью волшебства;
- ✓ в поздний период обладатели смертоносного для ариев оружия и сторонники выступающего против Индры и Сурьи колдуна Пипру.

Соответствующие характеристики и связи *dAsa* представлены в табл. 5.6.

Таблица 5.6

Характеристики *dAsa* в рамках их космического противостояния *Arya*

Термин	Значение	Где встречается	Комментарий
<i>arzasAna</i>	желающий поранить	II	ранний
<i>kRSNayoni</i>	темноутробный	II	ранний

Термин	Значение	Где встречается	Комментарий
<i>pura</i>	твердыня	II	ранний
<i>mRdha</i>	тот, кто сражается; мертвец	V	ранний
<i>mAyA</i>	колдовство	VII	ранний
<i>vRSazipra</i>	быкощекий	VII	ранний
<i>vadha</i>	смертоносное оружие	VIII	дополнение
<i>pipru</i>	жадный	X	поздний
<i>mAyin</i>	колдун	X	поздний

2. *Arya*:

- ✓ поклонники Индры, противостоящие дасам на уровне варны;
- ✓ те, кто именует в гимнах себя людьми и для кого Индра совершал свои деяния;
- ✓ сторонники света;
- ✓ поклонники Вишну и Сурьи.

Соответствующие характеристики и связи *Arya* представлены в табл. 5.7.

Таблица 5.7

Характеристики *Arya* в рамках их космического противостояния *dAsa*

Термин	Значение	Где встречается	Комментарий
<i>manuSa</i>	человек	II	ранний
<i>yajamAna</i>	жертвователь	II	ранний
<i>manu</i>	человек	V	ранний
<i>yuja</i>	союзник	V	ранний
<i>yajJAya loka</i>	пространство для жертвы	VII	ранний
<i>varya</i>	избранный	VIII	дополнение
<i>sasni prabhRtA</i>	приносящие жертвы	X	поздний

III. Обозначение противостоящих ариям на «человеческом» (социальном) уровне:

I 92,8

uSas tam azyAM yazasaM suvIraM **dAsa**pravargaM rayim azvabudhyam |
sudaMsasA zravasA yA vibhAsi vAjaprasUtA subhage bRhantam ||

*О Ушас, того да добыю я славы могучего мужа, шествующего, разгоняя
дасов, богатства, коней резвых; самой необыкновенной силой и славой
которая сверкаешь, для победы порожденная, о прекраснейшая, обильного.*

На наш взгляд, текст описывает идеал ария среднеригведийского периода: доблестный воин – победитель *dAsa*, обладающий богатством, хорошими лошадьми и поклоняющийся Ушас.

I 103,3

sa jAtUbharmA zraddadhAna ojaH puro vibhindann acarad vi **dAsiH** |
vidvAn vajrin dasyave hetim asyAryaM saho vardhayA dyumnam indra ||

*Он, рожденный как поддержка, внушающая доверие сила, твердыню
разбивающая, двигался вокруг дасов; мудро несущий молнию в дасью,
оружием эту арийскую победу приумножь, сияние, о Индра.*

Речь, очевидно, идет о военном противостоянии ариев и *dAsa*, которые еще раз упоминаются как обладатели твердынь.

V 34,6

vitvakSaNaH samRtau cakramAsajo 'sunvato viSuNaH sunvato vRdhaH |
indro vizvasya damitA vibhISaNo yathAvazaM nayati **dAsam** AryaH ||

*Очень бодрый в поединке, колесо прикрепляющий, к недавнему непостоянен,
давящему покровитель, Индра каждого усмиритель ужасный, как угодно
направляет **дасы** арий.*

Как представляется, под арием здесь понимается Индра, который со всяким поступает по своему усмотрению, в зависимости от того, «давящий» (*sunvant*) он или «недавящий» (*asunvant*). Таким образом, речь идет о ритуальном противостоянии между людьми-ариями и людьми-дасами.

VI 22,10

A saMyAtam indra NaH svastiM zatrutUryAya bRhatIm amRdhrAm |
yayA **dAsAny** AryANi vRtrA karo vajrin sutuka nAhuSANi ||

*Крепко, о Индра, наше благоденствие победы над врагами большой,
нескончаемой, для которого **дасов**, кому арии – враги, несущий молнии,
да сделал ты торопящихся, относящихся к Нахуше.*

В рамках данного фрагмента можно дать следующие характеристики противостоящих ариям *dAsA*: враги (*zatru*, *vRtra*), торопящиеся (*sutuka* «сильно подготавливаемый»), *nAhuSA* «относящиеся к Нахуше» (человеку [208, т. 7, с. 2260]).

VI 25,2

AbhiH spRdho mithatIr ariSaNyann amitrasya vyathayA manyum indra |
Abhir vizvA abhiyujo viSUCIr AryAya vizo 'va tArIr **dAsIH** ||

*Их, спорящих соперников, надежный, недруга гнев да устраши, о Индра,
их всех нападающих, повсюду наблюдаемых, для ария племена одолел **дасов**.*

Очевидно, имеются в виду жившие в непосредственном контакте с ариями многочисленные объединения людей (*viz*), которых арии считали «спорящими» (*mithati*), «соперниками» (*spRdha*), «недругами» (*amitra*), «нападающими» (*abhiyu*), т. е. находились с ними в политическом противостоянии.

VI 33,3

tvaM tAM indrobhayAM amitrAn **dAsA** vRtrANy AryA ca zUra |
vadhIr vaneva sudhitebhir atkair A pRtsu darSi nRNAM nRtama ||

*Ты их, о Индра, обоих недругов, **дасовых** врагов и ариевых, о отважный,
уничтожая, лес словно, отменно владеющий облачением, в сражениях разбей,
из мужей мужественнейший.*

По всей видимости, имеются в виду какие-то внешние противники, по отношению к которым арии и дасы выступали одинаково – враждебно.

VI 60,6

hato vRtrANy AryA hato **dAsAni** satpatI |
hato vizva apa dviSaH ||

*Убивают двое врагов ариевых, убивают **дасов** два благих властелина,
убивают напрочь всех, кто враждебен.*

VII 83,1

yuvAM narA pazyamAnAsa Apyam prAcA gavyantaH pRthuparzavo yayuH |
dAsa ca vRtrA hatam AryANi ca sudAsam indrAvaruNAsAvatam ||

*Вас двоих, о мужи, видящие дружбу, на восток воинственные, широкоребры
пошли, **дасов** и врагов да убейте, и ариев с Судасом, о Индра-Варуна,
помощью да соедините.*

Отметим определение в обоих случаях противостоящих ариям как «врагов» (*vRtra* Вритра, мн. ч. «враги», первоначально, очевидно, сторонники Вритры), не отождествленных с ними *dAsa*, и вообще «враждебных» (*dviS* «враг», «ненависть»), которых убивают Индра и Агни. Это, очевидно, учитывая построение высказывания, могло означать, что не все враги ариев были дасами и не все дасы были сторонниками Вритры. Арии же именуют себя здесь воинственными (*gavyantas*), широкоребрыми (*pRthuparzas*), в паре с которыми выступает и Судас. Имя этого человека можно понимать как «ревностный поклонник богов» (*su-dAs*) и, возможно, «лучший из дасы» (*su-dAsa*), т. е. даса, который почитает арийских богов (в данном случае Индру и Варуну). Итак, следует отметить разделение тут ариями «социальной сферы» на три части, скорее всего, по религиозно-ритуальному признаку.

VII 86,7

araM **dAsa** na mILhuSe karANy ahaM devAya bhUrNaye 'nAgAH |
acetayad acito devo aryo gRtsaM rAye kavitaro junAti ||

*Да поднесу, **даса** словно изливателю сияния это делающий, я богу
беспокойному безгрешный, вразумил глупых бог дружественный, мудрого
ради богатства пронизательный торопит.*

Очевидно, что арий здесь именуется безгрешным (*anAgA* буквально «не змеиный») и, возможно, мудрым (*gRtsa* «ловкий, мудрый»). Что касается *dAsa*, то, если предположить амбивалентность *mILhuS* («изливающий свет» и «изливающий мрак»), можно рассматривать этот эпизод как намек на поклонение, например, Варчине.

VIII 40,6

api vRzca purANavad vratater iva guSpitam ojo **dAsasya** dambhaya |
vayaM tad asya saMbhrtaM vasv indreNa vi bhajemahi nabhantAm anyake same ||
*Так отсеки, как прежде вьющихся растений словно сплетения, мощь **дасову**,
обезвредь; мы то, ею накопленное, богатство с Индрой да разделим,
пусть погибнут другие те.*

Наряду с уже упоминавшимся смертельным оружием дасы еще обладают и *ojas* («сила», «мощь») и *vasu* («богатство»), которое и хотят захватить арии.

VIII 46,32

zataM **dAse** balbUthe vipras tarukSa A dade |
te te vAyav ime janA madantIndragopA madanti devagopAH ||

*Сотню у дасы Балбутхи Тарукии я, мудрый, получил; тебе, именно тебе,
о Ваю, люди радуются, Индрой охраняемые, богом охраняемые.*

Если следовать Т. Я. Елизаренковой, то этот текст указывает на вхождение (как минимум в среднеригведийский период) в религиозную общину ариев некоторых дасов (в частности, Балбутхи Тарукии) [56, т. 2, с. 702], которые поклонялись Ваю и Индре. Однако, как представляется, это указывает на сближение разделенных между собой ариев и дасов не в «этнической сфере» (это разделение якобы существовало в ригведийском обществе [14, с. 147–148]), а в «религиозной (ритуальной) сфере», тем более что именно на нее может указывать и термин *vipra* («мудрец», «жрец», «вдохновенный»).

X 38,3

yo no **dAsa** Aryo vA puruSTutAdeva indra yudhaye ciketati |
asmAbhiSe suSahAH santu zatravas tvayA vayaM tAn vanuyAma saMgame ||
*Который из нас, даса или арий, с помощью многочисленных восхвалений
нынче, о Индра, к сражению да изготовился бы; для нас твои
легкоодолимыми пусть будут враги, с тобой мы их да одолеем при встрече.*

Для нас существенно, что здесь оппозиция *Arya* – *dAsa* указывает не только на соответствие *dAsa* – *zatru*, но и на признание создателями Ригведы существования у своих обычаев ритуальной подготовки к битве в виде восхвалений. Иногда в этом видят указание на зороастрийцев, отрицающих богов Ригведы [41, т. 2, с. 171–173; 61, с. 200], сложение канона которых, вполне возможно, совпадало по времени с позднеригведийским периодом [35, с. 437–441]. Однако нам представляется, что убедительных оснований для такого вывода Ригведа не предоставляет.

X 62,10

uta **dAsA** pariviSe smaddiSTI goparINasA | yadus turvaz ca mAmahe ||
*И дасов, служить обученные щедро наделенным коровами,
Яду и Турваша мы объединяем.*

Как бы ни оценивался этот позднеригведийский фрагмент с точки зрения племенного устройства, речь здесь идет о *dAsa* как о *подчиненных* ариям.

X 69,6

sam ajryA parvatyA vasUni **dAsA** vRtrANy AryA jigetha |
zUra iva dhRSNuz cyavano janAnAM tvam agne pRtanAyUMr abhi SyAH ||
*Поля, горы, богатства дасов, врагов ариев, завоевал ты, герой словно
могучий, убивающим людских, ты, о Агни, врагов да стань.*

Еще, только на этот раз в поздний период, текст упоминает о наличии у дасов богатств (*vasu*) и называет их врагами ариев (*vRtra*). Для этого периода, кроме стандартного обозначения врагов как *vRtra*, появляется еще один, который можно расценивать как абстрактный политоним «враги» – *pRtanAyU* (дословно «те, кто нападает»).

X 83,1

yas te manyo ‘vidhad vajra sAyaka saha ojaH puSyati vizvam AnuSak |
sAhyAma **dAsam** AryaM tvayA yujA sahaskRtena sahasA sahasvatA ||

*Ведь этим помыслом получила воздаяния ваджра, стрела могучая, сила, средь всего распространенная; пусть одолеем мы **дасу** [и] ария твоей содействующей увеличивающейся мощью победоносной.*

В этом позднем тексте отчетливо проступает не только политическое противостояние *Arya – dAsa*, но и *Arya – Arya*. Вероятно, что «религиозный (ритуальный)» и «политический» секторы «социальной сферы» позднеригведийского общества осознавались как нетождественные.

Таким образом, на «человеческом» (социальном) уровне интересующие нас концепты характеризуются следующим образом.

1. *dAsa*:

- ✓ объединения, выступающие против создателей гимнов;
- ✓ люди, поклонявшиеся Вритре и другим змеям [240];
- ✓ в среднеригведийский период – неарии, имеющие какие-то свои воинские ритуалы;
- ✓ в позднеригведийский период – люди, занимавшие подчиненное по отношению к ариям положение.

Соответствующие характеристики *dAsa* представлены в табл. 5.8.

Таблица 5.8

Характеристики *dAsa* в рамках их противостояния ариям на социальном уровне

Термин	Значение	Где встречается	Комментарий
<i>asunvant</i>	недавний	V	ранний
<i>sutukA</i>	сильно подгоняемый	VI	ранний
<i>nAhuSA</i>	относящийся к Нахуше	VI	ранний
<i>mithati</i>	спорящие	VI	ранний
<i>spRdha</i>	соперник	VI	ранний
<i>amitra</i>	недруг	VI	ранний
<i>vRtrA</i>	враги	VI	ранний
<i>zatru</i>	враги	VI	ранний
<i>abhiyuj</i>	нападающий	VI	ранний
<i>mILhuS</i>	изливающий мрак	VII	ранний
<i>pura</i>	твердыня	I 103	раннее дополнение
<i>ojas</i>	сила, мощь	VIII	дополнение
<i>vasu</i>	богатство	VIII	дополнение
<i>pRtanAyu</i>	нападающий	X	позднее

2. *Arya*:

- ✓ в среднеригведийский период: доблестный воин – победитель *dAsa*, обладающий богатством, хорошими лошадьми;
- ✓ те, у кого, помимо дасов, были еще какие-то внешние противники, по отношению к которым арии выступали враждебно;
- ✓ поклонники Индры, Агни, Ваю, Варуны, Ушас;
- ✓ господствующие над дасами.

Соответствующие характеристики *Arya* представлены в табл. 5.9.

Таблица 5.9

**Характеристики *Arya* в рамках их противостояния *dAsa*
на социальном уровне**

Термин	Значение	Где встречается	Комментарий
<i>gavyantas</i>	воинственный	VII	ранний
<i>pRthuparzavas</i>	широкоробый	VII	ранний
<i>sunvant</i>	давящий	V	ранний
<i>anAgA</i>	не змеиный	VII	ранний
<i>gRtsa</i>	ловкий, мудрый	VII	ранний
<i>jana</i>	человек	VIII	дополнение
<i>vipra</i>	мудрец	VIII	дополнение

Очевидно, что *dasyu* и *dAsa* поклонялись одним и тем же богам, среди которых были змеи или змееобразные и которые были чужды ригведийским ариям. Однако, как видно из вышеизложенного, в интересующем нас социальном аспекте дасью связаны в основном с «религиозно-ритуальной сферой», а дасы – с «военно-политической» [сравните 204, с. 16–17].

Итак, социальные объединения *dAsa* и *dasyu* включали людей, которые:

во-первых: исповедовали определенную религию, включавшую в себя следование змееподобным богам, враждебным арийским, и совершение религиозных ритуалов и магических действий, чуждых ариям;

во-вторых:

✓ *dasyu* – противостояли ариям с помощью чародейства;

✓ *dAsa* – противостояли ариям с помощью оружия.

Таким образом, мы имеем достаточно четко определенные критерии отделения ригведийскими ариями себя от *dAsa/dasyu*, которые в общем виде можно представить следующим образом.

Arya – это люди, которые:

а) исповедуют определенную религию, предполагающую поклонение определенным богам;

б) совершают определенные ритуалы;

в) воюют против *dAsa* за богатство и землю;

г) воюют против *dasyu* с помощью ритуалов;

е) объединяются в определенные сообщества (*viz*).

Что касается общего языка, то единственным основанием для его признания в качестве критерия служит сам язык Ригведы. Однако, во-первых, богослужебный (священный) язык вообще не может являться сколько-нибудь надежной основой самоидентификации (достаточно вспомнить латынь средневековых католиков Европы), во-вторых, сама Ригведа, как мы видели, не содержит никаких указаний на язык в связи с *Arya*, в-третьих, священная речь (*vAc*) должна быть, как представляется, отнесена в данном случае к ритуалам и объектам поклонения.

Сказанное выше позволяет отразить расхождения между самоидентификациями *eṇnos* Пятикнижия и *Arya* Ригведы в табл. 5.10.

Расхождения самоидентификаций *eṇos* и *Arya*

Критерии идентификации	<i>eṇos</i>	<i>Arya</i>
Исповедуют определенную религию, предполагающую поклонение определенным богам	+	+
Совершают определенные ритуалы	+	+
Объединяются в определенное сообщество	+	+
Воюют против всех остальных за богатство и землю с помощью ритуалов	–	+
Происходят от общего предка	+	–
Имеют общую территорию проживания	Возможно	–
Имеют общий язык	Возможно	–

Итак:

1. *eṇos* Пятикнижия и *Arya* Ригведы являются самоидентификацией.
2. *eṇos* Пятикнижия и *Arya* Ригведы расходятся по 4 из 7 критериев.
3. Принципиальное отличие *eṇos* Пятикнижия и *Arya* Ригведы лежит в области основных положений: отсутствие у *Arya* общего происхождения и ведение ими войны за богатство и землю с помощью ритуалов.
4. Инкорпорирование посторонних элементов в *Arya* Ригведы было значительно более легким, чем в *eṇos* Пятикнижия, поскольку не предполагало общего происхождения.

Глава 6. АРИИ И РИГВЕДИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО (*varNa*)

Из всего этого вытекает, что для инентификации *Arya* в древности нельзя считать ни языковой общностью, ни в полной мере этнической, во всяком случае в части общего происхождения. Однако относительно последнего существует еще один аспект, традиционно связываемый с самоидентификацией. Речь идет о *varNa*, в которую, как мы уже видели, *Arya* объединялись в противостоянии *dasyu/dAsa*.

Исследование этого вопроса привлекает внимание ученых уже не менее полутора столетий. За это время было создано множество разных теорий, моделирующих или описывающих данный феномен.

В их числе прямое отождествление *varNa* и *caste* [95, т. 6, с. 742–743; 161, т. 1, с. 64–65], что в настоящее время благодаря целому ряду специальных исследований [134, с. 27–34; 43, с. 170 и др.] признано ошибочным. Наиболее значительными из неутративших своего научного значения являются: «теория *varNa*», впервые детально сформулированная П. В. Кане, и первая попытка энциклопедического описания *varNa* Л. Рену. Сущность теории П. В. Кане сводится к рассмотрению человека как члена арийского общества, в рамках которого устанавливаются соот-

ветствующие права, функции и привилегии, ответственность и обязанности [147, т. 2, с. 25–104]. Однако подробное рассмотрение этой проблемы П. В. Кане основывается на всем комплексе древнеиндийских письменных памятников, а значит, отражает не столько ригведийскую, сколько более позднюю историческую ситуацию. Л. Рену принадлежит идея понимания *varNa* в некоторых гимнах Ригведы как термина-классификатора и структуризатора космоса ригведийского ария с множеством достаточно абстрактных значений, из которых «цвет» является наименее вероятным для времени Ригведы, а «каста» – вообще невероятным. Этот же автор указывал на допустимость рассмотрения «скрытых» связей в данном историческом источнике [206, с. 14–15], что имеет неоднократное подтверждение в работах Я. Гонды [123; 125].

Что касается собственно социального значения *varNa* в текстах памятника, то его рассмотрение как термина, обозначающего один из трех социальных классов ригведийского или даже индо-иранского общества, и соотношение с моделями космоса у древних индийцев исходит обычно не из собственно текста памятника, а из результатов более общих лингвистических [5, с. 187–192] или сравнительно-мифологических построений [64; 29, с. 39–84]. Отметим, что под «классом» понимается группа лиц, объединенных или отделенных от других по качественному признаку, составляющая самостоятельный элемент общественного деления или организации.

Тот же качественный недостаток (приоритет глобальной концепции над данными самой Ригведы) имеет, на наш взгляд, рассмотрение *varNa* как древнеиндийского варианта мировых общекультурных процессов, имеющих место на определенной стадии развития любого общества, что предлагает А. Хокарт [134, с. 27–69].

Таким образом, существующие результаты не отвечают в полной мере ригведийским реалиям, в силу чего видится целесообразным рассмотреть *varNa* подробнее именно в ригведийском варианте, начиная с этимологии и семантики.

Имя существительное *varNa*, вероятно, соответствует авест. *var³nah* n. «краска» и происходит от глагольного корня *var-/vR-* [175, т. 3, с. 154], который имеет две группы значений (семантических поля):

1. «маскировать, прятать», «ограничивать, окружать», «контролировать», «помещать»;
2. «выбирать», «отдавать предпочтение».

На наш взгляд, следует признать наличие общего семантического поля, образованного сразу двумя вариантами, тем более что на сегодняшний день считается достаточно типичным для многих ригведийских концептов [37, с. 33–83]. В этом случае можно считать, что, кроме значений *varNa*, как то: «цвет, окраска» (как покрытие), «укрытие», «выборка» (как группа выбранных); восстанавливаются еще несколько достаточно очевидных: «признак, примета», «качество» (первоначально, возможно, как внешний визуальный фактор, т. е. то, что присуще кому-либо или чему-либо) [130, с. 1222–1223]. Однако если принять к сведению особенности словоупотребления в санскрите в целом и ведийском в особенности, когда носитель признака, сам признак и сфера его существования могут называться одним термином [4, с. 112–116], то к вышеназванным следует добавить еще: «часть, к которой принадлежит определенное качество», «комплекс опреде-

ленных качеств», «сфера действия определенных качеств», «выборка по определенным качествам» и т. д. Однако данные построения имеют в известной степени формальный характер и не могут считаться основанием для понимания *varNa* в Ригведе без анализа текстов самого памятника.

Что касается качеств, по которым проводился выбор, то даже если первоначально это и был собственно цвет, как это предлагает В. Тэрнер [68, с. 74–77], то подобное могло иметь место и в доригведийские времена, поскольку в самой Ригведе цветовая классификация и градация уже гораздо сложнее и весьма отлична, как мы увидим, от предлагаемой В. Тэрнером триады. Тем не менее очевидная связь *varNa* с цветом в абсолютном большинстве исследований по этому вопросу (на чем бы она ни основывалась [35, с. 452–453; 161, т. 2, с. 246–271]) и то большое значение, которое цветовая кодификация имела у древних индоевропейцев [40], делают для нас обстоятельное рассмотрение данной проблемы настоятельно необходимым.

Нет сомнений, что для ригведийских ариев цветовой код космоса был весьма существенным [34]. Поскольку задачей автора является вскрытие особенностей и принципов этого кода, а не воссоздание полной космологической картины цветов, то мы считаем достаточным рассмотрение этой проблемы на примере одной ее составляющей, а именно парадигмы белого цвета, которая, несомненно, являлась принципиально важной и для понимания *varNa*, и для ригведийской космологии в целом.

Итак, если рассматривать только то, что принято соотносить с белым цветом, то в Ригведе существует целая группа терминов, связанных с тем, что мы понимаем как «белый [цвет]».

Согласно Т. Я. Елизаренковой [34, с. 482], для обозначения разных аспектов «белого» в Ригведе используется шесть основных теминов: *arjuna*, *zveta-*, *pAvaka*, *ruzant*, *zakra*, *zuci*, к которым можно добавить другие редко встречаемые производные от глагольных корней *div-/dyu-* «светить, сиять» и *arc-* «сиять, излучать» [31, с. 26–41]. Тот факт, что от глагольного корня *div-* «светить» происходит и самый распространенный в Ригведе термин для обозначения богов – *deva*, лишний раз свидетельствует о значении для создателей памятника цветового кода.

Наиболее часто в Ригведе встречается термин *zakra* [130, с. 1399]. Этимология этого слова восходит, вероятно, к глагольному корню *zuc* – «гореть», «попыхать», «пламенеть», «светить», «сиять, блестеть, сверкать», «испускать лучи, лучиться», «раскаляться, накаляться». Не вызывает сомнений и соотнесение М. Майрхоффером *zakra* с авест. *suhra* «прозрачный, сияющий, сверкающий (об огне)», древнеиран. *puhra*, образующим сходное семантическое поле, и др. более поздними иранскими словами, восходящими к тому же корню [175, т. 3, с. 353]. Таким образом, семантическое поле *zakra*, очевидно, имеет центральным ядром «свет» и «прозрачность» с довольно обширными опушками.

В гимнах *zakra* выступает:

I. Как атрибут световых феноменов, так или иначе соотносимых с Агни:

I 45,4

mahikevara Utaye priyamedhA ahUSata |
rAjantam adhvarANAm agniM **zukreNa** zociSA ||

*И великие делами Приямедха воззвали к нему, царю
жертвоприношений, Агни, **светом** истекающему.*

I 95,7

ud yaMyamIti saviteva bAhU ubhe sicaU yatate bhIma RJjan |
uc **chukram** atkam ajate simasman navA mAtRbhyo vasanA jahAti ||
*Он вздымает вверх руки подобно Савитару, оба края покрывала
соединяет грозный. Он в **светлейшие** одежды облачается, новые
покровы родителям оставляет.*

III 1,14

bRhanta id bhAnavo bhARjIkam agniM sacanta vidyuto na **zukrAH** |
guheva vRddhaM sadasi sve antar apAra Urve amRtaM duhAnAH ||
*Возросшие ведь лучи источающему свет Агни принадлежат, сияние
словно, **светлые**; из укромного же места выросшему овне в своем
бесконечном величии, бессмертные источающему.*

X 107,6

tam eva RSiM tam u brahmANam Ahur yajJanyaM sAmagAm ukthazAsam |
sa **zukrasya** tanvo veda tistro yaH prathamO dakSiNayA rarAdha ||
*Тому словно риши, тому также брахману приносят жертву
жертвующему они, поющему Самаведу повелителю гимнов, он светоносного
облики, священных знания три, который первым для деятельного вырос.*

К этой же группе можно отнести фрагменты II 2,3,7; III 6,3; IV 7,8; VI 2,6; 6,4; 16,34; VII 1,8; 3,9; 4,1; VIII 23,20,23; 44,9; X 140,2.

Несмотря на определенные общие смысловые неясности, неизбежные при анализе текстов Ригведы вообще [35, с. 540–541], в интересующем нас аспекте не вызывает особых сомнений использование в данном случае *zakra* для определения Агни как субстанции, *обладающей качеством источника света*, причем в данном случае этот источник является активным (самостоятельным), *ничем и никем не опосредованным его генератором*, что наряду с другими сакральными качествами и лежит в основе культа огня и у ригведийских ариев, и у других народов [63].

II. Как атрибут феноменов, так или иначе соотносимых с Ушас:

I 123,9

jAnaty ahnaH prathamasya nAma **zukrA** kRSNAd ajaniStA zvitlczi |
Rtasya yoSA na minAti dhAmAhar-ahar niSkRtam AcarantI ||
*Знает с дня первого имя, **светлая** родилась из темного, белеющая;
космического порядка девушка не повреждает, каждый день
на свидание приходящая.*

IV 51,9

tA in nv eva samanA samAnIr amItavarNA uSasaz caranti |
gUhanIr abhvam asitaM ruzadbhiH **zukrAs** tanUbhiH zucayo rucAnAH ||
*Те же самые одинаковые, похожие друг на друга, неповрежденной варны
зори надвигаются, покрывающие безграничную тьму светящимися **белизной**
телами, пламенные, блистающие.*

VII 77,2

vizvam pratIcI saprathA ud asthAd ruzad vAso bibhratI **zukram** azvait |
hiraNyavarNA sudRzIkasaMdRg gavAm mAtA netry ahnAm aroci ||
*Во всю обращенная лицом ширь она стояла светлая, одежду носящая
яркую сияла; варны золота очень хороша собой мать коров,
повелительница дней засверкала.*

X 110,6

A suSvayantI yajate upake uSasanaktA sadataM ni yonau |
divye yoSane bRhatI surukme adhi zriyaM zukrapizaM dadhAne ||
*О легко рождающиеся, божественные близкие по сути Ушас и Ночь,
обе сидят в одном чреве; прекрасные молодые девушки, обильно и искусно
украшенные золотом, поверх великолепного блестящего наряда носимого.*

Обозначенное в связи с Ушас прагматическое пространство *zakra* позволяет предположить, что в данном случае, в отличие от Агни, речь может идти только о том, что качество излучателя не является первичным признаком Ушас, поскольку не является ее обязательной и неотъемлемой универсальной характеристикой, а связано лишь с одним аспектом бытия богини. Таким образом, здесь *zakra* используется для определения Ушас как *обладающей качествами излучателя света, «светоносицы»*.

III. Как атрибут феноменов, соотносимых с Солнцем:

VI 58,1

zakraM te anyad yajataM te anyad viSurUpe ahanI dyaur ivAsi |
vizvA hi mAyA avasi svadhAvo bhadrA te pUSann iha rAtir astu ||
*Светел твой один, достоин жертвы твой другой, в разнообразной форме
как дневное и ночное небо ты есть; все ведь чародейства ты любишь,
о самоочищающий, многие блага тебе, о Пушан, здесь, о милостивый, будь.*

VII 66,16

tac cakSur devahitaM **zukram** uccarat |
paзуема zaradaH zataM jIvema zaradah zatam ||
*Этот глаз, посланный богами, блестящий восходящий, нам должно
видеть осеней сто, да проживем мы сто осеней!*

X 85,10

mano asyA ana AsId dyaur AsId uta chadiH |
zukurAv anaDvAhAv AstAM yad ayAt sUryA gRham ||
*Душа ее воздухом была, и небом был покров; пара белых коров была,
когда ехала Сурья домой.*

Исходя из текстов, использование *zakra* в связи с Солнцем не отличается, как нам представляется, от его употребления в связи с Ушас, т. е. существенным представляется определение Солнца как *светоносной субстанции без указания на обязательность бытия Солнца в таком качестве*, поскольку упоминается возможность иного бытия.

IV. Как атрибут феноменов, так или иначе соотносимых с приготовлением сомы:

I 137,1

suSumA yAtam adribhir gozrItA matsarA ime somAso matsarA ime |
A rAjAnA divispRzAsmatrA gantam upa naH |
ime vAm mitrAvaruNA gavAziraH somAH **zukrA** gavAziraH ||

*Приходите оба, легко рождающиеся камнями, смешанные с коровьим молоком эти возбуждающие здесь, это [соки] сомы возбуждающие здесь. О цари, касающиеся неба, к нам идите, к нам. Здесь для вас обоих, о Митра и Варуна, коровьего молока сома, **белейшее** коровье молоко.*

II 41,2-3

niyutvAn vAyav A gahy ayaM **zukro** ayAmi te | gantAsi sunvato gRham ||
zukrasyAdya gavAzira indravAyU niyutvataH | A yAtam pibataM narA ||
*Правящий упряжками, О Вайю, приезжай, этот **белый** мы предназначаем тебе. Ты приходишь в дом приготовляющего сому. Если **бело** молоко, о Индра и Вайю, правящие упряжками, приезжайте и испейте, о два мужа.*

IX 62,28

pra te divo na vRSTayo dhArA yanty asazcataH |
abhi **zukrAm** upastiram ||

*Могучее твое сияние подобно дождевому потоку, низвергающемуся бесконечно, совершенной **белизны** покрывалу.*

К этой группе следует также отнести фрагменты I 84,4; IV 27,5; VI 35,5; VII 64,5; VIII 2,10; 46,26; IX 19,5.

Таким образом, как характеристика сомы, *zakra* может рассматриваться как обозначение превосходной степени белого или светлого, что, вероятно, должно было указывать на подчеркнuto абсолютную, можно сказать сверхъестественную, белизну этой священной жидкости, что объясняется необходимостью определить ее как достойную поглощения богами. С семантической точки зрения это можно было бы назвать «интенсификацией белого».

V. Близко к предыдущему, но выделяемое нами в самостоятельную группу значение *zakra* как атрибута феноменов, соотносимых с какой-либо средой, которая в природе имеет белый цвет или прозрачная (молоко, вода, воздух, сперма и т. д.), но в данном случае может рассматриваться не только в связи с приготовлением сомы:

I 160,3

sa vahniH putraH pitroH pavitravAn punAti dhIro bhuvanAni mAyayA |
dhenuM ca pRzniM vRSabhaM suretasaM vizvAhA **zukram** payo asya dukSata ||

*Он возница, сын родителей, очищая, освещает непрестанно миры волшебством, с коровы и с пестрого жеребца с богатым семенем каждый день **белой** жидкости у него есть удой.*

V 45,10

A sUryo aruhac **chukram** arNo 'yukta yad dharito vItapRSThAH |
udnA na nAvam anayanta dhIrA AzRNvatIr Apo arvAg atiSThan ||

Сурья поднялся на **яркое** море, когда запряг золотистых прекрасностинных, вверх как судно вели двое искусных, прислушивающаяся вода впереди стала.

Здесь *zakra* выступает, как нам представляется, в значении, весьма сходном с предыдущим, т. е. используется для интенсификации обычной характеристики молока или воды с целью придания последней особого мифологического статуса.

VI. Как характеристика красоты женского тела:

II 34,2

dyAvo na stRbhiz citayanta khAdino vy abhriyA na dyutayanta vRSTayaH |
rudro yad vo maruto rukmavakSaso vRSAjani pRzNyAH **zakra** Udhani ||

*Подобно небу, что отмечает себя звездами, кольценосцы блестели как облака дождевые, когда Рудра вас, о Маруты с украшенной золотом грудью, муж породил в Прииши **белой** груди.*

В данном случае *zakra*, как представляется, выступает в той же роли, что и в п. IV и V с целью указания на божественность упомянутой груди.

VII. Как характеристика украшений:

II 33,9

sthirebhir aGgaiH pururUpa ugro babhruH **zukrebhiH** pipize hiraNyaiH |
IzAnAd asya bhuvanasya bhUrer na vA u yoSad rudrAd asuryam ||

*С твердым членами многообразный, могущественный, темно-коричневый, **блестящими** украсился золотыми украшениями; от властелина этого мира огромного, никогда ведь от Рудры божественность не уходит.*

Нам представляется, что *zakra* в данном случае выступает как маркер особо интенсивного (божественного) блеска золота.

VIII. Как характеристика варны:

I 140,1

vediSade priyadhAmAya sudyute dhAsim iva pra bharA yonim agnaye |
vastreNeva vAsayA manmanA zuciM jyotIrathaM **zukravarNaM** tamohanam ||
*Сидящему в алтаре добра вместилищу ярчайшему обиталище подобное полному чреву принеси, Агни, облачением словно одень, молитвой светлой, блестящеколесничего, **светлой** варны, рассеивающего мрак.*

I 143,7

ghRtapratIkaM va Rtasya dhUrSadam agnim mitraM na samidhAna RJjate |
indhAno akro vidatheSu dIdyac **chukravarNaM** ud u no yaMsate dhiyam ||
*К подобному лоснящемуся от жира лицу космического порядка носителю сидящему Агни, другу словно, разжигающий направляется; зажженный, маяк в море мудрости, да озаряет **светлую** варну, вверх пусть нашей возносится молитвой.*

III 34,5

indras tujo barhaNA A viveza nRvad dadhAno naryA purUNi |
acetayad dhiya imA jaritre premaM varNam atirac **chukram** AsAm ||

*Индра к избиению уничтожающему приступил, изрядно совершая
деяния мужественные многие; внушил мысли эту поэту, возлюбленную
варну украсил белейшую их.*

Нам представляется, что в данном случае речь идет об использовании *zakra* и как маркера светоносного, и как интенсивно белого.

Таким образом, в Ригведе центральной категорией *zakra* следует, вероятно, считать «светоносный» с несомненным мифологическим (космологическим) аспектом, а наиболее продуктивным звеном ассоциативно-логической цепочки, достаточно близко стоящим к центру, – «белейший» (самый белый = священно-белый).

Рассмотрим следующий наиболее часто встречающийся термин для «белого» – *zuci*.

Этимология *zuci* сходна с этимологией *zakra* и восходит к глагольному корню *zuc* – «гореть», «полыхать, пламенеть», «светить», «сиять, блестеть, сверкать», «спускать лучи, лучиться», «раскаляться, накаляться» [160, с. 316]. Родственно авест. *saok* «гореть, пламенеть», *Atrə.saoka* m. «пламя, пожар», хотанск. *sUjs* «гореть», на фрейме «гореть» имеет соответствия в ряде иранских и армянском языках, причем арм. *sug-* и новоперс. *sOg* имеют значение «траур, печаль»; гр. *χυχυος* «лебедь», слав. **коукъ* «печаль, траур», **коучити* «мучать, томить», тох. В **Suke* (**k'eukos*) «блеск», тох. В *Suke* [*A zuk*] «сок, вкус» [175, т. 3, с. 377–378].

Суффикс *-i-* является стандартным при образовании отглагольного имени в ведийском, таким образом, опираясь на этот суффикс, кроме собственно грамматической семантики, ни о какой другой определенно сказать нельзя.

В текстах Ригведы *zuci* выступает:

I. Как один из определителей Агни:

I 141,4

pra yat pituH paramAn nIyate pary A pRkSudho vIrudho daMsu rohati |
ubhA yad asya januSaM yad invata Ad id yaviSTho abhavad ghRNA **zuciH** ||
*Когда питье высшее проникается полностью питательными растениями,
обладающий необыкновенной силой растет; оба, его рождающие когда
соединяются, тогда именно самый юный стал жаром чистым.*

III 2,15

mandraM hotAraM **zucim** advayAvinaM damUnasam ukthyaM vizvacarSaNim |
rathaM na citraM vapuSAya darzatam manurhitaM sadam id rAya Imahe ||
*Прекрасного хотара светлого недовуличного, друга семьи воспеваемого
всеми людьми, колеснице подобного блестящего, диво зримое, полезное
для людей, всегда непременно просим мы о богатстве.*

Сюда же можно отнести I 79,1; 141,7; 143,6; II 1,14; 9,1; V 7,7; VI 6, 3–4, VII 3, 9–10; 4,2.

Нам представляется, что в данном случае *zuci* используется для обозначения светлости или чистоты с ритуально-культовым оттенком, т. е. в нейтральном значении «ритуально чистый» или даже в активном – «ритуально очищающий». В этом значении можно, видимо, усматривать аспект сакрального – обладание возможностями ритуального очищения от скверны.

II. Характеристика Солнца (I 160, 1; IV 40,5; VII 41,6; X 85,12)

I 160, 1

te hi dyAvApRthivI vizvazambhuva RtAvarI rajaso dhArayatkavI |
sujanmanI dhiSaNe antar Iyate devo devI dharmaNA sUryaH **zuciH** ||

*Эти двое, а именно небо и земля, всем благо творящие, справедливые,
из темноты несущие мудрого; два прекраснорожденных мира меж собой
ведут царя небесного справедливого Сурью **светлого**.*

IV 40,5

haMsaH **zuciSad** vasur antarikSasad dhotA vediSad atithir duroNasat |
nRSad varasad Rtasad vyomasad abjA gojA RtajA adrija Rtam ||

*Лебедь, в **чистом** сидящий, Васу, в воздушном пространстве сидящий,
хотар, в алтаре сидящий, странник в доме сидящий, среди людей сидящий,
в ограниченном пространстве сидящий, в правде сидящий, в воздухе
сидящий, рожденный водой, рожденный землей, рожденный правдой,
рожденный облаком – всё правда.*

Как видно из текстов, использование *zuci* для определения Солнца можно рассматривать как указание на его светлую природу, однако, думается, эта светлость имеет некий мифологический или ритуальный оттенок, путем соотнесения подчеркивающая «родство» Солнца с воплощениями прекрасного, которое в данном случае понимается как *изначально не имеющее темного, т. е. чисто (абсолютно) светлое*. В этом смысле концепт *zuci*, без сомнения, очень близок с *zakra*.

III. Эпитет разных богов (боги вообще (II 1,13; 27,9), Ашвины (I 181,2; X 29,1), Маруты (I 64,2; II 33,13; VII 56,12), Рудра (VIII 29,5), Ваю (X 100,2), Брихаспати (III 62,5; VII 97,5), Ушас (IV 51,2)).

II 1,13

tvAm agna AdityAsa AsyaM tvAM jihvAM **zucayaz** cakrire kave |
tvAM rAtiSAco adhwareSu sazcire tve devA havir adanty Ahutam ||

*Тебя, о Агни, Адитьевыми устами, тебя, языком, **светлые** сделали, о мудрый,
тебя, которому сопутствуют дары при жертвоприношениях, сопровождали,
в тебе боги жертвенное поглощают совершенное возлияние.*

I 181,2

A vAm azvAsaH **zucayaH** payaspA vAtaraMhaso divyAso atyAH |
manojuvo vRSaNo vItapRSThA eha svarAjo azvinA vahantu ||

*Вас кони **светлые**, пьющие молоко, быстрые как ветер, небесные скакуны,
быстрые, как мысль, жеребцы прекрасноспинные, жаждущие самоуправления,
пусть принесут, о Ашвины.*

В данном случае *zuci* выступает, на наш взгляд, в том же значении, что и при определении Солнца, только в более широком варианте – как общий атрибут того (тех), кто принадлежит к светлой сфере божественного, которое по своей природе изначально не имеет темного, т. е. чисто (абсолютно) светлое.

IV. Атрибут сомы (I 30,2; VI 8,1; VII 90, 1-2; 91,4; IX 24,6-7; 97,7)

I 30,2

zataM vA yAH **zucInAM** sahasraM vA samAzirAm | ed u nimnaM na rIyate ||
*Как сто кто светлых, или подобен молоку от тысячи коров,
а также в низину словно стремится.*

VII 90,1

pra vIrayA **zucayo** dadrire vAm adhvaryubhir madhumantaH sutAsaH |
vaha vAyo niyuto yAhy achA pibA sutasyAndhaso madAya ||
*Ради героя светлые поднесли вам двоим через многих адхварью медовые
выжатые, приводи, о Ваю, упряжки, примчись, пей выжатые соки до опьянения.*

IX 67,12

ayaM ta AghRNe suto ghRtaM na pavate **zuci** | A bhakSat kanyAsu naH ||
*Этот вот горячему сок сомы жиру подобный очищается, о светлый,
да насытит он молодостью нас.*

Нам представляется, что в случае с сомой *zuci* выступает как *определение ритуально чистого*, эталоном чего в Ригведе является изначально светлое. Но заметим, что «интенсивности» в значении *zuci* в данном случае нет, т. к. возможно его превышение.

V. Характеристика чистых (прозрачных или белых) природных сред: водная стихия (II 35,3; VII 49,2-3; 95,2; X 17,10; X 124,7).

VII 49,2-3

yA Apo divyA uta vA sravanti khanitrimA uta vA yAH svayaMjAH |
samudrArthA yAH **zucayaH** pAvakAs tA Apo devIr iha mAm avantu ||
yAsAM rAjA varuNo yAti madhye satyAnRte avapazyA janAnAm |
madhuzcutaH **zucayo** yAH pAvakAs tA Apo devIr iha mAm avantu ||
*Те воды небесные, или текущие прорытые, или те саморождающиеся, имеют
целью океан которые, чистые, прозрачные, те воды божественные здесь
меня пусть поддержат. У каких царь Варуна идет внутри, на правду
и ложь взирающий у людей; сочащиеся медом чистые которые, прозрачные,
те воды божественные здесь меня пусть поддержат.*

В этих фрагментах семантика *zuci* аналогична предыдущему случаю, только здесь этот концепт выступает в более «центральном» (с точки зрения категорий концепта [46, с. 12–19]) значении – *природный «стандарт» светлого*.

VI. Средство для описания действенной молитвы (I 140,1; I 144,1; VI 8,1; VII 93,1)

I 144,1

eti pra hotA vratam asya mAyayordhvAM dadhAnaH **zucipezasaM** dhiyam |
abhi srucaH kramate dakSiNAvRto yA asya dhAma prathamaM ha niMsate ||
*Приходит хатар к ритуалам своим, волшебнорастущую дарящий
светлоокрашенную молитву, к жертвенной ложке подступает, обращенной
на юг, которая к его жилищу первой ведь прикасается.*

VI 8,1

pRkSasya vRSNo aruSasya nU sahaH pra nu vocaM vidathA jAtavedasaH |
vaizvAnarAya matir navyasI **zuciH** soma iva pavate cArur agnaye ||

*Пятнистого быка огненного ли силу сейчас да провозглашу, или мудрость
всех рожденных знатока; принадлежащему всем людям молитва эта новая,
чистая, сома словно, очищается, чарующая Агни.*

Семантика *zuci* в этих фрагментах достаточно очевидна – только ритуально чистое обращение может быть приемлемо для изначально чистого Агни.

VII. Термин для обозначения верности богам и правильным обетам (I 15,11; 182,1; II 27,13; III 62,17; VI 70,2; VII 92,1; 104,16; VIII 3,3; 13,19; 43,16; 44,21; X 118,1)

I 15,11

azvinA pibatam madhu dIdyagnI zucivratA | RtunA yajJavAhasA ||
*О Ашвины, пейте мед, светоогненные, **светлозаветные**, вовремя
получающие жертву.*

II 27,13

zucir apaH sUyavasA adabdhA upa kSeti vRddhavayAH suvIraH |
nakiS TaM ghnanty antito na dUrAd ya AdityAnAm bhavati praNItau ||
***Светлый**, где воды, лучшая трава, невредимый, живет полный сил
прекрасный муж; никогда того не убьют ни изблизи, ни издали, кто
под Адитьев прибывает покровительством.*

VIII 3,3

imA u tvA purUvaso giro vardhantu yA mama |
pAvakavarNAH **zucayo** vipazcito 'bhi stomair anUSata ||
*Эти теперь тебя, о очень богатый, восхваления пусть вдохновляют, те,
что мои; прозрачной варны, **чистые**, проникающие, хвалебными
гимнами прославляли тебя.*

Сакральная «нагруженность» *zuci* в данном случае очевидна: *светлость тождественна изначальной ритуальной чистоте*, присущей богам по определению.

VIII. Характеристика варны:

V 2,3

hiraNyadantaM **zucivar**Nam ArAt kSetrAd apazyam AyudhA mimAnam |
dadAno asmA amRtaM vipRkvat kim mAm anindrAH kRNavann anukthAH ||
*Златозубого **чистой** варны далеко из своего места рождения я видел
оружие разбрасывающего, дал ему амриту несмешанную, что мне те,
кто против Индры, вредящие, те, кто против гимнов.*

Нам представляется, что в данном случае речь идет об использовании *zuci* как маркера всего природно светлого и ритуально чистого.

Таким образом, определяя центральные категории семантического поля концепта *zuci* в текстах Ригведы на основании концептуального описания, т. е. учитывая данные этимологии, семантики и прагматики, можно, на наш взгляд, остановиться на двух – первичным является «естественно светлый», но уже в этот

период можно говорить, что ассоциативно-логическая цепочка сформировала и второй центр – «ритуально чистый».

Перейдем к рассмотрению следующего термина ригведийской парадигмы белого – *zveta*.

Zveta происходит от глагольного корня *zvit* «светить, блеснуть», взятого в средней ступени, и этимологически соответствует авест. *spaeta-*, старослав. *свѣтъ*, *свѣща*, белорус. *свята* [175, т. 3, с. 406].

Суффикс *-a* является одним из наиболее продуктивных в Ригведе при образовании отглагольных имен и имеет весьма широкую семантику. Наиболее часто он выступает в качестве обозначения деятеля: «тот, кто блеснет», что особенно возможно, учитывая усиление ступени корня с «нулевой» на «нормальную»; или качества: «блестящий», хотя не исключено и просто т. н. «пустое» значение, указывающее на образование отглагольного имени с соответствующей корню семантикой [38, с. 921].

Таким образом, не представляет особой проблемы рассмотрение «блестящий, светящийся» как центральной категории концепта. Дальнейшее определение семантического поля концепта *zveta* в рамках Ригведы представляется возможным через его прагматическое описание.

Тексты гимнов позволяют, на наш взгляд, сгруппировать употребление *zveta* следующим образом.

I. Эпитет Агни:

I 66,6

durokazociH kratuṛ na nityo jAyeṇa yonAv araM vizvasmai |
citro yad abhrAT **chveto** na vikSu ratho na rukmI tveSaH samatsu ||
Отворяющая пламя мудрость словно, как внутренняя жизнь во чреве,
подходящая для каждого; ясный когда засиял он белому подобный среди
племен, колеснице подобный украшенной золотом, сильный в бранях.

III 1,4

avardhayan subhagaM sapta yavhIH **zvetaM** jajJAnam aruSam mahitvA |
zizuM na jAtam abhy Arur azvA devAso agniM janiman vapuSyam ||
Усилили прекрасного семь вечно юных, белого, родившегося красным,
величественного; к младенцу как к сыну поднялись кобылицы, боги были
Агни рождением восхищены.

Сюда же следует отнести V 1,4; X 20,9.

Нам представляется, что в данном случае речь может идти о внешней цветовой характеристике, т. е. о том, как с этой точки зрения визуально выглядит Агни: когда огонь зарождается – он красный, когда ярко горит – белый. Разумеется, и в этой белизне есть мифологичность, указывающая на ритуально возвышенное место ее носителя.

II. Эпитет коня Ашвинов и характеристика их самих:

I 116,6

yam azvinA dadathuH **zvetam** azvam aghAzvAya zazvad it svasti |
tad vAM dAtram mahi kIrtenyam bhUt paidvo vAjI sadam id dhavyo aryaH ||

*У того, которому Ашвины подарили **белого** к плохому коню, постоянно также и благоденствие; то ваше владение большое достойно похвалы да будет, конь Педу всегда также и зовущего друг.*

I 119,10

yuvam pedave puruvAram azvinA spRdhAM **zvetaM** tarutAraM duvasyathaH |
zaryair abhidyum pRtanAsu duSTaraM carKrtiyam indram iva carSaNI^saham ||
*Вы, двое, Педу, о обладающие многими богатствами Ашвины, в состязаниях **белым** быстропобеждающим почтили; со стрелами ярчайшими в битвах неотразимого достойного славы Индру, управляющего людьми.*

VIII 26,19

smad etayA suKIrtyAzvinA **zvetayA** dhiyA |
vahethe zubhrayAvAnA ||
*Вместе с этой безмерной хвалой, о Ашвины, **белой** мыслью, несетесь оба, прекрасные всадники.*

I 122,4

uta tyA me yazasA **zvetanAyai** vyantA pAntauzijo huvadhyai |
pra vo naPAtam apAM kRNudhvam pra mAtarA rAspinasyAyoH ||
*И этих двоих ко мне, красотой **белеющих**, прекраснейших, ревностных защитников хочу позвать; вперед вас Сына вод давайте, вперед двух матерей пылкого Аю.*

Сюда же следует отнести фрагмент VII 77,3.

В данном случае можно, думается, определенно говорить о «визуальной» белизне с мифологическим оттенком, как и в эпизодах, связанных с Агни, с той лишь разницей, что здесь более наглядно определен ритуально-мифологический аспект этой белизны (например, «белая мысль»).

III. Эпитет коровьего вымени:

IV 27,5

adha **zvetaM** kalazaM gobhir aktam ApipyAnam maghavA zukram andhaH |
adhvaryubhiH prayatam madhvo agram indro madAya prati dhat pibadhyai zUro
madAya prati dhat pibadhyai ||
*Теперь **белую** кружку, коровами несомую, разбухшую, что щедра, прозрачный сок; многими адхварью принесенный в жертву мед лучший, о Индра, для опьянения дай [то], что следует пить, о герой, для опьянения дай [то], что следует пить.*

Абсолютно идентичным в интересующим нас аспекте является IX 75,8.

Указание на *белый цвет* как на внешний признак полного молоком коровьего вымени – это один из наиболее очевидных примеров наглядной описательности (троповости) языка Ригведы.

IV. Эпитет Ваю:

VII 90,3

*Оба богатства также которого породили они, небо и земля, оба богатства богиня Дхишана дает [тому] богу; теперь Ваю и упряжки с ним свои, а также **белое** средоточие сокровищ непустое.*

VII 91,3

rAye nu yaM jajJatU rodasIme rAye devI dhiSaNA dhAti devam |
adha vAyuM niyutaH sazcata svA uta **zvetaM** vasudhitiM nireke ||

*С обильными пищей, растущий богатством, совершенный мудростью **белый** связан упряжек распорядитель; те при Ваю, единодушные, всегда находились, все мужи ради хорошего потомства сделали.*

Исходя из текстов, рассмотрение представлений создателей Ригведы о божестве ветра Ваю и о том, что связано с ним, как о *визуально белом*, а не прозрачном, исходит из того, что Ваю, как и все ригведийские боги, имеет «визуальное» воплощение [65], а не представляется в Ригведе как нечто невидимое.

V. Характеристика сомы:

IX 74,7

zvetaM rUpaM kRNute yat siSAsati somo mIDhvAM asuro veda bhUmanaH |
dhiyA zaml sacate sem abhi pravada divas kavandham ava darSad udriNam ||
***Белый** образ себе придает, когда готов к употреблению сома щедродарящий, асура, священного знания изобилие; мысленному усердию покоряется этот стремящийся в небо, из облаков да извергнется, изобилующих водой.*

Подчеркивание *белого* как внешней цветовой характеристики сомы в данном случае не вызывает сомнений.

VI. Характеристика того, что так или иначе соотносится с Варуной:

VII 87,6

ava sindhuM varuNo dyaur iva sthAd drapso na **zveto** mRgas tuviSmAn |
gambhIrazaMso rajaso vimAnaH supArakSatraH sato asya rAjA ||
*В море Варуна небу подобный да расположится, капля словно **белая**, животное сильное; безгранично прославленный, темноту измеряющий, чье правление хорошо заканчивается, существующего этого царь.*

VIII 41,10

yaH **zvetAM** adhiniNijaz cakre kRSNAM anu vratA | sa dhAma pUrvyam mame
ya skambhena vi rodasI ajo na dyAm adhArayan nabhantAm anyake same ||
*Который **белые** снял, сделал черные, согласно обетам; он древние владения измерил, кто опорой врозь небо и землю, словно Аджа небо, держал, пусть погибнут другие те.*

Приведенные фрагменты текстов, очевидно, указывают на использование *zveta* в качестве детерминатива *белого* как внешнего визуального фактора.

VII. Эпитет Солнца и Луны:

VIII 40,8

ya nu **zvetAv** avo diva uccarAta upa dyubhiH | indrAgyor anu vratam uhAnA
yanti sindhavo yaN sIm bandhAd amUJcatAM nabhantAm anyake same ||
*Вот двое, которые **белые** снизу в небо поднимаются каждый день; Индры и Агни согласно воле двигавшиеся следуют воды, которые эти двое из неволи освободили, пусть погибнут другие те.*

VIII 41,9

yasya **zveta**A vicakSaNA tisro bhUmlr adhikSitaH | trir uttarANi papratur varuNasya
dhruvaM sadaH sa saptAnAm irajyati nabhantAm anyake same ||

*У кого двое белых, ясных на трех землях обитают; три лучших он занял,
у Варуны прочно сиденье, он семерыми любим, пусть погибнут другие те.*

В данном случае использование *zveta* в качестве эпитета Солнца и Луны не дает возможности достаточно точного определения семантических особенностей концепта. Однако замена самих объектов их визуальными эпитетами (оба объекта видятся белыми) представляется наиболее вероятным в рамках ассоциативной логики, присущей создателям Ригведы.

VIII. Эпитет утренней зари:

I 113,2

ruzadvatsA ruzatI **zvety**AgAd Araig u kRSNA sadanAny asyAH |
samAnabandhU amRte anUcI dyAvA varNaM carata AminAne ||

*Как светлое дитя, сияющая, белая пришла, и освободила темная сидения свои,
две единокровные, бессмертные, друг за другом день и ночь следуют
обе неповрежденной варны.*

Несмотря на явную мифологичность сюжета, поскольку речь явно идет о диадной цветовой оппозиции (белое – черное), рассмотрение *zveta* как визуального эпитета Ушас представляется здесь вполне возможным.

Итак, центральной категорией семантического поля концепта *zveta* изначально, на наш взгляд, является «внешне блестящий», но для создателей Ригведы центром уже стала категория «внешне белый», «визуально белого цвета».

Рассмотрим следующий термин «белой» парадигмы – *ruzant*.

Этимология восходит, вероятно, к глагольному корню *rus-* «светить, сиять, быть ярким» [95, т. 6, с. 358–362], который родственен индоевр. **leuk* или **leuq* «светлый, белый», соответствует хотанск. *rrusana* «светлый, светящийся», старослав. *веслысь*, русск. *лысый*, лит. *IUSis* «рысь», верненем. *luhs* с тем же значением [175, т. 3, с. 69].

Суффикс *-ant* характерен для образования активных причастий настоящего времени, однако может использоваться и для образования прилагательного [38, с. 918–919], в данном случае – «обладающий светом, яркий». Подобное значение можно предварительно считать центральной категорией концепта *ruzant*.

В Ригведе *ruzant* выступает в следующих значениях.

I. Качественная характеристика Агни (III 29,3; IV 5,15; 11,1; VI 1,3; 6,1):

III 29,3

uttAnAyAm ava bharA cikitvAn sadyaH pravIta vRSaNaM jajAna |
aruSastUpo **ruzad** asya pAja iDAyAs putro vayune 'janiStA ||

*Той, что раскроется, овладей, обладающий умением, та, которой овладели,
в тот же час жеребца родила; с огненной макушкой ярко его блеск,
речи сын как положено родился.*

IV 5,15

asya zriye samidhAnasya vRSNo vasor anIkaM dama A ruoca |
ruzad vasAnaH sudRzIkarUpaH kSitir na rAyA puruvAro adyaut ||

*Его, во благо разожженного жеребца, благополучия ликом дом засиял,
ярко облаченный, прекрасный на вид, жилище словно богатая
сокровищница засверкало.*

Нам представляется достаточно очевидным, что в данных текстах *ruzant* выступает именно как характеристика определенного качества огня – яркости – и должна пониматься как «обладающий яркостью» или «яркий», причем независимо от цвета (красного или белого), который характеризует в Ригведе Агни.

II. Характеристика атрибутов Ушас (I 48,13; 62,8; 92,2; 92,5; 113,2; IV 51,9; VI 64,1; 64,3; VII 77,2; X 75,7):

I 48,13

yasyA **ruzanto** arcayaH prati bhadra adRkSata |
sA no rayiM vizvavAraM supezasam uSA dadAtu sugmyam ||
*Чьи яркие лучи на счастье явились, та нам богатство, всеми желаемое,
превосходно украшенное, Ушас пусть даст быстро приходящее.*

VI 64,1

ud u zriya uSaso rocamAnA asthur apAM normayo **ruzantaH** |
kRNoti vizvA supathA sugAny abhUd u vasvI dakSiNA maghonI ||
*Вот прекрасные зори блистающие встали, вод словно потоки яркие;
делает все пути хорошими, легко проходимыми, появилась вот благосклонная,
награда щедрая.*

X 75,7

RjItY enI **ruzatI** mahitvA pari jrayAMsi bharate rajAMsi |
adabdhA sindhur apasAm apastamAzvA na citra vapuSiva darzatA ||
*Сияющая эта яркая красота кругом все пространства пронизывает
воздушные, благосклонная река, старательная, словно самые
трудолюбивые кони, украшение чудесное словно выглядит.*

Как и в случае с Агни, речь вряд ли идет о цвете. Скорее Ушас тоже характеризуется обладанием яркостью, хотя эта яркость, безусловно, может рассматриваться и в космологическом аспекте [132, т. 1, с. 22–24].

III. Эпитет божественных коров:

I 117,8

yuvaM zyAvAya **ruzatIm** adattam mahaH kSoNasyAzvinA kaNvAya |
pravAcyaM tad vRSaNa kRtaM vAM yan nArSadAya zravo adhyadhattam ||
*Вы оба коричневому сверкающую дали, изобилие земли, о Ашвины,
Канве, восславлено то, о два быка, деяние ваше, которое живущему
среди людей как поучение вы двое воздали.*

VIII 1,33

adha plAyogir ati dAsad anyAn AsaGgo agne dazabhiH sahasraiH |
adhokSaNo daza mahyaM **ruzanto** naDA iva saraso nir atiSThan ||
*Теперь сын Плайоги да даст больше всех тут, Асанга, о Агни,
десятью тысячами, вот вдруг десять предо мной сверкающих,
тростник словно болотный, встали.*

Семантика *ruzant* здесь, по-видимому, близка семантике *zveta* в связи с Ашвинами и выступает как синоним «визуальной» белизны со значением «излучающие яркое свечение».

IV. Эпитет молока (I 62,9; IV 3,9; VI 72,4; X 75,7):

I 62,9

sanemi sakhyaM svapasyamAnaH sUnur dAdhAra zavaSA sudaMsAH |
AmAsu cid dadhiSe pakvam antaH payaH kRSNAsu **ruzad** rohiNISu ||

*Полностью дружбу ловкодействующий гнева сын поддержал мощью
самой необыкновенной силы, в сырое мясо ведь ты вложил вареное молоко,
в темных – светлое, в рыжих.*

X 31,11

uta kaNvaM nRSadaH putram Ahur uta zyAvo dhanam Adatta vAjI |
pra kRSNAya **ruzad** apinvatotdhar Rtam atra nakir asmA apIpet ||

*Когда Канва, сын живущего среди людей, совершал жертвоприношения,
тогда коричневым в дар принес жертвенное возлияние, в темное яркое
неразлитое поместил, это пожертвование пожиратель никакой ведь не выпьет.*

Здесь *ruzant* выступает, как нам представляется, в значении, близком *zikra*, с той лишь разницей, что *ruzant*, вероятно, не имел столь глубокого самостоятельного космологического (мифологического) аспекта, а служил для демонстрации контрастности светлого молока с темной окружающей средой (сюжет указывает на известный космогонический миф о роли света в создании космоса из хаоса [31, с. 26–35]).

V. Выражение очевидности:

X 85,30

azrIrA tanUr bhavati **ruzatI** pApayAmuyA |
patir yad vadhvo vAsasA svam aGgam abhidhitasate ||

*Неприглядно тело бывает ясно порочность выражающее, муж когда
жены одежды на свое тело облачает.*

Как и в предыдущем случае, здесь речь может идти о подчеркивании контрастности, но в более абстрактном варианте. Подобная высокая степень абстракции по отношению к предыдущим случаям, где речь может идти только об описательности в рамках мифотворческого мышления, есть безусловное свидетельство его развития с течением времени, что вполне соответствует мнению большинства исследователей об относительной датировке разных частей Ригведы [35, с. 476].

VI. Определение варны:

X 3,3

bhadro bhadrayA sacamAna AgAt svasAraM jAro abhy eti pazcAt |
supraketair dyubhir agnir vitiSThan **ruzadbhir** varNair abhi rAmam asthAt ||

*Благо прекрасное, которым наслаждаются, пришло в дом, возлюбленный
приходит за ним, лучшими чувствами светлыми Агни, распространяющийся
яркими варнами на черное, обосновался.*

В данном фрагменте речь тоже, вероятно, идет о контрастном противостоянии яркого и темного в достаточно глобальном масштабе.

Подводя итог вышесказанному, можно, на наш взгляд, констатировать, что центральной категорией семантического поля ригведийского концепта *rizant* изначально являлся «обладающий внешней яркостью», а тенденция ассоциативно-логического развития в рамках «белой» парадигмы была направлена на выражение качественной характеристики «контрастной яркости» объекта при противопоставлении его темному.

Еще одним термином для «белого» в Ригведе является, как уже говорилось выше, *pAvaka*.

Этимология *pAvaka* восходит, вероятно, к глагольному корню *pU-* «очищать, чистить», «прояснять», «освещать» [160, с. 166]. Родственно среднеперс. *panAg* «чистый, прозрачный», новоперс. *pAk* с тем же значением. Соответствует гр. $\pi\upsilon\rho$ «огонь, пламя» [175, т. 2, с. 264].

Суффикс *-(a)ka-* может обозначать прилагательное, указывающее на принадлежность или связь с действием: «очищенный», «чистый» или имя деятеля, например «тот, кто очищает» [38, с. 917–919].

I. Характеристика Агни (I 12,9; 60,4; II 3,1; 11,1; VI 10,4; VII 1,8).

I 12,9

yo agniM devavItaye haviSmAM AvivAsati | tasmai **pAvaka** mRDaya ||
Кто Агни, наслаждающегося богов, с жертвенными дарами посещает,
*к тому, **чистый**, будь милостив.*

II 3,1

samidhho agnir nihitaH pRthivyAm pratyaG vizvAni bhuvanAny asthAt |
hotA **pAvakaH** pradivaH sumedhA devo devAn yajatv agnir arhan ||
Зажженный Агни, покоящийся на земле, внутри всех обиталищ обрелся,
*хотар **чистый**, древний, мудрейший бог, для богов приносит*
жертву Агни почтенный.

В данном случае не вызывает особых сомнений значение *pAvaka* как средства передачи определенного качества – «тот, кто чист», хотя вполне вероятно, что здесь можно говорить и об указании на одну из сакральных функций Агни – огня-очистителя – и связанного с этим сюжета о его посредничестве между «нечистыми» людьми и «всегда чистыми» богами [25, с. 216].

II. Характеристика природных сред (тумана, воды, воздуха):

III 31,20

mihaH **pAvakaH** pratatA abhUvan svasti naH pipRhi pAram AsAm |
indra tvaM rathiraH pAhi no riSo makSU-makSU kRNuhi gojito naH ||
*Туманы **прозрачные** распространившимися стали, успешно нас доставь*
к концу их, о Индра, ты, колесничий, защити нас от повреждений,
как можно быстрее сделай, чтобы увеличивалось число коров у нас.

Несмотря на определенные трудности понимания этого фрагмента, можно предположить, что в данном случае *pAvaka* указывает на то, что туманы рассеиваются, т. е. термин может пониматься как *рассеивающийся* (*становящийся прозрачным*).

VI 49,3

aruSasya duhitarA virUpe stRbhir anyA pipize sUro anyA |
mithasturA vicarantI **pAvake** manma zrutaM nakSata RcyamAne ||
*Огненного две дочери различны, звездами одна украшена, солнцем – другая,
попеременно две широко распространяющиеся в **прозрачном**, молитву
заслышав, приходят восславляемые.*

По всей видимости, *pAvaka* здесь выступает как основной эпитет воздуха, его «нормативная» (визуальная) характеристика и, следовательно, должен пониматься как *визуально прозрачный*.

VII 49,2-3

yA Apo divyA uta vA sravanti khanitrimA uta vA yAH svayaMjAH |
samudrArthA yAH zucayaH **pAvakAs** tA Apo devIr iha mAm avantu ||
yAsAM rAjA varuNo yAti madhye satyAnRte avapazyaj janAnAm |
madhuzcutaH zucayo yAH **pAvakAs** tA Apo devIr iha mAm avantu ||
*Те воды небесные, или текущие прорытые, или те саморождающиеся,
имеют целью океан которые, чистые, **прозрачные**, те воды божественные
здесь меня пусть поддержат. У каких царь Варуна идет внутри, на правду
и ложь взирающий у людей; сочащиеся медом чистые которые, **прозрачные**,
те воды божественные здесь меня пусть поддержат.*

В данном фрагменте семантика *pAvaka* сходна с предыдущим случаем с той лишь разницей, что здесь это «нормативная» (визуальная) характеристика воды и, следовательно, термин должен пониматься как *визуально прозрачная*.

Таким образом, на наш взгляд, можно считать, что термин является нормативным для определения визуального восприятия прозрачных природных сред.

III. Характеристика сомы (IX 24,6-7, 101,2):

IX 24,6-7

pavasva vRtrahantamokthebhir anumAdyaH |
zuciH **pAvako** adbhutaH ||
zuciH **pAvaka** ucyate somaH sutasya madhvaH |
devAvIr aghazaMsahA ||
*Освежись, о убийца Вритры достойный всяческих похвал, тот,
кого приветствуют радостными криками, чистый, **прозрачный**, незаметный;
чистый, **прозрачный**, говорится о соке сомы медовом, что для божественных
мужей, замысляющих зло убивающих.*

В отношении сомы семантика *pAvaka*, видимо, та же, что и в отношении естественных природных сред, описанных выше, однако она имеет и ритуальную сторону, ибо подчеркивает степень готовности сомы (одной из главных характеристик хорошо приготовленной сомы являлась ее *прозрачность* вследствие очищенности [35, с. 444]).

VI. Эпитеты разных богов (Марутов (I 64,2; VII 56,12; 57,5; VIII 20,19; X 36,7); Сарасвати (I 3,10); Варуны (I 50,6); Ушас (IV 51,2); Адитьев (VI 51,3))

I 50,6

yenA **pAvaka** cakSasA bhuraNyantaM janAM anu |
tvaM varuNa pazyasi ||

Тем, о прозрачный, глазом, на живейшего из людей ты, о Варуна, смотришь.

Здесь *pAvaka*, скорее всего, выступает в роли маркера определенной мифологической реальности Ригведы: «прозрачность» Варуны есть указание на его связь с невидимым *Rta*- и космическими водами [36, с. 733].

I 64,2

te jajJire diva RSvAsa ukSaNo rudrasya maryA asurA arepasaH |
pAvakAsaH zucayaH sUryA iva satvAno na drapsino ghoravarpasaH ||
*Они родились небес высоких быками, юноши Рудры, асуры незапятнанные,
прозрачные, чистые, словно солнца, подобны воинам, искроносцы
устрашающего вида.*

В данном случае речь, несомненно, идет об одном из качественных признаков, характеризующих Марутов. Нам представляется возможным рассматривать *pAvaka* здесь как указание на связь с прозрачной природной средой – дождем (небесной водой), для которого этот термин является, по всей видимости, нормативом.

IV 51,2

asthur u citrA uSasaH purastAn mitA iva svaravo ‘dhvareSu |
vy U vrajasya tamaso dvArochantIr avraJ chucayaH **pAvakAH** ||
*Встали вот ясные зори на востоке, столбы словно жертвенные среди
жертвоприношений, вот загона, мрака врата зажигающиеся раскрыли,
чистые, прозрачные.*

Автор считает возможным утверждать, что в данном случае *pAvaka* используется не только как средство передачи определенной визуальной характеристики Ушас (ее прозрачность), хотя это вполне возможно, но и для подчеркивания космогонической функции богини как *рассеивателя мрака*, делающего его прозрачным [44, с. 51–70].

V. Варна:

VIII 3,3

imA u tvA purUvaso giro vardhantu yA mama |
pAvakavarNAH zucayo vipazcito ‘bhi stomair anUSata ||
*Эти теперь тебя, о очень богатый, восхваления пусть вдохновляют, те,
что мои; прозрачной варны, чистые, проникающие, хвалебными
гимнами прославляли тебя.*

Говоря о значении *pAvaka* в данном фрагменте, можно предположить, что его значение «вызывает» всех: и изначально чистых и очищенных, объединяя их воедино.

Таким образом, *pAvaka* в Ригведе выступает как концепт, имеющий центром, вероятно, «очищенный», одна ассоциативно-логическая цепочка от которого ведет к «природно чистому» (эталон), другая – к «прозрачному» (абсолютно очищенному).

Последним из подлежащих рассмотрению нами терминов «белой» парадигмы является *arjuna*.

Этимология *arjuna* восходит, очевидно, к глагольному корню *arc-* «сиять, излучать» [45, с. 70]. Сходно с гр. *ἄργυρος* «серебро», лат. *arguo* «очищать», гот. *airkns* «ясный, прозрачный», тохар. А *Arki*, тохар. В *Arkwi* «белый», хетт. *harkis* «белый, светлый» [175, т.1, с. 50–51].

В Ригведе *arjuna* выступает:

I. Как эпитет Агни, Ушас и Сурьи:

I 122,5

A vo ruvaNyum auzijo huvadhyai ghoSeva zaMsam **arjunasya** naMze |
pra vaH pUSNe dAvaNa AM achA voceya vasutAtim agneH ||

*Хочу тебя, многошумного, я, сын Усидж, призвать, подобный крику
благословенному **сияющего** при обретении, вперед вас Пушана одаряющего,
да выражу я словом неисчерпаемую доброту Агни.*

VII 55,2

yad **arjuna** sArameya dataH pizaGga yachase |
vIva bhrAJanta RSTaya upa srakveSu bapsato ni Su svapa ||

*Когда ты, **сияющий** потомок Сарамы, зубы, о бурый, поднял;
словно сияющие копья средь челюстей пожирающих, лучшим образом упокой!*

I 49,3

vayaz cit te patatiriNo dvipac catuSpad **arjuni** |
uSaH prArann RtUMr anu divo antebhyas pari ||

*Птицы (N.pl. vi-) ведь к тебе крылатые, о двух ногах, о четырех ногах,
о **сияющая**; о Ушас, пришли (Aor. 3pl. prAr-) в установленное время со [всех]
неба концов вокруг.*

Нам представляется, что основной семантической нагрузкой *arjuna* здесь является подчеркивание *светоносных* (*светоизлучающих*) качеств Агни и Ушас. В этом смысле термин близок к *zakra*.

X 85,13

sUryAyA vahatuH prAgAt savitA yam avAsRjat |
aghAsu hanyante gAvo '**rjunyoH** pary uhyate ||

*Сурьи свадебная процессия пошла, Савитар которую отпраздновал,
со злыми силами ведут борьбу быки **сияющие**, везде этого ждут.*

Думается, что здесь речь идет об обладании способностью рассеивать тьму. Следовательно, *arjuna* обозначает здесь «*рассеивающие сиянием тьму*», что сближает этот термин с *ruzant*.

II. Как свойство сомы:

III 44,5

indro haryantam **arjunaM** vajraM zukrair abhIvRtam |
apAvRNod dharibhir adribhiH sutam ud gA haribhir Ajata ||

*Индра страждущую **сияющую** ваджру светлыми облаченную;
вскрыл золотистыми камнями выжатого, коров золотыми вывел.*

IX 69,4

ukSA mimAti prati yanti dhenavo devasya devIr upa yanti niSkRtam |
aty akramId **arjunaM** vAram avyayam atkaM na niktam pari somo avyata ||
*Бык ревет, подходят коровы бога, богини подходят на свидание;
прошагал через **светящуюся** шерсть овечью, в убранство
словно очищенное, сома оделся.*

IX 107,13

A haryato **arjune** atke avyata priyaH sUnur na marjyaH |
tam IM hinvanty apaso yathA rathaM nadISv A gabhastyoH ||
*Желанный в **светящейся** убранство оделся, желанный сын словно,
очищенный; его нынче сопровождают воды как колесницу средь рек руки.*

Фрагменты, как представляется, указывают не столько на конкретный цвет, сколько на связь очищенного сомы со *светлым* (порождающим) началом. Следовательно, *arjuna* обозначает здесь сближение с *zuci*.

III. Как характеристика светлой части суток:

VI 9,1

ahaz ca kRSNAh ahar arjunaM ca vi vartete rajasI vedyAbhiH |
vaizvAnaro jAyamAno na rAjAvAtiraj jyotiSagnis tamAMsi ||
*И день темный, и день **светлый** оборачиваются оба мира знаниями;
Вайшванара рождающийся, словно царь осветил светом Агни тьму.*

X 21,3

tve dharmANa Asate juhUbhiH siJcatIr iva |
kRSNA rUPANy **arjuna** vi vo made vizvA adhi zriyo dhiSe vivakSase ||
*У тебя установители сидят, языками поливающие словно;
темные образы, **светлые** ли, вашему в опьянении все высшие
похвалы рвению ты желаешь провозгласить.*

Тексты со всей очевидностью указывают на связь *arjuna* со светом.

Основываясь на имеющихся данных, можно предположить, что центральной категорией *arjuna* в ригведийские времена являлся «светлый», а ассоциативно-логические цепочки образовывали «рассеивающий тьму» и сходное с ним с космологической точки зрения «светоносный».

На основании описания, проведенного выше в рамках «белой» парадигмы, структура ригведийского «белого» представляется нам следующим образом.

Основой всего белого являлся свет. Главным свойством света, с точки зрения создателей Ригведы, была способность источать свет и рассеивать мрак, т. е. создавать космос из хаоса [24, с. 31; 55, т. 1, с. 79–84]. Обладание этой космогонической способностью, которая передается, прежде всего, термином *zakra*, и его ближайшим синонимом *arjuna* (не имевшим, вероятно, такой «интенсивности» [115] и мифологичности), является основанием для почитания многих богов Ригведы. Эти два термина являлись, вероятно, наиболее «сакральными». Однако объектом поклонения является не только активная светоносность. Любое противостояние мраку – обладание характеристиками, так или иначе соотносимыми со светом, –

всё, являющееся чистым (*zuci*), просто белым по окрасу (*zveta*) или обладающим внешней яркостью (*ruzant*); а также очищенное от темного и прозрачное (*pAvaka*), считается достойным почитания (хотя их интегрированность в космологию, а следовательно и сакральность, была не столь значительной).

Теперь вернемся к *varNa*. Учитывая вышеизложенные теоретические построения, сделанные нами на основании этимолого-семантического описания данного концепта, и результаты анализа «белой части» ригведийского космоса, элементы которой нередко выступают как определения данного термина, перейдем к прагматическому описанию *varNa*.

Ригведа позволяет следующим образом сгруппировать случаи употребления *varNa* в гимнах памятника.

I. В связи с Агни (I 140,1; I 143,7; II 1,12; V 2,3; X 3,3):

I 140,1

vediSade priyadhAmAya sudyute dhAsim iva pra bharA yonim agnaye |
vastreNeva vAsayA manmanA zuciM jyotIrathaM zukravar**NaM** tamohanam ||
*Сидящему в алтаре добра вместилищу ярчайшему, обиталище подобное
полному чреву принеси для Агни, облачением словно одень, молитвой светлой,
блестящеколесничего, светоносной **варны**, рассеивающего мрак.*

В данном случае можно, думается, говорить о принадлежности Агни к *группе* (*классу*) обладающих светоносностью.

I 143,7

ghRtapratlkaM va Rtasya dhUrSadam agnim mitraM na samidhAna RJjate |
indhAno akro vidatheSu dIdyac chukravar**NaM** ud u no yaMsate dhiyam ||
*К подобному лоснящемуся от жира лицу космического порядка носителю
сидящему Агни, другу словно, разжигающий направляется; зажженный,
маяк в море мудрости, да озаряет светлую **варну**, вверх пусть
нашей возносится молитвой.*

Как нам представляется, речь идет о принадлежности Агни к *сфере* проявления определенного качества, а именно к сфере светоносного.

X 3,3

bhadro bhadrayA sacamAna AgAt svasAraM jAro abhy eti pazcAt |
supraketair dyubhir agnir vitiSThan ruzadbhir **varNair** abhi rAmam asthAt ||
*Благо прекрасное, которым наслаждаются, пришло в дом, возлюбленный
приходит за ним, лучшими чувствами светлыми Агни, распространяющийся
яркими **варнами** на черное, обосновался.*

Речь, видимо, идет о космогонической функции Агни, однако множественное число и относительно позднее время создания данного гимна дают основание считать, что в данном случае предполагается достаточно абстрактное понимание *varNa* как *поток* (*сгусток, волна*) яркости.

II. В связи с Ушас и ночью (I 73,7; I 92,10; I 96,5; I 113,2; IV 5,13; IV 51,9; VII 77,2):

I 73,7

tve agne sumatim bhikSamANA divi zravo dadhire yajJiyAsaH |
naktA ca cakrur uSasA virUpe kRSNaM ca **varNam** aruNaM ca saM dhuH ||
*У тебя, о Агни, великой благосклонности просящие на небе наградой были
оделены, достойные жертвоприношения; ночь они создали и зарю утреннюю
различными, и темную, и **варну** алую разожгли разом.*

Видимо, имеется в виду *вместилище* определенного качества, в данном случае ночь – *средоточие* темного, Ушас – *средоточие* алого.

I 113,2

ruzadvatsA ruzatI zvetyAgAd Araig u kRSNA sadanAny asyAH |
samAnabandhU amRte anUcl dyAvA varNaM carata AminAne ||
*Как светлое дитя, сияющая, белая пришла, и освободила темная сидения свои,
две однородные, бессмертные, друг за другом день и ночь следуют
обе неповрежденной **варны**.*

Текст достаточно очевидно свидетельствует о том, что всякий, имеющий белый либо темный окрас, относится (является составляющей) к одной из целостных (упорядоченных) *сфер* космоса (отметим, что ночь является в данном случае элементом именно космоса, а не субстанцией хаоса), причем обе эти сферы для ригведийских ариев считались равноправными и равнозначными с точки зрения космологии, т. е. речь идет о космологической диаде.

IV 51,9

tA in nv eva samanA samAnIr amItavarNA uSasaz caranti |
gUhantIr abhvam asitaM ruzadbhiH zukrAs tanUbhiH zucayo rucAnAH ||
*Те же самые одинаковые, похожие друг на друга, неповрежденной
варны зори надвигаются, покрывающие безграничную тьму светящимися
белизной телами, пламенные, блистающие.*

Как и в предыдущем случае, речь идет об очередном упорядочивании космоса за счет придания ему *комплекса* новых характеристик (*параметров*). Здесь мы видим наглядный пример передачи достаточно абстрактной идеи с помощью метонима визуального происхождения.

VII 77,2

vizvam pratIcI saprathA ud asthAd ruzad vAso bibhratI zukram azvait |
hiraNyavarNA sudRzIkasaMdRg gavAm mAtA netry ahnAm aroci ||
*Во всю обращенная лицом ширь она стояла светлая, одежду носящая
белую сияла; **варны** золота очень хороша собой мать коров,
повелительница дней засверкала.*

Представляется, что здесь имеется в виду обозначение *группы носителей определенного признака*, а именно связи с золотом на основании, вероятно, визуальных признаков последнего (по цвету, блеску или их совокупности).

III. В связи с Солнцем и Ушас (IV 5,13; X 17,2):

IV 5,13

kA maryAdA vayunA kad dha vAmam achA gamema raghavo na vAjam |
kadA no devIr amRtasya patnIH sUro **varNena** tatanann uSAsaH ||
*Где граница обычаев? В чем добродетель богатства? Да помчимся мы
к нему резвые словно к победе; когда у нас божественные бессмертия
властительницы солнца **варной** да облачат зори.*

X 17,2

apAgUhann amRtAm martyebhyaH kRtvI savar**NAm** adadur vivasvate |
utAzvinAv abharad yat tad AsId ajahAd u dvA mithunA saraNyUH ||
*Водой сокрыта бессмертная для смертных действующая, та, что одной
варной представлена с Солнцем, и обоих Ашвинов она вскормила тогда,
когда оставила обоих близнецов Саранью.*

В этих двух фрагментах речь идет об обладании и способности передачи *определенного качества*, которое является неотъемлемой характеристикой Солнца (в данном случае речь идет об излучении света) и которое имеется здесь в виду.

IV. В связи с Сомой (IX 65,8; IX 97,15; IX 104,4; IX 105,4):

IX 65,8

yasya **varNam** madhuzcutaM hariM hinvanty adribhiH | indum indrAya pItaye ||
*Чью **варну** медом сочащуюся желтую ублажают жерновомы,
каплю для Индры питья.*

IX 104,4

asmabhyaM tvA vasuvidam abhi vANIr anUSata |
gobhiS Te **varNam** abhi vAsayAmasi ||
*Для нас ты, добывающий богатства, с гимнами сжигаешься,
коровыми твою **варну** мы облачаем.*

Нам представляется, что данные фрагменты дают основание для понимания *varNa* как «облика» (совокупность зримых качеств – сома тем лучше, чем тщательнее отжат и смешан с молоком используемый при ее приготовлении сок).

VI. В связи с разными богами (Марутами (II 34,13), Индрой (III 34,5), Асурами (IX 71,2), Варуной (X 124,7)):

II 34,13

te kSoNIbhir aruNebhir nAJjibhI rudrA Rtasya sadaneSu vAvRdhuH |
nimeghamAnA atyena pAjAsA suzcandraM **varNaM** dadhire supezasam ||
*Эти со многими оранжевыми будто украшениями Рудры средь порядка
вместилищ выросли, низвергающиеся конем сияющим, светлейшую **варну**
создали они богато украшенную.*

Не вызывает больших сомнений понимание *varNa* здесь как *сферы* или *группы носителей определенных признаков*.

III 34,5

indras tujo barhaNA A viveza nRvad dadhAno naryA purUNi |
acetayad dhiya imA jaritre premaM **varNam** atirac chukram AsAm ||

*Индра к избиению уничтожающему приступил, изрядно совершая
деяния мужественные многие; внушил мысли эти поэту, возлюбленную
варну чрезвычайно украсил белейшую.*

Несомненно, речь идет о *группе (классе)* светоносных (*zakra*), к коим принадлежит Индра.

IX 71,2

pra kRSTiheva zUSa eti roruvad asuryaM **varNaM** ni riNlTe asya tam |
jahAti vavrim pitur eti niSkRtam upaprutaM kRNute nirNijaM tanA ||

*Словно мудрец стремительный, наступает оглашающий криками асурову
варну, освобождает от другого ее, отделяет нечистое питье, шествует
изгоняющий впереди, совершает очищение потомства.*

Нам представляется, что *varNa* должна пониматься в этом фрагменте как определенная *мифологическая (космологическая) область*, связанная для создателей Ригведы с асурами.

X 124,7

kaviH kavitvA divi rUpam Asajad aprabhUti varuNo nir apaH sRjat |
kSemaM kRNvAnA janayo na sindhavas tA asya **varNaM** zucayo bharibhrati ||
*Мудрец поэтическим дарованием в небе красоту поместил, без усилия,
о Варуна, воды да высвободит, благополучия установитель словно у людей,
реки те его **варны** – чистые – он поддерживает.*

Семантика *varNa* в данном тексте близка к предыдущей: имеется в виду *мифологическая (космологическая) область действия* Варуны, причем важно, что все входящие в нее элементы уже в силу этого имеют общие характеристики (*zuci*).

В данном случае мы имеем наглядное подтверждение возможностей концептуального описания: связи Варуны с водной стихией и моральными ценностями, как видно из изложенного выше, не являются в тексте Ригведы свидетельством его двойственности или даже противоречивости [24, с. 103–119], а происходят от одного и того же – самих вод, в связи с которыми упоминается Варуна, и их неотъемлемой характеристики – изначальной чистоты, уже в Ригведе соответствующей чистоте ритуальной.

VI. В связи с теми, кто противостоит дасам/дасью (I 104,2; II 12,4; III 34,9):

I 104,2

o tye nara indram Utaye gur nU cit tAn sadyo adhvano jagamyAt |
devAso manyuM dAsasya zcamnan te na A vakSan suvitAya **varNam** ||
*Вон те люди к Индре за благосклонностью да придут нынче, и теми
немедленно путями он да отправился; боги гнев дасов да усмирят,
они нашу да приведут к счастью **варну**.*

II 12,4

yenemA vizvA cyavanA kRtAni yo dAsaM **varNam** adharaM guhAkaH |
zvaghniIva yo jigIvAM lakSam Adad aryaH puSTAni sa janAsa indraH ||
*Которым все движения совершены? Который дасову **варну** низшую
вынудил прятаться? Словно игрок, который, победив, цену назначил –
ариев благополучие – тот, люди, Индра!*

III 34,9

sasAnAtyAM uta sUryaM sasAnendraH sasAna purubhojasaM gAm |
hiraNyayam uta bhogaM sasAna hatvI dasyUn prAryaM **varNam** Avat ||
*Обрел коней и солнце обрел Индра, обрел обильно кормящую корову; золото
и пищу он обрел, убив дасью, превосходную арийскую варну укрепил.*

Хотя понимание этих фрагментов во многом зависит от упоминаемых в них терминов *dAsa/dasyu* и *Arya*, подробное рассмотрение которых имело место выше, думается, что и здесь можно рассматривать *varNa* как *определенную группу (совокупность)*, обладающую определенными качествами (указывающими на принадлежность к *dAsa/dasyu* или к *Arya*).

VII. В связи со славными мужами (II 3,5; VIII 3,3):

II 3,5

vi zrayantAm urviyA hUyamAnA dvAro devIH suprAyaNA namobhiH |
yuacasvatIr vi prathantAm ajuryA **varNam** punAnA yazasaM suvIram ||
*Пусть разойдутся широко вызываемые врата божественные, куда легко
входить восхвалениями; просторные пусть распахнутся неувядающие,
варну очищающие славную, с прекрасными мужами.*

VIII 3,3

imA u tvA purUvaso giro vardhantu yA mama |
pAvakavarNAH zucayo vipazcito 'bhi stomair anUSata ||
*Эти теперь тебя, о очень богатый, восхваления пусть вдохновляют, те,
что мои; очищенной варны, светлые, пронизательные, хвалебными
гимнами прославляли тебя.*

Нам представляется, что речь идет об *определенной совокупности*, в которую входят люди. Эта совокупность подвержена воздействию чего-то, от чего необходимо очищаться, дабы, вероятно, сохранить милость вечно светлых (чистых) богов. Сделать это, очевидно, было можно, только находясь с ними в одном космологическом пространстве, т. е., например, обладая каким-нибудь из «белых» признаков, которые, как показано выше, являлись присущими богам.

VIII. В связи с важными сферами человеческой деятельности:

I 179,6

agastyaH khanamAnaH khanitraiH prajAm apatyam balam ichamAnaH |
ubhau **varNAv** RSir ugraH pupoSa satyA deveSv AziSo jagAma ||
*Агастья, копающий лопатой, к потомству – к ребенку, к богатству
стремящийся, обе варны риши могущественный сделал процветающими,
достижения среди богов желаний он достиг.*

Учитывая предыдущие результаты, понимание данного фрагмента не вызывает особых проблем – *varNa* здесь понимается как *определенная сфера человеческой деятельности*.

Итак, на основании полученных данных *varNa* в Ригведе может пониматься следующим образом.

Центральной категорией *varNa* являлся, вероятно, «внешне видимый признак», причем это был не обязательно цвет. Наиболее близкими к предполагае-

тому исходному значению и основным в самом памятнике является «определенное качество». Однако максимально продуктивными значениями для создателей Ригведы являются другие, вполне закономерные с точки зрения самого ассоциативно-логического ведийского сознания, категории:

- а) вместители (средоточие) или сфера проявления определенного качества;
- б) комплекс характеристик (параметров);
- в) мифологическая (космологическая) область действия кого-то или чего-то;
- г) облик (совокупность зримых качеств);
- д) поток (сгусток, волна) чего-либо;
- е) целостная (упорядоченная) сфера космоса;
- ж) определенная совокупность людей;
- з) сфера или группа (класс) носителей определенных признаков;
- и) определенная сфера человеческой деятельности.

Очевидно, что концепт *varNa* в Ригведе был достаточно продуктивным и играл значительную роль в космологических построениях создателей памятника [74, с. 7–11]. Однако нас в данном случае интересует социальный аспект *varNa*, т. е. то, что так или иначе непосредственно связано со сферой жизнедеятельности какой-либо совокупности людей. Таким образом, речь идет о *varNa* в значении «определенная совокупность людей» или «сфера или группа (класс) носителей определенных признаков», т. е. того, что определяет их как *Arya varNa*.

В позднеригведийский период противостояние представителей *Arya varNa* с *dAsa/dasyu varNa* соседствовало с военно-политическим противостоянием иного характера. Это свидетельствовало о происходящих в ригведийском обществе изменениях, в результате которых существующая классификация, исходящая из совокупности вышеназванных признаков, оказывалась недостаточной.

Но этот процесс только начинался и не играл еще сколько-нибудь существенной роли, могущей быть основанием для перемен в столь консервативной сфере сознания, как система классификаторов.

Очевидно, что для ригведийского общества вплоть до самого позднего времени основой социальной классификации являлась *varNa* как совокупность религиозно-ритуальных признаков и военно-ритуального противостояния.

Глава 7. САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ И ЖРЕЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ (*brahman*)

Еще как минимум с XVIII в. общеизвестно, что главными деятелями религиозно-ритуальной сферы арийского общества были брахманы, выступавшие в виде самостоятельного социального класса уже в поздневедийский период [160, с. 198]. Настало время поговорить о причинах того, что брахманы, а не кшатрии (к которым относились цари и их окружение) заняли господствующее положение в обществе.

Можно предположить, что последующее господствующее положение брахманов в Древней Индии основывалось на ригведийских реалиях, а именно на самоидентификации *Arya* и восприятии роли и места общества людей в их мировоззрении. Иначе говоря, вопрос в том, насколько все это было связано с брахманами.

Общепризнано, что ригведийские брахманы, как и любые другие ригведийские реалии, не могут быть охарактеризованы, исходя из более поздних источников. Их место и функции в ригведийском обществе должны изучаться только в рамках самой Ригvedы.

Существующие ныне исследования не дают вполне удовлетворительных и определенных ответов на поставленные вопросы о том, какую роль брахманы играли в ригведийском обществе в целом и в его структуре в частности. Существует несколько основных точек зрения.

1. Первоначально брахманом назывался один из четырех жрецов (наряду с хотаром, удгатаром и адхварью), который только наблюдал за церемонией, не принимая в ней непосредственного участия.

Эта точка зрения исходит из того, что, во-первых, в Ригведе неоднократно упоминаются названия других жрецов; во-вторых, в некоторых среднеригведийских текстах брахманы упоминаются в связи с путем разума, а не с путем речи, т. е. молчат [49, с. 26].

2. Брахманом являлся тот жрец, который читал гимны Индре во время жертвоприношения сомы; позднее функции его расширились и он стал верховным руководителем всего процесса жертвоприношений и всех культовых отправлений.

В основе этой позиции лежат, по мнению ее сторонников, некоторые свидетельства Ригvedы, определяющие брахмана только как функционального жреца при жертвоприношении сомы [130, с. 917–918; 190, с. 218].

3. Уже в период Ригvedы брахманы были отдельной группой или самостоятельным сословием, отличным от кшатриев и вайшьев; они были высоко почитаемы, возглашали гимны и пили сому. Само слово *brahman* т. означало «класс жрецов-жертвователей».

Эта точка зрения исходит в основном из некоторых текстов средне- и позднеригведийского периода [147, т. 2, с. 28–29; 161, т. 2, с. 80–92; 252, с. 188–191].

4. Социальное значение брахманов в ригведийском обществе прошло три этапа. Первоначально так называли поэтов – создателей гимнов и мудрецов, затем так называли любого действующего (профессионального) жреца, а в поздний период – члена самостоятельного класса жрецов.

Эта концепция была создана в начале 1970-х гг. Я. Гондой, который положил в ее основание прагматический анализ значительного числа ригведийских текстов разных периодов [125, с. 134–148]. Сам Я. Гонда, несмотря на то что считал исследования такого рода совершенно нецелесообразными [125, с. 147], проделал эту работу, вследствие чего получил результаты, гораздо более обоснованные, на наш взгляд, чем сторонники остальных концепций, поскольку они учитывают все основные временные пласты Ригvedы.

Что касается проблемы отсутствия объективных критериев для «реконструкции семантического значения» *brahman* т., то создание в конце 1970-х гг. «теории

концептуального описания», на наш взгляд, как раз и снимает эту проблему, поскольку заменяет семантическое значение концептуальным описанием.

Кроме историков, проблемой брахманов занимались и представители смежных дисциплин, в первую очередь лингвисты и культурологи, создавшие свои теории касательно брахманов, среди которых отметим две.

1. Брахманы представляли собой отдельный социальный класс еще в пределах общеиндоевропейского единства и сохранили за собой эту позицию во всех исторических индоевропейских обществах, в том числе и ригведийском [30, с. 134–136].

Эта точка зрения, основанная на данных анализа сравнительной мифологии разных индоевропейских племен, выдвинута в конце 1950-х гг. и в конце XX в. подверглась серьезной критике специалистов, как исследователей древних обществ в целом [25, с. 111–113], так и собственно индологов [125, с. 126–128].

2. Брахманы – те, кто обеспечивал в Ригведе отправление культа в установленных формах [5, с. 189–190].

Концепция исходит из данных сравнительного анализа материалов древнеиранских и древнеиндийских языков. На наш взгляд, она хотя и достаточно признанна [175, т. 2, с. 452–456], но слишком формальна, что естественно для чисто семантико-этимологического анализа.

Вышеизложенное со всей очевидностью указывает на фрагментарность существующих исследований, которые исходят либо только из языковых данных, и тогда их результаты являются излишне формальными и общими, либо из отдельных ригведийских текстов без учета соответствующей взаимосвязи рассматриваемых понятий именно как ригведийских концептов, что приводит к фрагментарности и излишней субъективности полученных результатов.

Возможный выход из этого положения мы видим в рассмотрении *brahman* именно как ригведийского концепта (т. е. как сферы ригведийского космоса) и только после этого в выявлении их места и роли в социальной структуре ригведийского общества. В силу этого все собственно ригведийские тексты, лежащие в основе упомянутых здесь точек зрения, рассмотрены нами ниже.

Начнем с этимологии: *brahman* родственно древнеперс. *barzman* «надлежащая форма (культа)», «ритуал» [5, с. 190], среднеперс. *brahm* «форма», «явление», «внешность», «стиль», «слог»; сопоставимо со староисл. *bragr* m. «поэзия, поэтика, словосложение»; новоисл. *bragur* «мелодия, напев», «звук», «обычай», «нрав», «вид, род», «манера, способ», «стихотворение», «мудрец»; среднеирл. *bricht* «колдовской язык»; перешло в гр. *βραχμῆνες*, лат. *bragmani*, *bracmani* [175, т. 2, с. 452–456; 241, с. 53], далее через греческий в восточнославянские: древнерус. (в)рахманъ, рус. рахманный, укр. рахманин, белорус. рахманы [54, т. 2, с. 186; 69, т. 3, с. 451–452].

Brahman восходит, очевидно, к глагольному корню *barh-/bRh-*, который имеет два семантических поля:

1. *barh-/bRh* – «расти», «увеличиваться», «укреплять», «усиливать». Сторонниками образования *brahman* от этого варианта являются А. Макдонелл [160, с. 192, 198] и М. Майрхофер [175, т. 2, с. 452–456].

2. *barh-/bRh-* «говорить». Сторонниками образования *brahman* от этого варианта являются О. Бётлингк и Р. Рот [95, т. 5, с. 137–138].

Нам представляется, что, как и в случае с *varNa*, оба эти варианта составляли общее семантическое поле. Основанием для такого понимания может служить и то, что богиня Вач (*vAc*) обладала космогоническими (созидательными) функциями, и то, что, несмотря на возведение *brahman* к семантически разным глагольным корням, все стороны дают сходную семантику для собственно *brahman*, что и рассмотрим.

Как известно, в Ригведе слово *brahman* выступает и в мужском, и в среднем роде [95, т. 5, с. 137–138; 130, с. 915–918]. Формальным признаком, отличающим мужской род от среднего, является, очевидно, ударение: *brahmán* (м. р.) и *bráhman* (ср. р.). Семантически же такое перенесение ударения в ведийском означало образование от имени действия (ср. р.) – «молитва», «жизненная сила», «форма религиозной церемонии» – имени деятеля (того, кто совершает это действие) [4, с. 126–136] – «поэт, певец, создатель формы», «совершатель обряда, жрец», «тот, кто отправляет культ в установленных формах».

Таким образом, с точки зрения этимологии несомненно, что ведийский концепт *brahman* является актом словесного упорядочивания (укрепления), семантики, при определении значения *brahmán* (имени деятеля) следует в первую очередь исходить из *bráhman* (имени действия).

Еще одно замечание. Как известно, кроме *brahman* в Ригведе встречается еще несколько вариаций того же слова *brahma*, которое встречается с раннего периода, полностью соответствует *bráhman*, и две поздние вариации, которые иногда считаются «собирательными» (объединение брахманов, брахманство): *brahmaNa*, *brAhmana* [4, с. 132–136].

Перейдем к прагматическому описанию. Согласно проведенным автором исследованиям *bráhman* п. выступает в Ригведе следующим образом.

Раннеригведийский период

I. Средство призыва или почитания Индры.

1) связанное с сомой:

II 18,7

mama **brahmendra** yAhy achA vizvA harI dhuri dhiSvA rathasya |
purutrA hi vihavyo babhUthAsmiJ chUra savane mAdayasva ||

К моему **брахману**, о Индра, да прийди, все пары золотистых в дышло
впряги колесницы, во многих местах ведь призываемый ты был для этого,
о герой, при жертвоприношении сомы напивайся допьяна.

Этот текст указывает на *bráhman* как на средство привлечения жертвователем Индры на приношение сомы.

IV 16,21

nU STuta indra nU gRNAna iSaM jaritre nadyo na pIpeH |
akAri te harivo **brahma** navyaM dhiyA syAma rathyaH sadAsAH ||

Нынче восславленный, о Индра, нынче призванный, освежающий напиток для
певца реки словно да наполни; сделан тебе, о обладающий золотистыми,
брахман новой мыслью, да будем мы колесничими всегда преодолевающими.

Очевидно, под *brāhman* имеется в виду, наряду с сомой, *часть жертвоприношения, изготавливаемая мыслью (dhi)*.

IV 22,1

yan na indro jujuSe yac ca vaSTi tan no mahAn karati zuSmy A cit |
brahma stomam maghavA somam ukthA yo azmAnaM zavasA bibhrad eti ||
*Чем у нас Индра наслаждался, и что он жаждет, то у нас великий и изготовит, могучий: **брахман**, хвалебные песни щедрый, сому, гимны, тот, который молнии силой да несет, шествует.*

VI 23,1+5-6

suta it tvaM nimizla indra some stome **brahmaNi** zasyamAna ukthe |
yad vA yuktAbhyAm maghavan haribhyAm bibhrad vajram bAhvor indra yAsi ||
asmai vayaM yad vAvAna tad viviSma indrAya yo naH pradivo apas kaH |
sute some stumasi zaMsad ukthendrAya **brahma** vardhanaM yathAsat ||
brahmANi hi cakRSe vardhanAni tAvat ta indra matibhir viviSmaH |
sute some sutapAH zaMtamAni rANDyA kriyAsma vakSaNaNi yajJaiH ||
*О полновластный, также ты и уважаемый, о Индра, ради сомы, хвалебных гимнов, **брахмана**, условленного воспевания, когда парой запряженных, о щедрый, золотистых, держа молнию в обеих руках, о Индра, ты едешь. Ему мы, что возлюбил он, то делаем, Индре, который для нас издревле дело да делает; когда выжат сома мы восхваляем, да поет он гимны Индре, **брахман** насыщением чтобы да был. **Брахманы** ведь питательные сотворил себе ты, тем временем это, о Индра, мыслями мы делаем; когда выжат сома, о соматпиец, самые сокровенные, приложив, усердия мы хотим сделать жертвами.*

Как видно из этого фрагмента, *brāhman*, определяемый как *vardhana* («питательный», «укрепляющий»), выступал как один из компонентов ритуала почитания Индры. Этот ритуал включал в себя также *stoma* («хвалебная песнь»), *uktha* («гимн»), иногда характеризующийся *zasyamAna* («условленный»), т. е. какой-то определенный для данного случая, и сому.

2) не связанное с сомой:

III 51,6

tubhyam **brahmANi** gira indra tubhyaM satrA dadhire harivo juSasva |
bodhy Apir avaso nUtanasya sakhe vaso jaritRbhyo vayo dhAH ||
*Тебе **брахманы**, песни хвалебные, о Индра, тебе всё это предназначили, о обладающий золотистыми, наслаждайся; пробуди товарищ к радости настоящего, о друг, о Васу, певцам молодость да дай.*

VI 17,13

evA tA vizvA cakRvAMsam indram mahAm ugram ajuryaM sahodAm |
suvIraM tvA svAyudhaM suvajram A **brahma** navyam avase vavRtyAt ||
*Так те все содеявшего Индру великого, могучего, нестареющего, победу дающего, самого мужественного тебя, хорошо вооруженного, самого молниеносного **брахманом** новым для содействия да обратит.*

VII 37,4

tvam indra svayazA RbhukSA vAjo na sAdhur astam eSy RkvA |
vayaM nu te dAzvAMsaH syAma brahma kRNvanto harivo vasiSthAH ||
*Ты, о Индра, сам себя прославляющий Рибхукиан, награда словно добрая,
домой идешь, о ликующий; мы нынче твоими поклонниками да будем,
брахман создающими, о обладающий золотистыми, Васиштхи.*

На наш взгляд, *bráhmaṇ* выступает здесь, наряду с *gir* («хвалебной песней»), как *средство призыва и расположения Индры к тем, кто его просит о его содействии (ариями)*. Отметим, что *bráhmaṇ* указывал богу путь «домой», т. е. к призывателям.

III 53,12

ya ime rodasI ubhe aham indram atuSTavam |
vizvAmitrasya rakSati **brahmedam** bhArataM janam ||
*Который эти небо и землю оба, я Индру ублажил; Вишвамित्रов
оберегает брахман теперь Бхараты род.*

Думается, под *bráhmaṇ* здесь понимается и средство удовлетворения Индры, и *средство, с помощью которого можно призвать бога на защиту своего рода (jana – «человек», «род»), либо то, что само является защитой рода от каких-то напастей.*

IV 16,9

achA kaviM nRmaNo gA abhiSTau svarSAta maghavan nAdhamAnam |
Utibhis tam iSaNo dymnahUtau ni mAyAvAn **abrahma** dasyur arta ||
*К поэту мужественный духом иди ради превосходства при овладении небом,
о щедрый, умоляемый о помощи, с помощью спешащий его во время светлого
призыва, чародействующий безбрахманский дасью да падет.*

Речь, по всей видимости, идет о том, что не следовавшие арийским богам и использовавшие неестественные, с точки зрения ариев, средства для общения со своими богами (в данном случае Вритрой, который противостоял Индре при овладении *sva* («небом» или «солнцем») дасью не имели *bráhmaṇ*, т. е. *средства призвать себе на помощь или же просто обратиться к арийским богам (Индре)*; отметим также его корреляцию с *kavi* («поэтом»).

IV 16,20

eved indrAya vRSabhAya vRSNe **brahmA**karma bhRgavo na ratham |
nU cid yathA naH sakhyA viyoSad asan na ugro ‘vitA tanUpAH ||
*Именно так Индре, могучему самцу, брахман мы сделали Бхригу словно
колесницу; никогда чтобы нашу дружбу не прекратил да был он для нас
как могущественный помощник, телохранитель.*

Очевидно, под *bráhmaṇ* имеется в виду «*средство доставки*» Индры к призывающим его на помощь.

VI 38,3-4

taM vo dhiyA paramayA purAjAm ajaram indram abhy anUSy arkaiH |
brahma ca giro dadhire sam asmin mahAMz ca stomo adhi vardhad indre ||

vardhAd yaM yajJa uta soma indraM vardhAd **brahma** gira ukthA ca manma |
vardhAhainam uSaso yAmann aktor vardhAn mAsAH zarado dyAva indram ||

*Того из вас мыслью древнейшей перворожденного нестареющего Индру
я восхвалил, песнопением; **брахманы** и песнопения обратились на него, великая
также хвалебная песнь да усилится Индре! Да укрепит которого жертва,
и сома Индру да укрепит, **брахманы**, песни, гимны и мысли; да укрепят
же этого, о Ушасово пришествие света, да укрепят месяцы, осени, дни Индру.*

Очевидно, что *bráhman* выступает здесь, наряду с *dhi* («мысль»), *arka* («песнопение»), *gir* («песнь»), *stoma* («хвалебная песнь»), *yajsa* («жертва»), *uktha* («гимн»), *manma* («мысль») и сомой как средство почитания Индры его поклонниками.

VI 50,6

abhi tyam vīraM girvaNasam arcendram **brahmaNA** jaritar navena |
zravad id dhavam upa ca stavAno rAsad vAjAM upa maho gRNAhA ||

*Того мужа восславь гимнолюбивого сияющего Индру **брахманом**,
о поэт, новым; да слышит же он призыв и восславления, да даст
награды великий восхваляемый.*

В данном фрагменте существенным представляется соотнесение *bráhman* с *gir* («гимн»), *havas* («призыв») и *stava* («восславление»); а также его связь с *jaritar* («поэт») и то, что в обмен на все действия этот поэт может рассчитывать на *vAja* («награда» или «сила»).

VII 22,3+9

bodhA su me maghavan vAcam emAM yAM te vasiSTho arcati prazastim |
imA **brahma** sadhamAde juSasva ||

ye ca pUrva RSayo ye ca nUtnA indra **brahmANi** janayanta viprAH |
asme te santu sakhyA zivAni yUyam pAta svastibhiH sadA naH ||

*Пойми как следует мою, о щедрый, речь эту, которую тебе Васиштха
возносит, хвалу; этими, **брахманом** во время совместного пишества
насладись. И которые прежние риши, и которые нынешние, о Индра,
брахманы да создали, мудрецы; нам те пусть будут дружбы блага,
вы да покровительствуйте благодеяниями всегда нам.*

Отметим, что данный фрагмент указывает на два обстоятельства:

✓ определение *vAc* («речь», «священная речь»), *prazasti* («хвала», «слава») и *bráhman* как составные части призыва Индры;

✓ авторами *bráhman* называются *RSi* («риши», «создатель священных текстов») и *vipra* («мудрец», «жрец»).

VII 28,2

havaM ta indra mahimA vy AnaD **brahma** yat pAsi zavasinn RSINAm |
A yad vajraM dadhiSe hasta ugra ghoraH san kratvA janiSThA aSADhaH ||
*Зов твое, о Индра, могущество облачило, **брахман**, что защищаешь ты,
о могучий, многих риши; когда молнию ты берешь в руку, о мощный,
ужасный из-за силы, ты становишься непобедимым.*

Речь идет о том, что и *hava* («зов»), и *bráhman* принадлежит *RSi*, а Индра является защитником этого *bráhman*.

3) почитание и призыв Индры с другими богами:

VI 69,4

A vAm azvAso abhimAtiSAha indrAviSNU sadhamAdo vahantu |
juSethAM vizvA havanA matInAm upa **brahmANi** zRNutaM giro me ||
Пусть вас кони козни преодолевающие, о Индра и Вишну, участники
пиршества, привезут; да усладитесь всеми призывами мыслей,
*к **брахманам** прислушайтесь оба, к песням моим.*

Представляется существенным, что наряду с Индрой в качестве просимого выступает Вишну, которого тоже привлекают с помощью *bráhman*, *hava mati* («призыв мысли») и *gir* («песнь»).

VII 83,4

indrAvaruNA vadhanAbhir aprati bhedaM vanvantA pra sudAsam Avatam |
brahmANy eSAM zRNutaM havImani satyA tRtsUnAm abhavat purohitiH ||
О Индра и Варуна, смертоносным оружием неотразимо Бхеду покорившие,
*ревностных поклонников богов поддержали вы двое; **брахманы***
возбуждающие слушайте оба, в призыве отпугивателей войны
действенным стало превентивное деяние.

Речь идет о победе Индры и Варуны над демоном Бхедой (*bheda* – «крушитель», «проломитель» [56, т. 2, с. 623; 208, т. 8, с. 2764]), что было сделано ради ариев. Таким образом, *bráhman* здесь превентивная мера, чтобы избежать войны: с его помощью призываются боги для того, чтобы последние устранили Бхеду раньше, чем он начнет вредить ариям.

II. Средство почитания и призыва других богов:

IV 36,7

zreSThaM vaH pezo adhi dhAyi darzataM stomo vAjA Rbhavas taM jujuSTana |
dhIrAso hi SThA kavayo vipazcitas tAn va enA **brahmaNA** vedayAmasi ||
Самое красивое на вас украшение надето видимое – хвалебная песнь,
быстрые Рибху им наслаждайтесь; искусные ведь преданные поэты
*проницательные, тех вас этим **брахманом** мы приглашаем.*

Не вызывает сомнений роль *bráhman*, здесь вполне сопоставимого со *stoma* («хвалебная песнь») и коррелирующего с *kavi* («поэт»), как средства привлечения авторами гимна на свою сторону Рибху (*Rbhu* – «искусный»), божественных мастеров, которых С. Пракаш и С. Видьяланкар считают «божественными архитекторами в космическом творении» [208, т. 5, с. 1861].

V 85,1

pra samrAje bRhad arcA gabhIram **brahma** priyaM varuNAya zrutAya |
vi yo jaghAna zamiteva carnopastire pRthivIM sUryAya ||
*Вседержителю громко вознеси безграничный **брахман**, милый Варуне*
славному, который ободрал, мясник словно икуру, и раскрыл землю для Сурьи.

На наш взгляд, *brāhman* выступает здесь как *средство выражения благодарности Варуне* за его космогоническое деяние, сотворившее порядок во Вселенной.

VII 35,7+14

zaM naH somo bhavatu **brahma** zaM naH zaM no grAvANaH zam u santu yajJAḤ |
zaM naH svarUNAm mitayo bhavantu zaM naH prasvaH zam v astu vediH ||
AdityA rudrA vasavo juSantedam **brahma** kriyamANaM navIyaH |
zRNvantu no divyAḤ pArthivAso gojAtA uta ye yajJiyAsaH ||

*На счастье нам сома пусть будет, **брахман** на счастье нам, на счастье нам камни, также на счастье пусть будут жертвы; на счастье нам пусть столбов жертвенных воздвижения будут, на счастье нам победы, на счастье также пусть будет жертвенник. Адитьи, Рудры, Васу да улаждаются **брахманом** сотворяемым наново, пусть слышат нас небесные, земные, к оровой рожденные и которые достойны жертвоприношения.*

В данном случае очевиден ряд компонентов жертвоприношения всем богам, в том числе Адитьям, Рудрам и Васу: сома, *brahma*, *grAvaṇ* («камень», «давящий камень для сомы» [56, т. 2, с. 215 и др.]), *yajJa* («жертва»), *zvarUNAM mitaya* («воздвижение жертвенных столбов» [208, т. 8, с. 2697]), *prasva* («побег, отток»), *vedi* («жертвенник», «алтарь»).

VII 70,5

zuzruvAMsA cid azvinA purUNy abhi **brahmaNi** cakSAthe RSINAm |
prati pra yAtaM varam A janAyAsme vAm astu sumatiz caniSThA ||
*Услышавшие даже, о Ашвины, многие, **брахманы** заметьте вы двое риши; да приезжайте в круг к роду нашему, вам двоим пусть будет молитва очень приятной.*

Brāhman, поставленный здесь в соответствие с *sumati* («молитва», «ум, разум»), что можно понимать и как «ход мыслей», выполняет задачу приглашения на жертвоприношение Ашвинов.

III. Средство сотворения мира.

II 1,3

tvam agna indro vRSabhaH satAm asi tvaM viSNur urugAyo namasyaH |
tvam brahma rayivid **brahmaNas** pate tvaM vidhartaH sacase puraMdhyA ||
*Ты, о Агни, Индра, супруг сущего, ты Вишну, широко шагающий, прославленный; ты **брахман**, богатство видящий, **брахман** господин, ты распорядитель, ты находишься рядом с Пурамахью.*

Очевидно, Агни, который, как уже говорилось, выступал как посредник при жертвоприношениях другим богам, именуется *brāhmanas pati* («господином брахман»), повелителем «*средств доставки жертвы адресату*») – так же, как известное божество Брихаспати («повелитель сказанного»), с помощью которого Индра одолел Валу по одной из версий мифа (см. ниже). То есть можно утверждать, что данный текст указывает и на космогоническую функцию *brāhman* как *структурного элемента* или «кирпича» при создании космоса.

II 24,3

tad devAnAM devatamAya kartvam azrathnan dRDhAvradanta vIDitA |
ud gA Ajaḍ abhinad **brahmaNA** valam agUhat tamo vy acakSayat svaH ||

*Это из богов для божественнейшего дело, освободились спутанные,
обмякли прочные, выгнал он коров, разбил **брахманом** Валу, рассеял тьму,
сделал видимым солнце.*

Текст содержит указание на миф Вала, следовательно, здесь *bráhman* следует понимать как *средство*, которым герой гимна Брахманаспати победил Валу и создал космос. Если учесть, что по другой версии мифа это сделал Индра с помощью ваджры-молнии, то это приводит к возможности признания в рамках этого мифа следующего: *bráhman* = *vajra*, а следовательно, *bráhman* здесь *живо-творящее начало*.

V 40,6

svarbhAnor adha yad indra mAyA avo divo vartamAnA avAhan |
gUDhaM sUryaM tamasApavratena turIyeNa **brahmaNA**vidnad atriH ||

*С небесного светила нынче когда, о Индра, колдовство вниз с неба
крутящееся снес, скрютого Сурью тьмой непокорной четырехчастным
брахманом обнаружил Атри.*

На наш взгляд, оно выступает здесь как *то*, с помощью чего можно преодолеть *tamas* («тьма»), даже если она активно сопротивляется.

VI 52,2

ati vA yo maruto manyate no **brahma** vA yaH kriyamANaM ninitsAt |
tapUMSi tasmai vRjinAni santu brahmadviSam abhi taM zocatu dyauH ||

*Чрезмерно ли который, о Маруты, думает о себе, наш **брахман**
ли который совершаемый намеревается извести, жаром палящим тому
коварства да будут, **брахманом** ненавистника дотла того да сожжет небо.*

Очевидно, что *bráhman* считался ариями чем-то весьма существенным, и его совершение являлось настолько важным, что того, кто выступает против *bráhman*, должна постигнуть суровая кара неба (*dyu* «небо», «жар», «блеск»). Очевидно, что здесь содержится намек на миф о порождении космоса светом – на уничтожение противников *bráhman* обладателями возможностью сжигания светом, т. е. Марутами.

VII 72,3

ud u stomAso azvinor abudhraJ jAmi **brahmaNy** uSasaz ca devIH |
AvivAsan rodasI dhiSNyeme achA vipro nAsatyA vivakti ||

*Ныне хвалебные песни ашвиновы пробудили родственные **брахманы**
и зори божественные; направившийся к небу и земле благим этим,
мудрец Насатьев призывает.*

На наш взгляд, здесь следует усматривать следующие соответствия: *stoma* («хвалебная песнь»), *bráhman* и *uSasaH* («зори»), т. е. речь идет, с одной стороны, о космогонии – обретении света, а с другой – о призыве Ашвинов. Оба эти

деяния с помощью *bráhman*, названного *dhiSNya* («хороший, благой», «ритуальный»), осуществляет *vipru* («мудрец»).

VII 103,8

brAhmaNAsaH somino vAcam akrata **brahma** kRNvantaH parivatsarINam |
adhvaryavo gharminNaH siSvidAnA Avir bhavanti guhyA na ke cit ||

Брахманы-сомоделы речь содеяли вы, брахман создающие годовой, адхварью-нагреватели взмоклише заметными становятся, скрытыми – никто же.

Текст указывает на соотнесение в рамках приношения сомы самого Сомы, *vAc* («речь») и *bráhman*. Существенно также, что все эти действия в этом ритуале принадлежат брахманам (о них речь ниже).

IV. Средство усиления эффекта жертвоприношения.

III 18,3

idhmenAghna ichamAno ghRtena juhomi havyaM tarase balAya |
yAvad Ize **brahmaNA** vandamAna imAM dhiyaM zataseyAya devIm ||
Дровами, о Агни, страждущий, жиром приношу жертву для жизненной энергии и силы, сколько могу я брахманскую восхваляющий эту мысль, дающую стократный выигрыш, божественную.

Bráhman в этом фрагменте выступает как часть жертвоприношения и средство, с помощью которого эффект этого действия качественно усиливается. Кроме того, очевидно соотнесение *bráhman* и *dhi-* («мысль», «всесильное видение, с помощью которого постигается суть всего» [37, с. 19–20]).

Среднеригведийский период

I 15,5

brAhmaNAd indra rAdhasaH pibA somam RtUMr anu |
taved dhi sakhyam astRtam ||

Из-за брахмана, о Индра, даров пей сому всегда вовремя, твое же мудрое содействие неодолимо.

Нам представляется, что в данном тексте речь идет о средстве, с помощью которого Индру призывают вкусить приготовленную ему сому.

I 162,17

yat te sAde mahasA zUkRtasya pArSNyA vA kazayA vA tutoda |
sruceva tA haviSo adhwareSu sarvA tA te **brahmaNA** sUdayAmi ||
Когда тебя уставшего с силой, тяжелеющего, пяткой ли, плетью ли ударили; жертвенная та ложка словно с жертвой во время жертвоприношений, вся эта брахмана для тебя, готовлю я.

Учитывая грамматические особенности фрагмента (*sruc* «ложка» ж. р., с ней в роде согласовано и ее сравнение – *bráhman*), речь, по-видимому, идет о соотнесении *bráhman* с ложкой, которой совершалось жертвенное возлияние сомы (*sruc*).

I 165,14

A yad duvasyAd duvase na kArur asmAJ cakre mAnyasya medhA |
o Su vartta maruto vipram achemA **brahmANi** jaritA vo arcat ||

*Когда для того, чтобы быть почитателями, и почитания, словно мастер,
нас сделала наделенного разумом мудрость, быстро да повернитесь,
о Маруты, к мудрецу, эти **брахманы** поэт вам поет.*

В данном случае *bráhmaṇ* следует понимать как некое *вербально-ритмическое образование, с помощью которого его создатель призывает Марутов*. Кроме того, отметим создание *bráhmaṇ* поэтом (*jaritar*) с помощью *medhA* («мудрость», «мысль»).

VIII 2,27

eha harI **brahmayujA** zagmA vakSataH sakhAyam |
gIrbhiH zrutaM girvaNasam ||

*Сюда два золотистых коня брахманом запряженные сильные
да принесут друга, благодаря песням известного, божественного.*

VIII 17,2

A tvA brahmayujA harI vahatAm indra kezinaA |
upa **brahmANi** naH zRNu ||

*Тебя **брахманом** запряженная пара золотистых да принесет, о Индра,
гривастая; к нашим **брахманам** прислушайся!*

Очевидно, что *bráhmaṇ* выступает здесь и как *то, чем запряжены кони Индры для поездки на зов к авторам этих гимнов* (возможно, подразумевалась какая-то особая форма упряжки, которая, по мнению ариев, использовалась Индрой только для вышеуказанных целей), и как *собственно средство для призыва Индры*.

VIII 32,27

pra va ugrAya niSTure 'SADhAya prasakSiNe | devattam **brahma** gAyata ||
*Могущественному, безжалостному, неодолимому покорителю
данный богом **брахман** да спойте.*

Текст указывает на *bráhmaṇ*, именуемый тут *devatta* («богом данный», «божественный»), как средство почитания Индры, которое поют (*gA* «петь», «воспевать, восхвалять»).

VIII 35,16-18

brahma jinvatam uta jinvataM dhiyo hataM rakSAMsi sedhatam amIvAH |
sajoSasA uSasA sUryeNa ca somaM sunvato azvinA ||
kSatraM jinvatam uta jinvataM nRRn hataM rakSAMsi sedhatam amIvAH |
sajoSasA uSasA sUryeNa ca somaM sunvato azvinA ||
dhenUr jinvatam uta jinvataM vizo hataM rakSAMsi sedhatam amIvAH |
sajoSasA uSasA sUryeNa ca somaM sunvato azvinA ||

***Брахман** возлюбите и возлюбите мысли, убейте ракишасов, изгоните страдания, единоклюнные с Ушас и Сурьей сому приносящие, о Ашвины.*

*Кшатру возлюбите и возлюбите мужей, убейте ракишасов, изгоните страдания, единоклюнные с Ушас и Сурьей сому приносящие, о Ашвины.
Коров возлюбите и возлюбите народ, убейте ракишасов, изгоните страдания, единоклюнные с Ушас и Сурьей сому приносящие, о Ашвины.*

Отметим здесь следующие соотнесения:

<i>bráhmaṇ</i>	брахман	<i>dhi</i>	мысль
<i>kṣatra</i>	кшатра, власть	<i>nara</i>	мужчина, герой
<i>dhenu</i>	корова	<i>viz</i>	народ, племя

Этот фрагмент часто считают иллюстрацией существования у ригведийских ариев трех социальных классов (варн). Однако еще П. В. Кане заметил, что само упоминание здесь *bráhmaṇ*, *kṣatra* и *viz* еще не является основанием для выделения в этот период социальных варн, существовавших в более поздние времена [147, т. 2, с. 28]. На неправомерность видения в этом тексте триады социальных варн указывает и Я. Гонда, основываясь и на проблематичности указания здесь именно на эту триаду, и на отсутствии в Ригведе корреляций между этой и другими триадами [125, с. 127–128].

Позднеригведийский период

X 13,1

yuje vAm **brahma** pUrvyaM namobhir vi zloka etu pathyeva sUreH |
zRNvantu vizve amRtasya putrA A ye dhAmAni divyAni tasthuH ||

Меня связывает с вами двумя в виде **брахмана** древнего поклонение, хвала
пусть расходится дорога словно в небеса; пусть слышат везде бессмертного
дети, которые в обители небесные направляются.

Можно констатировать соответствие *brahma* (названного здесь *pUrvya* («древний»)), *namas* («поклонение», «слава») и *zloka* («ригведийский стих», «хвала»), которые являются связующим звеном между жертвователем, жертвой и ее вместилищем [208, т. 12, с. 4385].

X 71,8

hRdA taSTeSu manaso javeSu yad **brAhmaNAH** saMyajante sakhAyaH |
atrAha tvaM vi jahur vedyAbhir ohabrahmaNo vi caranty u tve ||

Из сердец умелых и мыслью быстрых тот, с которым **брахманы**
жертвоприношение совершают дружественные; здесь ведь ты, кого
вызвали они знаниями, дары-**брахманы** исходят же от тебя.

Речь идет о том, что *bráhmaṇ* является порождением того, кто сердцем умел (*hRdo taSTa*) и мыслью быстр (*manaso java*).

Таким образом, прагматическое поле *bráhmaṇ* в Ригведе выглядит следующим образом.

1. *bráhmaṇ* соотносится со следующими составными частями жертвоприношения или поклонения:

arka «песнопение»
uktha «гимн»
uSasas «зори»
gir «песнь»
grAvaṇ «камень», «давяльный камень для сомы»
jaritar «поэт»

<i>devatta</i>	«богом данный», «божественный»
<i>dhi</i>	«мысль»
<i>namas</i>	«поклонение», «слава»
<i>prazasti</i>	«хвала, слава»
<i>prasU</i>	«побег, отросток»
<i>manman</i>	«мысль»
<i>yajca</i>	«жертва»
<i>vAc</i>	«речь», «священная речь»
<i>vedi</i>	«жертвенник, алтарь»
<i>zloka</i>	«ригведийский стих», «хвала»
<i>zvarUNAM mitaya</i>	«воздвижение жертвенных столбов»
<i>sumati</i>	«молитва», «ум, разум»
<i>soma</i>	«сома»
<i>stava</i>	«восславление»
<i>stoma</i>	«хвалебная песнь»
<i>sruc</i>	«ложка для жертвоприношения сомы»
<i>havas</i>	«зов, призыв»
<i>havas mati</i>	«призыв мысли»

2. Создатели *bráhmaṇ*:

<i>RSi</i>	«риши, создатель священных текстов»
<i>kavi</i>	«поэт, певец»
<i>dhi</i>	«мысль»
<i>manaso java</i>	«мыслью быстрый»
<i>medhA</i>	«мудрость», «мысль»
<i>vAc</i>	«речь», «священная речь»
<i>vipra</i>	«мудрец, жрец»
<i>hRdo taStA</i>	«сердцем умелый»

3. Характеристики *bráhmaṇ*:

<i>dhiSNya</i>	«хороший, благой»
<i>pUrvya</i>	«древний»
<i>vardhana</i>	«питательный, укрепляющий»
<i>zasyamAna</i>	«условленный»

4. Контекстуальное содержание *bráhmaṇ*.

а) Средство призыва Индры:

- ✓ на жертвоприношение сомы;
- ✓ на помощь.

б) Средство восхваления Индры, Вишну, Варуны, Ашвинов, Рибху, Адитьев,

Рудр, Васу.

в) Средство доставки жертвы адресату.

г) Структурный элемент, или «кирпич», при создании космоса.

д) Средство, которым Брахманаспати победил Валу и создал космос.

е) Животворящее начало.

- ж) То, с помощью чего можно преодолеть тьму.
 з) Средство, с помощью которого эффект жертвоприношения качественно усиливается.
 и) То, что охраняет род ариев и на страже чего стоят Индра и Маруты.
 к) То, чем запряжены кони Индры для поездки на зов к авторам этих гимнов.
 л) Вербально-ритмическое образование, с помощью которого его создатель призывает к себе Марутов.
 м) Связующее звено между жертвователем, жертвой и ее вместилищем.
 Что касается *brahmán* т., то его прагматическое описание в рамках Ригvedы, на наш взгляд, выглядит так.

Раннеригведийский период

II 1,2-3

tavAgne hotraM tava potram RtvīyaM tava neSTraM tvam agnid RtAyataH |
 tava prazAstraM tvam adhvarIyasi **brahmA** cAsi gRhapatiz ca no dame ||
 tvam agna indro vRSabhaH satAm asi tvaM viSNur urugAyo namasyaH |
 tvam **brahmA** rayivid brahmaNas pate tvaM vidhartaH sacase puraMdhyA ||
В тебе, о Агни, хотар, в тебе потар со знанием порядка, в тебе нештар,
ты агнидх благочестивых; у тебя праиштар, ты адхварью есть,
и брахман ты есть, и дома покровитель в нашем обиталище. Ты, о Агни,
Индра, супруг сущего, ты Вишну, широко шагающий, прославленный;
ты брахман, богатство видящий, брахман господин, ты распорядитель,
ты находишься рядом с Пурамдхи.

Еще со времен Г. Ольденберга считается признанным, что в этом тексте речь идет о ритуале жертвоприношения сомы и *brahmán* являлся одним из его постоянных участников [190, с. 218]. Отметим также, что характеристикой идеального здесь является *rayivid* («видящий богатство»). Заметим, что, исходя из корня *vid-*, в основе знания у ригведийских ариев лежало видение [37, с. 19–20; 45, с. 588].

II 12,6

yo radhrasya coditA yaH kRzasya yo **brahmaNo** nAdhamAnasya kIreH |
 yuktagrAvNo yo 'vitA suzipraH sutasomasya sa janAsa indraH ||
Который поверженного заставляет торопиться, который слабого, который
брахмана, умоляющего о помощи воспевателя, связывающего камни который
помощник прекраснощекий, выдавливающего сому, тот, о люди, Индра.

Отметим соответствие *brahmán* в этом фрагменте с *kIri* («воспеватель», «поэт») Индры, *yuktagrAvNas* («связывающий (запрягающий) камни») и *sutasoma* («даватель сомы»).

II 36,5

eSa sya te tanvo nRmNavardhanaH saha ojaH pradivi bAhvor hitaH |
 tubhyaM suto maghavan tubhyam AbhRtas tvam asya **brAhmaNAd** A tRpat piba ||
Этот, он, твое мужество наращивающий могущественный, сила во
се вермена в руки вложенная; тебе выжатый, щедрый, тебе принесенный,
ты его от брахманствующего с удовольствием выпей.

В данном случае перед нами еще одно указание на связь *brahmán* с жертвоприношением сомы.

II 39,1

grAvANeva tad id arthaM jarethe gRdhreva vRkSaM nidhimantam acha |
brahmANeva vidatha ukthazAsA dUteva havyA janyA purutrA ||

*Два камня будто с одной и той же целью третесь вы, коршуна два
будто на дерево питающее, два **брахмана** будто являетесь вы гимнов
повелителями, посредника два будто при жертвоприношениях,
совершаемых людьми во многих местах.*

Текст указывает на соответствие *brahmán*, названного здесь *ukthazAsa* («повелитель гимнов»), и *grAvan* («давящий камень для сомы»), *gRdhra* («коршун»), *dUta havyA* («посредник при жертвоприношениях»), совершаемых людьми.

IV 9,4

uta gnA agnir adhvara uto gRhapatir dame | uta **brahma** ni SI dati ||
*И как божественных жен Агни обряд, и как глава семьи в доме,
и как **брахман** садится.*

Этот фрагмент содержит указание на то, что у *brahmán* есть какая-то, очевидно ритуальная, обязанность – это тот, кто должен восседать на определенном месте, причем, учитывая корреляцию его роли с ролью *gRhapati* («глава семьи, домохозяин»), следует считать, что это место является главным.

IV 50,8-9

sa it kSeti sudhita okasi sve tasma iDA pinvate vizvadAnIm |
tasmai vizaH svayam evA namante yasmin **brahma** rAjani pUrva eti ||
apratIta jayati saM dhanAni pratijanyAny uta yA sajanyA |
avasyave yo varivaH kRNoti **brahmaNe** rAjA tam avanti devAH ||

*Он ведь наилучшим образом помещен в доме своем, потому ли что набухает
всегда; тому племена сами ведь кланяются, у которого **брахман** царя впереди
идет. Беспрепятственно завоевывает он богатства вражеские и которые
союзнические; для ищущего помощи который пространство создает,
для **брахмана**, цари его защищают, боги.*

В данном случае очевидна связь *brahmán* с Агни, причем примечательно, что в этом ритуале *brahmán* выступает не только идущим впереди царя (что вполне ожидаемо во время подобного действия), но и является получателем ожидаемого от жертвоприношения результата. Фактически речь, очевидно, идет о том, что именно ритуал благодаря брахманам создает пространство (*varivas*) и таким образом «вписывает» людей в космический порядок, цари же выполняют вспомогательную по отношению к *brahmán* функцию.

IV 58,2

vayaM nAma pra bravAmA ghRtasyAsmin yajJe dhArayAmA namobhiH |
upa **brahma** zRNavac chasyamAnaM catuHzRGgo ‘vamId gaura etat ||

*Мы имя хотим произнести жира, у этого жертвоприношения хотим
удержать величанием; **брахман** да прислушивается к возглашаемому,
четырехрогий, изверг рыжий бык это.*

Отрывок в очередной раз связывает *brahmán* с жертвоприношением сомы.

V 29,3

uta **brahmA**No maruto me asyendraH somasya suSutasya peyAH |
tad dhi havyam manuSe gA avindad ahann ahim papivAM indro asya ||
*И, о брахманы-Маруты, моего этого, Индра сомового хорошо выжатого
да выпьет; тогда жертва у человека от коров обрелась, убил змея,
выпив Индра этого.*

Текст не только связывает *brahmán* с приготовлением и жертвоприношением сомы, но и называет так Марутов.

V 31,4

anavas te ratham azvAya takSan tvaSTA vajram puruhUta dyumantam |
brahmANa indram mahayanto arkair avardhayann ahaye hantavA u ||
*Ану твоему колесницу коню да сделали, Тваштар – молнию,
о многопризываемый, сияющую; брахманы, Индру возвышающие гимнами,
укрепили для змея убиения нынче.*

Отметим характеристику *brahmán* как связанных с исполнением *arka* («гимн») Индре, причем эти гимны являлись укрепляющими Индру в борьбе с врагами.

V 32,12

evA hi tvAm RtuthA yAtayantam maghA viprebhyo dadataM zRNomi |
kiM te **brahmA**No gRhate sakhAyo ye tvAyA nidadhuH kAmam indra ||
*Вот ведь твои правильно приготовленные дары, мудрецам раздаваемые,
слышу; кто тебя, о брахманы, выбирает, друзья, которые тебе
вверившие желание, о Индра.*

Фрагмент соотносит *brahmán* с мудрецами (*vipra*), дарами (*maghA*) (хорошо приготовленными жертвами), друзьями (*sakhAya*) и жертвоприношением сомы; кроме того, называет так Марутов.

V 40,8

grAvNo **brahmA** yuyujAnaH saparyan kIriNA devAn namasopazikSan |
atriH sUryasya divi cakSur AdhAt svarbhAnor apa mAyA aghukSat ||
*Камни брахман связавший, почитающий вознесением хвалы богов
и восхвалению учащий, Атри Сурьев на небе глаз водворил,
с небесного светила колдовство снял.*

Текст указывает на обладание *brahmán* следующими функциональными характеристиками:

- ✓ связывающий (запрягающий) камни (*grAvan*);
- ✓ почитающий песнопениями (*kIrin*) богов;
- ✓ учащий восхвалению (*namasopazikSant*) богов;
- ✓ водворяющий Солнце;
- ✓ снимающий колдовство (*mAyA*).

Две последние позиции содержат несомненное указание на уже упоминавшийся миф борьбы за Солнце, что означает здесь *brahmán* = Индра.

VI 45,7

brahmANam brahmavAhasaM gIrbhiH sakhAyam Rgmiyam |
gAM na dohase huve ||

*Брахманствующего, брахмана источник, песнями дружественного
восхваляемого; корову словно ради доения, призываю.*

Как и в предыдущем случае, здесь *brahmáNa* = Индра, который назван источником *bráhmaṇ*.

VI 75,10

brAhmaNAsaH pitaraH somyAsaH zive no dyAvApAthivI anehasa |
pUSA naH pAtu duritAd RtAvRdho rakSA mAkir no aghazaMsa Izata ||

*Брахманствующие, отцы, сому любящие, в благосклонности к нам небо
и земля неповрежденные; Пушан нас да защитит от зла, о порядок
взрачивающие, о защитники, пусть над нами зла желающий не возобладает.*

Фрагмент называет *brahmáNa* отцами, любящими сому (*pitaraH somyAsaH*),
взрачивающими порядок (*RtAvRdha*) и защитниками (*rakSA*).

VII 7,5

asAdi vRto vahnir AjaganvAn agnir **brahma** nRSadane vidhartA |
dyauz ca yam pRthivI vAvRdhAte A yaM hotA yajati vizvavAram ||
*Был усажен скрытый возница прибывший, Агни – брахман в собрании
мужей избранный; небо которого и земля вырастили, которому хотар
совершает жертвоприношения, всеми избранному.*

Кроме того, что Агни назван *brahmán*, последний определен как возница
(*vahni*) жертвы.

VII 33,11

utAsi maitrAvaruNo vasiSThorvazyA **brahman** manaso ‘dhi jAtaH |
drapsaM skannam **brahmaNA** daivyaena vizve devAH puSkare tvAdadanta ||
*И есть ты потомок Митры-Варуны, Васиштха, потомок Урваси,
о брахман, мыслью высший по рождению; каплю, извергнутую
брахманствующим божественным, все боги в голубой лотос тебя вложили.*

В данном случае *brahmán* связан с жертвоприношением сомы и определен
как божественный (*daivya*), как здесь определяется риши Васиштха.

VII 42,1

pra **brahmaNo** aGgiraso nakSanta pra krandanur nabhanyasya vetu |
pra dhenava udapruto navanta yujyAtAm adRi adhvarasya pezaH ||
*Брахманы-Ангирасы сдвигаются, пусть рев выскакивающего выйдет
вперед; коровы, плавающие в воде, прогремят; пусть запрягутся
два давящих камня, жертвоприношения украшение.*

Речь, несомненно, идет о жертвоприношении сомы, которое совершают на-
званные *brahmANas* риши Ангирасы.

VII 103,1+7-8

saMvatsaraM zazayAnA **brAhmaNA** vratacAriNaH |
vAcam parjanyaajinvitAm pra maNDUka avAdiSuH ||

brAhmaNAso atirAtre na some saro na pUrNam abhito vadantaH |
 saMvatsarasya tad ahaH pari STha yan maNDUkaH prAvRSINam babhUva ||
brAhmaNasaH somino vAcam akrata brahma kRNvantaH parivatsarINam |
 adhvaryavo gharminNaH siSvidAnA Avir bhavanti guhyA na ke cit ||

*В течение года пролежавшие **брахманы**, следующие обрядам;
 речь Парджаньей оживленные лягушки заговорили. **Брахманы** в ночи словно,
 у сомы, пруда будто наполненного возле, говорящие; каждого года когда
 в день, накануне, что [те] лягушки сезона дождей, когда [тот] наступил.*

***Брахманы**-сомodelы речь содеяли вы, брахман создающие годовой,
 адхварью-нагреватели взмоклише заметными становятся, скрытыми – никто же.*

Связь *brahmaNa* здесь со священной речью (*vAc*) и изготовлением сомы не вызывает сомнений. Что касается указания на то, что брахманы «пролежали в течение года», то Т. Я. Елизаренкова, опираясь на Л. Рену [56, т. 2, с. 664] (который, очевидно, следовал одной из индийских традиций [208, т. 8, с. 2800–2801]), видит здесь указание на «период молчания», обязательный для каждого брахмана. Однако здесь под брахманами, как видно, понимаются специальные давяльные камни, которые используются только при особом ежегодном ритуале приношения сомы. Эти камни в указанный момент начинают говорить, т. е. источают сому. Из сказанного можно заключить и то, что при совершении жертвоприношения сомы брахманы молчали до того момента, пока сома не была получена.

IX 96,6

brahmaA devAnAm padavIH kavInAm RSir viprANAm mahiSo mRgANAm |
 zyeno gRdhrANAM svadhitir vanAnAM somaH pavitram aty eti rebhan ||

***Брахман** богов, предводитель поэтов, риши мудрецов, вожак оленей;
 орел хищных птиц, топор леса, сома щедилку насквозь проходит, шурша.*

Фрагмент, связывающий *brahmán* с сомой, устанавливает для него следующие (ролевые) соответствия: предводитель (*padavI*), риши (*RSi*), вожак (*mahiSa*), орел (*zyena*), топор (*svadhiti*).

IX 112,1

nAnAnaM vA u no dhiyo vi vratAni janAnAm |
 takSA riSTaM rutam bhiSag **brahmaA** sunvantam ichatIndrAyendo pari srava ||

*Различны ведь и наши мысли, и обеты людей; лесоруб удара,
 повреждения целитель, **брахман** хорошо выжатого жаждет,
 для Индры, о капля, вокруг струись.*

В данном случае *brahmán* выступает как тот, кто предназначен для совершения жертвоприношения сомы Индре.

IX 113,6

yatra brahmaA pavamAna chandasyAM vAcAM vadan |
 grAvNA some mahIyate somenAnandaM janayann indrAyendo pari srava ||
*Когда **брахман**, очищаясь, метрическую речь произносит, камнями тогда из
 Сомы величественнейшего сомы капля рождается, для Индры капель поток.*

Отметим характеристику *brahmán* как *произносителя метрической речи* (*chandasya vAc*), а также его связь здесь с жертвоприношением сомы.

Среднеригведийский период

I 10,1

gAyanti tvA gAyatriNo 'rcanty arkam arkiNaH |
brahmANas tvA zatakata ud vaMzam iva yemire ||
Воспевают тебя певцы, восхваляют гимном восхвалители,
***брахманы** тебя, о стосильный, бамбук словно, достигли.*

На наш взгляд, здесь можно говорить о соотношении *brahmAna*, наделенных здесь способностью возноситься, как бамбук, с певцами (*gAyatrin* «певец») и восхвалителями (*arkin* «восхвалитель»).

I 33,9

pari yad indra rodasI ubhe abubhojI r mahinA vizvatah sIm |
amanyamAnAM abhi manyamAnair nir **brahmabhir** adhamo dasyum indra ||
Вокруг когда, о Индра, небо и землю обе опоясало могущество, со всех сторон
*их; недостойных против, достойными прочь **брахманами** сдул дасью, о Индра.*

Фрагмент указывает на способность достойных (*manyamAna*) *brahmán* изгонять дасью (по указанию Индры).

I 80,1

itthA hi soma in made **brahma** cakAra vardhanam |
zaviSTha vajrinn ojasA pRthivyA niH zaza ahim arcann anu svarA jyam ||
*Так ведь от сомы именно в опьянении **брахман** сделал подкрепление,*
о мощнейший несущий молнию, силой с земли да сточил ты змея,
да восславят они свое царство.

Не вызывает сомнений, что *brahmán* здесь назван *тот, кто был связан с поглощением сомы и создавал для Индры vardhana* («подкрепление», «увеличение»).

I 101,5

yo vizvasya jagataH prANatas patir yo **brahmaNe** prathamogA avindat |
indro yo dasyUMr adharAM avAtiran marutvantaM sakhyAya havAmahe ||
*Который всех, что двигаются, дышат, хозяин, который **брахману***
первый коров отыскивал, Индра, который дасью покоренных сдувший,
сопровождаемого Марутами для дружбы призываем мы.

Текст указывает на *brahmán* как на *того, для кого Индра искал коров* (указание на миф Вала). Т. Я. Елизаренкова вслед за Саяной считает, что под брахманами здесь понимаются Ангирасы [56, т. 1, с. 601; 208, т. 2, с. 515–516], Дайянанда считал, что речь идет просто о брахманах как жреческом классе [208, т. 2, с. 515].

I 108,7

yad indrAgnI madathaH sve duroNe yad brahmaNi rAjani vA yajatraA |
ataH pari vRSaNAvA hi yAtam athA somasya pibataM sutasya ||

Когда, о Индра и Агни, пьянеете вы двое в своем обиталище, когда
у **брахмана**, у царя ли, о двое, достойные жертвы, затем, о два жеребца,
однако, да возвращайтесь вы, сомы да испейте выжатой.

Для нас существенным является упоминание *brahmán* наряду с *rAjan* («царь»),
т. е. как обладателя некоего социального статуса, которым не обладают другие
арии (авторы гимна).

I 158,6

dIrghatamA mAmateyo jujurvAn dazame yuge |
apAm arthaM yatInAm **brahmA** bhavati sArathiH ||

Диргхатамас, сын Маматы, опаленный на десятом периоде жизни, вод,
цели достигающих, **брахман** становится возницей.

Речь, несомненно, идет о конкретном *brahmán* по имени *dIrghatamas* («обширная тьма»), который становится достигающим *artha* («цель», «пользу»). На наш взгляд, здесь мы имеем ригведийский вариант известного мифа о слепце [45, с. 272; 208, т. 3, с. 834–835, 843], постигшем истину невидимым путем после испытаний (ср., например, древнеинд. Дхритараштра, коему мудрость служила единственным оком [20], греч. Эдип, узнавший о своих неблагоприятных поступках, только когда ослеп [78, с. 658], сканд. Один, отдавший единственный глаз в обмен на знание [48, с. 242]).

I 164,35+45

iyam vediH paro antaH pRthivyA ayaM yajJo bhuvanasya nAbhiH |
ayaM somo vRSNo azvasya reto **brahmAyaM** vAcaH paramaM vyoma ||
catvAri vAk parimitA padAni tAni vidur **brAhmaNA** ye manISiNaH |
guhA trINi nihitA neGgayanti turIyaM vAco manuSyA vadanti ||

Этот жертвенник – дальний предел земли, эта жертва – мира центр;
эта сома – могучего жеребца сперма, **брахман** этот – речь высшего неба.
Четыре части речи, предела шагов те да знают **брахманы**, которые мудры;
скрытые три, охраняя, четверти ведут они, четвертую речь люди знают.

Текст указывает на *brahmán* как на составляющую часть жертвоприношения наряду с *vedi* («жертвенник, алтарь»), *yajJa* («жертва») и сомой. Отметим также соотнесение *brahmán* с *vAc* («божественная речь»), определения *brahmán* как *tanISA* («мудрый») и единственные из людей, выделенные из них здесь в отдельную группу, знающие все составляющие *vAc*.

VIII 7,20

kva nUnaM sudAnavo madathA vRktabarhiSaH | **brahmA** ko vaH saparyati ||
Где сейчас благодатные, наслаждайтесь, о расстилающие жертвенную
солому; **брахман** какой вас почитает?

Фрагмент, как видно, называет *brahmán* тем, кто почитает богов.

VIII 16,7

indro **brahmendra** RSir indraH purU puruhUtaH | mahAn mahIbhiH zacIbhiH ||
О Индра, **брахман-Индра**, риши Индра, изобилие многими призываемое;
великий великими содействиями.

В данном случае *brahmán* выступает в качестве характеристики Индры и соответствует риши (*RSi*) и изобилию (*zacI*).

VIII 17,3

brahmANas tvA vayaM yujA somapAm indra sominaH | sutAvanto havAmahe ||

*Брахманы мы тебя, запрягающие, сомопівца, о Индра,
сомодѣлы выжавшіе зовем.*

Отметим здесь такие характеристики *brahmán*, как *yujA* («запрягающий»), что, как было показано выше, относится к коням Индры, которых запрягают с помощью *bráhmaṇ*; *somin* («сомодѣл») и *sutAvant* («выжавший»).

VIII 31,1

yo yajAti yajAta it sunavac ca pacAti ca |

brahmed indrasya cAkanat ||

*Который приносит жертву [для других] и сам приносит жертву [для себя] –
воистину ведъ выжимающий, и да готовит он; брахман ведъ Индры
да удовлетворится.*

Здесь *brahmán* связан с приготовлением сомы для Индры и назван *выжимающим* (*sunavat*).

VIII 32,16

na nUnam **brahmaNA**m RNam prAzUnAm asti sunvatAm | na somo apratA pape ||

*Нет нынче у брахманов обязанности, у выдавливающих сомовыжимателей:
сома не без пользы выпит.*

Очевидно, что *brahmán*, здесь названный *prAzU* («выдавливающий»), имеет, согласно этому тексту, следующие обязанности: *sunvat* («сомовыжиматель») и пьющий сому с целью воздействия на богов.

VIII 33,19

adhaH pazyasva mopari saMtarAm pAdakau hara |

mA te kazaplakau dRzan strI hi brahmA babhUvitha ||

*Вниз смотри, не вверх, скрещенными обе ножки держи; твои тайные
части тела да не увидит, о женщина, ведъ брахманом ты стала.*

Фрагмент указывает на то, что обязанности *brahmán* могла выполнять женщина (*strI*).

VIII 45,39

A ta etA vacoyujA harI gRbhNe sumadrathA | yad Im **brahmabhya** id dadaH ||

*Вот этих двух, запряженных словом, рыжих держу вместе с колесницами;
это ныне брахманам так да подай.*

В данном случае *brahmán* связан с жертвоприношением, по всей видимости, сомы.

VIII 58,1

yam Rtvijo bahudhA kalpayantaH sacetaso yajJam imaM vahanti |

yo anUcAno **brAhmaNo** yukta AsIt kA svit tatra yajamAnasya saMvit |

*Ее жрецы разнообразно приготовляющие, но единокорные жертву
эту приносят; ей ученый **брахман** запряжен был, какое это тут
жертвователя познание?*

В этом фрагменте *brahmán*, названный *anUcAna* («ученый»), является «средством доставки» для жертвы (так же, как и описанный выше *bráhmaṇ*), а в качестве другого «оператора» этой жертвы назван *Rtvij* («жрец», «упорядочиватель жертвы»).

VIII 64,7

kva sya vRSabho yuvA tuvigrIvo anAnataH | **brahmA** kas taM saparyati ||
Где тот бык юный мощношеий, непокорный; брахман какой его почитает?

Текст связывает *brahmán* с почитанием Агни.

VIII 77,5

abhi gandharvam atRNad abudhneSu rajassv A | indro **brahmabhya** id vRdhe ||
*К Гандхарве проел в бездонных просторах; Индра – брахманам
ведь радоваться.*

Фрагмент указывает на связь *brahmán* с почитанием Индры.

VIII 92,30

mo Su **brahmeva** tandrayur bhuvo vAjAnAm pate | matsvA sutasya gomataH ||
*Брахман словно неторопливый не будь, о побед господин,
пьяней от выжатой изобилия.*

Brahmán, названный здесь *tandrayu* («неторопливый»), определяется как *пьющий жертвенную сому при поклонении Индре*.

VIII 96,5

A yad vajram bAhvor indra dhatse madacyutam ahaye hantavA u |
pra parvatA anavanta pra gAvaH pra **brahmANo** abhinakSanta indram ||
*Когда ваджру в обе руки, о Индра, берешь качающуюся от опьянения, змея
убить чтобы; горы возгласили, коровы, брахманы, приближающиеся к Индре.*

Отрывок описывает жертвоприношение Индре, в котором *brahmán* выступает наряду с горами (*parvata*) и коровами (*gAva*).

Позднеригведийский период

X 16,6

yat te kRSNaH zakuna Atutoda pipIlaH sarpa uta vA zvApadaH |
agniS Tad vizvAd agadaM kRNotu somaz ca yo **brAhmaNAM** Aviveza ||
*Когда тебя черная птица ударила, муравей, змея или же хищник; тогда Агни
всепожиратель неповрежденным пусть делает, и сома, который
от брахманствующих, да присоединится.*

Перед нами очередной пример связи *brAhmaNa* с жертвоприношением сомы, в данном случае в честь Агни, излечивающего от повреждений, полученных от животных.

X 28,11

tebhyo godhA ayathaM karSad etad ye **brahmaNaH** pratipIyanty annaiH |
sima ukSNo 'vasRSTAM adanti svayam balAni tanvaH zRNaAnAH ||
*Им данный коровой да принес оттуда то, что **брахманы** выпивают
с жертвенной пищей, все быка освобожденными питаются силами,
что делает слабых слушающимися.*

Текст, очевидно, указывает на миф о принесении сомы хищной птицей с небес [208, т. 12, с. 4404]. Таким образом, здесь *brahmán* – тот, кто пьет сому и поедает жертвенную пищу (*anna*).

X 52,2

ahaM hotA ny asIdaM yajIyAn vizve devA maruto mA junanti |
ahar-ahar azvinAdhvaryavaM vAm **brahma** samid bhavati sAhutir vAm ||
*Я хотар, когда я пребываю жертвоприносящим, все боги и Маруты меня
торопят; день за днем, когда, о Ашвины, вы двое – адхварью, вам **брахман**
равный также является приносящим жертву вашу.*

Поскольку *brahmán* здесь упомянут с *hotar* («жрец-хотар») и *adhvaryu* («жрец-адхварью»), речь, по всей видимости, идет о функциональной специализации жрецов во время жертвоприношения. Следовательно, *brahmán* здесь *жрец, который приносит жертву наряду с хотаром и адхварью.*

X 71,8-9

hRdA taSTeSu manaso javeSu yad **brAhmaNaH** saMyajante sakhAyaH |
atrAha tvaM vi jahur vedyAbhir ohabrahmaNo vi caranty u tve ||
ime ye nArvAG na paraz caranti na **brAhmaNaSo** na sutekarAsaH |
ta ete vAcam abhipadya pApayA sirIs tantraM tanvate aprajajJayaH ||
*Из сердцем умелых и мыслью быстрых тот, с которым **брахманы**
жертвоприношение совершают дружественные; здесь ведь ты, кого
вызвали они знаниями, дары-**брахманы** исходят же от тебя. Те, которые
ни нынешнему, ни прошлому не следуют – не **брахманы**, не сомодель;
это они, речь выстраивая, вредных потоков свод составляют, которых
не следует узнавать.*

Текст указывает на следующие характеристики *brahmán*: *vedyA* («знания»), *sutekaras* («сомодель»), *abhipad vAcam* («выстраиватель речи»). *brahmán* должен следовать *arvAk* («нынешнее», «сюда») и *paras* («прошрое»).

X 77,1

abhrapruSo na vAcA prusa vasu haviSmanto na yajJA vijAnuSaH |
sumArutaM na **brahmaANam** arhase gaNam astoSya eSAM na zobhase ||
*Брызгам подобной речью я да окроплю богатство, восхвалениям подобны
жертвы рожденные; прекрасных Марутов подобных **брахманам** я да почтил,
объединение восхвалил, тех, подобных красоте.*

В данном случае *brahmán* выступает как характеристика Марутов, участвующих в жертвоприношении, и сопоставлен с божественной речью (*vAc*).

X 85,3+16+29+34-35

somam manyate papivAn yat sampiMSanty oSadhim |
somaM yam **brahmANo** vidur na tasyAznAti kaz cana ||
dve te cakre sUrye **brahmANa** RtuthA viduH |
athaikaM cakraM yad guhA tad addhAtaya id viduH ||
parA dehi zAmulyam **brahmabhyo** vi bhajA vasu |
kRtyaiSA padvatI bhUtvy A jAyA vizate patim ||
tRSTam etat kaTukam etad apASThavad viSavan naitad attave |
sUryAM yo **brahmA** vidyAt sa id vAdhUyam arhati ||
AzasanaM vizasanam atho adhivikartanam |
sUryAyAH pazya rUpANi tAni **brahmA** tu zundhati ||
*Сомы, думает, вырос тогда, когда толкут лекарственную траву; сомой,
которого брахманы знают, тем другой не насладится кто-нибудь.
Два те круга, о Сурья, брахманы наверно знают, затем тот круг,
который сокрыт, его мудрецы только знают.
Доставь шерстяное одеяние, брахманам удели добро;
волшебство, обретшей ноги став, [эта] жена входит в мужа.
Жгущий этот, горький этот застоялся, ядовитый этот не для еды;
Сурью который брахман знает, тот только свадебного заслуживает.
Разрушаемый, умирающий, затем поверх того создаваемый Сурьи
узри образы, их брахман ведь очищает.*

Brahmán, называемый здесь также *addhAti* («мудрец»), определяется как:

- ✓ знающий истинного сомы, скрытого от прочих;
- ✓ знающий Солнце и Луну (вероятно, имеется в виду знание изложенного в этом гимне мифа о свадьбе Сомы и дочери Сурьи Сурьи);
- ✓ связанный с добром, волшебством и очищением сомы (шерстяным одеянием);
- ✓ знающий годовой цикл [208, т. 12, с. 4353];
- ✓ знающий Сурью и очищающий (проясняющий) ее превращения.

X 88,19

yAvanmAttram uSaso na pratIkaM suparNyo vasate mAtarizvaH |
tAvad dadhAty upa yajJam Ayan **brAhmaNo** hotur avaro niSidan ||
*Сколь долго, Ушас словно восходящая, прекраснокрылый одевается
Матаришван, столь долго приносит жертву приближающийся брахман,
ближе всех к жертве сидящий.*

Несомненно, что *brahmán* в этом тексте, очевидно, тот, кто сидит (находит-ся) ближе всех к жертве и, приближаясь к огню [45, с. 507], совершает жертвоприношение.

X 90,12

brAhmaNo 'sya mukham AsId bAhU rAjanyaH kRtaH |
UrU tad asya yad vaizyaH padbhyAM zUdro ajAyata ||
*Брахман твоим ртом стал, обе руки раджанья составляют, два бедра
твои тот, который вайшья, из ступней шудра родился.*

Этот известный фрагмент из Пурушасукты принято считать свидетельством четырехчастного деления ведийского общества на брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр [208, т. 13, с. 4757–4758]. Таким образом, *brahmán* здесь выступает как обозначение социального класса. Соотнесение со ртом (*mukha*) означает, исходя из вышеизложенного, в первую очередь связь брахманов со священной речью (рассмотрение данного фрагмента как отражения «мирового древа» [66] или как реализации какой-нибудь другой устойчивой триады не представляется нам обоснованным для Ригvedы).

X 91,10

tavAgne hotraM tava potram RtviyaM tava neSTraM tvam agnid RtAyataH |
tava prazAstraM tvam adhvarIyasi **brahma** cAsi gRhapatiz ca no dame ||

*Твое, о Агни, воззвание, твое возлияние своевременное, твое
сопровождение, ты возжигатель огня, придерживающийся порядка;
твое восхваление, ты жертвоприношение, **брахман** также ты есть,
домохозяин также в нашем доме.*

Это еще один пример перечисления функций, связанных с ритуалом Агни. Действия, совершаемые тем, кто именуется *brahmán*, здесь либо соседствуют с операциями хотара (*hotra*), потара (*potra*), нештара (*neSTra*), агнидха (*agnidha*), прашастара (*prazAstra*), адхварью (*adhvarIya*) и домохозяина (*gRhapati*), либо же *brahmán* выступают как собирательное понятие для всех вершителей ритуала, выступающее в паре с его заказчиком – домохозяином.

X 97,22

oSadhayaH saM vadante somena saha rAjJA |
yasmai kRNoti **brAhmaNas** taM rAjan pArayAmasi ||
*Свет дающие говорят с сомой царем; для кого действует
брахманствующий, того, о царь, мы считаем лучшим.*

Это очередной пример связи *brAhmaNa* с жертвоприношением сомы.

X 107,6

tam eva RSiM tam u **brahmaNAm** Ahur yajJanyaM sAmagAm ukthazAsam |
sa zukrasya tanvo veda tisro yaH prathamо dakSiNayA rarAdha ||
*Тому словно риши, тому также **брахману** приносят жертву жертвующему
они, поющему Самаведу повелителю гимнов, он светonosного облики,
священных знания три, который первым для деятельного вырос.*

Согласно С. Пракашу и С. Видьяланкару, чью точку зрения мы разделяем, здесь речь идет о жертвенном огне, который сравнивается с разными жрецами и риши [208, т. 13, с. 4777–4778]. В этом случае для нас представляет интерес приведенный ряд функциональных специализаций, принимавших участие (в виде составных частей огня) в этом ритуале вместе с *brahmaNa*: RSi («риши», «создатель гимнов») и жрецом, поющим гимны Самаведы (видимо, *udgAtar*). Очевидно, этот ряд указывает только тех, чьими обязанностями было речевое сопровождение («доставка») жертвы богам, что совпадает с ритуальной функцией огня.

X 109,4

devA etasyAm avadanta pUrve saptaRSayas tapase ye niSeduH |
bhImA jAyA **brAhmaNasyopanItA** durdhAM dadhAti parame vyoman ||
Боги об этом говорили в прошлом, семеро риши, в жару которые сели;
опасна жена, брахманствующим подведенная [близко], беспорядок
вносит она в самое далекое, о небо.

В данном случае *brAhmaNa* выступает как *тот, кто приводит на жертвоприношение женицину*, что, как видно, требовало особых ритуальных приемов.

X 117,7

kRSann it phAla AzitaM kRNoti yann adhvAnam apa vRGkte caritraiH |
vadan **brahmA** vadato vanIyAn pRNann Apir apRNantam abhi SyAt ||
Паиущий только лемех пищу делает, идущий пути открывает следами ног,
*говорящий **брахман** неговорящего обретает большие, жертвующий союзник*
нежертвующего лучше да будет.

Как и в предыдущем тексте, речь идет о том, что основной задачей *brahmán* было *речевое сопровождение* («доставка») жертвы богам.

X 125,5

aham eva svayam idaM vadAmi juSTaM devebhir uta mAnuSebhiH |
yaM kAmaye taM-tam ugraM kRNomi tam **brahmANaM** tam RSiM taM
sumedhAm ||
Я ведь сам это говорю, радующее богов и людей; кого люблю, именно
*того счастливым делаю, того – **брахманствующим**, того – риши,*
того наимудрейшим.

Фрагмент соотносит *brahmANa* со счастливым (*ugra*), риши (*RSi*) и наимудрейшим (*sumedhA*).

X 141,3

somaM rAjAnam avase 'gniM gIrbhir havAmahe |
AdityAn viSNuM sUryam **brahmANaM** ca bRhaspatim ||
Сому-царя в дом [его], Агни песнями мы призываем; Адитьев, Вишну,
*Сурью, **брахманствующего** Брихаспати.*

В данном случае Брихаспати выступает как *brahmANa* среди богов.
Подведем итог прагматическому описанию *brahmán* и его вариациям.

Раннеригведийский период

ukthazAsa «повелитель гимнов»
kIrin «воспеватель», «поэт»
gRdhra «коршун»
varivas «пространство»
vipra «мудрец»
maghA «дары»
pitaraH somyAsaH «отцы, любящие сому»
RtAvRdha «вращивающий порядок»

<i>rakSa</i>	«дар»
<i>sakhAya</i>	«друзья»
<i>daivya</i>	«божественный»
<i>gRhapati</i>	«домохозяин»
<i>vahni</i>	«возница (жертвы)»
<i>grAvan</i>	«давящий камень для сомы»
<i>dUta havyA</i>	«посредник при жертвоприношениях»
<i>namasopazikSant</i>	«учащий восхвалению (богов)»
<i>yuktagrAvNas</i>	«связывающий (запрягающий) камни»
<i>rayivid</i>	«видящий богатство»
<i>sutasoma</i>	«давящий сомы»
<i>padavI</i>	«предводитель»
<i>RSi</i>	«риши»
<i>mahiSa</i>	«вожак»
<i>zyena</i>	«орел»
<i>svadhiti</i>	«топор»

Контекстуальные значения *brahmán*:

✓ участвующий наряду с другими жрецами в ритуале изготовления и жертвоприношения сомы и, вероятно, молчащий до того момента, как сома будет приготовлена;

✓ тот, кто является получателем ожидаемого от жертвоприношения результата, который таким образом «вписывает» людей в космический порядок;

✓ обладатель некоего социального статуса, отличного от царя, которым не обладают другие арии;

✓ свойство Марутов, Индры и Агни;

✓ свойство риши;

✓ восседающий на главном месте во время жертвоприношения;

✓ связанный с исполнением *arka* («гимн») Индре и укрепляющий его в борьбе с врагами;

✓ связывающий (запрягающий) камни (*grAvan*);

✓ почитающий песнопениями (*kIrin*) богов;

✓ водворяющий Солнце;

✓ снимающий колдовство (*mAyA*);

✓ связанный со священной речью (*vAc*) или произносящий метрическую речь (*chandasya vAc*).

Среднеригведийский период

<i>anUcAna</i>	«ученый»
<i>arkin</i>	«восхвалитель»
<i>gAyatrin</i>	«певец»
<i>tandrayu</i>	«неторопливый»
<i>prAzu</i>	«выдавливающий»
<i>manISA</i>	«мудрый»
<i>yuja</i>	«запрягающий»

<i>vAc</i>	«божественная речь»
<i>sutAvant</i>	«выжавший»
<i>manyamAna</i>	«достойный»
<i>sunvant</i>	«выжиматель»
<i>somin</i>	«сомодел»
<i>RSi</i>	«риши»
<i>zacI</i>	«изобилие»
<i>sunavat</i>	«выжиматель»
<i>strI</i>	«женщина»

Контекстуальные значения *brahmán*:

- ✓ связанный с приготовлением и поглощением сомы, чем создавал для Индры *vardhana* («подкрепление», «увеличение») и воздействовал на богов;
- ✓ тот, для кого Индра искал коров;
- ✓ тот, кто с помощью Индры изгоняет дасью;
- ✓ почитающий богов, в том числе Индру и Агни;
- ✓ участвующий в жертвоприношении вместе с горами (вероятно, давящими камнями) и коровами (молоком);
- ✓ обладатель некоего социального статуса, отличного от царя, которым не обладают другие арии;
- ✓ постигший истину невидимым путем после испытаний;
- ✓ составляющая часть жертвоприношения наряду с *vedi* («жертвенник, алтарь»), *uqjJa* («жертва») и сомой;
- ✓ выделенные в отдельную группу люди, знающие все составляющие *vAc*;
- ✓ тот, кто является «средством доставки» для жертвы наряду с *Rtvij* («жрец», «упорядочиватель жертвы»).

Позднеригведийский период

<i>addhAti</i>	«мудрец»
<i>abhipad vAcam</i>	«выстраиватель речи»
<i>mukha</i>	«рот»
<i>vedyA</i>	«знания»
<i>sutekaras</i>	«сомодел»
<i>ugra</i>	«счастливый»
<i>RSi</i>	«риши»
<i>sumedhA</i>	«наимудрейший».

Контекстуальные значения *brahmán*:

- ✓ тот, кто пьет сому и поедает *anna* («жертвенная пища»);
- ✓ связанный со священной речью *vAc*;
- ✓ совершающий жертвоприношение сомы в честь богов, в том числе Агни;
- ✓ связанный с добром, волшебством и очищением сомы (шерстяным одеянием);
- ✓ свойство Марутов и Брихаспати;
- ✓ тот, кто приносит жертву наряду с другими участниками ритуала;
- ✓ тот, кто сидит (находится) ближе всех к жертве и, приближаясь к огню, совершает жертвоприношение;

- ✓ тот, кто приводит на жертвоприношение женщину;
- ✓ принимавший участие в ритуале вместе с *RSi* («риши», «создатель гимнов») и жрецом, поющим гимны Самаведы (видимо, *udgAtar*);
- ✓ тот, кто осуществлял речевое сопровождение («доставку») жертвы богам;
- ✓ тот, кто составляет особый социальный класс (возможно, вершителей ритуала, т. е. жрецов) наряду с раджанья, виши и шудра;
- ✓ тот, кто следует *arvAk* («нынешнее») и *paras* («прошлое»);
- ✓ знающий истинного сому, скрытого от прочих;
- ✓ знающий Солнце и Луну;
- ✓ знающий годовой цикл;
- ✓ узнающий Сурью и очищающий (проясняющий) ее превращения;
- ✓ обозначение социального класса.

Таким образом, на основании произведенного нами концептуального описания *bráhmaṇ* и *brahmán* можно заключить, что:

1. В раннеригведийский период под *brahmán* в социальном аспекте понимался тот, кто участвовал вместе с другими жрецами в ритуале жертвоприношения сомы, давил сому, создавал и исполнял гимны богам, оказывавшие на последних укрепляющее действие, являлся ответственным за доставку жертвы по назначению и владел особым видением и священной речью, с помощью которой совершал космогонические деяния; брахманы были ответственны за защиту рода ариев на космическом уровне и их «включение» в космический порядок; брахман наряду с царем имел особый социальный статус.

2. В среднеригведийский период *brahmán* называли того, кто участвовал в ритуале жертвоприношения сомы, давил и пил священный напиток и сам считался частью этого жертвоприношения, обладал недоступными другим знаниями священной речи, представлявшей собой некое мысленно-вербально-ритмическое образование, с помощью которого, в частности, запрягалась специальная колесница Индры; отвечал за «доставку» жертвы, приготовленной другим жрецом (жрецами), по назначению (богам); брахман наряду с царем имел особый социальный статус.

3. В позднеригведийский период *brahmán* назывался тот, сидел на особом месте во время жертвоприношения, которое вместе с ним совершали другие жрецы, брахман пил сому и поедал жертвенную пищу, осуществлял словесное сопровождение жертвы вместе с другими жрецами, считался связующим звеном всех компонентов жертвоприношения, обладал недоступными другим мысленно-чувственными способностями, священными знаниями, делившимися на прежние и современные, и речью; брахманы составляли особый социальный класс наряду с раджанья, виши и шудра.

Сказанное достаточно наглядно демонстрирует тенденцию изменения статуса и социальной роли брахманов в Ригведе с течением времени. На раннем этапе брахманы, несомненно, являлись действующими жрецами, имевшими широкий круг обязанностей при жертвоприношении сомы. Им также отводилась роль помощников богов при сотворении мира, на них возлагалась обязанность «доставки» жертвы богам и общения с ними.

С течением времени ритуальные обязанности брахманов стали все более конкретизироваться, их универсализм утрачивался, а космогонические способности постепенно стали закрепляться за «прежними» брахманами. «Нынешние» же все более и более превращались в узких специалистов-профессионалов ритуала, техническая сторона которого все более детализировалась, что и стало основанием для их выделения из среды ариев в виде особого социального класса.

Этот процесс ко времени поздней Ригведы привел к сравнительно четкой кодификации конкретных брахманских качеств и обязанностей, основанных на их личных способностях и навыках, что является, на наш взгляд, несомненным признаком постепенного превращения брахманов в самостоятельный социальный класс внутри ригведийского общества [см. 159, с. 296–297].

Однако при всей заметной динамике внутреннего содержания понятия «брахман» основная роль (и обязанность) тех, кто назывался этим словом, оставалась неизменной – «включение» людей в существующий космический порядок и поддержание такого положения дел. Ведь именно такая «включенность», как показано выше, и делала человека арием (т. е. включенным в существующий космический порядок), составляла основу ригведийского мировоззрения.

Такое положение дел и определило высшее положение брахманов как в ригведийском, так и в более позднем древнеиндийском обществе.

Осталось только определить, можно ли рассматривать ригведийских брахманов как *varNa*. С точки зрения социальной варновой структуры, как она понималась в самом ригведийском обществе, что показано нами выше, прямых указаний на это нет. Брахманы не образовывали триады с ариями и дасами/дасью, поскольку не были классифицированы наравне с ними по совокупности ритуально-религиозных признаков и противостояния каждой из названных варн на космическом уровне.

Тем не менее статус брахмана выделялся среди ариев с самого раннего ригведийского периода, и его функции были первостепенны для жизни и ригведийского общества в целом, и каждого ария: характеристика «безбрахманский» являлась одним из оснований разделения варн.

С течением времени этот статус закрепился и в позднеригведийский период привел к признанию ариями существования у них социального класса брахманов *de facto*. Поскольку сказанное вполне соответствует реконструированному нами определению варны – совокупность людей, носителей определенной группы признаков, то позднеригведийских брахманов можно условно назвать в духе Л. Рену «скрытая варна».

Однако, как известно, реальные процессы, происходящие в обществе, совсем не обязательно отражаются в его базисной модели [46, с. 23–24], и уж, как правило, это не происходит одновременно с протеканием самого процесса (как видно, например, в случае с *ayas/Ayasa*). Поэтому вновь образовавшаяся социальная структура, хотя, вероятно, и отвечала установленным нами критериям варны, ригведийскими ариями таковой еще не считалась. Для этого недоставало ее соответствующего восприятия на космологическом уровне, что могло стать возможным только вследствие перехода ариев из сферы религиозно-ритуально-военного противостояния в сферу противостояния социально-профессионального.

Глава 8. САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ И ЖРЕЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ (*hotar*)

Хотя *brahmán* и стал со временем общим названием для всех вершителей ригведийского ритуала, дав название соответствующей *varNa* ригведийского общества, в самой Ригведе самое заметное место (по крайней мере, по количеству упоминаний – 237 раз [130, с. 1681–1682]) занимал не *brahmán*, а *hotar* (хотар).

Морфологически само слово *hotar* не вызывает никаких разногласий: корень *hu-* или *hU-* плюс суффикс *-tar*, т. е. семантически это имя деятеля – «тот, кто совершает действие *hu-* или *hU-*». Поэтому насчет того, кто именно в ригведийском обществе назывался *hotar*, нет значительных расхождений ни в рамках европейской академической традиции, ни между последней и индийскими исследованиями. Основные точки зрения (как европейские, так и индийские) связаны с тем, от какого из корней (*hu-* или *hU-*) выводится производная *hotar* и какой именно массив древнеиндийских текстов рассматривается автором при его определении. Исходя из этого, существующее положение относительно *hotar* следующее.

1. Древнейший и самый важный жрец ведийского ритуала первоначально одновременно совершал жертвоприношение и исполнял гимны, что следует из его предполагаемой этимологии от двух корней: *hu-* («лить», «совершать возлияние») и *hU-* («звать, взывать»); иногда действовал вместе с *adhvaryu* [95, т. 7, с. 1663–1665; 130, с. 1681; 161, т. 2, с. 508; 206, с. 59–60]. Эту точку зрения разделяет также и ряд индийских исследователей Ригведы [195, т. 2, с. 492–493].

2. Верховный жрец, первоначально совершавший жертвоприношение путем возлияния, что следует из предлагаемой этимологии от корня *hu-* («лить», «совершать возлияние») [5, с. 368; 56, т. 1, с. 545; 175, т. 3, с. 612], причем жрец, возможно, не только совершал возлияние вовне, но и (что может считаться очередным примером амбивалентности языка Ригведы) сам насыщался возливаемым [208, т. 2, с. 425–426].

3. Жрец, участвовавший в жертвоприношении (вместе с адхварью (*adhvaryu*), удгатаром (*udgAtar*) и брахманом (*brahmán*)), знаток гимнов Ригведы, призывавший богов [24, с. 123; 49, с. 26; 136, с. 349; 87, с. 1032]. Эта точка зрения следует пониманию М. Монье-Виллиамса в его классическом словаре [184, с. 1306]. Сторонники такого понимания исходят из более широкого круга древнеиндийских памятников, в связи с чем указания собственно Ригведы берутся в расчет лишь отчасти.

Таким образом, существующие варианты понимания *hotar* и количество упоминаний в Ригведе (самое большое из всех вершителей ритуала) указывают на то, что соответствующая *varNa* в ригведийском обществе должна была быть названа не варной брахманов, а именно варной хотаров. В силу этого целесообразным видится изложить собственное понимание ригведийского *hotar* и причины того, почему такого названия не возникло.

Семантически *hotar*, как мы уже видели, связан с *hu-* («лить», «совершать возлияние») и, вполне возможно, с *hU-* («звать, взывать»), т. е. с ритуалом, и является указанием на жреца. На то же самое указывает и этимология: *hotar* родственно авест. *zaopra* («жертвоприношение», «жреческое служение»), древнеперс. **dauça* и элам. *da-u-ša-um* («жертвенное питье», «возлияние»), согдийск. *žwšy* («жертва»), среднеперс. *zōhr* («жертвенное возлияние»), новоперс. *zōr* («святая вода»), армян. *zoh* («жертва») [175, т. 3, с. 612], а также древнегреч. *χῆω* («лить») [97, с. 1473].

В целях дальнейшей конкретизации и решения поставленных задач обратимся непосредственно к тексту Ригведы.

Поскольку количество упоминаний в тексте весьма значительно, нам представляется целесообразным изложить здесь лишь анализ полученных нами результатов с учетом принятой относительной хронологии памятника, а сами тексты и их перевод, а также результаты формального разбора с указанием соответствующих мест в тексте памятника поместить в соответствующих приложениях (см. приложения А и Б).

Результаты разбора сгруппированы по следующим параметрам: соотнесение *hotar*, т. е. в каком качестве выступает (табл. 8.1–8.15); действие, которое *hotar* совершает (табл. 8.16); тип жертвоприношения, в котором *hotar* участвует (табл. 8.17); связь *hotar*, т. е. с чем (кем) он взаимодействует (табл. 8.18–8.24); характеристика *hotar*, т. е. как он определен в тексте (табл. 8.25–8.28).

Таблица 8.1

Соотнесение *hotar* с богами в раннеригведийских текстах

Соотнесение	Количество упоминаний
Агни	88 гимнов
Сома	4 гимна
Сурья	2 гимна
<i>deva</i> («бог»)	1 гимн
Адитьи	1 гимн
Асура	1 гимн
Бхага	1 гимн
Варуна	1 гимн
Васу	1 гимн
Ваю	1 гимн
Индра	1 гимн
Маруты	1 гимн
Митра	1 гимн
Насатьи	1 гимн
Савитар	1 гимн
Ушас и Ночь	1 гимн

Кроме очевидного и хорошо известного соотнесения *hotar* с Агни [95, т. 7, с. 166–1665; 132, т. 1, с. 48–120], отметим четыре гимна, соотносящие *hotar* с Сомой и два – с Сурьей. Исходя из этого можно предположить, что в функции *hotar*

входило установление связи между небом и землей (Агни – снизу вверх (языками пламени), Сурья – сверху вниз (с помощью света), Сома – снизу вверх как поднимаемый огнем очищенный сок).

Таблица 8.2

Соотнесение *hotar* с богами в среднеригведийских текстах

Соотнесение	Количество упоминаний
Агни	45 гимнов
Индра	2 гимна
Брихаспати	1 гимн
Маруты	1 гимн
Митра	1 гимн
Насатьи	1 гимн
Ушас и Ночь	1 гимн

Отметим два гимна, соотносящие *hotar* с Индрой (т. е. всего три с учетом раннеригведийских текстов) и повторное соотнесение *hotar* с Марутами, Митрой, Насатьями, а также Ушас и Ночью. Исходя из этого, к сказанному выше о функциях *hotar* можно добавить соответственно признание: установления связи между небом и землей Индрой путем извлечения сомы (см. наши соображения об *ayas/Ayasa/Ayasi*) и сверху вниз с помощью Марутов (как грозового ливня [36, с. 760]); связи Митрой богов непосредственно с людьми (если не посредством «договора», на чем настаивал в свое время П. Тиме [232, с.39-41], то через установление правил для «вписывания» их поведения в космический порядок [124, с. 91–101; 53]); связи Насатьями людей с космическим порядком путем устранения «неправедной» составляющей действий последних [208, т. 7, с. 2244]; а также связи отдельных частей суток (светлой и темной) в непрерывный поток времени усилиями Ушас и Ночи.

Таблица 8.3

Соотнесение *hotar* с богами в позднеригведийских текстах

Соотнесение	Количество упоминаний
Агни	23 гимна
Индра	2 гимна
Ушас	2 гимна
<i>deva</i> («бог»)	2 гимна
Варуна	1 гимн
Матарिशван	1 гимн
Митра	1 гимн
Ушас и Ночь	1 гимн

К сказанному выше следует добавить повторные указания на функции *hotar* как Ушас (связь сверху вниз через свет, о чем мы уже говорили в связи со «светоносностью» в Ригведе) и Варуны – известного стража *Rta* («космического по-

рядка»), «вписывающего» туда людей посредством устранения несообразного [24, с. 103–119].

Таблица 8.4

**Соотнесение *hotar* с вершителями ритуала (жрецами)
в раннеригведийских текстах**

Соотнесение	Количество упоминаний
<i>RtAvan</i> («упорядочиватель»)	4 гимна
<i>adhvaryu</i> (адхварью)	3 гимна
<i>aGgiras</i> (Ангирас)	2 гимна
<i>purohita</i> (пурохита)	2 гимна
Бхарадваджа	1 гимн
Жрец – человек, участвующий в ритуале	1 гимн
<i>arati</i> («служитель»)	1 гимн
<i>brahmán</i> (брахман)	1 гимн
<i>namasvant</i> («восхваляющий»)	1 гимн
<i>potar</i> (потар)	1 гимн
<i>RSi</i> (риши)	1 гимн
<i>Rtacit</i> («знающий космический порядок»)	1 гимн
<i>RtAvRdh</i> («укрепляющий космический порядок»)	1 гимн
<i>upavaktar</i> (упавактар)	1 гимн

В данном случае показательно, что *hotar* тесно связан с *Rta* («космический порядок»), в чем мы еще не раз убедимся в дальнейшем. Этот факт, как представляется, гораздо больше указывает на понимание *hotar* как бога Агни, чем человека с определенными функциями. Не вызывает сомнения и связь *hotar* с Ангирасами. Последних можно рассматривать не только как мифических существ, но и как людей. Из этого следует признание того факта, что люди (пусть даже избранные) уже исполняли функций *hotar*.

Кроме того, *hotar* может выступать в качестве адхварью и пурохиты (о которых речь еще впереди). Такое совмещение функций, разумеется, указывает на бога. Тем не менее для нас существенны как признание связи разных жреческих функций между собой, так и обоснование возможности участия в действе людей при условии исполнения ими этих функций. Примером этого может являться упоминание *upavaktar* (упавактара), который, как правило, понимается, исходя из семантики: имя деятеля от основы *upavac-* «приговаривать», т. е. «тот, кто приговаривает» [207, т. 3, с. 250]. *Upavaktar* известен в Ригведе по трем гимнам.

IV 9, 5

veSi hy adhvarIyatAm upavaktA janAnAm | havyA sa mAnuSANAm ||

*Принимай же, пусть совершается жертвоприношение, упавактар,
рожденными, и возлияние – людьми.*

IX 95,5

iSyān vAcam upavakteva **hotuH** punAna indo vi SyA manISAm |
indraz ca yat kSāyathaH saubhagAya suvIryasya patayaH syAma ||

*Подгоняя речь, упавактарову, словно хотарову, о очищенная капля,
да направь разум; также и Индра, если вы двое правите для благости
лучшего из мужей, господами да будем мы.*

Из этих текстов следует, что Агни в качестве *upavaktar* (который действует вместе с другими жрецами) был связан с жертвоприношением типа *havya*, а также действием *adhvarīya-* («совершать жертвоприношение»), что следует из пояснений Саяны: *adhvari* 'yatAm = yajJamicchatAM [207, т. 2, с. 546]. Можно предположить, что он сопровождал жертвенное возлияние какими-то речами (например, подпевая огню и хотару).

VI 71,5

ud U ayAM upavakteva bAhU hiraNyayA savitA supratIkA |
divo rohAMsy aruhāt pRthivya arIramat patayat kac cid abhavam ||

*Вверх ведь поднял, упавактар словно, руки золотые Савитар, лучшей формы;
в неба высоты поднялся [от] земли, остановил (Aor. 3sg. ram-) летающую
какую-либо угрозу.*

Гимн указывает, что во время служения *upavaktar* воздевал руки к небу (вероятно, как огонь языки пламени).

Судя по вышесказанному, *upavaktar* действовал вместе с хотаром, также подражая огню: воздевая руки к небу и сопровождая жертву какими-то речами.

Таким образом, во-первых, в божественное действо добавляется человеческий компонент; во-вторых, создается возможность для других людей с их потребностями «вписаться» в *Rta* («космический порядок») посредством *hotar*.

Таблица 8.5

**Соотнесение *hotar* с вершителями ритуала (жрецами)
в среднеригведийских текстах**

Соотнесение	Количество упоминаний
<i>arati</i> («служитель»)	1 гимн
<i>aGgiras</i> (Ангирас)	1 гимн
<i>purohita</i> (пурохита)	1 гимн
<i>RtAvan</i> («упорядочиватель»)	1 гимн
<i>Rtvij</i> («упорядочивающий жертву»)	1 гимн
<i>yajīStha</i> («лучший из жертвователей»)	1 гимн
жрец – человек, участвующий в ритуале	1 гимн

Мы видим очередное подтверждение связи *hotar* с *Rta* («космическим порядком»), а также с Ангирасами, пурохитой и другими участниками ритуала в качестве лидера (последнее, конечно, об Агни), что предполагает и его сотрудничество со жрецами-людьми.

Таблица 8.6

**Соотнесение *hotar* с вершителями ритуала (жрецами)
в позднеригведийских текстах**

Соотнесение	Количество упоминаний
<i>AjuhvAna</i> («получающий возлияние»)	1 гимн
<i>arati</i> («служитель»)	1 гимн
<i>RSi</i> (риши)	1 гимн

Эти соотнесения вполне допускают возможность того, что в качестве *hotar* могли выступать не только боги, но и люди.

Таблица 8.7

**Соотнесение *hotar* с тем, кто совершает определенные действия,
не связанные с ритуалом безусловно, в раннеригведийских текстах**

Соотнесение	Количество упоминаний
<i>vahni</i> («возница»)	4 гимна
<i>prayasvant</i> («несущий красоту»)	2 гимна
<i>atya</i> («скакун»)	1 гимн
<i>bAdha</i> («взнуздатель»)	1 гимн
<i>dhAtu</i> («добавление»)	1 гимн
<i>dhartR</i> («держитель»)	1 гимн
<i>dura</i> («открыватель»)	1 гимн
<i>kSapAvant</i> («защитник»)	1 гимн
<i>saMsat</i> («совмещение»)	1 гимн
<i>toda</i> («управитель»)	1 гимн

При всей очевидности многих прямых указаний на Агни для нас существенны те составляющие понимания ритуального действия бога в качестве *hotar*, которые указали сами создатели памятника. В том случае, когда в жертвоприношении участвовал и *hotar*-человек, он также был сопричастен к этим действиям. Прежде всего, речь, думается, может идти о *vahni* («вознице»), т. е. проводнике жертвы.

Таблица 8.8

**Соотнесение *hotar* с тем, кто совершает определенные действия,
не связанные с ритуалом безусловно, в среднеригведийских текстах**

Соотнесение	Количество упоминаний
<i>vahni</i> («возница»)	2 гимна
<i>airayatar</i> («выдвигатель»)	1 гимн
<i>manmasAdhana</i> («помыслом ведущий»)	1 гимн
<i>mRga nAza</i> («зверь поедающий»)	1 гимн
<i>rathI</i> («возница»)	1 гимн
<i>sthAtur</i> («возница»)	1 гимн
<i>vAha</i> («возница»)	1 гимн
<i>yajatra</i> («достойный жертвы»)	1 гимн

И снова помимо прямых указаний на Агни обращает на себя внимание роль *hotar* как проводника жертвы, что включает и установление связи между Землей и Небом снизу вверх.

Таблица 8.9

Соотнесение *hotar* с тем, кто совершает определенные действия, не связанные с ритуалом безусловно, в позднеригведийских текстах

Соотнесение	Количество упоминаний
<i>vAha</i> («возница»)	2 гимна
<i>kratuvid</i> («носитель мудрости»)	1 гимн
<i>kSapAvant</i> («защитник»)	1 гимн
<i>medhAkAra</i> («творец мудрости»)	1 гимн
<i>prasAdhana</i> («исполнитель»)	1 гимн
<i>prayoga</i> («соединитель»)	1 гимн
<i>puroga</i> («впереди идущий»)	1 гимн
<i>rathya</i> («возница»)	1 гимн
<i>tanUpA</i> («страж»)	1 гимн
<i>vijAnan</i> («породитель»)	1 гимн

Опять обращает на себя внимание роль *hotar* как проводника жертвы, что включает и установление связи между Землей и Небом снизу вверх. Помимо этого в качестве функции *hotar* признается защита, т. е. защита жертвы во время ритуала (указание на что делалось еще в раннеригведийский период).

Таблица 8.10

Соотнесение *hotar* с каким-то определенным качеством или свойством в раннеригведийских текстах

Соотнесение	Количество упоминаний
<i>atithi</i> («гость»)	3 гимна
<i>kavi</i> («поэт»)	3 гимна
<i>pracetas</i> («провидец»)	3 гимна
<i>vRSan</i> («бык»)	3 гимна
<i>dUta</i> («посол»)	2 гимна
<i>gRhapati</i> («домохозяин»)	2 гимна
<i>rAjan</i> («царь»)	2 гимна
<i>vipra</i> («мудрец»)	2 гимна
<i>vizpati</i> («господин племен»)	2 гимна
<i>saha</i> («сила»)	2 гимна
<i>adhruk</i> («безошибочный»)	1 гимн
<i>gopA</i> («пастух»)	1 гимн
<i>ketu</i> («знак»)	1 гимн
<i>kratu</i> («мудрость»)	1 гимн

Соотнесение	Количество упоминаний
<i>nara</i> («герой»)	1 гимн
<i>pAvakazoca</i> («чистопламенный»)	1 гимн
<i>pAza</i> («путы»)	1 гимн
<i>pazupA</i> («пастух»)	1 гимн
<i>rAj</i> («царь»)	1 гимн
<i>ratha</i> («повозка»)	1 гимн
<i>rAti</i> («благодать»)	1 гимн
<i>rohidazva</i> («красноконное чудо»)	1 гимн
<i>samrAj</i> («самодержец»)	1 гимн
<i>stoma</i> («хвала»)	1 гимн
<i>subhaga</i> («высшее благо»)	1 гимн
<i>sukratu</i> («мудрейший»)	1 гимн
<i>supurvaNIka</i> («лучший из многообразных»)	1 гимн
<i>suta</i> («сок»)	1 гимн
<i>ukta</i> («гимн»)	1 гимн
<i>vAca</i> («речи»)	1 гимн
<i>vAjI</i> («сила»)	1 гимн
<i>vidatha</i> («премудрость»)	1 гимн
<i>yajJiya</i> («достойный жертвоприношения»)	1 гимн
<i>zizu</i> («теленос»)	1 гимн

И в этом случае для нас существенны указания на понимание компонентов действия, связанного с *hotar*, которые, с точки зрения создателей гимнов, могли распространяться и на людей, если они выступали в этом качестве (например, на сложение (*kavi* («поэт»)) и пение гимнов (*ukta* («гимн»)), наличие ритмической речи (*vAc* («речь»)) и использование сомы (*suta* («сок»)). Кроме того, очевидна и попытка установления связи Агни с людьми через объявление его *atithi* («гостем»), *dUta* («послом») от людей к богам, *vizpati* «господином племен», *rAj* «царем») и *yajJiya* («достойным жертвоприношения»).

Таблица 8.11

**Соотнесение *hotar* с каким-то определенным качеством
или свойством в среднеригведийских текстах**

Соотнесение	Количество упоминаний
<i>kavi</i> («поэт»)	5 гимнов
<i>vipra</i> («мудрец»)	2 гимна
<i>vRSan</i> («бык»)	2 гимна
<i>kavikratu</i> («цель поэта»)	1 гимн
<i>muSTiha</i> («кулачный боец»)	1 гимн
<i>marya</i> («юноша»)	1 гимн

Соотнесение	Количество упоминаний
<i>rAjan</i> («царь»)	1 гимн
<i>ratha</i> («повозка»)	1 гимн
<i>sUri</i> («мудрец»)	1 гимн
<i>vRSabha</i> («бык»)	1 гимн

В данном случае на человека, выступавшего как *hotar*, кроме уже известного *kavi* («поэт»), могли распространяться, по крайней мере, *vipra* («мудрец») и *sUri* («мудрец»), что указывает на особые требования к этим людям, предполагающие их специальную подготовку. Установление связи Агни с людьми просматривается через объявление его *rAjan* («царем»). Кроме того, налицо и очередное указание на установление связи между мирами – *ratha* («повозка»).

Таблица 8.12

**Соотнесение *hotar* с каким-то определенным качеством
или свойством в позднеригведийских текстах**

Соотнесение	Количество упоминаний
<i>atithi</i> («гость»)	3 гимна
<i>abhIvRta</i> («обернутый»)	1 гимн
<i>aktu</i> («луч»)	1 гимн
<i>cikitvan</i> («внимательный», «знаток»)	1 гимн
<i>citramahasa</i> («великий блеск»)	1 гимн
<i>devajuStā</i> («услада бога»)	1 гимн
<i>dUtya</i> («послание»)	1 гимн
<i>ghRNlIvant</i> («сияющий»)	1 гимн
<i>gRhapati</i> («хозяин дома»)	1 гимн
<i>IDya</i> («восхваляемый»)	1 гимн
<i>jAra</i> («возлюбленный»)	1 гимн
<i>kArU</i> («искусники»)	1 гимн
<i>ketu</i> («знак»)	2 гимна
<i>mati</i> («мысль»)	1 гимн
<i>nara</i> («муж, герой»)	1 гимн
<i>pitR</i> («отец»)	1 гимн
<i>ratha</i> («повозка»)	1 гимн
<i>RtUmant</i> («своевременный»)	1 гимн
<i>Rtupati</i> («господин порядка»)	1 гимн
<i>sukRta</i> («добродетель»)	1 гимн
<i>suSakha</i> («друг»)	1 гимн
<i>suIrya</i> («высшее мужество»)	1 гимн
<i>vandya</i> («почитаемый»)	1 гимн

Соотнесение	Количество упоминаний
<i>vasu</i> («богатство»)	1 гимн
<i>vibhAvasu</i> («сияющее богатство»)	1 гимн
<i>vidvA</i> («знаток»)	1 гимн
<i>vizpati</i> («господин племен»)	1 гимн
<i>vRSan</i> («бык»)	1 гимн
<i>yahva</i> («ловкий»)	1 гимн
<i>yajata</i> («достойный жертвоприношения»)	1 гимн
<i>yaviSTha</i> («самый молодой»)	1 гимн

Гимны снова указывают на роль *hotar* при установлении связей Агни с людьми, а также между мирами и с *Rtu* («космическим порядком»).

Таблица 8.13

Другие соотнесения *hotar* в раннеригведийских текстах

Соотнесение	Количество упоминаний
<i>dyu</i> («небо»)	1 гимн
<i>haMsa</i> («лебедь»)	1 гимн
<i>kSama</i> («почва»)	1 гимн
<i>pRthivi</i> («земля»)	1 гимн

Указанные соотнесения сами по себе связаны, скорее, с мифологией, чем с ритуальными функциями, однако они, без сомнения, являются сведениями о восприятии *hotar* создателями Ригведы, в том числе в части «вписывания» его действий в *Rta* («космический порядок») и установления связи между Небом и Землей.

Таблица 8.14

Другие соотнесения *hotar* в среднеригведийских текстах

Соотнесение	Количество упоминаний
<i>svar</i> («небо»)	1 гимн
<i>zazvatinA</i> («многие»)	1 гимн

Как и в предыдущий период, соотнесения могут рассматриваться как указания на установление связи между Небом и Землей. Отметим также и множественность хотаров – участников действия, что очевидно свидетельствует о наличии других *hotar*, кроме Агни.

Таблица 8.15

Другие соотнесения *hotar* в позднеригведийских текстах

Соотнесение	Количество упоминаний
<i>stoma</i> («хвала»)	1 гимн

В данном случае очевидна причастность *hotar* к важной составляющей ритуала – восхвалению тех, к кому обращен сам ритуал.

Перейдем к рассмотрению действий, которые совершал *hotar*. Поскольку их полный перечень дан в приложении Б, здесь мы приводим только те действия, о которых в Ригведе содержится более одного упоминания.

Таблица 8.16

Действия *hotar*

Действие	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
<i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение»)	28 гимнов	4 гимна	9 гимнов
<i>sad-</i> («сидеть»)	20 гимнов	6 гимнов	7 гимнов
<i>i-</i> («идти»)	8 гимнов	1 гимн	3 гимна
<i>dha-</i> («давать, устанавливать»)	3 гимна	1 гимн	2 гимна
<i>kr-</i> («совершать», «сотворять», «закреплять»)	3 гимна	1 гимн	2 гимна
<i>aj-</i> («украшать»)	1 гимн	2 гимна	2 гимна
<i>va-</i> («возить»)	1 гимн	1 гимн	1 гимн
<i>hu-</i> («совершать возлияние»)	1 гимн	—	2 гимна
<i>budh-</i> («пробуждать»)	2 гимна	—	—
<i>ir-</i> («возносить»)	2 гимна	—	—
<i>stha-</i> («стоять»)	2 гимна	—	—
<i>vand-</i> («превозносить»)	2 гимна	—	—
<i>vrt-</i> («оборачиваться, поворачиваться»)	2 гимна	—	—
<i>yaks-</i> («оказывать почтение»)	2 гимна	—	—
<i>yuj-</i> («запрягать»)	2 гимна	—	—
<i>bhR-</i> («нести»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>da-</i> («давать, совершать»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>hU-</i> («звать, призывать»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>mad-</i> («наслаждаться, опьяняться»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>vand-</i> («превозносить»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>pR-</i> («защищать», «направлять»)	1 гимн	—	1 гимн
<i>pracud-</i> («приводить в движение»)	1 гимн	—	1 гимн
<i>vac-</i> («говорить», «объявлять»)	1 гимн	—	1 гимн
<i>ya-</i> («идти»)	1 гимн	—	1 гимн
<i>vR-</i> («выбирать»)	—	1 гимн	1 гимн
<i>ID-</i> («призывать, восхвалять»)	—	1 гимн	1 гимн
<i>zru-</i> («слышать»)	—	1 гимн	1 гимн

Таким образом, исходя из табл. 8.16 можно заключить, что *hotar*, безусловно, считался жрецом, который:

- ✓ совершал ритуалы, включавшие жертвоприношения;
- ✓ сидел и ходил одновременно (что указывает на задачу по установлению связи земли и неба снизу вверх);

- ✓ направлял жертву по назначению и защищал ее;
- ✓ призывал (богов, исходя из соотнесений) на жертвоприношение;
- ✓ опьянялся сам во время жертвоприношения.

Кроме того, *hotar*, возможно, избирался для каждого жертвоприношения.

Теперь рассмотрим, какие именно жертвоприношения создатели Ригведы связывали с *hotar*.

Таблица 8.17

Типы жертвоприношений, связанных с *hotar* (см. приложение Б)

Тип жертвоприношения	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
<i>adhvara</i>	24 гимна	12 гимнов	5 гимнов
<i>yajJa</i>	23 гимна	11 гимнов	9 гимнов
<i>havis</i>	9 гимнов	4 гимна	3 гимна
<i>havya</i>	8 гимнов	5 гимнов	3 гимна
<i>yajatha</i>	3 гимна	—	1 гимн
<i>hotra</i>	2 гимна	—	1 гимн
<i>miyedha</i>	2 гимна	—	—
<i>juSANA</i>	1 гимн	—	—

Исходя из табл. 8.17 можно заключить, что *hotar* участвовал в жертвоприношениях разных типов, причем не только тех, названия которых происходят от того корня *hu-* («совершать возлияние») (т. е. являются родственными слову *hotar*). В этом смысле отметим жертвоприношение *adhvara*, которое связывает *hotar* с другим вершителем ритуала – *adhvaryu* (о котором речь пойдет в следующей главе).

Самое время поговорить о связях *hotar* с точки зрения памятника более подробно. То есть речь пойдет о тех, кто еще упомянут в Ригведе вместе с *hotar*. Начнем с богов.

Таблица 8.18

Связь *hotar* с богами с учетом относительной хронологии

С кем связан	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
<i>devA</i> («боги»)	27 гимнов	6 гимнов	12 гимнов
Индра	6 гимнов	—	2 гимна
Сома	3 гимна	1 гимн	2 гимна
Насатьи (Ашвины)	3 гимна	1 гимн	1 гимн
Маруты	2 гимна	—	1 гимн
Ушас	2 гимна	—	1 гимн
Агни	1 гимн	—	2 гимна
Варуна	1 гимн	—	2 гимна

С кем связан	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
Бхага	–	1 гимн	2 гимна
Митра	1 гимн	1 гимн	1 гимн
Вайшванара	–	2 гимна	–
Адити	1 гимн	–	1 гимн
Ида	1 гимн	–	1 гимн
Савитар	1 гимн	–	–
Трита	1 гимн	–	–
Вивасват	–	1 гимн	–
Матаришван	–	1 гимн	–
Сурья	–	1 гимн	–
Брихаспати	–	–	1 гимн
Ваю	–	–	1 гимн
Рудра	–	–	1 гимн
Тваштар	–	–	1 гимн
Яма	–	–	1 гимн

Таблица 8.18 подтверждает тесную связь *hotar* с богами вообще и прежде всего с Индрой, Сомой, Ашвинами, Марутами, Ушас, Варуной, Митрой и Бхагой. Это подтверждает наши рассуждения о функциях по установлению связей между Небом и Землей, а также людьми и небом, жертвоприношением и богами. Отдельно отметим заметную связь как с самим Агни, так и его ближайшими спутниками – Вайшванарой и Матаришваном (которые могут рассматриваться и как указания на самого Агни [36, с. 759, 760]). Из этого следует, что *hotar* называли и того, кто участвовал в ритуале помимо Агни.

Таблица 8.19

**Связь *hotar* с элементами мироустройства с учетом
относительной хронологии**

С чем связан	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
<i>Rta</i> («космический порядок»)	8 гимнов	1 гимн	4 гимна
<i>rodasI</i> («два мира; небо и земля»)	7 гимнов	–	–
<i>dyu</i> («небо»)	4 гимна	2 гимна	2 гимна
<i>apa</i> («воды»)	1 гимн	1 гимн	1 гимн
<i>devatAt</i> («божественное служение»)	2 гимна	–	–
<i>dharma</i> («установление»)	1 гимн	1 гимн	–
<i>mAya</i> («волшебство»)	1 гимн	1 гимн	–
<i>suvita</i> («лучший путь»)	1 гимн	1 гимн	–

С чем связан	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
<i>vrata</i> («завет»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>diviSTI</i> («направленные в небо»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>devAnAm panthA</i> («божественные странники»)	1 гимн	—	—
<i>devavyacas</i> («божественное пространство»)	1 гимн	—	—
<i>Rtu</i> («космический порядок»)	—	—	1 гимн
<i>Rtuzas</i> («должное время»)	—	—	1 гимн

Как видим, подтверждается связь *hotar* с различными аспектами космического порядка и Небом и Землей, что еще раз указывает на его соответствующие функции, в том числе и выполняемые совместно с другими жрецами.

Таблица 8.20

Связь *hotar* с другими жрецами с учетом относительной хронологии

Жрец	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
<i>adhvaryu</i> (адхварью)	1 гимн	2 гимна	1 гимн
<i>purohita</i> (пурохита)	1 гимн	1 гимн	1 гимн
<i>potar</i> (потар)	1 гимн	1 гимн	—
<i>prazAstar</i> (прашастар)	1 гимн	1 гимн	—
<i>agnIdhra</i> (агнихдх)	1 гимн	—	—
<i>agnimindha</i> («разжигатель Агни»)	—	1 гимн	—
<i>brAhmaNa</i> (жрец-брахман)	—	—	1 гимн
<i>hotAra</i> (хотары)	—	—	1 гимн
<i>Rtvija</i> («приводящие жертву в порядок»)	—	—	1 гимн

Опять очень показателен тот факт, что наибольшее число памятников указывает на взаимодействие *hotar* с *adhvaryu* (адхварью) и *purohita* (пурохитой). Таким образом, можно отметить разделение этих функций создателями памятника, как и самостоятельность функции «разжигателя огня». Примечательно, что с течением времени к этой группе добавляются еще и другие самостоятельные функции: потар, прашастар и брахман.

С учетом наших предыдущих соображений о брахманах можно сказать, что как минимум к позднеригведийскому периоду роль брахмана в ритуале сводилась к «доставке» жертвы богам посредством мысли и *brāhman* («брахмана») и соответственного общения с ними. Хотар же был связан с «очищением» жертвы в огне и «доставкой» ее посредством огня и песнопений (в том числе и как подражания звукам горящего костра).

Потар, который упомянут всего в 5 гимнах Ригведы [130, с. 862], как представляется, занимался приготовлением сомы. Во-первых, в пользу этого говорит его семантика: имя деятеля от корня *pU-* «очищать» (того же, что и рассмотренная ранее нами *pAvaka*). Во-вторых, об этом свидетельствуют сами гимны Ригведы:

II 5, 2

A yasmin sapta razmayas tatA yajJasya netari |
manuSvad daivyaM aSTamam **potA** vizvaM tad invati ||

У которого семь поводов растянуты, жертвоприношения у распорядителя;
подобен Манусу божественный восьмой – **потар** всем этим правит.

В данном случае речь идет о потоках очищаемой сомы, которые вместе исчисляются как семь (например, *saptajAmaya* («семь сестер») в IX 10,7) (см. приложение А также и для остальных трех упоминаний *potar*: I 94,6; IV 9,3; VII 16,5). Об этом же и **IX 96,22**:

pavamAnaH so adya naH pavitreNa vicarSaNiH | yaH **potA** sa punAtu naH ||

Павамана этот нынче нас цедилкой растягивающий;
который **потар**, этот пусть очистит нас.

Еще менее можно сказать о функциях *prazAstar* (прашастара), упомянутого всего дважды (I 94,6 и II 36,6 [130, с.882]) и только вместе с другими жрецами. Традиционно его обязанности определяют исходя из семантики: имя деятеля от основы *prazAs-* «направлять, править», т. е. «направляющий», «распорядитель», совершавший, исходя из упоминаний в гимнах, возлияние сомы в огонь (см. приложение А).

Что касается прочих связей *hotar*, то здесь мы подробно рассмотрим только те из них, о которых в Ригведе содержится более одного упоминания (так же как и в случае с действиями *hotar*).

Таблица 8.21

Связь *hotar* с элементами ритуала с учетом относительной хронологии

Элемент ритуала	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
<i>barhis</i> («священная трава»)	12 гимнов	2 гимна	4 гимна
<i>ghRta</i> («масло, жир»)	7 гимнов	1 гимн	1 гимн
<i>gir/gIr</i> («песня»)	5 гимнов	6 гимнов	—
<i>namas</i> («прославление»)	5 гимнов	1 гимн	1 гимн
<i>vidatha</i> («премудрость»)	4 гимна	1 гимн	3 гимна
<i>sadman</i> («седалище»)	4 гимна	2 гимна	—
<i>vAc</i> («речь»)	3 гимна	1 гимн	2 гимна
<i>sadana</i> («седалище»)	3 гимна	—	—
<i>dhl</i> («мысль»)	2 гимна	1 гимн	1 гимн
<i>adri</i> («камень»)	2 гимна	1 гимн	—
<i>zaMsa</i> («возглашение»)	2 гимна	1 гимн	—
<i>manman</i> («мысль»)	2 гимна	1 гимн	—
<i>inda</i> («капля»)	2 гимна	—	—
<i>iSa</i> («питье»)	2 гимна	—	—
<i>pavitra</i> («цедилка»)	2 гимна	—	—
<i>pRkSa</i> («насыщение»)	2 гимна	—	—

Окончание табл. 8.21

Элемент ритуала	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
<i>ukthA</i> («гимны»)	2 гимна	—	—
<i>vlti</i> («трапеза»)	2 гимна	—	—
<i>madhu</i> («мед»)	1 гимн	2 гимна	—
<i>mada</i> («опьянение»)	1 гимн	—	2 гимна
<i>bráhman</i> («брахман»)	1 гимн	—	2 гимна
<i>zravas</i> («слава»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>stoma</i> («восхваление»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>sumati</i> («лучшая мысль»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>kAya</i> («поэзия», «вдохновение»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>arka</i> («песнь»)	1 гимн	—	1 гимн
<i>manas</i> («мысль»)	1 гимн	—	1 гимн
<i>grAvANa</i> («давяльные камни»)	—	1 гимн	1 гимн
<i>Ajya</i> («очищенное масло»)	—	—	2 гимна
<i>Azis</i> («прошение»)	—	—	2 гимна
<i>prayAMsi</i> («наслаждения»)			2 гимна

Данные табл. 8.21 прямо указывают на связь *hotar* с ритуалами жертвоприношения, в том числе приготовлениями и возлияниями сомы, а также соответствующими песнопениями и теми элементами, которые нам уже известны как ритуальные функции брахманов: *dhl* («мысль»), *bráhman* («брахман»), *manman* («мысль»), *manas* («мысль»). Это еще раз отсылает нас к мысли о том, что функциональное разделение жрецов – длительный процесс, относительно четко обозначившийся только к концу существования ригведийского общества.

Таблица 8.22

Связь *hotar* с людьми с учетом относительной хронологии

Указание на людей	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
<i>viza</i> («племена»)	12 гимнов	3 гимна	6 гимнов
<i>manuSa</i> («человек»)	8 гимнов	2 гимна	2 гимна
<i>jana</i> («народ», «люди»)	4 гимна	2 гимна	—
<i>marta/martya</i> («смертный»)	4 гимна	1 гимн	1 гимн
<i>nara</i> («люди», «мужичи»)	4 гимна	—	1 гимн
<i>dama</i> («дом»)	2 гимна	—	1 гимн
<i>hastA</i> («руки»)	2 гимна	—	—
<i>kSya</i> («жилище»)	2 гимна	—	—
<i>pAstya</i> («дом, жилище»)	2 гимна	—	—
<i>suvIrya</i> («лучший из мужей»)	1 гимн	1 гимн	—

Окончание табл. 8.22

Указание на людей	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
Ману	—	7 гимнов	3 гимна
<i>carSaNIInA</i> («тянущие»)	—	3 гимна	—

Таблица 8.22 подтверждает предположение о том, что *hotar* выступает как связующее звено между космосом и людьми, включая последних в космические процессы посредством ритуала.

Таблица 8.23

Связь *hotar* с целями проведения ритуала с учетом относительной хронологии

Цель ритуала	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
<i>rayi</i> («богатство»)	5 гимнов	5 гимнов	—
<i>draviNa</i> («богатство», «добро»)	3 гимна	—	2 гимна
<i>vArya</i> («богатство», «дар», «достоинство»)	3 гимна	3 гимна	—
<i>vasu</i> («богатство»)	2 гимна	4 гимна	2 гимна
<i>ratnA</i> («богатства», «дары»)	2 гимна	1 гимн	—
<i>dAna</i> («дар»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>rAti</i> («дар», «благодать»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>dhana</i> («дар»)	1 гимн	—	1 гимн

Результаты вполне наглядно показывают и обратную связь людей с богами посредством действий *hotar*. Таким образом, перед нами доказательство установления связи между богами и людьми в интересах последних.

Таблица 8.24

Другие повторяющиеся связи *hotar* с учетом относительной хронологии

То, с чем связан <i>hotar</i>	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
<i>saha</i> («сила»)	5 гимнов	1 гимн	—
<i>ratha</i> («повозка»)	3 гимна	3 гимна	3 гимна
<i>go</i> («корова»)	2 гимна	1 гимн	—
<i>vAja</i> («сила»)	2 гимна	—	—
<i>vara</i> («избранный», «выбор»)	2 гимна	—	—
<i>vayās</i> («сила», «насыщение»)	2 гимна	—	—
<i>azva</i> («конь»)	1 гимн	1 гимн	1 гимн
<i>dUta</i> («вестник»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>ketu</i> («знак»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>pRtas</i> («сражения»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>vedhas</i> («знаток»)	1 гимн	—	1 гимн

Кроме того что *hotar* связан здесь с миссией посланника от людей к богам (*dUta* («вестник»), *ratha* («повозка»)) и со светоносностью (*ketu* («знак»)), перед нами дополнительные свидетельства включенности людей в ритуал посредством человеческих понятий происходящего действия (например, *pRtas* («сражения»), *saha* («сила»), *azva* («конь»), *vedhas* («знаток»)). Отметим также еще одно указание на возможную избираемость *hotar*.

Осталось только привести результаты анализа характеристик *hotar*, т. е. того, как он определен в тексте. Поскольку их полный список приведен в приложении Б, здесь мы подробнее разберем только те, которые встречаются в тексте памятника более одного раза.

Таблица 8.25

**Характеристики *hotar*, относящиеся только к Агни,
с учетом относительной хронологии**

Характеристики, относящиеся только к Агни	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
<i>mandra</i> («довольный»)	13 гимнов	7 гимнов	3 гимна
<i>prathama</i> («первый»)	4 гимна	—	2 гимна
<i>yaviSTha</i> («самый юный»)	3 гимна	1 гимн	—
<i>purvaNika</i> («многообразный»)	3 гимна	—	—
<i>amRta/amartya</i> («бессмертный»)	2 гимна	3 гимна	—
<i>pAvaka</i> («чистый»)	2 гимна	2 гимна	—
<i>sukratu</i> («могущественнейший»)	2 гимна	1 гимн	—
<i>mahant</i> («великий, могущественный»)	2 гимна	—	1 гимн
<i>amUra</i> («безошибочный»)	2 гимна	—	—
<i>viduSTara</i> («более мудрый»)	2 гимна	—	—
<i>vizvavida</i> («всеведущий»)	2 гимна	—	—
<i>gRNAna</i> («воспеваемый»)	2 гимна	—	—
<i>pratna</i> («древний, исконный»)	1 гимн	3 гимна	1 гимн
<i>IDya</i> («восхваляемый»)	1 гимн	3 гимна	—
<i>mandrajihva</i> («довольноязыкий»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>satyatara</i> («более истинный»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>ukthya</i> («воспеваемый», «прославляемый»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>adhruk</i> («невредимый»)	1 гимн	—	1 гимн
<i>pUrva</i> («первый»)	—	3 гимна	—
<i>vizvavedasa</i> («всеобъемлющий»)	—	2 гимна	—
<i>yazastama</i> («славнейший»)	—	2 гимна	—
<i>daivyA</i> («божественные»)	—	—	4 гимна

Таблица 8.25 еще раз со всей очевидностью указывает, что в качестве *hotar* чаще всего выступал сам Агни с присущими ему как богу характеристиками, на людей-жрецов непосредственно не распространявшимися. Как представляется, это и делало название *hotar* не совсем подходящим для использования его в качестве обозначения занятия людей.

Таблица 8.26

Характеристики *hotar*, указывающие на его особые качества, с учетом относительной хронологии

Характеристики, относящиеся только к Агни	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
<i>cikitvan</i> / <i>cikitva</i> («внимательный»)	7 гимнов	—	—
<i>vareNya</i> («избранный»)	2 гимна	3 гимна	1 гимн
<i>vedhas</i> («знаток, мудрец»)	2 гимна	1 гимн	—
<i>juSta</i> («ликующий, радостный»)	2 гимна	—	—
<i>dUta</i> («посланник»)	1 гимн	4 гимна	—
<i>kavi</i> («поэт»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>pracetas</i> («провидец»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>priya</i> («любезный»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>sAdhu</i> («праведный»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>suvAcA</i> («прекрасноречивые»)	—	1 гимн	1 гимн

Как видим, есть и такие характеристики, которые вполне могли быть применимы и к богам, и к людям, совершающим ритуал вместе с Агни. В таком случае перед нами перечень тех свойств, которыми должен был обладать жрец-хотар во время жертвоприношения. Тем самым подтверждалась сопричастность людей-жрецов к самому действию, т. е. установлению связи между землей и небом.

В этом смысле интересно и очередное свидетельство возможной избираемости *hotar*, что может быть не столько указанием на реальную процедуру избрания жреца-хотара для конкретного жертвоприношения из состава других жрецов (как считает С. Пармешварананд [195, т. 2, с. 492]), сколько попыткой людей представить Агни как своего представителя и тем самым установлением связи между Агни и всеми людьми, связанными с ритуалом, а не только со жрецами. В пользу последней версии свидетельствуют и следующие данные.

Таблица 8.27

Характеристики *hotar*, связывающие его непосредственно с людьми, с учетом относительной хронологии

Характеристики, относящиеся только к Агни	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
<i>manuSa</i> («человеческий»)	4 гимна	4 гимна	—
<i>damUna</i> («домашний»)	2 гимна	1 гимн	—
<i>hita</i> («поставленный»)	2 гимна	—	—

Характеристики, относящиеся только к Агни	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
<i>iSita</i> («побуждаемый»)	2 гимна	—	1 гимн
<i>vizpati</i> («господин племен»)	1 гимн	3 гимна	—
<i>damUna</i> («домашний»)	1 гимн	1 гимн	—
<i>vizpati</i> («господин племен»)	—	3 гимна	—
<i>gRhapati</i> («домохозяин»)	—	2 гимна	—

Эти данные указывают на установление связи между *hotar* и другими людьми, заинтересованными в ритуале. Таким образом, жрец-хотар выступает в качестве связующего звена людей с Агни и делает их сопричастными к действию богов.

Таблица 8.28

**Характеристики *hotar*, связывающие его с ритуалом,
с учетом относительной хронологии**

Характеристики, относящиеся только к Агни	Количество упоминаний		
	ранние	средние	поздние
<i>yajiSTha</i> («лучший из жертвователей»)	5 гимнов	4 гимна	3 гимна
<i>yajIyant</i> («хорошо жертвующий»)	5 гимнов	—	2 гимна
<i>Rtvij</i> («приводящий жертву в порядок»)	2 гимна	1 гимн	3 гимна
<i>yajIyas</i> («хорошо жертвующий»)	2 гимна	—	—
<i>Rtviya</i> («своевременный»)	1 гимн	1 гимн	—

Перед нами еще одно подтверждение того, что именно было задачей *hotar*, а значит, и жреца-хотара: связь жертвоприношения с *Rta* («космическим порядком»).

Из всего сказанного очевидно следует, что именно действия Агни как *hotar* уже с раннеригведийского периода понимались как сама основа жреческой функции — совершение ритуала в соответствии с *Rta* («космическим порядком»), в том числе и установление связи между Небом и Землей.

Однако сам Агни не был человеком и его действие само по себе не было связано с людьми и их желаниями и потребностями. Поэтому демонстрация причастности людей к действию, совершаемому Агни, и ритуальное следование (подражание) его правилам были не менее важными задачами, чем достижение тех целей, ради которых люди и устраивали ритуалы.

Таким образом, применительно к жрецу-человеку уже в раннеригведийский период *hotar* означало «жрец, подражающий ритуальным действиям Агни». В силу этого следует, видимо, согласиться с тем, что уже в это время в целом ряде жертвоприношений *hotar* мог быть единственным жрецом-человеком [190, с. 214–215], поскольку выступал как подражатель главного *hotar* — священного огня Агни. Тем самым устанавливалась причастность самого жреца (следовательно, и людей) к действию бога, «светоносности» и космотворению. В то же время некоторые ритуалы предусматривали и большее участие жрецов-людей, тем самым увеличивая их роль в установлении соответствующих связей и получении искомых результатов.

Подведем итог всему сказанному. Согласно изложенному выше хотар-человек – это жрец ритуала, который:

- ✓ участвует в ритуалах жертвоприношений разных типов;
- ✓ подражает верховному жрецу Агни во время жертвоприношений;
- ✓ содействует Агни в «доставке» жертвы к богам посредством песнопений и таким образом участвует в установлении связи между небом и землей;
- ✓ связывает людей с верховным жрецом Агни во время жертвоприношений и тем самым с космическим порядком;
- ✓ вместе с Агни связывает людей с отдельными богами посредством жертвоприношений, чем способствует получению искомым людьми результатов;
- ✓ в некоторых ритуалах выступает в качестве функционального жреца наряду с другими.

С течением времени люди-жрецы, которые содействовали Агни в ритуале и тем подтверждали причастность людей к самому действию, стали восприниматься как особые посредники, связывающие людей с Агни с одной стороны и людей и богов – с другой. Они, вероятно, и стали основой раннего формирования вершителей ритуала в ригведийском обществе, высшего положения, сформировав со временем самостоятельный социальный класс. Однако сам факт, что *hotar* в Ригведе значительно чаще изображен богом (и прежде всего Агни, чем кем-то иным) создавал, на наш взгляд, главную сложность для того, чтобы это название могло считаться подходящим именно для общего обозначения жреца-человека, не говоря уже о социальном классе.

Глава 9. САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ И ЖРЕЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ (*adhvaryu*)

Еще одним из вершителей ригведийского ритуала, составивших со временем варну брахманов, являлся адхварью (*adhvaryu*). Согласно европейской академической традиции, *adhvaryu* определяется как «жрец, участвующий в жертвоприношении сомы (вместе с хотаром (*hotar*), удгатаром (*udgatar*) и брахманом (*brahmán*)), произносящий формулы Яджурведы и совершающий ритуальные возлияния в огонь» [161, т. 1, с. 21, 112; 136, с. 18].

Такое определение основано, прежде всего, на толковании вопроса М. Монье-Виллиамсом в его классическом словаре [184, с. 24]:

«1) тот, кто совершает жертвоприношение (прежде всего, жертвоприношение Сомы), любой действующий жрец.

2) жрец определенного класса (отличного от классов хотаров, удгатаров и брахманов).

Жрецы адхварью:

- ✓ размечали жертвенную площадку;
- ✓ сооружали алтарь;

- ✓ подготавливали ритуальные сосуды и необходимые для жертвоприношения древесину и воду;
- ✓ разводили огонь;
- ✓ готовили и приносили в жертву жертвенное животное.

Во время совершения всех этих действий они произносили гимны Яджурведы, в силу чего эта веда имеет также название *adhvaryu*.

Однако указанные определения исходят не столько из текстов самой Ригведы, сколько из более позднего массива источников либо, что более точно, более широкого [132, т. 1, с. 267–332]. Что касается собственно ригведийского общества (т. е. самого раннего в рассматриваемой традиции), то классическим следует считать следующее составное понимание:

а) производное от *adhvar* с суффиксом *-u*, т. е. «тот, кто совершает *adhvar*», определяя *adhvar* как «религиозную или ритуальную деятельность, жертвоприношение или церемониальное действие». В силу этого *adhvaryu* означает «управляющий священнодействием или ритуалом, жрец по должности, певец священных гимнов, особенно во время ритуала приготовления сомы» [95, т. 1, с. 163–164];

б) жрец, который совершает различные действия во время жертвоприношений, давит сому камнями во время ее приготовления [36, с. 758];

в) производное от *adhvara* «церемониальное движение», соответствующее староисланд. *ondurr* «особый вид обуви» или **ǵdhuro* «лыжи», означающий «приносящий жертву жрец, совершающий особые церемониальные движения, например особое хождение» [175, т. 1, с. 32];

г) жрец, осуществляющий или руководящий жертвенной церемонией, особенно посредством приготовления и жертвоприношения сомы; отличный от хотара [130, с. 49–50].

Кроме того, следует отметить, что уже более 100 лет в индоевропеистике идет дискуссия о том, имеет ли *adhvaryu* какое-либо отношение к *adhvan* [195, т. 1, с. 14–22]. Несмотря на отсутствие какого-либо общего мнения и непосредственных семантических причин для такой дискуссии, идея о наличии такой связи в свое время была очень популярной и, в частности, оказала немалое влияние на вышеуказанное понимание *adhvaryu* М. Моньер-Виллиамсом, прежде всего в той части, где он называется «жрецом, который перемещается по жертвенной площадке или совершает физические действия во время ритуала».

Разумеется, говоря об основаниях принятого понимания *adhvaryu*, следует учитывать и наиболее распространенные положения индийских исследователей:

- а) жрец, стремящийся уберечь себя от угасания [208, т. 3, с. 847];
- б) верховный жрец, который [208, т. 10, с. 3519]:
 - ✓ назван от *adhvare* «беззлбный», т. е. не несет никому зла;
 - ✓ «направляет жертвоприношение», «руководит жертвоприношением» или «любит жертвоприношение» (*adhvar-yuh* = *adhvara-yuh*);
 - ✓ тот, кто отрицает убийство (*adhvara* = *a+dhvara*).

Таким образом, существующие варианты понимания *adhvaryu* дают нам в основном общее направление толкования понятия, при этом указания собственно Ригведы учитываются лишь в той степени, в которой выступают обоснованием

предлагаемого варианта. В силу этого обстоятельства целесообразным видится изложить собственное видение вопроса, основанное на ригведийской ситуации и методике концептуального описания.

Семантически ригведийское *adhvaryu*, несомненно, относится к *adhvara* и означает «тот, кто следует *adhvara*» [4, с. 177].

Следовательно, *adhvaryu* с формальной точки зрения является приверженцем какого-то ритуала, предполагающего некое как минимум физическое действие. Это означает, что мы уверенно можем считать это понятие указанием на жреца. Вопрос в том, какие именно составляющие включались в него самими создателями Ригведы. В поисках ответа обратимся непосредственно к тексту памятника.

I 94,6

tvam **adhvaryur** uta hotAsi pUrvyaH prazAstA potA januSA purohitaH |
vizvA vidvAM ArtvijyA dhIra puSyasy agne sakhye mA riSAmA vayaM tava ||
Ты адхварью и хотар есть первый, прашастар, потар от рождения, puroхита; все мудрейшего жертвоприношителя обязанности, о искусный, питаешь, о Агни, в дружбе твоей да не повредим мы.

I 135, 3+6

A no niyudbhiH zatinIbhir **adhvaraM** sahasriNIbhira upa yAhi vItaye vAyo havyAni
vItaye | tavAyam bhAga RtvijaH sarazmiH sUrye sacA | **adhvaryubhir**
bharamANA ayaMsata vAyo zukrA ayaMsata ||

К нашему с воинов сотнями жертвоприношению, тысячами, приезжай к наслаждению, о Ваю, к наслаждению; твоя эта доля упорядоченная, лучающаяся Сурье подобная; [многими] адхварью приношения доставлены, о Ваю, белые доставлены.

ime vAM somA apsvA sutA ih**Adhvaryubhir** bharamANA ayaMsata vAyo
zukurA ayaMsata | ete vAm abhy asRkSata tiraH pavitram AzavaH |
yuvAyavo 'ti romANy avyayA somAso aty avyayA ||

Эти вам сомы, в водах выжатые, здесь [многими] адхварью приношения доставлены, о Ваю, белые доставлены; эти для вас прошли через щедилку, стремнина; ведомые ветром почитатели, сквозь отверстия шерстяные, [многие] сомы сквозь шерстяные.

Эти три отрывка наглядно указывают на *adhvaryu* как на активного участника жертвоприношения типа *adhvara*; приносит сому Ваю, используя специальный фильтр (*pavitra*).

I 153, 1

yajAmahe vAm mahaH sajoSA havyebhir mitrAvaruNA namobhiH |
ghRtair ghRtasnU adha yad vAm asme adhvaryavo na dhItibhir bharanti ||
Мы поклоняемся вам, о величие, вместе, возлияниями, о Митра-Варуна, словословием; жирами, о сверкающие жиром, которые вам наши адхварью ведь мыслями несут.

Фрагмент определяет *adhvaryu* как активного участника жертвоприношения типа *havis*; *adhvaryu* приносят жирную жидкость Митре-Варуне, сопровождая свои действия мысленными усилиями (*dhIti*).

I 162, 5

hot**Adhvaryur** AvayA agnimindho grAvagrAbha uta zaMstA suvipraH |
tena yajJena svaramkRtena sviSTena vakSaNA A pRNadhvam ||

*Хотар, адхварью, подносител, разжигатель огня, давитьщик камнями
и чтец ученый; той жертвой, хорошо приготовленной, желанной,
животы наполните.*

Данный фрагмент определяет *adhvaryu* как активного участника жертвоприношения типа *yajJa*; *adhvaryu* совершает жертвоприношение для себя и других участников ритуального действия.

II 5, 6

yadI mAtur upa svasA ghRtam bharanty asthita |
tAsAm **adhvaryur** Agatau yavo vRSTIva modate ||

*Если матери подле сестра, жир несущая, встала;
тем адхварью двум пришедшим, зерно дождю словно, радуется.*

Источник определяет *adhvaryu* как активного участника жертвоприношения типа *gata*; два *adhvaryu* приносят жирную жидкость (*ghRta*) божественному существу женского рода.

II 14, 1-12

adhvaryavo bharatendrAya somam AmatrebhiH siJcatA madyam andhaH |
kAmI hi vIraH sadam asya pItiM juhota vRSNe tad id eSa vaSTi ||

*Адхварью [многие], поддержку Индре, сому чашиами лейте, пьянящий сок;
страждущий ведь герой всегда этого питья, возлейте в быка,
того ведь этот хочет.*

adhvaryavo yo apo vavrivAMsaM vRtraM jaghAnAzanyeva vRkSam |
tasma etam bharata tadvazAyaM eSa indro arhati pItim asya ||
*Адхварью [многие], который воды в себе сокрывшего Вритру убил, молнией
словно дерево; тому это дайте, этого желающему, этот Индра
заслуживает питья его.*

adhvaryavo yo dRbhIkaM jaghAna yo gA udAjad apa hi valaM vaH |
tasma etam antarikSe na vAtam indraM somair orNuta jUr na vastraiH ||
*Адхварью [многие], который Дрибхику убил, который коров вывел, воды
ведь Валы он; того, который в воздухе словно ветер, Индру сомами ведите,
рысака словно збруей.*

adhvaryavo ya uraNAm jaghAna nava cakhvAMsaM navatiM ca bAhUn |
yo arbudam ava nIcA babAdhe tam indraM somasya bhRthe hinota ||
*Адхварью [многие], который Урану убил, девять явив и девяносто рук;
который Арбуду вниз сверг, этого Индру в сомы приношении вдохновите.*

adhvaryavo yaH sv aznaM jaghAna yaH zuSNam azuSaM yo vyaMsam |
yaH pipruM namuciM yo rudhikrAM tasma indrAyAndhaso juhota ||
*Адхварью [многие], который ведь Ашну убил, который Шушну жадного,
который Вьямсу; который Пипру, Намучи, который Рудхикру,
того ради Индры сому возлейте.*

adhvaryavo yaH zataM zambarasya puro bibhedAzmaneva pUrvIH |
yo varcinaH zatam indraH sahasram apAvapad bharatA somam asmai ||
Адхварью [многие], который сто Шамбары крепостей разбил, камни словно
многие; который Варчина сотню, Индра тысячу поверг, дайте сому ему.

adhvaryavo yaH zatam A sahasram bhUmyA upasthe 'vapaj jaghanvAn |
kutsasyAyor atithigvasya vIrAn ny AvRNag bharatA somam asmai ||
Адхварью [многие], который сто, даже тысячу в подземелье низверг, убил;
Кутсы детей, Атитхивы мужей подчинил, дайте сому ему.

adhvaryavo yan naraH kAmaYAdhve zruSTI vahanto nazathA tad indre |
gabhastipUtam bharata zrutAyendrAya somaM yajyavo juhota ||
Адхварью [многие], что люди для себя желаете, послушание везущие,
достигаете этого у Индры; очищенного руками дайте славному Индре сому,
о восхваляющие, возлейте.

adhvaryavaH kartanA zruSTim asmai vane nipUtAM vana un nayadhvam |
juSANO hastyam abhi vAvaze va indrAya somam madiraM juhota ||
О адхварью [многие], совершающие послушание ему, в дереве очищенный
деревом же ведите; полностью готовый, рукотворный, низвергающийся,
Индре сому пьянящую возлейте.

adhvaryavaH payasodhar yathA goH somebhir Im pRNatA bhojam indram |
vedAham asya nibhRtam ma etad ditsantam bhUyo yajataz ciketa ||

О адхварью [многие], обильным выменем той коровы, сомами нынче
вдохновите щедрого Индру; я знаю его скрытого, меня такого,
желающего дать более, достойный почитания заметил.

adhvaryavo yo divyasya vasvo yaH pArthivasya kSAmyasya rAjA |
tam UrdaraM na pRNatA yavenendraM somebhis tad apo vo astu ||

О адхварью [многие], который неба богатство, который земной
тверди царь; тот амбар будто наполните зерном, Индру – сомами,
это священнодействием вашим пусть будет.

asmabhyaM tad vaso dAnAya rAdhaH sam arthayasva bahu te vasavyam |
indra yac citraM zravyaA anu dyUn bRhad vadema vidathe suvIrAH ||
*Нам этот, о Васу, вручив дар, постарайся обрести большое твое богатство; о
Индра, всякий свет славы с неба великий мы хотим объявить
среди собрания лучших мужей.*

Текст определяет *adhvaryu* как активного участника жертвоприношения типа
apas; *adhvaryu* приносят сому Индре с помощью специальных сосудов (*amatra*).

II 37, 1+7

mandasva hotrAd anu joSam andhaso 'dhvaryavaH sa pUrNAM vaSTy Asicam |
tasMA etam bharata tadvazo dadir hotrAd somaM draviNodaH piba RtubhiH ||
Опьяняйся хатаровой по желанию сомой, о адхварью [многие], он полный
повелевает – мы должны налить; это ему дайте, этого хочет дающий,
хатарову сому, о благодетель, пей как установлено.

yam u pUrvam ahuve tam idaM huve sed u havyo dadir yo nAma patyate |
adhvaryubhiH prasthitaM somyam madhu potrAt somaM draviNodaH
piba RtubhiH ||

*Как ведь к прежнему я взывал, так к тому взываю, истинный и достойный
обращения, дающий которому имя, господствует; **адхварью** [многими]
выставленный сомовый мед, потарову сому, о благодетель, пей,
как установлено.*

Отрывок указывает на *adhvaryu* как активного участника жертвоприношения типа *hva*; *adhvaryu* приносят сому неназванному получателю.

III 5, 4

mitro agnir bhavati yat samiddho mitro hotA varuNo jAtavedAH |
mitro **adhvaryur** iSiro damUnA mitraH sindhUnAm uta parvatAnAm ||
*Митра Агни есть, когда зажжен, Митра – хотар, Варуна – знающий
рожденных; Митра – **адхварью**, расцветающий друг дома, Митра рек и гор.*

Фрагмент определяет *adhvaryu* как активного участника жертвоприношения типа *samindha*; *adhvaryu* выступает здесь как функция Митры.

III 7, 7

adhvaryubhiH paJcabhiH sapta viprAH priyaM rakSante nihitam padaM veH |
prAJco madanty ukSaNo ajuryA devA devAnAm anu hi vrata guH ||
***Адхварью** пятью семь мудрых дорогой стерегут помещенный след птицы;
обращенные вперед опьяняются быки нестареющие, боги богов следующие
ведь обетам коровы.*

Источник указывает на *adhvaryu* как активного участника жертвоприношения типа *mada*; *adhvaryu* стерегут нечто для божественных быков (*ukSa*).

III 35, 10

indra piba svadhayA cit sutasyAgner vA pAhi jihvayA yajatra |
adhvaryor vA prayataM zakra hastAd dhotur vA yajJaM haviSo juSasva ||
*О Индра, пей по своей привычке выжатого посредством Агни, пей
языком ли, о достойный жертвы; **адхварью** ли [двух] поднесенное,
о могучий, в руках выжатое, жертвой ли возлитой наслаждайся.*

Текст определяет *adhvaryu* как активного участника жертвоприношения типа *suta*; *adhvaryu* с помощью Агни приносят сому Индре.

III 46, 5

yaM somam indra pRthivIdyAvA garbhaM na mAtA bibhRtas tvAyA |
taM te hinvarianti tam u te mRjanty **adhvaryavo** vRSabha pAtavA u ||
*Которого сому, о Индра, небо и земля, утробой словно мать
рождающая тебя; того для тебя вперед высылают, это же для тебя
очищают **адхварью** [многие], о могучий, пей же.*

Отрывок считает *adhvaryu* активным участником жертвоприношения типа *mRja*; *adhvaryu* приносят сому Индре.

IV 6, 4

stIrNe barhiSi samidhAne agnA Urdhvo **adhvaryur** jujuSANO asthAt |
pary agniH pazupA na hotA triviSTy eti pradiva urANaH ||

На разостланной жертвенной соломе разожженной, Агни возросший, адхварью удовлетворенный встал; начальный Агни, пастух словно, хотар, трижды ходит возрастающий.

Фрагмент определяет *adhvaryu* как активного участника жертвоприношения типа *juSANA*; *adhvaryu* здесь считается функцией Агни.

IV 27, 5

adha zvetaM kalazaM gobhir aktam ApipyAnam maghavA zukram andhaH |
adhvaryubhiH prayatam madhvo agram indro madAya prati dhat pibadhyai zUro
madAya prati dhat pibadhyai ||

Теперь белую кружку, коровами несомую, разбухшую, что щедра, прозрачный сок; многими адхварью принесенный в жертву мед лучший, о Индра, для опьянения дай [то], что следует пить, о герой, для опьянения дай [то], что следует пить.

Источник называет *adhvaryu* активным участником жертвоприношения типа *prayata*; *adhvaryu* приносят сому Индре с помощью миски (*kalaza*).

V 31, 12

AyaM janA abhicakSe jagAmendraH sakhAyaM sutasomam ichan |
vadan grAvAva vedim bhriyAte yasya jIram **adhvaryavaz** caranti ||
Пришествие, о люди, в благосклонности пришел Индра дружественного
выжимателя сомы ищущий; высказывание, давящий камень будто,
знанием поднимаемый, его движение адхварью [многие] ведут.

Текст считает *adhvaryu* активным участником жертвоприношения типа *suta*; *adhvaryu* приносят сому Индре с помощью давящих камней (*grAva*).

V 37, 2

samiddhAgnir vanavat stIrnabarhir yuktagrAvA sutasomo jarAte |
grAvANo yasyeSiraM vadanty ayad **adhvaryur** haviSAva sindhum ||
Развести огонь желающий [и] расстилающий жертвенную солому,
запрягающий давящие камни [и] выжимающий сому оба призывают
(от jRR); давящие камни которого быстрые говорят, прошел адхварью
жертвоприношением ведь реку.

Отрывок указывает на *adhvaryu* как на активного участника жертвоприношения типа *havis*; *adhvaryu* приносят сому неназванному получателю с помощью ритуальной травы (*barhis*) и давящих камней (*grAva*).

V 43, 3

adhvaryavaz cakRvAMso madhUni pra vAyave bharata cAru zukram |
hoteva naH prathamaH pAhy asya deva madhvo rarimA te madAya ||
О адхварью [многие], создавшие меду, Ваю предоставьте приятный белый;
хотар словно, наш первый пей, такого, о боже, меду мы предоставили
тебе для опьянения.

Фрагмент называет *adhvaryu* активным участником жертвоприношения типа *kRta-bhrata*; *adhvaryu* приносят особый напиток (*madhu*) Ваю с помощью миски (*kalaza*).

VI 41, 2

yA te kAkut sukRtA yA variSThA yayA zazvat pibasi madhva Urmim |
 tayA pAhi pra te **adhvaryur** asthAt saM te vajro vartatAm indra gavyuH ||
*Этот твой рот совершенный, этот широчайший, этим постоянно ты пьешь
 медовую волну; тем пей, к тебе **адхварью** встал, та твоя ваджра пусть
 обратится, о Индра, жаждущая коровьего.*

Источник представляет *adhvaryu* активным участником жертвоприношения типа *prasthA*; *adhvaryu* приносит особый напиток (*madhva Urmi*) Индре.

VI 42, 4

asmA-asmA id andhaso '**dhvayo** pra bharA sutam |
 kuvit samasya jenyasya zardhato 'bhizaster avasparat ||
*Именно для него сомовый, **о адхварью**, принеси выжатый;
 раз всякого благородства противника от порчи да защитил.*

Текст указывает на *adhvaryu* как на активного участника жертвоприношения типа *suta*; *adhvaryu* приносит особую жидкость (*andhas*) неназванному получателю.

VI 44, 13

adhvayo vIra pra mahe sutAnAm indrAya bhara sa hy asya rAjA |
 yaH pUrvyAbhir uta nUtanAbhir gIrbhir vAvRdhe gRNatAm RSINAm ||
***О адхварью**, о герой, о великий, выжатых Индре принеси, он ведь его царь;
 тот прежними и нынешними песнопениями укрепился зывающих риши.*

Отрывок изображает *adhvaryu* активным участником жертвоприношения типа *suta*; *adhvaryu* приносит сому Индре с помощью риши.

VII 2, 4

saparyavo bharamANA abhijJu pra vRJjate namasA barhir agnau |
 AjuhvAnA ghRtapRSTham pRSadvad **adhvaryavo** haviSA marjayadhvam ||
*Поклонения несущие, на коленях расстилают со славословием жертвенную
 солому у Агни; поливая жирную спину, словно пятнистую, **адхварью** [многие]
 возлияниями чистите.*

Фрагмент считает *adhvaryu* активным участником жертвоприношения типа *havis*; *adhvaryu* приносит жирную жидкость (*ghRta*) Агни с помощью ритуальной травы (*barhis*).

VII 90, 1

pra vIrayA zucayo dadrire vAm **adhvaryubhir** madhumantaH sutAsaH |
 vaha vAyo niyuto yAhy achA pibA sutasyAndhaso madAya ||
*Из-за желанья иметь мужа, светлые поднесли вам двоим через **адхварью**
 [многих] медовые выжатые, приводи, о Ваю, упряжки, примчись, пей
 выжатые соки до опьянения.*

Источник определяет *adhvaryu* как активного участника жертвоприношения типа *suta*; *adhvaryu* приносит особую жидкость (*andhas*) Агни с помощью ритуальной травы (*barhis*).

VII 92, 2

pra sotA jIro adhwareSv asthAt somam indrAya vAyave pibadhyai |
 pra yad vAm madhvo agriyam bharanty **adhvaryavo** devayantaH zacIbhiH ||
*Выжатый быстрый среди жертвоприношений встал – сому Индре [и]
 Ваю пить; когда вам меды наилучшим образом несут **адхварью** [многие],
 ведомые богами, умениями.*

Текст считает *adhvaryu* активным участником жертвоприношения типа *bharata*; *adhvaryu* приносят особый напиток (*madhu*) Индре и Ваю с помощью своих особых навыков (*zacI*).

VII 98, 1

adhvaryavo 'ruNaM dugdham aMzuM juhotaNa vRSabhAya kSitInAm |
 gaurAd vedIyAM avapAnam indro vizvAhed yAti sutasomam ichan ||
*О **адхварью** [многие], красноватый молочный стебель возлейте, как быкам
 поселений; из-за желтоватого знающий питье Индра всегда идет,
 выжатого сому ищущий.*

Отрывок изображает *adhvaryu* активным участником жертвоприношения типа *huta*; *adhvaryu* приносят сому Индре и Ваю в виде особого стебля (*aMzu*).

VII 103, 8

brAhmaNAsaH somino vAcam akrata brahma kRNvantaH parivatsarINam |
adhvaryavo gharminNaH siSvidAnA Avir bhavanti guhyA na ke cit ||
*Брахманы-сомоделы речь содеяли вы, брахман создающие годовой;
адхварью-нагреватели взмокнувшие очевидны становятся,
 скрытыми – никто же.*

Фрагмент указывает на *adhvaryu* как на активного участника жертвоприношения типа *gharma*; *adhvaryu* приносят сому неназванному получателю с помощью брахманов.

VIII 4, 11 + 13

adhvaryo drAvayA tvaM somam indraH pipAsati |
 ura nUnaM yuyuje vRSaNA harI A ca jagAma vRtraH ||
*О **адхварью**, да выводи ты сому, Индра желает пить; тут же припряг
 [двух] жеребцов рыжих и приехал убийца Вритры.
 ratheSThAy**AdhvaryavaH** somam indrAya sotana |
 adhi bradhnasyAdrayo vi cakSate sunvanto dAzvadhvaram ||
 Для стоящего на колеснице, **о адхварью** [многие], сому для Индры выжимают;
 желтоватые камни смотрят на выжимающееся почитание ниспадающее.*

Источник считает *adhvaryu* активным участником жертвоприношения типа *drava-suta*; *adhvaryu* приносят сому Индре с помощью особых камней (*adri*).

VIII 32, 24

adhvaryav A tu hi SiJa somaM vIrAya zipriNe |
 bharA sutasya pItaye ||
*О **адхварью**, нынче ведь возлей сому герою полнощекому;
 неси выжатого для питья.*

Текст определяет *adhvaryu* как активного участника жертвоприношения типа *siJcana*; *adhvaryu* приносит сому незазванному полууатуелю.

VIII 72, 1

haviS kRNudhvam A gamad **adhvaryur** vanate punaH |
vidvAM asya prazAsanam ||

*Возлияние совершайте – да придет, адхварью обретаёт снова;
знающий его указание.*

Отрывок представляет *adhvaryu* активным участником жертвоприношения типа *havis*; *adhvaryu* приносят жидкость незазванному полууатуелю с помощью своих особых знаний (*veda*).

VIII 101, 10

vety **adhvaryuH** pathibhI rajiSThaiH prati havyAni vItaye |
adhA niyutva ubhayasya naH piba zuciM somaM gavAziram ||

*Проводит адхварью путями прямейшими жертвоприношения к возделенному;
направляя, объединяя, обоих нас, пей чистого сому смешанного с молоком.*

Фрагмент считает *adhvaryu* активным участником жертвоприношения типа *vyata-havya*; *adhvaryu* приносит сому незазванному полууатуелю.

IX 10, 9

abhi priyA divas padam **adhvaryubhir** guhA hitam |
sUraH pazyati cakSaA ||

*В милых небесах шаг, адхварью [многими] сокрытых, поставленный;
солнце рассматривает глазом.*

Источник указывает на *adhvaryu* как на активного участника жертвоприношения типа *guhA*; *adhvaryus* служат Солнцу.

IX 51, 1

adhvaryo adribhiH sutaM somam pavitra A sRja |
punIhIndrAya pAtave ||

*Адхварью [двух] камнями выжатого сому, цедилка, выливай;
очищай – Индре пить.*

Текст представляет *adhvaryu* активным участником жертвоприношения типа *suta*; *adhvaryus* приносят сому Индре с помощью особых камней (*adri*) и фильтра (*pavitra*).

IX 97, 37

A jAgRvir vipra RtA matInAM somaH punAno asadac camUSu |
sapanti yam mithunAso nikAmA **adhvaryavo** rathirAsaH suhastAH ||
*Разбуженный мудрец, порядок мыслей, сома очищенный сел в сосуды;
почитают которого пары, страждущие ведь, адхварью [многие],
быстрые ведь, руки совершенные.*

Отрывок определяет *adhvaryu* как активного участника жертвоприношения типа *pina*; *adhvaryu* приносит сому незазванному полууатуелю с помощью сосуда (*camU*).

X 17, 12

yas te drapsa skandati yas te aMzur bAhucyuto dhiSaNAyA upasthAt |
adhvaryor vA pari vA yaH pavitrAt taM te juhomi manasA vaSaTkRtam ||

Какая твоя капля падает, какая нить в мудрого убежище;

***от адхварью** ли, цедилки ли, эту твою возливаю мыслью,
совершающий проводку (вашат).*

Фрагмент называет *adhvaryu* активным участником жертвоприношения типа *suta*; *adhvaryu* приносит жидкость неназванному получателю с помощью особого фильтра (*pavitra*).

X 30, 2-3+5-6+13-15

adhvaryavo haviSmanto hi bhUtAchApa itozatIr uzantaH |
ava yAz caSTe aruNaH suparNas tam Asyadhvam Urmim adyA suhastAH ||

***О адхварью** [многие], жертвоприносящими же будьте, к водам идите
чистым жаждающие; кого осматривает рыжий прекраснокрылый,
ту возлейте волну нынче, о прекраснорукие.*

adhvaryavo 'pa itA samudram apAM napAtaM haviSA yajadhvam |
sa vo dadad Urmim adyA supAtaM tasmai somam madhumantaM sunota ||

***О адхварью** [многие], к водам, идите к морю, сына вод возлиянием почитайте;
он вам да даст волну сегодня, хорошо досмотренную ему саму,
медом опьяняющую, выжимайте.*

yAbhiH somo modate harSate ca kalyANibhir yuvatibhir na maryaH |
tA **adhvaryo** apo achA parehi yad AsiJcA oSadhlbhiH punItAt ||

*Которыми сома наслаждается и возбуждается, прекрасными юными
женщинами словно молодец; к этим, **о адхварью**, водам иди, этого возлей,
свет содержащими очищенного.*

eved yUne yuvatayo namanta yad Im uzann uzatIr ety acha |
saM jAnate manasA saM cikitre '**dhvaryavo** dhiSaNApaz ca devIH ||

*Словно как в связи юные женщины покоряются, так нынче страждущий,
о сверкающие, идет туда; гармонизируются мыслью, соорганизовались,*

***о адхварью** [многие], мудрый и воды божественные.*

prati yad Apo adRzram AyatIr ghRtam payAMsi bibhratIr madhUni |
adhvaryubhir manasA saMvidAnA indrAya somaM suSutam bharantIH ||

Эти воды да увидят приходящие, жир, жидкости приносящие, меды;

***адхварью** [многими], мыслью согласные, Индре сому хорошо
выжатого несущие.*

emA agman revatIr jIvadhanyA **adhvaryavaH** sAdayatA sakhAyaH |
ni barhiSi dhattana somyAso 'pAM naptra saMvidAnAsa enAH ||

*Дороги пришли богатые, дающие жизнь **адхварью** [многие], посажены друзья;
на жертвенной соломе помещены сомовые, с сыном вод согласны они.*

Agmann Apa uzatIr barhir edaM ny adhware asadan devayantIH |

adhvaryavaH sunutendrAya somam abhUd u vaH suzakA devayajyA ||

*Пришли воды сверкающие, на жертвенную солому эту во время
жертвоприношения сели, ведомые богами; **о адхварью** [многие], выжатая
Индре сома стала ведь для вас легкой, о жертвующие богам.*

Источник указывает на *adhvaryu* как на активного участника жертвоприношения типа *havis*; *adhvaryu* приносит сому Водам (*apas*) с помощью своих мыслей (*manas*) и священной травы (*barhis*).

Х 41, 3

adhvaryuM vA madhupANiM suhastyam agnidhaM vA dhRtadakSaM damUnasam|
viprasya vA yat savanAni gachatho ‘ta A yAtam madhupeyam azvinA ||

К адхварью ли медоворукому, совершеннорукому, огня разжигателю ли, несущему удовлетворение дому дружественному; мудреца ли какого к излияниям идете [двое], так приходите к медовому питью, о Ашвины.

Текст называет *adhvaryu* активным участником жертвоприношения типа *savana*; *adhvaryu* приносит особый мед (*madhu*) Ашвинам с помощью разжигателя огня (*agnidha*).

Таким образом, анализ текстов Ригведы относительно *adhvaryu* дал следующие результаты.

Как жрецы ритуала ригведийские *adhvaryu* служили, прежде всего, Индре, Агни и Ваю. Кроме того, они участвовали в жертвоприношениях Митре, Вару-не, Ашвинам.

Рассмотрим теперь соотнесения *adhvaryu* (табл. 9.1), их действия (табл. 9.2), связи с другими жрецами и предметы ритуала, связанные с *adhvaryu* (табл. 9.3).

Таблица 9.1

Соотнесения *adhvaryu* в текстах Ригведы

Соотнесения	Значение
<i>Bharam</i>	ноша, груз, добыча
<i>Zukra</i>	свет, блеск, белизна
<i>soma</i>	жертвоприношение сомы
<i>dhIti</i>	мысль, дума
<i>havis</i>	возлияние, жертвоприношение
<i>namas</i>	почтение, поклонение, приветствие
<i>yajJa</i>	жертвоприношение
<i>amatra</i>	сосуд
<i>madya andha</i>	опьяняющий сок
<i>pIti</i>	глоток, питье
<i>bhRta</i>	ноша, обладание
<i>andhas</i>	священный напиток
<i>zruSTi</i>	послушание, услужливость
<i>gabhastipUta</i>	очищенный вручную
<i>kRtant</i>	свершение, деяние
<i>nipUta</i>	очищенный, фильтрованный
<i>vana</i>	лес
<i>payasodha go</i>	коровье вымя

Соотнесения	Значение
<i>apas</i>	священнодействие, обряд
<i>madhu</i>	мед
<i>paJca</i>	пять
<i>pada veH</i>	след птицы
<i>prayata</i>	данный, дареный, предоставленный
<i>hastAd dhotu</i>	выжатый вручную
<i>barhis</i>	священная трава
<i>kalaza</i>	миска, блюдо
<i>vadant</i>	говорящий
<i>grAva</i>	давящий камень
<i>vedi</i>	знание, алтарь
<i>sindhu</i>	река
<i>cakRvAMs</i>	созданный
<i>cAru</i>	согласный, утвержденный, принятый
<i>suta</i>	выдавленный
<i>vIra</i>	герой, муж
<i>mahi</i>	великий
<i>RSi</i>	риши
<i>saparya</i>	поклонение, почитание, восхищение
<i>abhijJu</i>	коленопреклоненный
<i>zuci</i>	блеск, свет
<i>madhumant</i>	медовый
<i>devayanta</i>	ведомый (направляемый) богами
<i>zacI</i>	навык, способность
<i>aMzu</i>	стебель, нить
<i>gharmin</i>	нагреватель
<i>siSvidAna</i>	взмокший, мокрый
<i>adri</i>	камень
<i>dAzu</i>	почитание, жертвоприношение
<i>vidvas</i>	знающие, ученые, мудрые
<i>pathi</i>	путь, тропа, дорога
<i>havya</i>	жертвоприношение
<i>vIta</i>	желанный, приятный
<i>mithuna</i>	пара
<i>nikAman</i>	желанный
<i>rathira</i>	быстрый
<i>suhasta</i>	умелорукый
<i>manas</i>	мысль, разум

Соотнесения	Значение
<i>haviSmant</i>	жертвоприношение
<i>uzant</i>	желание, стремление
<i>Urmi</i>	волна
<i>apa</i>	воды
<i>apAM napAta</i>	сын вод
<i>punIta</i>	очищенный
<i>dhiSaNa</i>	мудрый
<i>saMvid</i>	обладающие знаниями
<i>jIvadhanya</i>	богатый жизненными силами
<i>revat</i>	богатый, процветающий
<i>sakha</i>	друг, соратник
<i>somya</i>	относящийся к коме
<i>sunuta</i>	выдавленный
<i>devayajya</i>	жертвователю богам
<i>madhupa</i>	медовое питье
<i>madhupeya</i>	питье меда

Таблица 9.2

Действия *adhvaryu* в текстах Ригvedы

Действия	Значение
<i>yam-</i>	доставлять, подносить
<i>bhR-</i>	нести, приносить
<i>pRR-</i>	наполнять, заполнять
<i>gam-</i>	идти
<i>sic-</i>	изливать, проливать
<i>hu-</i>	лить, совершать возлияние
<i>hi- / hay-</i>	высылать, вдохновлять, стимулировать
<i>vah-</i>	нести, везти
<i>nI-</i>	вести, направлять
<i>prasthA-</i>	восстанавливать, поднимать
<i>rakS-</i>	стеречь, охранять
<i>mRj-</i>	очищать
<i>juS-</i>	удовлетворять
<i>prayA-</i>	продвигать, приносить
<i>car-</i>	идти, вести
<i>i- / ya-</i>	идти
<i>gRR-</i>	взывать, вызывать
<i>vRj-</i>	расстилать

Окончание табл. 9.2

Действия	Значение
<i>mRj-</i>	очищать
<i>bhu-</i>	быть, существовать
<i>dru-</i>	выводить, изводить
<i>cakS-</i>	видеть, наблюдать
<i>van-</i>	обретать, получать
<i>kR- / kar-</i>	делать, совершать
<i>vI-</i>	следовать, подходить
<i>niyuj-</i>	объединяться, связывать
<i>pA-</i>	пить
<i>guh-</i>	скрывать
<i>sap-</i>	почитать, служить
<i>yaj-</i>	поклоняться, восхищаться
<i>su-</i>	выжимать
<i>saMjJA-</i>	соглашаться, гармонизироваться
<i>saMcit-</i>	организовываться, объединяться
<i>sad-</i>	сидеть
<i>dhA-</i>	помещать

Таблица 9.3

Соучастники *adhvaryu* в ритуалах Ригведы и используемые предметы

Соучастники	Значение
<i>hotar</i>	хотар
<i>Avaya</i>	авайа
<i>agnimindha</i>	разжигатель огня
<i>grAvagrAbha</i>	даватель камнями
<i>zaMstar suvipra</i>	совершенный чтец
<i>pavitra</i>	очиститель, фильтр
<i>agnidha</i>	разжигатель огня
<i>vipra</i>	мудрец
<i>sura</i>	Солнце

Кроме этого, деятельность *adhvaryu* можно представить в виде табл. 9.4.

Таблица 9.4

Деятельность *adhvaryu* в ригведийском обществе

Действо	Подношение	Средства и помощники
ритуал	сома	помощник
возлияние	жидкость	навыки
ритуал	служение	

Действо	Подношение	Средства и помощники
ритуал	сома	приспособление
физическое действие	сома	
физическое действие	жидкость	
техническое действие	сома	помощник
техническое действие	сома	
техническое действие	божественность	
возлияние	служение	
физическое действие	сома	приспособление
ритуал	божественность	
ритуал	служение	
техническое действие	сома	приспособление и помощник
техническое действие	сома	приспособление
техническое действие	сома	приспособление
возлияние	сома	приспособление
физическое действие	мёд	приспособление
техническое действие	мёд	
техническое действие	жидкость	
техническое действие	сома	помощник
техническое действие	сома	помощник
возлияние	жидкость	приспособление
техническое действие	жидкость	приспособление
физическое действие	мёд	навыки
возлияние	сома	приспособление
ритуал	сома	
возлияние	сома	
техническое действие	сома	приспособление
возлияние	жидкость	навыки
техническое действие	жидкость	помощник
возлияние	сома	навыки и приспособление
техническое действие	мёд	помощник

Итак, подведем итог тому, как создатели Ригведы представляли институт *adhvaryu*.

1. *Adhvaryu* считался ритуальным жрецом, который:

а) совершал:

- ✓ жертвоприношения сомы;
- ✓ возлияния в честь определенных богов;
- ✓ особые технические и физические действия;
- ✓ некоторые особые ритуалы самостоятельно или с товарищами или помощниками;

- б) имел особые навыки и ритуальные приспособления;
- в) служил Солнцу или себе и своим товарищам.

2. *Adhvaryu* был функцией Агни и Митры, но даже в этих случаях речь шла о совершении ритуальных действий.

Кроме того, нет никаких оснований считать, что ригведийское *adhvaryu* использовалось как обозначение класса жрецов (в том числе в силу значительного числа упоминаний), поскольку эти жрецы, во-первых, упоминались гораздо реже, чем хотары; во-вторых, нигде не выступали вне конкретной ритуальной деятельности, кроме тех случаев, когда речь идет о богах.

Глава 10. САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ, ЖРЕЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ И ОБРАЗОВАНИЕ ГОСУДАРСТВА (*purohita* и *rASTra*)

Из всех жрецов, занимающих в ригведийском обществе ключевые позиции, нам осталось рассмотреть только *purohita* (пурохиту).

По традиции, существующей в индологии, за этим термином закрепилось значение «домашний жрец царя» [161, т. 2, с. 5–6]. Однако это понимание исходит, прежде всего, из более поздней индийской традиции, а не ригведийских реалий [24, с. 123–124; 195, т. 2, с. 492]. Что же касается ригведийского общества, то тут принято считать, что сам термин *purohita* не означает еще определенной жреческой должности или функции, а должен пониматься либо дословно, как сложное страдательное причастие прошедшего времени от *purodhA* «ставить впереди» [56, т. 1, с. 545; 95, т. 4, с. 804; 175, т. 2, с. 154] или от *purohi* – «посылать вперед» [208, т. 2, с. 424]. Есть и еще одна распространенная версия: тот, кто обладает особой силой или имеет особенное значение для тех, которые полагались на него в надежде на защиту от всяческих опасностей магически-религиозным способом (путем), т. е. жрец как таковой [см., 125, с. 148; 132, с. 100].

Таким образом, о конкретной жреческой должности с какими-либо достаточно четко определенными полномочиями, или об особой ритуальной функции, речь не идет. Нам представляется, что это положение не совсем соответствует зафиксированной в Ригведе ситуации, которая нам видится несколько иначе.

Согласно сказанному выше, сложное слово *purohita* происходит от *purās* («дальше, впереди») и *hita* («данный, поставленный, посланный, установленный» или «посланный»). Семантически это вполне соответствует авест. *paradāta* «впереди данные». Однако древнеиранская традиция связывает *paradāta* с воинской или царской функцией, а не со жреческой [см., 19, с. 318; 61, с. 202]. Более того, более поздняя индийская традиция – Законы Ману XII 46-49 – также относит пурохиту к кшатриям, а не к брахманам [166, с. 274–275]:

rAjAnaH kSatriyAz caiva rAjNAM caiva **purohitAH** |
vAdayuddhapradhAnAz ca madhyamA rAjasI gatiH ||

gandharvA guhyakA yakSA vibudhAnucarAz ca ye |
 tathaivApsarasaH sarvA rAjasISUttamA gatiH ||
 tApasA yatayo viprA ye ca vaimAnikA gaNAH |
 nakSatrANi ca daityAz ca prathamA sAttvikI gatiH ||
 yajvAna RSayo devA vedA jyotlMSi vatsarAH |
 pitaraz caiva sAdhyAz ca dvitIyA sAttvikI gatiH ||

Цари, кшатрии также всякие, правители также всякие, пурохиты, в спорах победители также – середина, Раджаси путь. Гандхарвы, гухьяки, якиши, последователи просветленных также которые, таковы же апсары – все Раджаси высший путь. Подвижники, аскеты, мудрецы также которые, небесных существ сообщества, созвездия также, Дайты также – первый Саттвики путь. Жертвующие, риши, боги, Веды, звезды, годовые циклы, предки также всякие, садхьи также – второй Саттвики путь.

В данном случае «путь Раджаси» – это действие, которое человек совершает, ведомый *rajas* («страстью»); «путь Саттвики» – ведомый *sattva* («праведностью»). Для нас существенно, что пурохиты оказались в компании кшатриев, а не тех, кто связан с жертвоприношением и образом жизни, рекомендованным для брахманов [147, т. 2, с. 105–164].

Таким образом, *purohita* может пониматься и как тот, кто начинает процесс общения людей с богами (посредник между людьми и богами) – «первый, кого слушают боги», и как основатель структурированного (упорядоченного) общества – «отец-основатель народа», и, исходя из понимания С. Пракаша и С. Видьяланкара [208, т. 2, с. 424], и как тот, кто послан вперед возвещать нечто важное – «глашатай-знаменосец», что (в том числе и с учетом более поздней традиции) вполне можно расценивать как указание не только на собственно жреческие, но и на политические или военно-политические функции. Причем во всех случаях речь идет не об абстрактном первоначале, а о конкретном обществе, состоящем из тех людей, которые применяют данное понятие.

Вопрос в том, какие именно стороны этой перводанности считались существенными для ригведийского общества и были ли в этом процессе с течением времени какие-либо изменения. В поисках ответа на него перейдем к описанию ригведийского *purohita* с учетом относительной хронологии частей Ригvedы и указаний словаря Г. Грассмана [130, с. 835–836].

Начнем с раннеригведийского периода.

II 24,9

sa saMnayaH sa vinayaH **purohitaH** sa suSTutaH sa yudhi brahmaNas patiH |
 cAkSmo yad vAjam bharate matI dhanAd it sUryas tapati tapyatur vRthA ||
Он лучшее направление, он наставление, пурохита, он самый воспеваемый, он в сражении брахмана повелитель; милостивый когда силу чувствует, оба замысла, от дара даже солнце пылает жаркое с удовольствием.

Текст, по всей вероятности, указывает на жреческие функции (в том числе и Агни), с которыми соотнесен пурохита – *saMnaya* («направление»), *vinaya* («наставление»), *bráhmaNas pati* («повелитель брахмана»), *mati* («мысль»). Однако

связь пурохиты с *udhi* («битвой, сражением»), даже имея в виду космическую битву, в которой участвуют жрецы [37, с. 31; 44, с. 47–100], и обладание *vAja* («силой») вполне допускают наделение его функциями, которые могли относиться не только к ритуальной сфере. Речь может идти, например, о подражании ритуалу в военно-политических реалиях человеческого общества.

III 2,8

namasyata havyadAtiM svadhvaraM duvasyata damyaM jAtavedasam |
rathIr Rtasya bRhato vicarSaNir agnir devAnAm abhavat **purohitaH** ||

Восхваляйте жертву дающего, лучшее жертвоприношение, почитайте домашнего, знающего рождение; возница космического порядка, растущий, живой, Агни у богов был пурохитой.

Очевидно, что связь пурохиты с *havyadAti* («дающим жертву»), *damya* («домашним») и *jAtavedasa* («знающим рождение») указывает не только на Агни и его традиционные характеристики, но и на жертвоприношения типов *havya* и *adhvara*, (т. е. на жреческую функцию). Однако соотнесение его с *rathin* («возницей») (традиционным термином для воинской функции у индоиранцев [5, с. 191; 19, с. 318]), особенно в виде *rathIr Rtasya* («возницы космического порядка»), т. е. того, кто водворяет космический порядок, побеждая хаос, несомненно, связывает пурохиту не только с Агни, хотаром и ритуалом, но и с пониманием воинской функции в человеческом обществе. В последнем случае пурохита выступает как тот, кто приводит действия, совершаемые людьми, в соответствие с космическим порядком.

III 3,2

antar dUto rodasI dasma Iyate hotA niSatto manuSaH **purohitaH** |
kSayam bRhantam pari bhUSati dyubhir devebhir agnir iSito dhiyAvasuH ||

Между небом и землей вестник чудесный движется, хотар сидящий, человеческий пурохита; жилище большое наилучшим образом украшает днями богами Агни побуждаемый, мыслью богатый.

В данном фрагменте (учитывая сказанное в предыдущих главах) на жреческую функцию, несомненно, указывают соотнесение *hotar* (хотар) и связь с Агни и *rodasI* («двумя мирами, небом и землей»). Однако *dUta* («вестник, посол») вполне можно воспринимать и как относящийся к политической сфере.

В этом случае функция выстраивается по аналогии. Если Агни – вестник жертвоприношения для богов, т. е. пурохита жертвоприношения, а жрецы (в данном случае хотар) – представители от людей при Агни, то применительно к человеческому обществу пурохита – представитель («знаменосец») объединения людей, его уполномочивших, в отношении других соответствующих объединений.

III 11,1

agnir hotA **purohito** dhvarasya vicarSaNiH | sa veda yajJam AnuSak ||

*Агни [как] хотар, пурохита жертвоприношения подвижный;
он знание жертвы по очереди.*

Фрагмент, несомненно, указывает на связь пурохиты со жреческой сферой деятельности: это и соотнесение с Агни, *hotar* (хотаром) и *veda yajJam AnuSak*

(«священным знанием жертвы по очереди»), и связь с жертвоприношениями типов *adhvara* и *yajJa*. Применительно же к обществу эти действия должны были пониматься как знание правил согласования рассматриваемой ситуации с космическим порядком.

V 11,2

yajJasya ketum prathamam **purohitam** agniM naras triSadhasthe sam Idhire |
indreNa devaiH sarathaM sa barhiSi sIdan ni hotA yajathAya sukratuH ||

*Жертвы знак первого **пурохиты**, Агни, мужи в триедином месте засветили;
с Индрой, с богами вместе на повозку, он на солому жертвенную да сел, словно
хотар для жертвоприношения, могущественнейший.*

Очевидно, что характеристики пурохиты как *prathama* («первого») и *sukratu* («могущественнейшего») – следствие его соотнесения с Агни. Соотнесение с *hotar* (хотаром), связь с Индрой и другими *devA* («богами»), *triSadhastha* («триединым местом»), *barhis* («жертвенной соломой»), а также жертвоприношениями типов *yajJa* и *yajatha* являются свидетельствами жреческой функции. Связь же пурохиты с *ketu* («знаком, знаменем»), *nara* («мужами»), *ratha* («повозкой») допускает и возможные социально-политические функции представителя («знаменосца») объединения людей, его уполномочивших, в отношении других соответствующих объединений.

VI 70,4

ghRtena dyAvApRthivI abhIvRte ghRtazriyA ghRtapRcA ghRtavRdhA |
urvI pRthivI hotRvUrye **purohite** te id viprA iLate sumnam iSTaye ||

*Жиром небо и земля покрытые, жиром наряженные, жиром насыщенные,
жиром возвращенные; оба просторные, широкие, хотара выбирающие
пурохиты, их именно мудрецы зовут, милости ищущие.*

Фрагмент, без сомнения, связывает пурохиту с ритуалом, т. е. жреческой сферой: это и связь с *ghRta* («жиром») – важным элементом жертвоприношения, и с *viprA* («мудрецами»), и с *sumna* («божественной милостью»), и соотнесение с *hotRvUrye* («двое, хотара выбирающие»). Последнее – это уже упоминавшаяся процедура избрания жреца-хотара для конкретного жертвоприношения из состава других жрецов. Очевидно, имеет место очередная попытка людей представить Агни как своего представителя и тем самым установить связь между Агни и всеми людьми, связанными с ритуалом, а не только со жрецами.

VII 60,12

iyaM deva **purohitir** yuvabhyAM yajJeSu mitrAvaruNAv akAri |
vizvAni durgA pipRtaM tiro no yUyam pAta svastibhiH sadA naH ||

*Это, о два бога, **пурохитство** для вас при жертвоприношениях,
о Митра-Варуна, совершалось; все трудности вы двое переправьте нас через,
вы покровительствуйте благословениями всегда нам.*

Начиная с XIX в. [130, с. 836; 160, с. 166] принято считать, что под термином *purohiti* следует понимать «пурохитство» – служение пурохиты. Связь этого служения с жертвоприношением типа *yajJa* и с *svasti* («благословением, благополу-

чием») не оставляет сомнения в указании на жреческую функцию, которая, как представляется, выглядит следующим образом.

Митра и Варуна – пурохиты, которые приводят человеческое жертвоприношение в соответствие с космическим порядком, тем самым «вписывая» в последний и само действие, и людей, его совершающих.

VII 83,4

indrAvaruNA vadhanAbhir aprati bhedaM vanvantA pra sudAsam Avatam |
brahmANy eSAM zRNutaM havImani satyA tRtsUnAm abhavat **purohitiH** ||

*О Индра-Варуна, смертоносным оружием неотразимо разлад грома,
прекрасно Судаса вы защитили; брахманы их вы услышите, в призыве
истиной у тритсу было **пурохитство**.*

Фрагмент, безусловно, указывает на связь *purohiti* («деятельности пурохиты») со жреческой функцией: связь с *bráhmANi* («брахманами») и *havIman* («призывом на жертвоприношение»). Кроме того, при содействии *purohiti* предотвратили *bheda* («разлад») среди людей (т. е. привели их действия в соответствие с космическим порядком). Это и принесло последним победу. Таким образом, как боги «упорядочивают» космос, так и *purohiti* «упорядочивает» людей в рамках признающего его объединения.

Отметим также, что само слово *purohiti* («деятельность пурохиты») используется только в VII мандале. Р. Н. Дандекар считает, что не только его появление, но и становление самого института связаны с деятельностью Васиштхи во время *dazarajJa* «войны десяти царей» [24, с. 119–134]. Очень возможно, что для рода Васиштхов и связанного с ним политического объединения Бхарата во главе с Судасом, выигравшего «битву десяти царей», так оно и было. Во-первых, основатель семьи Васиштха чаще всего упоминается именно в VII мандале [130, с. 1234], которую традиция анукрамани приписывает семье Васиштхов. Во-вторых, сама *anukramaNI* – послеригведийская традиция, связанная, прежде всего, с автором *sarvAnukramaNI* («Полного указателя») Катьяной (что, как мы видели ранее, указывает на IV в. до н. э.), а также его предшественником Шаунакой [171, с. 244; 208, т. 1, с. 205–206]. В-третьих, к роду Васиштхов принадлежит и сам Р. Н. Дандекар [16, с. 8–9]. Однако отсутствие термина *purohiti* в Ригведе за пределами указанной мандалы не дает нам оснований считать, что *purohita* как социально-политический институт *purohiti* существовал уже в ригведийском обществе за пределами одного, пусть и могущественного, политического объединения. Тем не менее следует отметить соотнесение *purohita* с обязанностями по «упорядочиванию» людей в рамках признающего его политического объединения.

IX 66,20

agnir RSiH pavamAnaH pAJcajanyaH **purohitaH** | tam Imahe mahAgayam ||

*Агни – риши, очищающийся, пятинародный **пурохита**; его мы просим
о великом благополучии.*

Соотнесение пурохиты с Агни и *RSi* (риши) во имя *mahAgaya* («большого достатка», «благополучия»), а также характеристика *pavamAna* («очищающийся») не оставляют сомнения в жреческой функции первого. Примечательно, что характе-

ристика *pAṣaṇya* («пятнародный») указывает не только на связь с людьми вообще, но и формирование института пурохиты нет только у союза Бхарата, но и у известного союза пяти народов [24, с. 123–124; 161, т. 1, с. 466–468].

Таким образом, в раннеригведийских текстах *purohita* выступает как:

- ✓ бог, возвещающий жертвоприношение (прежде всего, сомы) или какие-либо другие действия космического характера;
- ✓ жрец, выбирающий хотара (прежде всего, Агни) посланником от людей к богам;
- ✓ жрец-«знаменосец», возвещающий участие людей в установлении космического порядка;
- ✓ жрец, знающий правила согласования какой-либо ситуации с космическим порядком;
- ✓ представитель («знаменосец») объединения людей, его уполномочивших, в отношении других соответствующих объединений;
- ✓ «упорядочивающий» людей в рамках признающего его политического объединения.

Первые два положения еще раз свидетельствуют в пользу того, что жреческие функции в рассматриваемый период не были четко разграниченными. Последние три указывают на функции пурохиты, не связанные непосредственно с процессом совершения жертвоприношения, чем отличают его от хотара с его помощниками и адхварью. Что касается отличия пурохиты от брахмана, то оно обнаруживается в последних двух пунктах, поскольку брахманы не выступали в этих функциях.

Отметим также, что социально-политические функции пурохиты, отмеченные в последних двух положениях, уже имели место, по крайней мере, для двух крупных объединений людей – Бхаратов и союза пяти народов.

Перейдем к рассмотрению *purohita* в среднеригведийских текстах.

I 55,3

tvaM tam indra parvataM na bhojase maho nRmNasya dharmaNAm irajyasi |
pra vIryeNa devatAti cekite vizvasmA ugraH karmaNe **purohitaH** ||

*Ты, та, о Индра, гора словно, владеешь великого мужества добродетелями,
чтобы подкрепиться; великим героем среди сонма богов он известен,
всякому могущественный делу **пурохита**.*

Хотя текст указывает на то, что пурохита – это Индра, первый во всяком деле, однако речь, вероятно, может идти и вообще о присущих *purohita* связях: *nRmNa* («воинской доблести»), *vIra* («воинского героизма») и *ugra* («могущества»).

I 58,3

krANA rudrebhir vasubhiH **purohito** hotA niSatto rayiSAL amartyaH |
ratho na vikSv RJasAna AyuSu vy AnuSag vAryA deva RNvati ||

*Действующий с Рудрами, с Васу, **пурохита**, хотар сидящий неподвижно,
богатствами покрытый бессмертный; повозка словно среди племен впереди
находящаяся, среди Аю, по очереди дары бог раздает.*

Фрагмент содержит очевидное соотнесение *purohita* с *hotar* (хотаром) и *ratha* («повозкой»), а также связь с *rai* («богатством»), *viza* («племенами»), и *vAryA* («дарами»).

Кроме того, что *purohita* здесь бог Агни, возвещающий жертвоприношение сомы, он еще и «знаменует» раздачу людям искомым благ.

I 94,6

tvam adhvaryur uta hotAsi pUrvyaH prazAstA potA januSA **purohitaH** |
vizvA vidvAM ArtvijyA dhIra puSyasy agne sakhye mA riSAmA vayaM tava ||

Ты адхварью и хотар есть первый, праиштар, потар от рождения, пурохита; все мудрейшего жреческие обязанности, о искусный, питаешь, о Агни, в дружбе твоей да не повредим мы.

Текст, как видно, соотносит *purohita* с другими известными жреческими функциями (*adhvaryu*, *hotar*, *prazAstar*, *potar*), именно так и определяя их все (*ArtvijyA*). Отметим также характеристики *vidu* («мудрейший») и *dhIra* («искусный»). Речь, как мы уже видели в предыдущих главах, идет о боге Агни, но два последних качества могут быть распространены и на человека-пурохиту.

I 128,4

sa sukratuH purohito dame-dame gnir yajJasyAdhvarasya cetati kratvA yajNasya
cetati | kratvA vedhA iSUyate vizvA jAtAni paspaze |
yato ghRtazIr atithir ajAyata vahnir vedhA ajAyata ||

Тот могущественнейший пурохита в каждом доме, Агни жертвенного обряда понимает [суть], могущества жертвы понимает [суть]; могущества распределитель направляет стрелы, все порождения видит; потому что жиром украшенный странник родился, возница мудрый родился.

В качестве *purohita* снова выступает Агни с присущими ему характеристиками, соотнесениями и связями (характерными, как мы уже видели и для Агни-хотара): *sukratu* («могущественнейший»), *kratu* («могущество»), жертвоприношения типов *yajJa* и *adhvara*, *atithi* («странник»), *vahni* («возница») и *vedhas* («мудрый»).

Для нас и в данном случае интересна его связь с людьми: *dama* («дом»), а также его действие *iSUya-* («направлять стрелы»). То, что под стрелами, скорее всего, имеются в виду лучи Агни (т. е. намек на космологическую функцию разделения пространства или создания его с помощью света), ничуть не препятствует указанию и на действия пурохиты, связанные со стрельбой из лука, как на ритуальное подражание действиям бога.

Во-первых, эта идея имеет продолжение в более поздней индийской традиции. В эпосе и пуранах есть лучники, которые были брахманами: например, Парашурама [210, т. 3, с. 888] и Дрона, которого индийская традиция считает мастером Дханурведы [167, с. 248; 195, т. 2, с. 512]. Во-вторых, сюжет о «покорении» пространства с помощью лука и стрел вообще нередок в индийской мифологии [161, с. 55, 155].

Оговоримся, что рассматриваемое здесь понимание *iSUyate* (Denom. от *iSu* («стрела»)) признается не всеми исследователями памятника. Например, у Т. Я. Елизаренковой [56, т. 1, с. 623] предлагается иной вариант: «стремящийся к обряду», в том числе с указанием на следование Саяне. Однако Саяна исходит именно от *iSu* («стрелы»): *iSu yate* [207, т. 1, с. 822].

I 1,1

agnim ILe **purohitaM** yajJasya devam Rtvijam | hotAraM ratnadhAtamam ||
*Агни призываю, **пурохиту** жертвы бога, того, кто приводит
в порядок жертву; хотара наищедрейшего.*

Настоящий фрагмент соотносит *purohita* с Агни, *Rtvij* («упорядочивающим жертву») и с *hotar* (хотаром).

I 44,10+12

agne pUrvA anUSaso vibhAvaso dIdetha vizvadarzataH |
asi grAmeSv avitA **purohito** ‘si yajJeSu mAnuSaH ||
yad devAnAm mitramahaH **purohito** ‘ntaro yAsi dUtyam |
sindhora iva prasvanitAsa Urmayo ‘gner bhrAjaante arcayaH ||
*О Агни, восточный из самых сияющих, очень блестящий, ты сверкал, всеми
видимый; ты был для обычных людей помощником, **пурохитой** ты был среди
жертвоприношений человеческим. Когда богов великий друг, **пурохита**,
любимый, ты был на должности вестника; Синдху словно шумные волны,
Агни сияют языки пламени.*

Отметим следующие характеристики *purohita*: *mAnuSa* («человеческий»), *antara* («любимый»); соотнесения: Агни, *avitar* («помощник»), *mitramaha* («великий друг»), *dUta* («вестник»); а также связь с *grAmin* («простолюдин», «общинник») и жертвоприношением типа *yajJa*.

Здесь, как и в предыдущем случае, очевидна роль Агни как жреца-«знаменосца», возвещающего участие людей в установлении космического порядка.

VIII 27,1

agnir ukthe **purohito** grAvANo barhir adhware |
RcA yAmi maruto brahmaNas patiM devAM avo vareNyam ||
*Агни при восхвалении **пурохита**, давяльные камни, священная трава
при жертвоприношении; гимном прошу я Марутов [и] брахман
повелителя о помощи желаемой.*

Отрывок содержит такие соотнесения *purohita*: Агни, *grAvANas* («давяльные камни»), *barhis* («священная трава»); а также связь с *uktha* («гимном») и жертвоприношением типа *adhvara*.

VIII 101,12

baT sUrya zravasA mahAM asi satra deva mahAM asi |
mahna devAnAm asuryaH purohito vibhu jyotis adAbhyam ||
*Поистине, о Сурья, славой величественен ты есть, совершенно, о бог,
величественен ты есть; в величии у богов, божественный **пурохита**,
вездесущий свет непресекаемый.*

Фрагмент содержит такие соотнесения с *purohita*: *sUrya* («Солнце»), *asurya* («божественный») и *jyotis* («свет»).

Таким образом, в дополнениях к древнейшей части Ригведы *purohita* выступает как:

✓ бог, возвещающий жертвоприношение (прежде всего, сомы) или какие-либо другие действия космического характера;

✓ жрец-«знаменосец», возвещающий участие людей в установлении космического порядка;

✓ жрец-«знаменосец», возвещающий раздачу людям искомым благ;

✓ жрец, знающий правила согласования какой-либо ситуации с космическим порядком, в т. ч. и с помощью использования военного искусства.

Осталось рассмотреть только то, как изображен *purohita* в позднеригведийский период.

X 1,6

sa tu vastrANy adha pezanAni vasAno agnir nAbhA pRthivyAH |
aruSo jAtaH pada iLAyAH purohito rAJan yakSIha devAn ||

*Тот ли, в одежде, однако, красиво украшенные облаченный Агни пуп земли;
алым рожденный, место улады, **пурохита**, о царь, да совершай
жертвоприношение [для] богов.*

Настоящий фрагмент соотносит *purohita* с Агни и присущими ему *aruSo jAta* («рожденным алым»), *pada iLAyA* («местом улады») и *rAJan* («царем»).

X 66,13

daivyA hotArA prathamA **purohita** Rtasya panthAm anv emi sAdhuyA |
kSetrasya patim prativezam Imahe vizvAn devAM amRtAM aprayucchataH ||

*Божественные два хотара первые – **пурохита** космического порядка,
шествующим вслед я иду праведным; к поля господину соседнему мы идём,
ко всем богам бессмертным, неусыпным.*

Текст связывает *purohita* с *Rta* («космическим порядком») и *hotar* (хотар). Примечательно, что, с точки зрения создателей гимна, оба бога, Агни и Сома, выступают как один пурохита, но как два хотара. И снова это наталкивает на функцию *purohita* как «знаменосца» жертвы.

X 70,7

Urdhvo grAvA bRhada agniH samiddhaH priyA dhAmAny aditer upasthe |
purohitAv RtvijA yajJe asmin viduSTarA draviNam A yajethAm ||

*Вверху давящий камень высоко – Агни зажженный, приятные обычаи
в Адити лоне; о два **пурохиты**, два упорядочивателя жертвы
в жертвоприношении в этом более знающие, богатства вы
двое добейтесь жертвой.*

Отрывок содержит соотнесения *purohita* с *Rtvij* («упорядочивателем жертвы»), связь с *draviNa* («богатством») и жертвоприношением типа *yajJa*. Интересно, что в отличие от предыдущего гимна здесь два давящих камня выступают как два пурохиты, а не один, что, вероятно, объясняется иной функцией пурохиты – жреца, приводящего жертву в соответствие с космическим порядком.

X 92,2

imam aJaspAm ubhaye akRNvata dharmANam agniM vidathasya sAdhanam |
aktuM na yahvam uSasaH **purohitaM** tanUnapAtam aruSasya niMsate ||

*Его сразу очищеннопьющего оба сделали, Агни, хранителя мудрости,
приводящего к цели; свет словно, неутомимого зори **пурохиту**,
собственного сына алого, целуют.*

Настоящий фрагмент характеризует Агни в роли *purohita* как *yahva* («неутомимого»), соотносит с *parAt* («сыном») и связывает с *uSasa* («зорями»).

X 98,7

yad devApiH zantanave **purohito** hotrAya vRtaH kRpayann adldhet |
devazrutaM vRSTivaniM rarANo bRhaspatir vAcam asmA ayacchat ||
*Когда Девапи, для Шантану **пурохита**, для жертвоприношения выбранный,
сострадающий, послал мысль; богами слышимого, просящего дождя
пожаловав, Брихаспати речь ему даровал.*

Настоящий фрагмент характеризует *purohita* как *vRta* («выбранного»), *kRpayant* («сострадающего»), *devazruta* («богами слышимого») и *vRSTivani* («дождя просящего»); связывает с человеком по имени Шантану, Брихаспати, *vAc* («речью») и жертвоприношением типа *hotra*.

Отметим, что, согласно эпической традиции, Девапи и Шантану – братья из рода Куру, отцом которых, согласно Махабхарате, был царь по имени Прагипа [163, с. 225; 164, с. 317], а согласно Катьяне [149, с. 41] и следующим ему Ф. Э. Паргитеру и Т. Я. Елизаренковой [56, т. 3, с. 500; 193, с. 148] – Риштишена. В обоих случаях эти события относятся к более позднему времени, чем упоминавшаяся выше деятельность Судаса и Васиштхи, младшим современником которых был Самварана из Лунной династии [163, с. 224], что следует как из родословной потомка Самвараны в 15-м колене Девапи [167, с. 211], так и из таблицы Ф. Э. Паргитера, относящего Судаса к 68-му поколению, а Шантану – к 90-му [193, с. 148].

Таким образом, между событиями, описанными в VII и X мандалах, прошло (с учетом рассмотренных нами в свое время интервалов) как минимум 275–300 лет, что еще раз подтверждает наши соображения о продолжительности сложения Ригведы и ее относительной хронологии.

X 122,4

yajJasya ketum prathamam **purohitaM** haviSmanta iLate sapta vAjinam |
zRNvantam agniM ghRtapRSTham ukSaNam pRNantaM devam pRNate suvIryam ||
*Жертвы знак, первого пурохиту жертвующие перевозноят семь, сильного;
слушающего Агни, жирноспинного быка, насыщающего бога,
он наполняет мужеством.*

Отрывок характеризует *purohita* как *prathama* («первого») и *vAjina* («сильного»); соотносит с Агни и *ketu* («знаком»), связывает с жертвоприношением типа *yajJa*.

X 150,4-5

agnir devo devAnAm abhavat **purohito** 'gnim manuSyA RSayaH sam Idhire |
agnim maho dhanasAtAv ahaM huve mRLIkam dhanasAtaye ||
agnir atrim bharadvAjaM gaviSThiram prAvan naH kaNvaM trasadasyum Ahave |
agniM vasiSTho havate **purohito** mRLIkAya **purohitaH** ||

*Агни-бог богов был **пурохитой**, Агни человеческие риши зажгли;
Агни охотно при богатства обретении я зову, милость – ради богатства
обретения. Агни Атри, Бхарадвадже, Гавиштхире, да способствовал нашим
Канве, Трасадасью в борьбе; Агни Васиштха зовет, **пурохита**,
ради милости, **пурохита**.*

Текст указывает на *purohita* в двух разных качествах. Во-первых, это бог Агни; во-вторых, человек *vasiSTha* (Васиштха). Как бог *purohita* соотнесен с *mRLika* («милостью»), связан с *devA* («богами»), *RSaya* («риши»), а также разными людьми и их объединениями. Как Васиштха он также связан с разными людьми и их объединениями и обращается к Агни от их имени.

Таким образом, в позднеригведийских текстах *purohita* выступает как:

✓ бог, возвещающий жертвоприношение или какие-либо другие действия космического характера, а также руководящий им как царь;

✓ жрец, избираемый для жертвоприношения типа *hotra* (т. е., вероятно, хотаром);

✓ представитель («знаменосец») объединения людей, его уполномочивших, в отношении богов;

✓ жрец, знающий правила согласования жертвы с космическим порядком.

Итак, говоря о пурохите в ригведийском обществе, можно заключить следующее.

Среди всех характеристик и соотнесений *purohita*, которые не связаны непосредственно с Агни и другими богами, преобладают жреческие, т. е. связанные с ритуалами жертвоприношения, а также с содействием богам в космотворческих процессах. Сюда же добавим и связь пурохиты с разными типами жертвоприношений (см. табл. 10.1).

Таблица 10.1

Связь *purohita* с типами жертвоприношений в ригведийском обществе

Тип жертвоприношения	Период		
	ранний	средний	поздний
<i>yajJa</i>	3	2	2
<i>adhvara</i>	2	2	—
<i>havya</i>	1	—	—
<i>hotra</i>	—	—	1
<i>yajatha</i>	1	—	—

Эти же самые функции подтверждает и неоднократное упоминание соотнесения и связи пурохиты с хотаром и другими вершителями ритуала, а также связи с богами, риши и функцией *Rtvij* («упорядочивателя жертвы») (см. приложение В).

Наряду со сказанным среди функций пурохиты были и социально-политические, обеспечивавшие связь действий людей с *Rta* («космическим порядком») и взаимоотношения между различными объединениями людей.

Таким образом, в ригведийском обществе *purohita* выступает как:

- ✓ бог, возвещающий жертвоприношение (прежде всего, сомы) или какие-либо другие действия космического характера, а также руководящий им как царь;
- ✓ жрец-«знаменосец», возвещающий участие людей в установлении космического порядка;
- ✓ жрец, выбирающий хотара (прежде всего, Агни) посланником от людей к богам;
- ✓ жрец-«знаменосец», возвещающий раздачу людям искомым благ;
- ✓ жрец, знающий правила согласования какой-либо ситуации (например, жертвоприношения) с космическим порядком, в том числе и с помощью использования военного искусства;
- ✓ представитель («знаменосец») объединения людей, его уполномочивших, в отношении других соответствующих объединений;
- ✓ «упорядочивающий» людей в рамках признающего его политического объединения.

Последние три с самого раннего времени указывают на функции пурохиты, не связанные непосредственно с процессом совершения жертвоприношения, чем отличают его от хотара с его помощниками и адхварью.

Что касается отличия пурохиты от брахмана, то оно обнаруживается, прежде всего, во владении оружием (в данном случае луком), что вообще не было характерным для других представителей жречества, поскольку речь идет не только о военно-ритуальном, но и собственно военном, а также политическом противостоянии больших объединений людей.

Кроме того, отличительными социально-политическими функциями пурохиты были, как мы уже отмечали, и указанные в последних двух пунктах, поскольку речь идет не о противостоянии с *dAsa/dasyu*, а о смешанных по составу военно-политических объединениях.

Рассмотренные нами вопросы самоидентификации создателей Ригведы и их очевидная связь в ригведийском обществе со жреческими функциями дают основания поставить вопрос о том, с каким именно общественным устройством мы имеем дело.

С учетом всего вышесказанного рассматриваемое общество, с нашей точки зрения, не может быть определено как родо-племенное, как принято считать, начиная с XIX в. [252, с. 158–220], пусть даже с отдельными элементами раннего государства [99, т. 1, с. 94–96].

Помимо очевидного несоответствия родо-племенного общества и определенных нами ригведийских критериев самоидентификации, а также роли жречества в этом обществе (и, прежде всего, пурохиты), есть и еще одно, пожалуй решающее, возражение против догосударственной стадии развития рассматриваемого общества. Речь идет о понятии *rAStra/rASTrI*.

Уместность рассмотрения этого понятия применительно к Ригведе, не прибегая к более поздним ведийским текстам, может быть с достаточной очевидностью продемонстрирована на следующих основаниях.

В о - п е р в ы х, классическое понимание *rASTra/rASTrI* основано, как следует из указаний нижеследующих авторов, на более поздних текстах:

А) санскритско-английский словарь М. Моньер-Виллиамса [184, с. 879]:

«*rASTra*, m. n. (fr. √ [*rAj*] m. only (cf. MBh. XIII 3050):

✓ a kingdom (cf. Mn. VII 157 one of the 5 *prakRtis* of the state), realm, empire, dominion, district, country cf. RV. & c.,

✓ a people, nation, subjects cf. Mn. cf. MBh. & c.,

✓ any public calamity (as famine, plague & c.), affliction cf. L.,

m. N. of a king (son of *kAzi*) cf. BhP;

rASTrI = *rASTri*, f. a female ruler or sovereign or proprietress cf. RV., cf. AitBr.; *abhirASTra*, mfn. overpowering or conquering dominions RV X 174, 5».

Б) «Ведийский индекс» А. Макдонелла и А. Кейта [161, т. 2, с. 223]:

«*rASTra*, in the Rigveda and later denotes “kingdom” or “royal territory”».

В) большой петербургский «Словарь санскрита» О. Ботлингга и Р. Рота [95, т. 6, с.353]:

«*rASTra* (von *rAj*):

1) m. n. Reich, Herrschaft; Gebiet, Land; Unterthanen, Volk; Land, Leute.

2) m. n. Calamitaet, Elend, Noth.

3) m. N. pr. eines Fuersten, eines Sohnes des *kAzi*.

Совершенно очевидно, что такое понимание указывает на признание у создателей рассмотренных авторами текстов представлений не только о политической власти, но и о государственном образовании. Однако последнее считалось явлением более поздним, поскольку создатели Ригведы и во второй половине XX в. продолжали определяться как племенные союзы, еще не знавшие территориального государства [72, с. 68–88; 204, с. 2].

Учитывая результаты последних десятилетий, современные исследователи выражают более мягкую позицию в отношении признания возможной государственности в древних текстах, но без акцента на Ригведе:

А) этимологические словари санскрита М. Майрхофера [174, т. 2, с. 449; 175, т. 3, с. 56]:

«*rASTram*, n. Koenigsherrschaft, Reich, Herrschaft; Gebiet, Land; empire, kingdom, country (RV, usw.; in MS, Kath. Auch “Herrscher”);

rASTrI f. Verwalterin, Herrscherin (RV, Br., SU.);

vgl. Aw. *RAStra*- “Leuter, Gebieter”,.. zu *rAj*- “herrschen”, *rASTi*; damit letztlich zu *rATi*».

Б) санскритско-русский словарь В. А. Кочергиной [45, с. 544]:

«*rASTra*, n., m. 1) господство 2) государство; страна 3) народ»;

В) санскритско-французский словарь Ж. Хюта [136, с. 251]:

«*rASTra* [*rAj-tra*], n., m. royaume, empire; peuple, sujets».

Разумеется, вопрос о значении *rASTra* непосредственно в Ригведе также не раз затрагивался исследователями за минувшие более чем сто лет. Приведем их основные результаты:

А) так определяет *rASTra* словарь к Ригведе Г. Грассмана [130, с. 86, 1162]:

«*rastra*, n. Reich, Herrschaft [von *rAj*];

rASTrI, m., Herrscher [von *rAj*];
rASTrI, f., Herrscherin [von *rAj*]; Beherrscherin;
abhi-rASTra, a., Reiche [*rASTra*] bewaeltigend».

Б) Подобному же пониманию, очевидно, следует К. Ф. Гельднер в своем переводе Ригведы [106]:

«*rASTra* – Herrschaft (7 раз), Reich (3 раза), Koenigreich (1 раз);
rASTrI – Beherrscherin (1 раз), Gebieterin (1 раз), herrschende (1 раз)».

В) Вполне согласуется с таким пониманием и индийский академический перевод Ригведы, который при этом следует традиционным комментаторам, в том числе Саяне:

«*rASTrI*, the master, the lord [208, т. 7, с. 2236];
rASTrAnAM = *rASTrANAM*, of the kingdoms [208, т. 8, с. 2694];
rASTrI, the queen [208, т. 10, с. 3572];
rASTra, the kingdom, sovereign rule, sovereignty [208, т. 13, с. 4821–4822]».

Г) Перевод Ригведы Т. Я. Елизаренковой, очевидно, следует за К. Гельднером [56]:

«*rASTra* – царство (3 раза), власть (3 раза), господство (4 раза);
rASTrI – властелин (1 раз), повелительница (2 раза);
abhi-rASTra – владения (1 раз)».

Д) Еще больший акцент на понимании *rASTra* как политонима делает Свами Пармешварананд [195, т. 2, с. 506–509]:

«*rASTra* – the first State in the Rv. At the initial stage the Sapta-sindhu region had a large number of small States or *rASTras*... The Vedic *rASTra* was not a well-defined political term and so it can not be taken to be a “State” precisely in the modern sense of the term. Of course, we may use the term “*rASTra*” as “State”, as anthropologists use it in the sense of a recognisable political unit.

Такая позиция С. Пармешварананда объясняется во многом результатами исследований реалий Древней Индии, и прежде всего Индской цивилизации, за последние 30 лет. Сегодня (как мы уже видели) нет никаких сомнений в существовании в Индии территориальных объединений, которые можно считать государственными образованиями, уже в III тыс. до н. э. [156, с. 229–238]. Точно так же установленной можно признать хронологию существования общества создателей Брахман (чаще именуемого поздневедийским) [196, с. 87–89]. Следовательно, время сложения Ригведы не может быть определено после III–II тыс. до н. э., т. е. периода существования в Индии государственных образований, а не догосударственных племенных союзов.

Тем не менее понимание *rASTra* как политонима в антропологическом аспекте не является единственно возможным. В качестве примера можно взять тезис из недавнего доклада С. Кальянарамана [146]:

«*Rashtrii*, *rashtram* have to be distinguished from the commonly used term, ‘nation’, as distinct from ‘state’ which is a grouping for governance. *Rashtram* is not a restricted construct related to a common language or territory but a common zeal to achieve welfare of people through united actions».

Опираясь как на ведийскую, так и на эпическую традиции, предложенный вариант, как видно, делает акцент на совместном действии, а не на общей власти.

Однако вопрос в данном случае состоит в том, как это может быть совмещено с очевидными результатами как уже приведенного этимологического, так и семантического описаний.

1) *rASTra* – очевидное производное от корня *rAj-*, чье значение, без сомнения, может быть определено как «править» и «властвовать».

2) *rASTra* = *rAj-* + *-tra/-trI*, что может быть только именем действия или орудия действия [38, с. 917]. Таким образом, значения могут быть, например, «правление», «власть» и «руководство».

3) Если же принимать во внимание также и индийскую комментаторскую традицию *rASTra* [81, с. 398], то следует добавить еще и обладателя/обладательницу качества *rAj-*. Это дает нам «властитель/властительница», «правитель/правительница», «руководитель» и т. д.

Совершенно естественно, что практически такое же понимание *rASTra* и предлагают классики. Сложнее с основанием рассматривать *rASTra* как объединение людей, совершающих определенные (установленные) совместные действия. Но если принять *rASTra* как «руководство», лежащее в основании такого объединения, то и этот вариант становится теоретически возможным.

Для разрешения поставленной задачи подробно рассмотрим все 14 упоминаний *rASTra/rASTrI* в Ригведе.

IV 42,1

mama dvitA **rASTraM** kSatriyasya vizvAyor vizve amRtA yathA naH |
kratuM sacante varuNasya devA rAjAmi kRSTer upamasya vavreH ||

Для меня безусловна **раштра** кишатрия всеприходящая, все бессмертные словно для нас; по воле действуют Варуны боги, правлю народом лучшего обликом.

В данном случае *rASTra* является атрибутом/качеством Варуны, присутствующим и действующим повсеместно.

VI 4,5

nitikti yo vAraNam annam atti vAyur na **rASTry** aty ety aktUn |
turyAma yas ta AdizAm arAtIr atyo na hrutaH patataH parihrut ||

Стремительно который избранную пищу ест, ветер словно, **раштри** насквозь проходит ночи; да преодолеем мы то твое намерений недружелюбие, бегун словно, обминающий следование искривленное.

Фрагмент ясно связывает *rASTrI*, что проникает сквозь любую тьму, с Агни, который дает создателям гимнов надежду на правильный путь к поставленной цели.

VII 34,10-11

A caSta AsAm pAtho nadInAM varuNa ugraH sahasracakSAH |
rAjA **rASTraAnAm** pezo nadInAm anuttam asmai kSatraM vizvAyu ||
Контролирует этих путь потоков Варуна грозный, тысячеглазый;
царь **раштра**, украшение потоков, неодолима его власть всеобъемлющая.
Здесь *rASTra* снова выступает как качество/атрибут Варуны,
который действует повсеместно.

VII 84,2

yuvu **rASTram** bRhad invati dyauryau setRbhir arajjubhiH sinIthaH |
pari no heDo varuNasya vRjyA uruM na indraH kRNavad ulokam ||

*Вашу обоих **раштры** великую продвигает небо, которые путами неверевочны-
ми да связываете, пусть нас гнев Варуны обойдет, широкий нам Индра
да сотворит простор.*

Со всей очевидностью текст указывает на принадлежность *rASTra* паре Вару-
на – Индра как на незримый (неосязаемый) элемент/инструмент творения космоса.

VIII 100,10

yad vAg vadanty avicetanAni **rASTrI** devAnAM niSasAda mandrA |
catasra UrjaM duduhe payAMsi kva svid asyAH paramAM jagAma ||

*Когда речь, изрекая непостижимые **раштры** богов, опустилась чарующая;
четыре мощь выдоила потока, куда же ее самая далекая пошла?*

В настоящем случае носителем *rASTrI* выступает Вач (божественная речь),
связанная не только с богами, но и с ритуалом жертвоприношения сомы.

X 109,3

hastenaiva grAhya Adhir asyA brahmajAyeyam iti ced avocan |
na dUtAya prahye tatha eSA tathA **rASTraM** gupitaM kSatriyasya ||

*Рукой словно пусть возьмет, ставка ее, брахмана порождение она ведь,
раз объявили; не вестнику способствовать поставлена она, такова
раштра хранимая властителя.*

Фрагмент связывает *rASTra* с брахманами, которые, очевидно, в честь нее и
совершают здесь ритуал.

X 124,4+5

bahvIH samA akaram antar asminn indraM vRNAnaH pitaraM jahAmi |
agniH somo varuNas te cyavante paryAvard **rASTraM** tad avAmy Ayan ||
nirmAyA u tye asurA abhUvan tvaM ca mA varuNa kAMayAse |
Rtena rAjann anRtaM viviJcan mama **rASTrasyAdhipatyam** ehi ||

*Многие годы действовал средь этого, Индру выбирающий отца оставляю;
Аgni, Сом, Варуна, они колеблются, обернулась **раштра**, это продвигаю
приходящее. Бессильными ведь те асуры стали, ты же меня, о Варуна,
стараешься любить, [космическим] порядком, о царь, беспорядок
отделяющий – моей **раштры** господство, приходи!*

Текст при всей сложности его понимания указывает на то, что *rASTra* связа-
на с богами (прежде всего, с Варуной и, вероятно, с Индрой) и составитель гим-
на может содействовать изменению *rASTra* в свою пользу.

X 125,3

ahaM **rASTrI** saMgamanI vasUnAM cikituSI prathamA yajJiyAnAm |
tAm mA devA vy adadhuH purutrA bhUriSThAtrAm bhUry AvezayantIm ||
*Я **раштры**, собирательница сокровищ, умудренная, первая средь достойных
жертв; такую меня боги раздали много раз, многопристанищную,
во много входов входящую.*

В данном случае *rASTrI* выступает как создание богов, которое является объектом ритуала и источником искомого для создателей гимнов.

X 173,1+2+5

A tvAhArSam antar edhi dhruvas tiSThAvicAcaliH |
vizas tvA sarvA vAJchantu mA tvad rASTram adhi bhrazat ||
ihaivaidhi mApA cyoSThAH parvata ivAvicAcaliH |
indra iveha dhruvas tiSTheha rASTram u dhAraya ||
dhruvaM te rAjA varuNo dhruvaM devo bRhaspatiH |
dhruvaM ta indraz cAgniz ca rASTraM dhArayatAM dhruvam ||

*Тебя я, одного среди риши, обрел, незыблемого, стой всегда не колеблющимся;
народы тебя все пусть желают, пусть твоя **раштра** не распадется.
Здесь ведь обрел [себя], пусть не отшатнешься отсюда, [будеши] гора словно,
всегда не колеблющаяся; Индра словно здесь незыблемый стой, здесь
же **раштру** установи. Незыблемую твою царь Варуна, незыблемую бог
Брихаспати, незыблемую эту и Индра, и Агни, **раштру** установите
незыблемую.*

Отрывок не только связывает *rASTra* с несколькими богами, но и указывает на то, что *rASTra* может быть установлена с их помощью человеком. При этом такое действие должно обладать устойчивостью и нерушимостью с момента основания, на обеспечение чего, очевидно, и направлен данный гимн.

X 174,1+5

abhIvartena haviSA yenendro abhivAvRte |
tenAsmAn brahmaNas pate 'bhi rASTrAya vartaya ||
asapatnaH sapatnahAbhirASTro viSAsahiH |
yathAham eSAm bhUtAnAM virAjAni janasya ca ||

*Победной жертвой, посредством которой Индра выбрал [это для себя];
ею нас, о брахмана повелитель, ради **раштры** избери. Не имеющий
противника, убийца противника, высшая **раштра** победоносная; так и я
теми существами пусть правлю и народом.*

В данном случае имеет место просьба об установлении человеческого правления по образцу *rASTra* богов, которая не подвержена никакой опасности, поскольку умеет от нее защищаться.

К сказанному добавим результаты формального разбора *rASTra/rASTrI* (см. табл. 10.2).

Таблица 10.2

Результаты формального разбора *rASTra/rASTrI* в текстах Ригведы

Фрагмент	Определения	Соотнесения	Носитель	Объект
RV IV 42,1	<i>kSatriyasya vizvAya</i>	<i>kratu rAj</i>	<i>varuNa</i>	<i>Aham</i>
RV VI 4,5	—	<i>vAyu atya</i>	<i>agni</i>	<i>aktu</i>

Окончание табл. 10.2

Фрагмент	Определения	Соотнесения	Носитель	Объект
RV VII 34,11	<i>rAjan pezo nadInAm</i>	<i>kSatram vizvAyu</i>	<i>varuNa</i>	<i>nadI</i>
RV VII 84,2	<i>bRhat</i>	<i>dyaus setRBhir arajjU heDa uloka</i>	<i>indra varuNa</i>	<i>Vayam</i>
RV VIII 100,10	<i>avicetana devAnAM</i>	<i>catasra payAMsi</i>	<i>vAc</i>	—
RV X 109,3	<i>brahmajAya gupita kSatriyasya</i>	<i>hasta dUta</i>	<i>brahmán</i>	<i>Adhi</i>
RV X 124,4	—	<i>vRNAna Ayant indra</i>	—	—
RV X 124,5	—	<i>Rta Adhipatyam</i>	<i>varuNa</i>	<i>Aham</i>
RV X 125,3	<i>yajJiyA bhUriSThAtrA</i>	<i>saMgamanI</i>	<i>devA</i>	<i>vasu Aveza</i>
RV X 173,1	<i>dhruva avicAcali</i>	<i>RSi viza</i>	<i>tvam</i>	<i>Aham</i>
RV X 173,2	<i>dhruva</i>	<i>parvata avicAcali indra</i>	<i>tvam</i>	<i>Iha</i>
RV X 173,5	<i>dhruva</i>	<i>rAjan deva</i>	<i>varuNa bRhaspati indra agni</i>	<i>Iha</i>
RV X 174,1	—	<i>haviS indra vayam</i>	<i>brahmaNas pati</i>	—
RV X 174,5	<i>abhi viSAsahi asapatna sapatnaha</i>	<i>aham bhUtAnA jana</i>	—	<i>Sapatna</i>

Из табл. 10.2 можно заключить следующее.

1) *RASTra*:

а) характеризуется как относящаяся к:

✓ богам и ритуалам: *brahmajAya*, *abhi*, *bRhat*, *vizvAyu*;

✓ власти и управлению: *dhruva* (3 раза), *kSatriyasya* (2 раза), *rAjan*, *viSAsahi*, *asapatna*, *sapatnaha*;

✓ природным явлениям: *pezo nadInAm*, *avicAcali*;

✓ свойствам богов и людей: *gupita*.

б) соотносится с:
✓ богами и ритуалами: *indra* (3 раза), *deva*, *dyaus*, *Rta*, *setRbhir arajjU*, *RSi*, *uloka*, *haviS*;

- ✓ властью и управлением: *rAj*, *rAjan*, *kSatram vizvAyu*, *Adhipatya*, *kratu*, *dUta*;
- ✓ природными объектами: *parvata avicAcali*, *hasta*;
- ✓ действиями, свойственными богам и людям: *heDa*, *vRNAAna*, *Ayant*;
- ✓ человеческими сообществами: *jana*, *viza*, *bhUtAnA*, *vayam*, *aham*.

в) носители:

- ✓ боги: *varuNa* (5 раза), *indra* (2 раза), *agni*, *bRhaspati*, *brahmaNas pati*;
- ✓ люди: *tvam* (2 раза), *brahmán*.

г) объекты воздействия:

- ✓ люди: *aham* (3 раза) = *RSi*, *sapatna*, *vayam*;
- ✓ природные объекты или конкретное место: *iha* (2 раза), *nadI*;
- ✓ свойства богов и людей: *Adhi*.

2) *rASTrI*:

а) характеризуется как относящийся к:

- ✓ богам и ритуалам: *devAnAM*, *yajJiyA*, *avicetana*;
- ✓ месту: *bhUriSThAtrA*.

б) соотносится с:

- ✓ богами и ритуалами: *vAyu*;
- ✓ природными объектами: *catasra payAMsi*;
- ✓ свойствами богов и людей: *atya*, *saMgamanI*.

в) носители:

- ✓ боги: *agni*, *vAc*, *devA*.

г) объекты воздействия:

- ✓ природные объекты или конкретное место: *Aveza*, *aktu*;
- ✓ свойства богов и людей: *vasu*.

Кроме того, из прочтения текстов (как показано выше) следует, что:

1) *rASTra*:

- ✓ присутствует и действует повсеместно как атрибут/качество Варуны (2 раза);
- ✓ незримый (неосязаемый) элемент/инструмент творения космоса, принадлежащий паре Варуна – Индра (2 раза);

- ✓ объект ритуала, совершаемого брахманами;

✓ божественный элемент/инструмент, изменению при создании которого человек может содействовать в свою пользу (2 раза);

✓ правление богов, не подверженное никакому нападению, поскольку умеет от него защищаться, образец для человеческого правления.

2) *rASTrI*:

✓ проникает сквозь любую тьму и дает создателям гимнов надежду на правильный путь к поставленной цели;

✓ атрибут/качество Вач (божественная речь), связанный не только с богами, но и с ритуалом жертвоприношения сомы;

✓ создание богов, которое является объектом ритуала и источником искомого для создателей гимнов.

Объединив все полученные результаты относительно *rAStra/rASTrI*, а также приняв во внимание основания ригведийской самоидентификации и опирающейся на нее жреческой власти, получаем следующие результаты.

Классический подход к *rAStra/rASTrI* на основании этимолого-семантического анализа и большого комплекса более поздних текстов не является оптимальным, поскольку делает явный акцент на общественно-политической сфере более позднего времени.

Наибольшее количество указаний Ригведы свидетельствует, что создатели памятника связывали *rAStra/rASTrI* с божественно-ритуальной сферой (космосом), что можно условно передать как «установленные богами правила мироздания и бытия». Они касались и самих богов, и людей, и природы, и всего остального.

Заметное внимание создатели гимнов, естественно, уделяли действиям человека, направленным на существование в рамках «установленных правил». (Этот вывод, кстати сказать, очень хорошо согласуется с полученными принципиально иначе выводами С. Кальянарамана относительно того, что ведийское *rAStra/rASTrI* связано с формированием понятия *dhArma* [144, с. 41–46]).

Общественно-политическое содержание *rAStra/rASTrI* является, очевидно, частным случаем «космического»; его можно условно определить как «установленные людьми правила сосуществования между собой по образцу божественных правил».

Общественно-политическое содержание *rAStra/rASTrI* заметно усиливается в более поздних частях Ригведы, что может быть определено как стадия существования государственных образований, выходящих за рамки прежних общественных отношений.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Из всего сказанного следует, что жречество (*Rtvija* («упорядочиватели жертвы»)) являлось тем социальным институтом, который дает нам основания рассматривать ригведийское общество как единое целое, состоявшее, как и другие древние общества, из *Arya* (своих) и *dAsa/dasyu* (чужих). Это деление осознавалось создателями Ригведы как две *varNa* (варны) и являлось частным проявлением аналогичного деления всего космоса, установленного богами с помощью *Rta* («космического порядка»).

В отношении людей, объединяющихся в варну, речь идет о совокупности носителей определенных признаков.

Этими признаками – самоидентификацией, отличавшей «своих» от «чужих», – были:

а) исповедование определенной религии, предполагающей поклонение определенным богам;

б) совершение определенных ритуалов;

в) война против *dAsa* за богатство и землю;

г) война против *dasyu* с помощью ритуалов;

е) объединение в определенные сообщества (племена).

Именно указанные критерии самоидентификации, содержание которых определялось *Rta*, и были составляющими основания господствующего положения, которое жрецы занимали в ригведийском обществе. На жрецах лежала ответственность за:

✓ установление связи людей с богами;

✓ плодотворность сотрудничества с божественными вершителями ритуала

Агни и Сомой;

✓ успешность «вписывания» ариев в *Rta*;

✓ обретение положительных результатов этого «вписывания».

Таким образом, только от жрецов зависело обеспечение нахождения людей в космической варне ариев, т. е. на стороне богов. Содействие богам в их борьбе за *Rta* давало людям-ариям надежду на желаемые воздаяния. Обратит внимание богов на людей и при этом заверить первых в том, что последние чтут *Rta*, было основой жреческих обязанностей в ригведийском обществе. Средством достижения этого результата были ритуалы, прежде всего, жертвоприношения разных типов, как правило, связанные с особой жидкостью – сомой.

Следует отметить, что само действие жертвоприношения тоже считалось частью космического порядка: огонь (Агни), загорающийся в темноте, светом своим создает пространство (как и другие светоносные боги), пламенем соединяет два мира – землю и небо, а значит, людей и богов. Поэтому Агни определяется в Ригведе как древнейший жрец, который преобразует человеческое жертвоприношение в «упорядоченное», очищая жертву от темных примесей. От имени людей ему содействовали жрец-хотар, ливший жертву в огонь, жрец-брахман, помогавший «поднимать» жертву мыслью и «направлять» ее куда следовало, а также жрец упавактар, «подпевавший» огню. Был и специальный жрец, «помогавший» огню загореться, – агнидхра или агниминдха.

Материальную составляющую жертвоприношения «упорядочивал» бог Сома. Ему содействовали жрец-потар, очищавший приготовленную жидкость (сому), и жрец-адхварью, совершавший ее возлияние, а также еще какие-то ритуальные действия.

Еще одной жреческой функцией, которую исполнял Агни, был пурохита – «впереди поставленный». Эта функция «знаменосца», указующего богам на жертву и тех, кто ее совершает в соответствии с *Rta*, т. е. речь идет об «упорядочивании» самого действия жертвоприношения. Жрец-пурохита, таким образом, был призван своим участием в качестве «знаменосца» содействовать «упорядочиванию» любого действия людей, которое могло восприниматься как коллективное или совокупное.

Вполне возможно, что создатели Ригведы предполагали существование таких ритуалов, в которых боги обходятся без людей. Но нас в данном случае интересуют не труднодоказуемые гипотезы, а фактические данные памятника.

Как известно, сами гимны – это средства, сочиненные риши для обращения к богам. Ригведийские ритуалы – это ритуалы с участием людей. И тех, которые чего-то ожидают от богов, и тех, которые вершат само действие, т. е. жрецов. Кроме того, у последних была и еще одна функция, которой не было у Агни, Сомы и других сверхъестественных действующих лиц ритуалов. Она заключалась в том, чтобы сформулировать конкретное пожелание людей и отослать его по нужному адресу. Это действие было «упорядочиванием» обращения к желаемому адресату, достижимому, очевидно, только с помощью гимнов, созданных риши.

Исходя из текстов Ригведы, первоначально все жреческие функции мог исполнять один человек, содействовавший Агни и Соме и обращающийся к разным богам. С течением времени специализация и «арсенал» жрецов возрастали, одновременно стали действовать два (например, хотар «ассистировал» Агни), а адхварью – Соме) и более функциональных жрецов, среди которых постепенно появилась необходимость координации действий. Исходя из установленного нами в настоящей работе, можно понять, почему эти обязанности были возложены на брахмана. Его мысленные усилия и используемые средства вполне подходили, чтобы создавать единую «оболочку» для действий других вершителей ритуала.

Эта координация, возможно, и привела к тому, что брахманы стали титульным названием высшей варны после того, как вместо деления космоса *varNa* стала обозначением социального класса людей. Однако это изменение значения

varNa завершилось уже за пределами существования того общества, которое нашло свое отражение в Ригведе, в силу чего более детальное рассмотрение этого аспекта находится за рамками настоящего исследования.

Указанные особые действия жрецов по установлению связи людей с богами предполагали не только определенные знания, но и специальные умения. Обе эти составляющие жреческих обязанностей, как мы видели, развивались вместе с обществом и со временем, вместе с развитием специализации привели к появлению самостоятельного социального класса, ставшего впоследствии варной брахманов.

Кроме чисто ритуальной деятельности у ригведийских жрецов постепенно появились и другие социальные функции. Речь, прежде всего, идет о пурохите, который стал:

- ✓ знатоком военного искусства;
- ✓ представителем («знаменосцем») объединения людей, его уполномочивших, в отношении других соответствующих объединений;
- ✓ «упорядочивающим» людей в рамках признающего его политического объединения.

Если значительная жреческая специализация сама по себе не указывает на существование надплеменных общественных отношений, то указанные функции пурохиты дают вполне достаточные основания для предположения одинакового понимания общественных институтов (по крайней мере, института пурохиты) в разных племенных объединениях. Вместе с общим признанием господства *Rta* и самоидентификацией *Arya* это дает нам основания ставить вопрос о том, что разные племенные объединения с течением времени составляли единое общество.

Однако самым убедительным доказательством социального единства ригведийского общества следует считать наличие понятия *rASTra*. Как мы уже видели, наибольшее количество указаний Ригведы свидетельствует, что создатели памятника связывали *rASTra/rASTrI* с божественно-ритуальной сферой (космосом), что можно условно передать как «установленные богами правила мироздания и бытия». Они касались и самих богов, и людей, и природы, и всего остального.

Заметное внимание создатели гимнов, естественно, уделяли действиям человека, направленным на существование в рамках «установленных правил». В этом смысле ригведийское *rASTra/rASTrI* можно считать основой, на которой со временем сформируется понятие *dhArma*.

Общественно-политическое содержание *rASTra/rASTrI* является, очевидно, частным случаем «космического»; его можно условно определить как «установленные людьми правила сосуществования между собой по образцу божественных правил».

Это содержание *rASTra/rASTrI* заметно усиливается в более поздних частях Ригведы, что может быть определено как стадия существования государственных образований, выходящих за рамки прежних общественных отношений.

Осталось только ответить на вопрос, когда же именно и где существовало описанное нами жречество и само ригведийское общество.

В исследованиях последних десятилетий вопросам историчности ригведийского общества и различных его составляющих уделяется повышенное внимание.

Существенной причиной этого является качественный прирост научных знаний об истории Древней Индии до середины I тыс. до н. э., т. е. до того времени, о котором сообщают буддийские источники, долгое время имевшие статус древнейших исторических сведений об истории региона.

Главную роль в этом процессе сыграли исследования, связанные с историей цивилизации, открытой в 1920-е гг. в долине Инда, вследствие чего получившей название Индской. Современное состояние ее изучения дает основания утверждать, что:

- ✓ во-первых, согласно комплексным исследованиям, создатели этой цивилизации являлись (в своем большинстве) местным населением. Это население проживало на указанной территории к тому времени уже несколько тысяч лет;

- ✓ во-вторых, согласно данным генетиков, состав населения Индии существенно не изменялся в последнеиндский период, но, по крайней мере, до III тыс. до н. э. жители северной и южной Индии существовали автономно;

- ✓ в-третьих, археологические исследования индийских металлургических технологий показывают их самостоятельное происхождение, не происходящее из-за пределов Индии;

- ✓ в-четвертых, не позднее III тыс. до н. э. (а вполне вероятно, что и в IV тыс. до н. э.) Индия была восточным полюсом международной торговли (западным полюсом которой была Месопотамия).

Из сказанного неминуемо следует, что история Древней Индии, начиная, по крайней мере, со времени появления здесь земледелия, является результатом деятельности самих индийцев, чья хозяйственная деятельность имела заметное влияние на соседние регионы, находившиеся западнее и северо-западнее исторической Индии.

Не противоречит сказанному и сам текст Ригведы:

- ✓ во-первых, географические объекты, упоминаемые в Ригведе, указывают на исторические земли Индии, т. е. современные земли Индии и Пакистана;

- ✓ во-вторых, рассмотрение *ayas* (предполагаемого названия для основного хозяйственного металла), *ratha* (повозки на колесах со спицами) и *vedi* (алтаря) с точки зрения установления абсолютной хронологии памятника не создает принципиальных препятствий для отнесения ее к периоду IV–III тыс. до н. э.;

- ✓ в-третьих, имена ряда исторических деятелей, для времени жизни которых существует возможность установления абсолютной хронологии, указывают, по крайней мере, на III – начало II тыс. до н. э., т. е. на время существования цивилизации в долине Инда;

- ✓ в-четвертых, согласно данным самого памятника и более поздних древнеиндийских текстов ригведийское общество существовало более длительный период, чем 300–500 лет, как принято считать в преобладающей сегодня европейской академической традиции;

- ✓ в-пятых, текст Ригведы не обязательно синхронен описываемым реалиям.

Таким образом, между утвердившейся в науке теорией пришествия создателей Ригведы в Индию только в середине II тыс. до н. э. и современным состоянием научных знаний об истории Древней Индии существуют значительные

противоречия. Нам представляется более обоснованным считать ригведийское общество результатом деятельности североиндийского населения, а также констатировать следующее.

1. Ригведийское общество существовало на протяжении очень длительного периода, охватывавшего как минимум III–II тыс. до н. э., а возможно, IV и даже V тыс. до н. э. Это означает, что создатели Ригведы были или старшими современниками, или, если исходить из полноводности Сарасвати в Ригведе, предшественниками Индской цивилизации.

2. Вопрос о том, в какой связи находились жители цивилизации долин Инда и Сарасвати и создатели Ригведы, пока, на наш взгляд, доказательного ответа не имеет.

3. Индийская хронология вед, основанная на сутрах и пуранах, вполне вероятно, имеет под собой основания значительно более глубокие, чем хронологическая теория расселения индоевропейцев, созданная европейскими учеными в XIX в. и получившая дальнейшее развитие в XX в.

Как видно, наши хронология существования и локализация ригведийского общества совсем не соответствуют принятой теории «арийского вторжения», связанной с предполагаемым расселением индоевропейцев в Индии во II тыс. до н. э. Но такому несоответствию есть вполне очевидное объяснение.

Сказанное нами о самоидентификации *Arya* ясно указывает, что теория расселения индоевропейцев, построенная на языковой, а с ней и этнической идентификации *Arya*, не имеет прямого отношения к Ригведе, поскольку ни общее происхождение, ни язык, ни общая территория проживания не являлись (по крайней мере, существенными) частями самоидентификации ригведийских *Arya*.

Такое положение дел обесмысливает рассмотрение *Arya*, тем более *Arya varNa* как этноса, т. е. сообщества, обладающего общими происхождением, языком и территорией проживания. В силу этого аргументы, связанные с языковой принадлежностью и предполагаемой, исходя из языка и общего происхождения, прародиной, не следует считать применимыми в отношении истории создателей Ригведы, по крайней мере, того периода, к которому рассматриваемое общество относится.

Объяснение вопросов этногенеза жителей Северной Индии, в том числе генетических связей северных индийцев с народами Западной Азии и Кавказа, а также того, откуда происходит ведийский санскрит, когда и почему он стал богослужебным языком рассматриваемого общества, не следует искать во время существования ригведийского общества. К этому времени все это уже было состоявшимся фактом. Эти проблемы следует относить к более раннему периоду, чем зафиксированное в Ригведе общество.

ПРИЛОЖЕНИЕ А

Фрагменты Ригведы, в которых упоминается *hotar*

I 1,1

agnim iLe purohitaM yajJasya devam Rtvijam | **hotAraM** ratnadhAtamam ||
*Агни призываю, пурохиту жертвы бога, того, кто приводит
в порядок жертву; хотара наищедрейшего.*

Настоящий фрагмент называет *hotar ratnadhAtama* («наищедрейшим») и связывает с жертвоприношением типа *yajJa*; соотносит с богом Агни, *Rtvij* («упорядочивающим жертву»), а также с институтом *purohita* (пурохита), о котором речь впереди.

I 1,5

agnir **hotA** kavikratuH satyaz citrazravastamaH | devo devebhir A gamat ||
*Агни – хотар, поэтa цель истинная, сверкающая, славнейшая;
бог с богами да придет!*

Текст соотносит *hotar* с богом Агни и *kavikratu* («целью поэта»).

I 12,1+3

agnim dUtaM vRNImahe **hotAraM** vizvavedasam | asya yajJasya sukratum ||
agne devAM ihA vaha jajJano vRktabarhiSe | asi **hotA** na iDYaH ||
*Агни, посла, мы выбираем, хотара всеобъемлющего; этой жертвы умнейшего.
О Агни, богов сюда приведи, родившийся для сплевшего священную траву;
ты есть хотар нами восхваляемый.*

В данном случае в качестве *hotar* еще раз выступает бог Агни, который назван *dUta* («послом») и связан с *yajJa* («жертвой»).

I 13,1+4+8

susamidhno na A vaha devAM agne haviSmate | **hotA**h pAvaka yakSi ca ||
agne sukhata me rathe devAM iDita A vaha | asi **hotA** manurhitaH ||
tA sujihvA upa hvaye **hotArA** daivyA kavI | yajJaM no yakSatAm imam ||
*О лучший из разожженных, нам вези богов, о Агни, для возиятеля; хотар
чистый, и совершай жертвоприношение. О Агни, в стремительной повозке
богов, о просимый, привези; ты есть хотар, Ману поставленный.*

*Тех прекрасноречивых обоих я призываю двух **хотаров** божественных, поэтов;
жертву нам пусть [двое] принесут эту.*

Отрывок снова указывает на то, что *hotar* – это бог Агни, совершающий действие *yaj-* («совершать жертвоприношение») и обладающий качеством *pAvaka* («чистый»). Он имеет *ratha* («повозку») для доставки богов, связан с *manu* («человеком») и назван *sujihva* («прекрасноречивым»), *daivya* («божественным») и *kavi* («поэтом»).

I 14,9+11

AkIM sUryasya rocanAd vizvAn devAM uSarbudhaH | vipro **hoteha** vakSati ||
tvaM **hotA** manurhito 'gne yajJeSu sIdasi | semaM no adhvaraM yaja ||
*От Сурьи яркости всех богов, с зарей пробуждающихся; мудрец **хотар** сюда
да везет. Ты, **хотар** Ману поставленный, о Агни, средь жертвоприношений
сидишь; это именно наше жертвоприношение соверши.*

Отрывок опять указывает на то, что *hotar* – это бог Агни, он назван *vipra* («мудрецом»), связан с богом Сурьей и *manu* («человеком») жертвоприношениями типов *yajJa* и *adhvara*.

I 25,17

a saM nu vocAvahai punar yato me madhv AbhRtam | **hoteva** kSadase priyam ||
*Да разом ныне заговорим [мы двое] снова, так как мной мёд принесен;
хотар словно, съел бы ты приятно.*

В данном случае *hotar* связан с *madhu* («медом»), который он поглощает во время жертвоприношения, и действием *kSad-* («есть», «поглощать»).

I 26,2+5+7

ni no **hotA** vareNyaH sadA yaviSTha manmabhiH | agne divitmatA vacaH ||
pUrva **hotar** asya no mandasva sakhyasya ca | imA u Su zrudhi giraH ||
priyo no astu vizpatir **hotA** mandro vareNyaH | priyaH svagnayo vayam ||
*Наш **хотар** избранный садись, самый юный, мыслями;
о Агни, в небеса из-за божественной речи. Древний **хотар** этой нашей
наслаждайся дружбой же; эти также лучшие слушай песни. Приятен
нам пусть будет племен господин, **хотар** довольный, избранный; приятны
имеющие своего Агни и мы.*

Текст в очередной раз указывает на то, что *hotar* – это Агни, в этом качестве названный *vareNya* («избранным»), *mandra* («довольным»), одновременно *yaviSTha* («самым юным») и *pUrva* («первым»), что указывает на его вечность и вневременное величие, а также *vizpati* («господином племен»); он связан с *vac* («божественной речью»), *sakhya* («дружбой») и *giras* («песнями»).

I 36,3+5

pra tvA dUtaM vRNmahe **hotAraM** vizvavedasam |
mahas te sato vi caranty arcayo | divi spRzanti bhAnavaH ||
mandro **hotA** gRhapatir agne dUto vizAm asi |
tve vizvA saMgatAni vrata dhruvA | yAni devA akRNvata ||
*Именно тебя [как] посла мы выбираем, **хотара** всеобъемлющего; велик ты,
как расходятся лучи; неба касаются светящиеся. Довольный **хотар**,*

*домохозяин, о Агни, посол племен ты; есть у тебя собирающиеся заветы
нерушимые; с которыми боги познакомили.*

Здесь снова *hotar* – это Агни, определенный как *vizvavedasa* («всеобъемлющий»), *mahas* («великий»), *mandra* («довольный»), *gRhapati* («домохозяин») и *dUta vizAm* («посол племен»); он связан с *arcayah* («лучами»), *dyu* («небом») и *vrata dhruvA* («нерушимыми заветами»).

I 44,7+11

hotAraM vizvavedasaM saM hi tvA viza indhate |
sa A vaha puruhUta pracetaso 'gne devAM iha dravat ||
ni tvA yajJasya sAdhanam agne **hotAram** Rtvijam |
manuSvad deva dhImahi pracetasam jIraM dUtam amartyam ||

Хотара всеобъемлющего, вместе ведь тебя племена зажигают; также
привези, о призываемый многими провидец, о Агни, богов сюда, быстро.

*Тебя жертвы владетеля, о Агни, хотара, приводящего жертву
в порядок; подобный Ману, о бог, мы устанавливаем провидца
резвого посла бессмертного.*

В данном случае Агни, выступающий как *hotar*, обозначен как *vizvavedasa* («всеобъемлющий»), *puruhUta* («призываемый многими»), *pracetas* («провидец»), *yajJasya sAdhana* («владелец жертвы»), *Rtvij* («приводящий жертву в порядок»), *jIra* («резвый»), *dUta* («посол») и *amartya* («бессмертный»); связан с действиями *indh-* («зажигать») и *Avah-* («привозить») богов, а также с *manu* («человеком»).

I 45,7

ni tvA **hotAram** RtvijaM dadhire vasuvittamam |
zrutkarNaM saprathastamaM viprA agne diviSTiSu ||

*Именно тебя, хотара, приводящего в порядок жертву, установили
дарующим величайшее богатство; острого слухом, широчайшего,
мудрецы, о Агни, среди стремящихся к небу.*

Агни, снова выступающий как *hotar*, определен как *Rtvij* («приводящий жертву в порядок»), *vasuvittama* («дарующий величайшее богатство»), *zrutkarNa* («острый слухом»), *saprathastama* («широчайший»); связан с *viprA* («мудрецами») и *diviSTi* («стремящимися к небу»).

I 58,1+3+6+7

nU cit sahojA amRto ni tundate **hotA** yad dUto abhavad vivasvataH |
vi sAdhiSThebhIH pathibhI rajo mama A devatAtA haviSA vivAsati ||
krANA rudrebhir vasubhiH purohito **hotA** niSatto rayiSAD amartyaH |
ratho na vikSv RJjasAna AyuSu vy AnuSag vAryA deva RNvati ||
dadhuS TvA bhRgavo mAnuSeSv A rayiM na cAruM suhavaM janebhyaH |
hotAram agne atithiM vareNyam mitraM na zevaM divyAya janmane ||

hotAraM sapta juhvo yajiSThaM yaM vAghato vRNate adhvareSu |
agniM vizveSAM aratiM vasUnAM saparyAmi prayasA yAmi ratnam ||

*Как же на рожденного силой бессмертного повлиять, на хотара,
когда послан он стал вивасватовым; между прямейшими путями
пространство мое ведь божественным возлиянием заполняет. Действующий*

с Рудрами, с Васу, пурохита, **хотар** сидящий неподвижно, богатствами покрытый бессмертный; повозка словно среди народов впереди находящаяся, среди Аю, по очереди избранные бог раздает. Поставили тебя [многие]

Бхригу среди людей, богатство словно, обожаемого, наилучшего из призываемых для рожденных; **хотара**, о Агни, гостя избраннейшего, Митру словно, любезного для небесного происхождения. **Хотара** семь языков, лучшего из жертвователей, которого проводником выбирают среди жертвоприношений; Агни всесильных руководителя богатств, чту я приятно, иду к дару.

Hotar Агни назван *sahoja* («рожденным силой») *amRta* («бессмертным») и *dUta* («послом»), *purohita* (пурохитой), *ratha* («повозкой»), *sAru* («обожаемым»), *suhava* («лучшим из призываемых»), *atithi* («гостем»), *zeva* («любезным»), *yajiSTha* («лучшим из жертвователей»), *vAghata* («проводником»), *arati* («руководителем»); связан с *vivasvata* (Вивасватом), *rajas* («пространством»), *havis* и *adhvara* (разными видами жертвоприношений), *rayi* («богатством») и *vasUni* («богатствами»), *viza* («народами») и *vAryA* («избранными»), *bhRgu* (бхригу), *janA* («рожденными», «людьми»), *mitra* (Митрой), *divya janman* («небесным происхождением»), *juhvas* («языками»), *ratna* («даром»).

I 59,4

bRhatI iva sUnave rodasI giro **hotA** manuSyO na dakSaH |
svarvate satyazuSmAya pUrvIr vaizvAnarAya nRtamAya yahvIH ||
Словно высокие, к сыну, Небо и Земля, песни, **хотар** человеческий словно, искусный; к неба поклоннику, к истинно пламенному, многие, к Вайшванаре храбрейшему, быстрые.

В данном случае Агни-*hotar* назван *manuSa* («человеческим»); связан с *giras* («песнями») и *vaizvAnara* (Вайшванарой).

I 60,2+4

asya zAsur ubhayAsaH sacante haviSmanta uzijo ye ca martAH |
divaz cit pUrvo ny asAdi **hotApR**chyo vizpatir vikSu vedhAH ||
uzik pAvalo vasur mAnuseSu vareNyO **hotAdh**Ayi vikSu |
damUnA gRhapatir dama AM agnir bhuvad rayipati rayINAm ||
Его повеление оба связывают: совершающие возлияния Уишджи и те, смертные; день же впереди, [и] он посажен, **хотар** насыщенный, племен господин, среди народов, мудрый. Уишдж чистый, Васу средь людей, избранный **хотар** установлен среди народов; домашним, домохозяином дома Агни да стал, богатства господином, [всех] богатств.

Текст определяет *hotar* бога Агни, именуемого *ApRchya* («насыщенным»), *vizpati* («господином племен»), *vedhas* («мудрым»), *vareNya* («избранным»), *damUna* («домашним»), *gRhapati* («домохозяином») и *rayipati* («господином богатств»); связанным с жертвоприношением типа *havis*, *diva* («днем») и *vaizvAnara* (Вайшванарой), а также действием *sad-* («сидеть»).

I 67,1-2

vaneSu jAyur marteSu mitro vRNite zruSTiM rAjevAjuryam |
kSemo na sAdhuH kratu na bhadro bhuvat svAdhIr **hotA** havyavAT ||

*Среди деревьев победитель, среди смертных Митра, выбирает себе
служение, царь словно, раз и навсегда; спокойный ведь, благодостный,
способный ведь, процветающий, явился самый доброжелательный **хотар**
жертву купающий.*

Фрагмент определяет Агни-*hotar* как *jAyu* («победителя»), *mitra* (Митру), *rAjan* («царя»), *kSema* («спокойного»), *sAdhu* («благодостного»), *kratu* («способного»), *bhadra* («процветающего»), *svAdhlr* («самого доброжелательного»); связан с жертвоприношением типа *havya*.

I, 68,7-8

hotA niSatto manor apatyē sa cin nv AsAm patI rayINAm |
ichanta reto mithas tanUSu saM jAnata svair dakSair amUrAH ||
***Хотар**, сидящий у Ману потомка, он только ведь этими пусть повелевает
богатствами; ищущие семья средь всех проявлений сами рожденные
своими замыслами, безошибочные.*

Отрывок связывает Агни-*hotar* с *rayI* («богатствами») и *manu* («человеком»).

I 70,7-8

vardhAn yam pUrvIH kSapo virUpA sthAtuz ca ratham RtapravItam |
arAdhi **hotA** svar niSattaH kRNvan vizvAny apAMsi satyA ||
*К усилению которого многие ночи разнообразны, возница также повозки,
несущей вселенский закон; удовлетворился **хотар**, небо сидящее,
совершающий все деяния истинные.*

В данном случае Агни-*hotar* соотнесен с *sthAtur* («возницей»), *svar* («небом»); связан с *kSapA* («ночами»), *ratha* («повозкой»), *Rta* («вселенским законом»), *apas* («деянием»).

I 73,1

rayir na yaH pitRvito vayodhAH supraNItiz cikituSo na zAsuH |
syonazIr atithir na prINano **hoteva** sadma vidhato vi tARIt ||
*Богатство словно, [тот], который, обретенный отцами, дающий силу,
лучшее руководство, от мудрого словно повеление; покоящийся на мягком, гость
словно, наслаждающийся, **хотар** словно, седалище
почитаемое пусть оседляет.*

Здесь *hotar* связан с *rayi* («богатством»), *supraNIti* («лучшим руководством»), *zAsu* («повеление»), *atithi* («гостем»), *sadman* («седалищем»), а также действием *tRR-* («овладеть, оседлать»).

I 76,2+5

ehy agna iha **hotA** ni SIAdabdhaH su puraetA bhavA naH |
avatAM tvA rodasI vizvaminve yajA mahe saumanasAya devAn ||
yathA viprasya manuSo havirbhir devAM ayajaH kavibhiH kaviH san |
evA **hotaH** satyataṛa tvam adyAgne mandrayA juhvA yajasva ||
*Иди, о Агни, сюда, **хотар** садись неповрежденный лучшим впереди идущим
да будешь ты для нас; пусть направят тебя Земля и Небо, во всеохватности,
жертвуй в величии, ради благоволения богов. Как ученого Ману возлияниями
богам жертвоприношение совершил, поэтами поэт сущий; словно **хотар**
истиннейший, ты так же, о Агни, довольным языком
жертвоприношение совершай.*

Источник в очередной раз называет *hotar* бога Агни и характеризует его как *adabdhā* («неповрежденного»), *puraeta* («впереди идущего»), *kavi* («поэта») и *satyātara* («истиннейшим»); связывает с *vizvaminva* («всеохватностью»), *mahas* («величием»), *devA* («богами»), *havis* (жертвоприношением), а также действием *sad-* («сидеть»).

I 77,1+2

kathA dAzemAgnaye kAsmai devajuSTocyate bhAmine gIH |
yo martyeSv amRta RtAvA **hotA** yajiSTha it kRNoti devAn ||
yo adhwareSu zaMtama RtAvA **hotA** tam U namobhir A kRNudhvam |
agnir yad ver martAya devAn sa cA bodhAti manasA yajAti ||

*Как же желательно нам почитать Агни, какая ему улада бога доставит удовольствие, [какая] сверкающему, песнь; который среди смертных бессмертен, упорядочиватель, **хотар**, лучший из жертвователей ведь, совершает [эту песнь] богов. Который среди жертвоприношений самый почитаемый упорядочиватель, **хотар**, того и восхвалениями отмечайте; Агни как птица, для смертного богов он сейчас пусть разбудит, мыслью да совершает жертвоприношение.*

Фрагмент соотносит Агни-*hotar* с *RtAvan* («упорядочивателем»), *yajiSTha* («лучшим из жертвователей»), связывает с жертвоприношением типа *adhvara*.

I 79,12

sahasrAkSo vicarSaNir agnI rakSAMsi sedhati | **hotA** gRNIta ukthyaH ||
Тысячеглазый, расходящийся Агни ракиасов разгоняет;
***хотар** да воспевается прославляемый.*

Отрывок называет *hotar ukthya* («прославляемым») и в очередной раз связывает с богом Агни.

I 94,6

tvam adhvaryur uta **hotAsi** pUrvyaH prazAstA potA janusA purohitaH |
vizvA vidvAM ArtvijyA dhIra puSyasy agne sakhye mA riSAmA vayaM tava ||
*Ты адхварью и **хотар** есть первый, прашастар, потар от рождения, пурохита; все мудрейшего жертвоприносителя обязанности, о искусный, питаешь, о Агни, в дружбе твоей да не повредим мы.*

Источник определяет *hotar* как одну из обязанностей *Artvijya* («жертвоприносителя»), наряду с *adhvaryu* (адхварью), *prazAstar* (прашастаром), *potar* (потаром) и *purohita* (пурохитой).

I 105,14

satto **hotA** manuSvad A devAM achA viduSTaraH |
agnir havyA suSudati devo deveSu medhiro vittam me asya rodasI ||
*Сидящий **хотар** как Ману, богов сюда (давай), мудрейший;*
Агни, возлияние приводит в порядок, бог, среди богов мудрый, знайте
меня через него, Небо и Земля.

Отрывок еще раз связывает с *hotar* бога Агни, *manu* (человека) и *devA* («богов»).

I 117,1

madhvaH somasyAzvinA madAya pratno **hotA** vivAsate vAm |
barhiSmatI rAtir vizritA gIr iSA yAtaM nAsatyopa vAjaiH ||

*Сладким самой, о Ашвины, для наслаждения древний **хотар** хочет наполнить вас;
сопровождаема священной травой благодать, приложена песнь сочная,
приезжайте, оба Насатьи, со стремительностью.*

В данном случае памятник называет Агни-*hotar pratna* («древним») и связывает его с Ашвинами, *soma* («сомой»), *barhis* («священной травой»), *rAti* («благодатью»), *glr* («песнью») и действием *vivas-* («наполнять»).

I 127,1-2+10

agniM **hotAram** manye dAsvantaM vasuM sUnuM sahaso jAtavedasaM vipraM na
jAtavedasam | ya UrdhvayA svadhvaro devo devAcyA kRpA |
ghRtasya vibhrASTim anu vaSTi zociSAjuhvAnasya sarpiSaH ||
yajISThaM tvA yajamAnA huvema jyeSTham aGgirasAM vipra manmabhir viprebhiH
zukra manmabhiH | pariJMAnam iva dyAM **hotAraM** carSaNInAm |
zociSkezaM vRSaNaM yam imA vizaH prAvantu jUtaye vizaH ||
pra vo mahe sahasA sahasvata uSarbudhe pazuSe nAgnaye stomo babhUtv agnaye
| prati yad IM haviSmAn vizvAsu kSAsu joguve | agre rebho na jarata RSUNAM jUrNir
hota RSUNAM ||

*Агни **хотаром** считаю изобильным, Васу, сыном силы, знатоком
рожденных, мудрецом словно, знатоком рожденных; который
в возрастании лучшее жертвоприношение, бог, в направлении богов
сочувствие; жира пламя он направляет, пламенем возлитого жира.
Лучшего из жертвователей, тебя, жертвующие, мы да призовем, старшего
из Ангирасов, о мудрец, мудрыми, о светлый, мыслями; ходящего вокруг
подобно небу, **хотара** тянущих; ярковолосого быка, которого эти племена пусть
почитают, ради стремительного, племена. Пусть ваиа, для великого
силой, как [сама] сила, для дающего скот, для пробуждающегося с зарей
ведь, для Агни хвала возрастает, для Агни; когда его жертвователь среди
всех полей старательно провозглашает; первым трескучий ведь разгарається,
из огненных, разожженный **хотар** из огненных.*

Фрагмент указывает на *hotar* как на функцию Агни, связанную с *dAsvanta* («изобилием»), *carSaNInA* («тянущими»), *viza* («племенами») и жертвоприношениями типов *havis* и *adhvara*, предполагающим возлияние *sarpiSa* («жира»).

I 128,1+8

ayaM jAyata manuSo dharImaNi **hotA** yajISTha uzijAm anu vratam agniH svam anu
vratam | vizvazruSTiH sakhlyate rayir iva zravyasyate | adabdhO **hotA** ni Sadad iDas pade
parivlta iDas pade ||
agniM **hotAram** IDate vasudhitim priyaM cetiSTam aratiM ny erire havYavAhaM
ny erire | vizvAyuM vizvavedasaM **hotAraM** yajataM kavim | devAso raNvam avase
vasUyavo glrbhI raNvaM vasUyavaH ||

*Этот да родился человек в соответствии с установлениями, **хотар**,
лучший из жертвователей, Ушиджей верный завету, Агни, своему верный
завету; всепослушный настроен на дружбу, богатство словно, славословится; не-
поврежденный **хотар** да садится Иды на след, окутанный, Иды на след.
Агни, **хотара**, просят, носителя богатства любезного, самого приметного
служителя определили, возлияния возницу определили; всеохватного,
всеобъемлющего **хотара**, достойного жертвы, поэта; боги приятного
на помощь, богатства желающие, песнями приятного, богатства желающие.*

Отрывок, определяющий Агни как *hotar*, называет последнего *manuSa* («человеческим»), *yajiSTha* («лучшим из жертвователей»), *yajata* («достойным жертвы»), *anuvrata* («верным завету»), *vizvazruSTi* («всепослушным»), *arati* («служителем»), *vAha* («возницей»); связывает с *dharmaNa* («установлениями»), *shakhi* («дружбой»), *rayi* («богатством») и *vasu* («богатством»), *gIra* («песнями»), а также жертвоприношением типа *havuṇa*.

I 139,10

hotA yakSad vanino vanta vAryam bRhaspatir yajati vena ukSabhiH puruvArebhir
ukSabhiH | jagRbhma dUraAdizaM zlokaṃ adrer adha tmaṇA | adhArayad ararindaṇi
sukratuH purU sadmAni sukratuH ||

Хотар да совершил жертвоприношение, древесина обрела богатство,
Брихаспати совершает жертвоприношение заботливый быками,
богатыми богатствами быками; мы уловили вдалеке устремляющийся звук
камня нынче ведь; установил жертвенные сосуды самый могущественный, многие
вместилища, самый могущественный.

В данном случае *hotar*, под которым понимается бог Брихаспати, связан с действием *yaj-* («совершать жертвоприношение»), а также с *vanina* («древесиной») и *adri* («камнем»).

I 141,6+12

Ad id **dhotAraM** vRNate diviSTiSu bhagam iva papRcAnAsa RJjate |
devAn yat kratvA majmaṇA puruSTuto martaM zaMsaM vizvadhA veti dhAyase ||
uta naH sudyotma jIraZvo **hotA** mandraH zRNavac candrarathaH |
sa no neSan neSatamair amUro 'gnir vAmaM suvitaM vasyo acha ||

Итак, ведь *хотаром* выбирают среди преднозначенных небу, благо словно
щедронаполненные обретают; к богам, могуществом величие
многопрославленное, смертного возгласение всегда привлекает ради дающего.

Пусть наши лучшие из ярко блестящих резвоконный *хотар* довольный
да услышит, повозка луноцветная; тот нас ведущий лучшими указателями
безошибочный Агни к удовольствию, к лучшему пути, к богатству.

Текст называет *hotar* бога Агни и определяет его как *diviSTi* («предназначенного небу»), *sudyotman* («лучшего из ярко блестящих»), *jIraZva* («резвоконного»), *mandra* («довольного») и *ratha* («повозку»); связывает с *bhaga* («благом»), *majmana* («могуществом»), *zaMsa* («возгласением»), *neSatama* («лучшими указателями»), *vAma* («удовольствием»), *suvita* («лучшим путем»), *vasu* («богатством»).

I 142,8

mandrajihvA jugurvaNI **hotArA** daivyA kavI |
yajNaM no yakSatAm imaM sidhram adya divispRzam ||

Довольноязыкие восхвалители, два *хотара* божественные, поэты;
жертву нашу пусть оба принесут, эту успешную нынче, неба касающуюся.

Здесь Агни-*hotar* называется *mandrajihva* («довольноязыким»), соотнесен с *kavi* («поэтом»), связан с жертвоприношением типа *yajNa*.

I 143,1

pra tavyasIM navyasIM dhItim agnaye vAco matiM sahasaH sUnave bhare |
apAM napAd yo vasubhiH saha priyo **hotA** pRthivyAM ny asIdad RtviaH ||

Более сильную, более новую (*Сотраг. pavIya-*) думу Агни, речью мысль силы сыну я предоставляю; вод сын, который богатствами сильный, любезный **хотар** на земле сел, своевременный.

Фрагмент, который в очередной раз считает *hotar* бога Агни, определяет первого как *prīya* («любезного») и *Rtvīya* («своевременного») и связывает с *vasu* («богатством»).

I 144,1

eti pra **hotA** vratam asya mAyayordhvAM dadhAnaH zucipezasaM dhiyam |
abhi srucaH kramate dakSiNAvRto yA asya dhAma prathamaM ha niMsate ||

Идет **хотар** по завету его, волшебством вознесенную несущий чистоцветную мысль; он к жертвенным ложкам направляется, обращенным в правильную сторону, которые его жилище, прежде всего ведь, лобзают.

Отрывок связывает *hotar* (снова Агни) с *vrata* («заветом»), *maAya* («волшебством»), *dhi* («мыслью»), *sruca* («жертвенной ложкой»), а также действиями *i-* («идти») и *kram-* («направляться»).

I 148,1

mathId yad IM viSTo mAtarizvA **hotaraM** vizvApsuM vizvadevyam |
ni yaM dadhur manuSyAsu vikSu svar Na citraM vapuSe vibhAvam ||
Добыл вращением (*Aor. 3sg. math-*), когда этого деятельный Матаришван **хотара**, имеющего все формы, относящегося ко всем богам; его поставили средь человеческих племен, небо словно сверкающего, ради красоты явившегося.

Здесь бог Агни как *hotar* назван *vizvApsu* («имеющим все формы»), связан с Матаришваном, *devA* («богами»), *manuSyA vizas* («человеческими племенами»).

I 149,4+5

abhi dvijanmA trI rocanAni vizvA rajAMsi zuzucAno asthAt |
hotA yajiSTho apAM sadhashte ||
ayaM sa **hotA** yo dvijanmA vizvA dadhe vAryANi zravyaA |
marto yo asmai sutuko dadAza ||

Выше дважды рожденный, чем три лучащиеся [и] все воздушные пространства, воспламененный, встал; **хотар**, лучший из жертвователей, при слиянии вод. Этот ведь **хотар**, который дважды рожденный, все взял достоинства славы; смертный, который ему лучший из потомков, услужил.

В качестве *hotar* бог Агни связан с *yajiSTha* («лучшим из жертвователей»), *apAs* («водами»), *zravyas* («славой») и *marta* («смертным»).

I 151,7

yo vAM yajNaiH zazamAno ha dAzati kavir **hotA** yajati manmasAdhanaH |
upAha taM gachatho vItho adhvaram achA giraH sumatiM gantam asmayU ||
Который вас двоих жертвами, рьяный во истину, оделяет поэт, хотар приносит жертву, помыслом верно ведущий; ведь к тому вы оба идете, следуете на жертвоприношение, сюда, пение, благомыслие, прийдите оба, любящие нас.

Здесь *hotar* назван *zazamAna* («рьяным»), связан с *adhvara* (жертвоприношением), *gira* («пением») и *sumati* («благомыслием»); соотносит с *kavi* («поэтом»), *manmasAdhana* («помыслом ведущим»).

I 153,2-3

prastutir vAM dhAma na prayuktir ayAmi mitrAvaruNA suvRktiH |
anakti yad vAM vidatheSu **hotA** sumnaM vAM sUrir vRSaNAy iyakSan ||
pIpAya dhenur aditir RtAya janAya mitrAvaruNA havirde |

hinoti yad vAM vidathe saparyan sa rAtahavyo mAnuSo na **hotA** ||
*Восхваление для вас обоих, жилище словно, упряжка недвижимая,
о Митра-Варуна, лучшее воспевание; украшает когда вас обоих среди
премудростей **хотар**, самый благодарный, вас обоих мудрец, о два быка,
стремящийся достичь. Раздулась корова Адити для праведного человека,
о Митра-Варуна, совершающие возлияние; побуждает когда вас
обоих во время премудрости почитающий, он получивший возлияние,
человеческий словно, **хотар**.*

Отрывок называет *hotar* (опять имеется в виду Агни) *sumna* («самым благодарным») и *mAnusa* («человеческим»); связывает с *vidatha* («премудростью») и жертвоприношением типа *havuṇa*; соотносит с *sUṛi* («мудрецом»).

I 162,5

hotAdhvaryur AvayA agnimindho grAvagrAbha uta zaMstA suvipraH |
tena yajJena svaramkRtena sviSTena vakSaNA A pRNadhvam ||
***Хотар**, адхварью, подносител, разжигатель Агни, давитьщик камнями
и чтец ученый; той жертвой, хорошо приготовленной, желанной,
груди насытите.*

В данном случае *hotar* упоминается наряду с *adhvaryu* (адхварью), *Avaya* («подносителем»), *agnimindha* («разжигателем Агни»), *grAvagrAbha* («давитьщиком камнями») и *zaMstar suvipra* («чтецом ученым»); все они связаны с жертвоприношением типа *yajJa*.

I 164,1

asya vAmasya palitasya **hotus** tasya bhrAtA madhyamo asty aznaH |
tRtIyo bhrAtA ghRtapRSTho asyAtrApazyaM vizpatiM saptaputram ||
*У этого прекрасного седого **хотара** его брат средний есть поедатель;
третий брат – жирноспинный, этого здесь я увидел племен
господина о семи сынах.*

Фрагмент называет *hotar palita* («седым»), *vizpati* («господином племен») и *saptaputra* («обладающим семью сынами»); связывает с *azna* («поедателем») и *ghRtapRSTha* («жирноспинным»).

I 173,2-3

arcad vRSA vRSabhiH sveduhavyair mRgo nAzo ati yaj juguryAt |
pra mandayur manAM gUrta **hotA** bharate maryo mithunA yajatraH ||
nakSad **dhota** pari sadma mitA yan bharad garbham A zaradaH pRthivyAH |
krandad azvo nayamAno ruvad gaur antar dUto na rodasI carad vAk ||
*Сияющий бык с быками, приносящими в жертву пот, зверь будто поедающий, когда да возгласил; громко наслаждающийся посвящение возглашает **хотар**, несет [на себе] юноша образующих пару, достойный жертвы. Да приблизится **хотар**, вокруг
седалища идущий, да принесет плод осень из земли;
да заржет конь ведомый, да замычит корова, посланник словно среди
неба и земли да следует речь.*

Текст именует Агни-*hotar vRSan* («быком»), *mRga nAzna* («зверем поедающим»), *maruṇa* («юношей»), *yajatra* («достойным жертвы»); связан с *manA* («посвящением»), *sadman* («седалищем»), *zarada* («осенью»), *azva* («конем»), *go* («коровой») и *dUta* («посланником») а также действиями *gur-* («возглашать»), *bhR-* («нести») и *nakS-* («приближаться»).

I 180,9

pra yad vahethe mahinA rathasya pra syandrA yAtho manuSo na **hotA** |
dhattaM sUribhya uta vA svazvyaM nAsatyA rayiSacaH syAma ||

*Когда выезжаете вы двое на величии повозки, быстрые проходите вы, человеческий словно **хотар**; направьте к мудрецам так же лучших коней Насатьи, обладателями богатств да стали мы.*

Отрывок называет *hotar manuSa* («человеческим»), связывает с Насатьями, *ratha* («повозкой»), *sUraya* («мудрецами») и *rayi* («богатством»)

I 188,7

prathamA hi suvAcasA **hotArA** daivyA kavI | yajJaM no yakSatAm imam ||
*Первых ведь двое прекрасноречивых **хотаров**, двое божественных поэтов; жертву нашу да пожертвовали бы они.*

Фрагмент называет *hotArA* (здесь Ушас и Ночь) *suvAcasA* («прекрасноречивыми»), связывает с жертвоприношением типа *yajJa* и действием *yaj-* («совершать жертвоприношение»); соотносит с *kavI* («поэтами»).

II 2,1+5

yajJena vardhata jAtavedasam agniM yajadhvaM haviSA tanA girA |
samidhAnaM suprayasaM svarNaraM dyukSaM **hotArA**M vRjaneSu dhUrSadam ||
sa **hotA** vizvam pari bhUtv adhvaraM tam u havyaire manuSa RNjate girA |
hirizipro vRdhasAnAsu jarbhura dyaure na stRbhiz citayad rodasI anu ||
*Жертвой укрепите Ведающего рождение, Агни совершите возлияние, расходящейся песней; зажженному, лучшему удовольствию, небесному герою, светлomu **хотару**, среди жертвенной площадки в ярме сидящему. Тот **хотар** всё объемлет жертвоприношение, его и возлияниями люди украшают, и песнями; златоцекий, среди стремящихся вырасти стремительный, небо словно звездами, надзирает он за небом и землей.*

Еще один случай обозначения бога Агни в качестве *hotar*, названного *dyukSa* («светлым»); связывает *hotar* с *gir* («песней») и *vRjana* («жертвенной площадкой»), а также жертвоприношениями типов *yajJa*, *adhvara* и *havya* и *gira* («песнями»).

II 3,1+7

samiddho agnir nihitaH pRthivyAm pratyaG vizvAni bhuvanAny asthAt |
hotA pAvakaH pradivaH sumedha devo devAn yajatv agnir arhan ||
daivyA **hotArA** prathamA viduSTara Rju yakSataH sam RcA vapuSTara |
devAn yajantAv RtuthA sam aJato nAbha pRthivyA adhi sAnuSu triSu ||
*Зажженный Агни, поставленный на землю, повернутый ко всем живым существам встал; **хотар** чистый, исходный, самый мудрый, бог богам пусть совершит жертвоприношение, Агни достойный. Двое божественных **хотаров**, первые, более мудрые, правильно пусть окажут почтение гимном, более прекрасные; богам совершающие жертвоприношение вовремя, да украсят оба вместе центр земли над вершинами трема.*

Бог Агни, снова обозначенный здесь в качестве *hotar*, определен как *pAvaka* («чистый»), *pradiva* («исходный»), *sumedha* («самый мудрый») и *viduSTara* («более мудрые»); связан с действиями *yaj-* («совершать жертвоприношение»), *yaks-* («оказывать почтение») и *aJj-* («украшать»), а также *Rca* («гимнами»).

II 5,1-2

hotAjaniSTa cetanaH pitA pitRbhya Utaye |
prayakSaJ janyaM vasu zakema vAjino yamam ||
A yasmin sapta razmayas tatA yajJasya netari |
manuSvad daivyaM aSTamam potA vizvaM tad invati ||

Хотар самый порождающий, видный, отец у отцов в почтении;
восхваляемое благородное богатство, да будем мы подходящими для скакунов
возницы. У которого семь поводов растянуты, жертвоприношения
у распорядителя; подобен Манусу божественный восьмой –
потар всем этим правит.

Агни-*hotar* назван в данном фрагменте *ajaniSTa* («самым порождающим») и *cetana* («видным»); связан с *pitara* («отцами»), *vasu* («богатством») и *vAjin* («возницей»).

II 6,6

IDAnAyAvasyave yaviSTha dUta no girA | yajiSTha **hotar** A gahi ||
Ради прославления [со стороны] этого, ищущего помощи, о самый юный
посланник, нашей песней; о лучший из жертвователей **хотар**, сюда приди.

Агни-*hotar* здесь назван *yaviSTha* («самым юным»), *dUta* («посланником») *yajiSTha* («лучшим из жертвователей»); связан с *IDA* («прославлением») и *gir* («песней»).

II 7,6

drvannaH sarpirAsutiH pratno **hotA** vareNyaH | sahasas putro adbhutaH ||
Едящий дрова, пьющий жир, исконный **хотар** избранный;
силы сын чудесный.

Hotar, в роли которого снова выступает бог Агни, назван *vareNya* («избранным»), *pratna* («исконным») и *sahasas putra* («сыном силы»).

II 9,1

ni **hotA** hotRSadane vidAnas tveSo dIdivAM asadat sudakSaH |
adabdhavratapramatir vasiSThaH sahasrambharaH zucijihvo agniH ||
Хотар на седалище **хотара**, знающий, неистовый, сверкающий воссел
способнейший; нерушимого завета ревнитель богатейший, тысячу
несущий, чистоязыкий Агни.

Hotar, которым в очередной раз является бог Агни, назван *vidAna* («знающим»), *tveSa* («неистовым»), *sudakSa* («способнейшим»), *vratapramati* («ревнителем завета») и *sahasrambhara* («несущим тысячу»); связан с *sadana* («седалищем»).

II 18,2

sAsmA aram prathamaM sa dvitIyam uto tRtIyam manuSaH sa **hotA** |
anyasyA garbham anya U jananta so anyebhiH sacate jenyo vRSA ||
Он для этого готов в первый раз, он во второй раз, также в третий раз,
человеческий этот **хотар**; другого плод [и] другого также породили,
он с другими соединяется, благородный бык.

Фрагмент определяет *hotar* (в данном случае сому) как *manuSa* («человеческого») и *vRSan* («быка»).

II 34,14

tAM iyAno mahi varUtham Utaya upa ghed enA namasA gRNImasi |
trito na yAn paJca **hotRn** abhiSTaya Avavartad avarAJ cakriyAvase ||
*Для воззвавшего к великой защите, помощи ради в самом деле, этой
славой воспеваем [их] мы; Трита словно тех пять хотаров для победы
да повернул бы, схоронил он в колеса наполнении.*

В данном случае *hotAra* связаны с Тритой, *abhiSTa* («победой») и *cakra* («колесом»).

II 36,1+4+6

tubhyaM hinvAno vasiSTa gA apo 'dhukSan slm avibhir adribhir naraH |
pibendra svAhA prahutaM vaSaTkRtaM hotrAd A somam prathamо ya IziSe ||
A vakSi devAM iha vipra yakSi cozan **hotar** ni SadA yoniSu triSu |
prati vIhi prasthitaM somyam madhu pibAgnIdhrAt tava bhAgasya tRpNuhi ||
juSethAM yajJam bodhataM havasya me satto **hotA** nividaH pUrvyA anu |
achA rAjAnA nama ety AvRtam prazAstrAd A pibataM somyam madhu ||
*Ради тебя побуждаемый оделся в корову, в воду выдоили его овечьим руном, камня-
ми мужи; пей, о Индра, «Свага!» возлитого, «Вашиат!» созданного,
от хотры сому первым, который ее обретает. Вези богов сюда, мудрец,
окажи честь и с охотой, о хотар, присядь на лона три; с удовольствием
прими приготовленный сомы мед, пей от агнидхрова, твоей долей насыщайся.
Наслаждайтесь оба жертвой, пробудитесь от призыва моего, сидящий
хотар приглашению древнему [идет] вслед; к царям двум слава идет
сокрытая, от праишастарова пейте оба сомы мед.*

Текст указывает на то, что *hotar* (снова бог Агни) связан с жертвоприношением сомы в форме *hotra*, *nivida* («приглашением»), а также с участниками этого действия *agnIdhra* (агнидхом) и *prazAstar* (праишастаром) и действиями *sad-* («сидеть»), *yaks-* («оказывать почтение») и *pi-* («пить»).

III 1,22

imaM yajJaM sahasAvan tvaM no devatrA dhehi sukrato rarANaH |
pra yaMsi **hotar** bRhatIr iSo no 'gne mahi draviNam A yajasva ||
*Эту жертву, о могучий, ты для нас среди богов установи, о совершенство
зреющее; даруй, о хотар, вознесенное питье нам, о Агни, великое богатство [для
нас] приноси в жертву.*

Hotar (в качестве которого в очередной раз выступает Агни) связывается с действием *yaj-* («совершать жертвоприношение»), а также *iSa* («питьем») и *draviNa* («богатством»).

III 2,1+6+15

vaizvAnarAya dhiSaNaM RtAvRdhe ghRtaM na pUtam agnaye janAmasi |
dviTA **hotAram** manuSaz ca vAghato dhiyA rathaM na kulizaH sam RNvati ||
pAvakazoce tava hi kSayam pari **hotar** yajJeSu vRktabarhiSo naraH |
agne duva ichamAnAsa Apyam upAsate draviNam dhehi tebhyaH ||
mandraM **hotAraM** zucim advayAvinaM damUnasam ukthyaM vizvacarSaNim |
rathaM na citraM vapuSAya darzatam manurhitaM sadam id rAya Imahe ||

Для всех людей премудрость как для укрепляющего космический порядок жир очищенный, для Агни мы порождаем; воистину [так же] и **хотара** у человека, управляющие мыслью, [подобно тому], как повозку топор соединяет. О чистопламенный, твоего ведь жилища вокруг [уселись], **о хотар**, средь жертвоприношений стелющие священную траву мужи; о Агни, дар ищущие [для себя], дружбы, уселись, богатство установи от себя. Довольному **хотару** чистому, недвойственному, домашнему, достойному воспевания, все оживляющему; повозка словно сверкающая, для красоты лицезрения человеком поставленная, всегда ведь [ему] с богатством следуем мы.

В этом тексте *hotar* (бог Агни) назван *mandra* («довольным»), *zuci* («чистым»), о чем мы уже говорили выше), *advayAvina* («недвойственным»), *damUnasa* («домашним»), *ukhya* («воспеваемым»), *vizvacarSaNi* («достойным воспевания»), связан с *manuSa* («человеком»), *kSaya* («жилищем»), *nara* («мужами»), жертвоприношением типа *yajJa*, а также *draviNa* и *rayi* (разные формы «богатства»), *barhis* («священной травой»), *dhiSaNa* («премудростью»), *ghRta* («жиром») и *duvas* («даром»); соотнесен с *RtAvRdh* («укрепляющим космический порядок»), *pAvakazoca* («чистопламенным»), *ratha* («повозкой»).

III 3,2

antar dUto rodasI dasma lyate **hotA** niSatto manuSaH purohitaH |
kSayam bRhantam pari bhUSati dyubhir devebhir agnir iSito dhiyAvasuH ||
Между небом и землей, вестник чудесный движется, хотар сидящий,
человек-пурохита; жилище большое наилучшим образом украшает днями,
богами Агни побуждаемый, мыслью богатый.

Фрагмент связывает *hotar* (в образе которого опять предстает Агни) с действием *sad-* («сидеть»), соотносит с *dUta* («вестником») и *purohita* (пурохитой).

III 4,3+4+7+10

pra dldhitir vizvavArA jigAti **hotAram** iDaH prathamaM yajadhyai |
achA namobhir vRSabhaM vandadhyai sa devAn yakSad iSito yajIyAn ||
Urdhvo vAM gAtur adhvare akAry UrdhvA zocIMSi prasthitA rajAMsi |
divo vA nAbha ny asAdi **hotA** stRNImahi devavyacA vi barhiH ||
daivyA **hotArA** prathamA ny RJJe sapta pRkSAsaH svadhayA madanti |
RtaM zaMsanta Rtam it ta Ahur anu vrataM vratapA dldhyAnAH ||
vanaspate 'va sRjopa devAn agnir haviH zamitA sUdayAti |
sed u **hotA** satyataro yajAti yathA devAnAM janimAni veda ||
Свет всеобъемлющий да разошелся, хотару, о Ида, первому принести
жертву; здесь славой быка чествовать, он богам да совершил
жертвоприношение, устремленный, хорошо жертвующий. Вверх для вас
обоих путь при жертвоприношении создан, вверх языки пламени выставлены,
дымы; неба ли в центре сел хотар, да расстелем мы божественное
пространство, священную траву. Двух божественных хотаров первых
я располагаю к себе, семь насыщений сами себя услаждают; космический
порядок воздвигли, космический порядок ведь они объявили, верный завету,
хранящие завет, держащие его в памяти. О господин леса, отпусти для богов,

*Агни жертвоприношение, вершитель делает [его] подходящим; он ведь и **хотар** более истинный, да совершает он жертвоприношение, поскольку богов родословные узнал.*

В данном случае *hotar* (в роли которого снова выступает Агни), названный *prathama* («первым») и *satyatara* («более истинным»), связан с действием *yaj-* («совершать жертвоприношение»), *devayacas* («божественным пространством»), *barhis* («священной травой»), жертвоприношением типа *adhvara*, *pRkSAsa* («насыщениями»), *Rta* («космическим порядком») и *vrata* («заветом»).

III 5,4

mitro agnir bhavati yat samiddho mitro **hotA** varuNo jAtavedAH |
mitro adhvaryur iSiro damUnA mitraH sindhUnAm uta parvatAnAm ||
*Митра Агни есть, когда зажжен, Митра – **хотар**, Варуна – знающий рожденных; Митра – адхварью, расцветающий друг дома, Митра рек и гор.*

В данном фрагменте Агни в очередной раз выступает как *hotar* и соотнесен с Митрой и *adhvaryu* (адхварью).

III 6,3+7+10

dyauz ca tvA pRthivI yajJiyAso ni **hotAraM** sAdayante damAya |
yadI vizo mAnuSIr devayantIH prayasvatIr IDate zukram arcIH |
divaz cid A te rucayanta rokA uSo vibhAtIr anu bhAsi pUrvIH |
apo yad agna uzadhag vaneSu **hotur** mandrasya panayanta devAH ||
sa **hotA** yasya rodasI cid urvI yajJaM-yajJam abhi vRdhe gRNItaH |
prAcI adhwareva tasthatuH sumeke RtAvarI RtajAtasya satye ||
*И Небо тебя, и Земля, достойные жертвоприношения, как **хотара** сажают для дома; когда племена человеческие, боголюбивые, приятно готовящие, славят светлое пламя. В небо ведь твои засветили лучи, зари сияниям ты сияешь навстречу многим; работой той, о Агни, охотно сжигающий (iza + dah) среди лесов, от **хотара** довольного да умилились боги. Он **хотар**, у которого в обоих мирах ведь широких всякое жертвоприношение по нарастающей приветствуемое; [они] направленные как жертвоприношение, утвержденные в благом установлении, космический порядок выбравшие, [того, что] космического порядка порождение, [утвержденные] в истине.*

В тексте Агни опять выступает в роли *hotar*, который назван *mandra* («довольным»), связан с жертвоприношениями типов *yajJa* и *adhvara*, а также *viza* («племенами»), *rodasI* («двумя мирами; небом и землей») и *Rta* («космическим порядком»).

III 7,9

vRSAyante mahe atyAya pUrvIr vRSNe citrAya razmayaH suyAmAH |
deva **hotar** mandrataraz cikivAn maho devAn rodasI eha vakSi ||
*Ниспадают дождем для великого скакуна многие, для быка сверкающего повода отлично направляющие; о бог, **хотар** самый довольный, внимательный, великих богов, оба мира сюда вези.*

Здесь Агни в очередной раз выступает в роли *hotar*, который назван *mandra* («довольным») и *cikivAn* («внимательным»), связан с жертвоприношениями типов *yajJa* и *adhvara*, а также соотнесен с *devA* («богами») и *rodasI* («двумя мирами»).

III 9,9

triNi zatA trI sahasrANy agniM triMzac ca devA nava cAsaparyan |
aukSan ghRtair astRNan barhir asmA Ad id **dhotaAraM** ny asAdayanta ||
*Три сотни, три тысячи, Агни, и тридцать богов и [еще] девять почтили (Imperf.
3pl. ca + saparya-); окропили жиром, расстелили священную траву,
затем ведь хотару подобно [его] посадили.*

Фрагмент устанавливает связь *hotar* с *devA* («богами»), *ghRta* («жиром») и *barhis* («священной травой»), а также в очередной раз соотносит его с Агни.

III 10,2+4+5+7

tvAM yajJeSv Rtvijam agne **hotAram** IDate |
gopA Rtasya dldihi sve dame ||
sa ketur adhvarANAm agnir devebhir A gamat |
aJjAnaH sapta **hotRbhir** haviSmate ||
pra **hotre** pUrvyaM vaco 'gnaye bharatA bRhat |
vipAM jyotlMSi bibhrate na vedhase ||
agne yajiSTho adhware devAn devayate yaja |
hotA mandro vi rAjasy ati sridhaH ||
*Тебя при жертвоприношениях, приводящего жертву в порядок, о Агни,
хотара, просят; страж закона, сверкай в своем доме. Он знамя
жертвоприношений, Агни, с богами да придет (Subj. 3sg. gam-);
украшенный семью хотарами для возлиятеля. Для хотара древнюю речь, для Агни,
установленные, да усилишь ты (Injunct. 3sg. bRh-); сказание для [него] источники
света несущего словно, знатока. О Агни, лучший
из жертвователей, во время жертвоприношения богам, ради идущего к богам,
совершай жертвоприношение; хотар довольный, правивший ты,
переходящий промахи.*

В этом гимне Агни в очередной раз выступает в роли *hotar*, который назван *Rtvij* («приводящим жертву в порядок»), *vedhas* («знатоком»), *yajiSTha* («лучшим из жертвователей») и *mandra* («довольным»), связан с *Rta* («космическим порядком»), *devA* («богами»), *vAc* («речью»), *vipA* («сказанием») и жертвоприношениями типов *yajJa*, *havis* и *adhvara*, а также с действием *yaj-* («совершать жертвоприношение»), кроме того, *hotArA* названы и языки Агни.

III 11,1

agnir **hotA** purohito 'dhvarasya vicarSaNiH | sa veda yajJam AnuSak ||
*Агни [как] хотар, puroхита жертвоприношения, подвижный;
он знание жертвы по очереди.*

В данном фрагменте Агни в очередной раз выступает как *hotar* и соотнесен с *purohita* (пурохитой), назван *vicarSaNi* («подвижным») и *veda* («знанием»); связан с жертвоприношениями типов *adhvara* и *yajJa*.

III 13,5

dIdivAMsam apUrvyaM vasvIbhir asya dhItibhiH |
RkvANo agnim indhate **hotAraM** vizpatiM vizAm ||
*Ярче сверкающего, не имеющего предшественников, богатствами его
намерениями; гимнов сказители Агни зажигают, хотара,
племен господина, людей.*

Отрывок в очередной раз указывает на то, что *hotar* – это Агни, назван *vizpati* («господином племен»); он связан с *RkvANa* («гимнов сказителями») и *viza* («племенами, людьми»).

III 14,1

A **hotA** mandro vidathAny asthAt satyo yajvA kavitamaH sa vedhAH |
vidyudrathaH sahasas putro agniH zociSkezaH pRthivyAm pAjo azret ||

Хотар довольный для премудростей встал, истинный жертвователь, лучший из поэтов, он знаток; на сверкающей повозке, силы сын, Агни огненноволосый по земле силу установил (Aor. 3sg. zri-).

Здесь Агни снова выступает в роли *hotar*, который назван *mandra* («довольным»), *kavitama* («лучшим из поэтов») и *vedhas* («знатоком»), связан с *ratha* («повозкой»), *sahas* («силой») и *pAjas* («силой»), а также с действиями *zri-* («устанавливать») и *yaj-* («совершать жертвоприношение»).

III 17,5

yas tvad **dhotA** pUrvo agne yajIyAn dviTA ca sattA svadhayA ca zambhuH |
tasyAnu dharma pra yajA cikitvo 'tha no dhA adhvaraM devavItau ||

Который тот **хотар** первый, о Агни, хорошо жертвующий, второй также сидящий и сам собой благодетель; его согласно установлению жертвуй, внимательный, ныне наше дай жертвоприношение в радость богам.

В данном случае *hotar* (в роли которого снова выступает Агни), названный *yajIyas* («хорошо жертвующим»), *zambhu* («благодетельным») и *cikitva* («внимательным»), связан с действиями *sad-* («сидеть») и *yaj-* («совершать жертвоприношение»), а также *dharma* («установлением»), *devA* («богами») и жертвоприношением типа *adhvara*.

III 19,1+5

agniM **hotAram** pra vRNe miyedhe gRtsaM kaviM vizvavidam amUram |
sa no yakSad devatAtA yajIyAn rAye vAjAya vanate maghAni ||
yat tvA **hotAram** anajan miyedhe niSadayanto yajathAya devAH |
sa tvAm no agne 'viteha bodhy adhi zravAMsi dhehi nas tanUSu ||

Агни **хотара** я выбираю для себя во время жертвоприношения, искусного поэта, всеведущего, безошибочного; он наше да совершил жертвоприношение среди божеств, хорошо жертвующий, ради богатства, силы обретает [он] дары. Если тебя, **хотара**, да украсили (Subj. 3pl. aJj-) во время жертвоприношения сидящие ради жертвы боги; это ты наша, о Агни, защита нынче, пробуди прославления, установи [это] среди нас самих.

В настоящем гимне Агни снова выступает в роли *hotar*, который назван *kavi* («поэтом»), *vizvavida* («всеведущим»), *amUra* («безошибочным»), *yajIyant* («хорошо жертвующим») и *avita* («защитой»); связан с жертвоприношениями типов *miyedha* и *yajatha*, а также *rAya* («богатством»), *vAja* («силой»), *maghAni* («дарами»), *devA* («богами»), *zravAMsi* («прославлениями») и действиями *budh-* («пробуждать») и *dhA-* («устанавливать»).

III 21,1

imaM no yajJam amRteSu dhehImA havyA jAtavedo juSasva |
stokAnAm agne medaso ghRtasya **hotaH** prAzAna prathamO niSadya ||

Эту наиу жертву средь бессмертных установи, этими возлияниями,
о Ведающий рождение, наслаждайся; капли, о Агни, жира, масла, **хотар**,
ешь первым, усаженный.

Отрывок опять указывает на то, что *hotar* – это Агни, назван *piSadya* («усаженным»); он связан с *medas* («жиром»), *ghRta* («маслом, жиром») и действием *prAz-* («есть»).

III 27,7

hotA devo amartyaH purastAd eti mAyayA | vidathAni pracodayan ||
Хотар, бог бессмертный впереди идет волшебством;
премудрости приводящий в движение (Part. Praes. act. pra + cud-).

Здесь *hotar* (в данном случае снова речь идет об Агни) связан с *mAya* («волшебством»), *vidathAni* («премудростями») и действием *pracud-* («приводить в движение»).

III 29,8+16

sIda **hotaH** sva u loke cikitvAn sAdaya yajJaM sukRtasya yonau |
devAvIr devAn haviSA yajAsy agne bRhAd yajamAne vayo dhAH ||
yad adya tvA prayati yajJe asmin **hotaz** cikitvo 'vRNImahIha |
dhruvam ayA dhruvam utAzamiSThAH prajAnan vidvAM upa yAhi somam ||
Сидись, хотар, на свое место, внимательный, посади (Caus. Imper. 2sg. sad-)
жертву в лучшего творения лоно; благодарящий богов, богов возлияние
да принес в жертву, о Агни, да усилишь ты (Injunct. 3sg. bRh-)
в жертвователе силу поддерживающую. Если нынче тебя, [что] посвящает (Praes.
3sg. pra + yat-) себя жертвоприношению этому, о хотар
внимательный, мы выбрали здесь; именно такого неколебимого, воистину
неколебимого, о худшие враждебности знающий, мудрейшего, подходи на саму.

В данном фрагменте Агни в очередной раз выступает как *hotar*, который назван *cikitvan* («внимательным»), *dhruva* («неколебимым»), *prajAnant* («знающим»), *vidvas* («мудрейшим»); связан с *devA* («богами»), *yajamAna* («жертвователем»), *vayas* («силой»), *soma* (сомой) и жертвоприношениями типов *havis* и *yajJa*, а также действиями *sad-* («сидеть»), *bRh-* («усиливать»), *yaj-* («совершать жертвоприношение»), *prayat-* («посвящать себя») и *yA-* («идти»).

III 30,10

alAtRNo vala indra vrajo goH purA hantor bhayamAno vy Ara |
sugAn patho akRNon niraje gAH prAvan vANIh puruhUtaM dhamantIH ||
Недающий обрести (Part. Act. N.sg. a+lA-+tR+ na) Вала, о Индра, загон коров,
прежде, убийства боящийся (Part. A. N.sg. bhi-) открыл (Perf. 3sg. vyR-);
отлично проходимый (Part. Praes. pass. N.sg. su+gA) путь сделал он, чтобы
выпустить коров, поддержали (Imperf. 3pl. prAv-) голоса
многопризываемого гремiace.

III 35, 10

indra piba svadhayA cit sutasyAgner vA pAhi jihvayA yajatra |
adhvaryor vA prayataM zakra hastAd **dhotur** vA yajJaM haviSo juSasva ||
О Индра, пей по своей привычке выжатого посредством Агни, помоги
языком ли, о достойный жертвы; адхварью ли [двух] поднесенное,
о могучий, из рук хотара ли жертвой возлитой наслаждайся.

Текст указывает на то, что *hotar* выступает в качестве участника жертвоприношения типов *yajJa* и *havis* наряду с *adhvaryu* (адхварью), связан с Агни; существенно, что в данном случае речь, возможно, идет не о самом Агни, а о человеке, совершающем возлияние, хотя нельзя не учитывать и возможное соответствие между *hastA* («руками») хотара и языками пламени Агни.

III 41,2

satto **hotA** na Rtvias tistire barhir AnuSak | ayujran prAtar adrayaH ||
*Сидящий [уже] хотар наш своевременный, расстелена (Perf. 3sg. stR-)
 священная трава по очереди; запряжены с утра камни.*

В данном случае *hotar* (в роли которого снова выступает Агни), названный *Rtvia* («своевременным»), связан с *barhis* («священной травой») и *adraya* («каменьями»), а также действием *sad-* («сидеть»).

III 55,7

dvimAta **hotA** vidatheSu samrAD anv agraM carati kSeti budhnaH |
 pra raNyAni raNyavAco bharante mahad devAnAm asuratvam ekam ||
*О двух матерях хотар, средь премудростей самодержец, верху движется,
 покоится низ; приятные приятноречивые несут, велико богов величие одно.*

В данном фрагменте Агни в очередной раз определен как *hotar*, который связан с *vidathA* («премудростями») и соотнесен с *samrAj* («самодержцем»), действиями *car-* («двигаться») и *kSi-* («покоиться»).

IV 1,8+19

sa dUto vizved abhi vaSTi sadmA **hotA** hiraNyaratho raMsujihvaH |
 rohidazvo vapuSyov vibhAvA sadA raNvaH pitumatIva saMsat ||
 achA voceya zuzucAnam agniM **hotAraM** vizvabharasaM yajiSTham |
 zucy Udho atRNan na gavAm andho na pUtam pariSiktam aMzoH ||
*Этот посол всем правит, сидящий хотар на золотой повозке, довольноречивый;
 краснокожное чудо, проявляющееся всегда, желанное питательных двух
 восхвалений словно совмещение. Нынче да объявлю я (Opt. A. 1sg. vac-)
 воспламенившего Агни, хотара, все несущего на себе, [как] лучшего
 из жертвователей; чистое вымя ел он будто, коров, темнота будто
 очищенная, вылитая часть.*

Отрывок указывает на то, что *hotar* (в роли которого снова выступает Агни), названный *raMsujihva* («довольноречивым»), *vizvabharasa* («все несущем на себе») и *yajiSTha* («лучшим из жертвователей»), связан с *hiraNyaratha* («золотой повозкой»), *Udha* («выменем»), *gavA* («коровами») и *andhas* («темнотой»), а также действиями *iRN-* («есть») и *pariSic-* («вылить»); соотнесен с *dUta* («послом»), *rohidazva* («красноконным чудом») и *saMsat* («совмещением»).

IV 2,1

yo martyeSv amRta RtAvA devo deveSv aratir nidhAyi |
hotA yajiSTho mahna zucadhyai havayair agnir manuSa Irayadhyai ||
*Который среди смертных бессмертный упорядочиватель, бог среди богов,
 служитель установлен; хотар, лучший из жертвователей, [которому]
 величественно гореть (Inf. 3uc-), возлияниями Агни человека
 возносится (Inf. Ir-).*

Здесь *hotar* (в данном случае снова речь идет об Агни), названный *yajīStha* («лучшим из жертвователей»); связан с *manuSa* («человеком») и жертвоприношением типа *havya*, а также действиями *zuc-* («гореть») и *Ir-* («возноситься»); соотнесен с *RtAvan* («упорядочивателем») и *arati* («служителем»).

IV 3,1

A vo rAjAnam adhvarasya rudraM **hotAraM** satyayajaM rodasyoH |
agnim purA tanayitnor acittAd dhiraNyarUpam avase kRNudhvam ||

*Вашего царя жертвоприношения, Рудру, **хотара**, истинно жертвующего
неба и земли; Агни как прежде, от молнии не придуманной, золотообразного
в помощь сотворите!*

Агни в очередной раз выступает в роли *hotar*, который назван *cikritvan* («внимательным»), связан с *tanayitnu* («молнией») и *rodasI* («двумя мирами»), жертвоприношениями типа *adhvara*, а также *yaj-* («совершать жертвоприношение»).

IV 4,11

maho rujAmi bandhutA vacobhis tan mA pitur gotamAd anv iyAya |
tvaM no asya vacasaz cikiddhi **hotar** yaviStha sukrato damUnAH ||
*Могущественный разрушаю я родством, речами, это мое [родство] от
отца Готамы перешло; ты наше это речение улови (Imperat. 2sg.),
о **хотар** самый молодой, умнейший из домашних.*

В этом фрагменте Агни снова определен в роли *hotar*, который назван *yaviStha* («самым молодым»), *sukrata* («умнейшим») и *damUna* («домашним»); соотнесен с *vAca* («речами»).

IV 6,1+2+4+5+11

Urdhva U Su No adhvarasya **hotar** agne tiStha devatAtA yajlyAn |
tvaM hi vizvam abhy asi manma pra vedhasaz cit tirasi manISAm ||
amUro **hotA** ny asAdi vikSv agnir mandro vidatheSu pracetAH |
Urdhvam bhAnuM savitevAzren meteva dhUmaM stabhAyad upa dyAm ||
stIrNe barhiSi samidhAne agnA Urdhvo adhvaryur jujuSANO asthAt |
pary agniH pazupA na **hotA** triviSTy eti pradiva urANaH ||
pari tmanA mitadrur eti **hotA**gnir mandro madhuvacA RtAvA |
dravanty asya vAjino na zokA bhayante vizvA bhuvanA yad abhrAT ||
akAri brahma samidhAna tubhyaM zaMsAty ukthaM yajate vy U dhAH |
hotAram agnim manuSo ni Sedur namasyanta uzijaH zaMsam AyoH ||
*Прямо же образцово от нашего жертвоприношения **хотар**, О Агни, встань
божественным служением, хорошо жертвующий; ты ведь всякую
превосходишь мысль, зная даже, даешь ты начало (Praes. 2sg. pra + tRR-)
мыслям. Неошибающийся **хотар** сел среди племен, Агни довольный, среди
премудростей провидец; прямо сияние Савитар словно дымом небо. На
(Aor. 3sg. zri-), да поддержал (Caus. Injunct. 3sg. stambh-) словно дымом небо. На
разостланной священной траве разожженной (< samindha) Агни
возросший, адхварью удовлетворенный встал; начальный Агни, пастух
словно, **хотар**, трижды ходит возрастающий. Вокруг сам сильноногий
обходит **хотар**, Агни довольный, сладкоречивый упорядочиватель; торопятся его,
скакуны будто, языки пламени, боятся все существа, когда он вырос.*

Создан брахман, о разожженный, для тебя да возгласил он (Subj. 3sg. *zaMs-*) гимн и совершает жертвоприношение установленные; **хотара** Агни у Мануса посадили восславляющие Ушиджи, возгласение от Аю.

В этом гимне в роли *hotar* опять изображен Агни, который назван *yajIyant* («хорошо жертвующим»), *amUra* («неошибающимся»), *mitadru* («сильноногим»); связан с *devatAt* («божественным служением»), *vīza* («племенами»), *vidathA* («премудростями»), *manman* («мыслью»), *vedhas* («знатоком»), *barhis* («священной травой»), *brāhman* («брахманом»), *namasyanta* («восславляющим»), *zaMsa* («возгласением») и жертвоприношением типа *adhvara*, а также с действиями *sad-* («сидеть»), *stambh-* («поддерживать»), *i-* («идти»), *yaj-* («совершать жертвоприношение»); соотнесен с *pracetas* («провидцем»), *adhvaryu* (адхварью), *pazurA* («пастухом»), *RtAvan* («упорядочивателем»), Савитаром.

IV 7,1+5

ayam iha prathamō dhAyi dhAtRbhir **hotA** yajīSTho adhvarēSv IDyaH |
yam apnavAno bhRgavo virurucur vaneSu citraM vibhvaM vize-vize ||
tam IM **hotAram** AnuSak cikivAMsaM ni Sedire |
raNvam pAvakazociSaM yajīSThaM sapta dhAmabhiH ||

Этот здесь первый был установлен (Pass. Aor. 3sg. *dhA-*) дающими **хотар**, лучший из жертвователей, среди жертвоприношений восхваляемый; которого Аннаваны и Бхригу засветили среди лесов яркого, проникающего всюду. Его нынче, **хотаром** по очереди, внимательнейшего посадили; приятного чистопламенного, лучшие всех жертвующего согласно семи установлениям.

Отрывок указывает на то, что *hotar* (в роли которого опять выступает Агни), названный *yajīSTha* («лучшим из жертвователей») и *cikivAMsa* («внимательнейшим»); связан с *dhAtara* («дающими»), *dhAmAna* («установлениями») и жертвоприношением типа *adhvara*.

IV 8,4

sa **hotA** sed u dUtyaM cikivAM antar Iyate | vidvAM ArodhanaM divaH ||
Этот **хотар**, он-то ведь с миссией, внимательных среди, совершает хождение (Intens. 3sg. *i-*); знающий вершину неба.

В данном случае *hotar* (в роли которого снова выступает Агни), названный *vidvA* («знающим»), связан с действием *i-* («идти»), а также *dUtya* («миссией») и *dyu* («небом»).

IV 9,3+5

sa sadma pari NIyate **hotA** mandro diviSTiSu | uta potA ni SIdati ||
veSi hy adhvarIyatAm upavaktA janAnAm | havYA ca mAnuSANAm ||
Он седилица вокруг подходит, **хотар** довольный среди направленных в небо; также и потар садиться. Принимай же, пусть совершается жертвоприношение (*adhvarIyatAm* = *adhvari* 'yatAm = *yajJamicchātAM* [207, т. 2, с. 546]),
упавактар, рожденными, и возлияние – людьми.

Фрагмент в очередной раз определяет Агни как *hotar*, и характеризует его как *mandra* («довольного»), связывает с действием *i-* («идти»), а также с *sadman* («седилицем»), *diviSTi* («направленными в небо») и *potar* (потаром).

IV 15,1

agnir **hotA** no adhvare vAjI san pari Niyate | devo deveSu yajJiyaH ||
*Агни, хотар на нашем жертвоприношении, сила сущая, вокруг подходит;
бог среди богов, достойный жертвоприношения.*

Памятник опять указывает на Агни как на *hotar*, и определяет его как *vAjI* («силу»), *deva* («бога») и *yajJiya* («достойного жертвоприношения»); связывает с действием *i-* («идти»), а также с жертвоприношением типа *adhvara*.

IV 17,14-15

ayaM cakram iSaNat sUryasya ny etazaM rIramat sasRmANam |
A kRSNa IM juhurANo jigharti tvaco budhne rajaso asya yonau ||
asiknyAM yajamAno na **hotA** ||
*Тот колесо ускорил (Aor. 3sg. iS- [95, т. 1, с. 822]) Сурьи, нестрого
да удержал (Injunct. 3 sg. ni + ram-) быстро бежавшего (Perf. part. A. sR-);
темную, его, чей путь крив [тот] низвергает (Praes. 3sg. A + ghR-)
кожу вниз, сумрак в его утробу. На темных совершающий жертвоприношение,
словно хотар.*

В этом случае Индра выступает в роли *hotar*, и в этом качестве он определяет *hotar* как *yajamAna* («совершающего жертвоприношение»), и связывает с *asiknI* («темные», что, исходя из вышесказанного о «черной коже»), можно понимать и как поверженные «темные силы», хотя Саяна предлагает видеть здесь ночное жертвоприношение и значение *rAtra* «ночь»: *asiknyAM rAtrau yajamAno* [207, т. 2, с. 576]).

IV 21,5-6

upa yo namo namasi stabhAyann iyarti vAcAm janayan yajadhyai |
RJasAnaH puruvAra ukthair endraM kRNVIta sadaneSu **hotA** ||
dhiSA yadi dhiSaNyantaH saraNyAn sadanto adrim auzijasya gohe |
A duroH pAstyasya hotA yo no mahAn saMvaraNeSu vahniH ||
*Который, прославление в прославлении возносящий, поднимается
(Praes. 3sg. Ir-), речь порождающий [ee], чтобы приносить жертвы;
прославляемый, богатый на дары, гимнами Индру да закрепит среди седалищ
хотар. Премудростью если, премудростей желающие, да устремились
(P. Subj. 3pl. saraNya-), сидящие на скале потомков Ушиджи, в убежище;
то предваряющий зарю дома хотар, который наш великий среди
избраннейших возница.*

Гимн снова описывает Агни как *hotar* и определяет его как *stabhAyant* («возносящего»), *janayant* («порождающего») и *RJasAna* («прославляемого»), *mahAn saMvaraNeSu* («великим среди избраннейших») и *vahni* («возницей»); связывает с действиями *Ir-* («возносить») (*iyarti prerayati* согласно Саяне [207, т. 2, с. 595]), *yaj-* («совершать жертвоприношение»), *kR-* («закреплять»), а также с *namas* («прославлением»), *vAc* («кречью»), *ukthA* («гимнами»), *sadana* («седалищами»), *dhiS* («премудростью»), *uSA* («зарей»), *pAstya* («домом»).

IV 23,1

kathA mahAm avRdhat kasya **hotur** yajJaM juSANO abhi somam UdhaH |
pibann uzANO juSamANO andho vavakSa RSvaH zucate dhanAya ||

Речь могущественного укрепила какого **хотара**, жертвой, ликованием и сомы источником; пьющий страстно, радующийся соку вырос (P. Perf. 3sg. vakS-), вознесшийся сияет ради дара.

В данном случае *hotar* (в роли которого снова выступает Агни), названный *mahant* («могущественным»), *pibant* («пьющим»), *juSamANa* («радующимся») и *RSva* («вознесшимся»); связан с действием *vakS-* («расти»), а также *kathA* («речью»), *soma* (сомой) и *dhana* («даром»), а также жертвоприношениями типов *yajJa* и *juSANA*.

IV 40,5

haMsaH zuciSad vasur antarikSasad **dhota** vediSad atithir duroNasat |
nRSad varasad Rtasad vyomasad abjA gojA RtaJAdriJA Rtam ||

Лебедь, в чистом сидящий, Васу, в воздушном пространстве сидящий, **хотар**, в алтаре сидящий, гость в доме сидящий, среди людей сидящий, в избранном сидящий, в космическом порядке сидящий, в воздухе сидящий, рожденный водой, рожденный коровой, рожденный космическим порядком, рожденный камнем – космический порядок.

Здесь *hotar* (в данном случае опять речь идет об Агни) связан с *vedi* («алтарем»), *narA* («людьми»), *vara* («избранным»), *Rta* («космическим порядком»), *vyoman* («воздухом»), *ap* («водой»), *go* («коровой»), *adri* («камнем») и действием *sad-* («сидеть»); соотнесен с *haMsa* («лебедем»), *vasu* (Васу), *atithi* («гостем»).

IV 41,1

indrA ko vAM varuNA sumnam Apa stomo haviSmAM amRto na **hota** |
yo vAM hRdi kratumAM asmad uktaH pasparzad indrAvaruNA namasvAn ||

О Индра, кто вам, о Варуна, самая благодарная обретенная хвала жертвоприношения, бессмертный словно **хотар**; эта вам из сердца мудрость, от нас гимн, от начала [действия], о Индра-Варуна, воспетый.

Текст в очередной раз определяет Агни как *hotar*, и характеризует его как *amRta* («бессмертного») и *namasvant* («воспетого»), связывает с жертвоприношением типа *havis* и соотносит с Индрой, Варуной, *stoma* («хвалой»), *kratu* («мудростью») и *ukta* («гимном»).

V 1,1-2+5-7

abodhy agniH samidhA janAnAm prati dhenum ivAyatIm uSAsam |
yahvA iva pra vayAm ujjiHAnAH pra bhAnavaH sisrate nAkam acha ||
abodhi **hota** yajathAya devAn Urdhvo agniH sumanAH prAtar asthAt |
samiddhasya ruzad adarzi pAjo mahAn devas tamaso nir amoci ||
janiSTa hi jenyo agre ahnAM hito hiteSv aruSo vaneSu |
dame-dame sapta ratnA dadhAno 'gnir **hota** ni SasAdA yajIyAn ||
agnir **hota** ny asIdad yajIyAn upasthe mAtuH surabhA uloke |
yuvA kaviH puruniSTha RtAvA dhartA kRSTInAm uta madhya iddhaH ||
pra Nu tyam vipram adhvaReSu sAdhum agniM **hota**ArAm IDate namobhiH |
A yas tatAna rodasI Rtena nityam mRjanti vAjinaM ghRtena ||

Пробудился Агни от дров людей навстречу корове подобной приходящей Ушас; ловкие словно побеги восходящие, лучи стремятся (Praes. 3pl. sR-) к небу.

Пробудился **хотар**, для жертвоприношения богам вверх Агни благожелательный с утра встал; зажженного свет показался, могучий

великий бог от темноты освобождился. Родился ведь благородный в первый из череды дней, поставленный среди поставленных, алый среди деревьев; в каждом доме семь богатств дарящий Агни, **хотар** словно сел (Perf. 3sg. *sad-*), хорошо жертвующий. Агни, **хотар** словно, сел, хорошо жертвующий, под покровом матери, божественный свет в [этом] месте; юный поэт, что во многих местах, упорядочиватель, держитель народов и в центре зажженный. Нынче того мудреца, среди жертвоприношений праведного, Агни, **хотара**, чувствуют (Praes. A. 3pl. *pra* + ID-) прославлениями; [того] кто окутал (Perf. P. 3pl. *tan-*) землю и небо космическим порядком вечным, начищают скакуна жиром.

Гимн в очередной раз описывает Агни как *hotar* и определяет его как *sumanA* («благожелательного»), *hita* («поставленного»), *yajlyant* («хорошо жертвующего»), *sAdhu* («праведного»); связывает с действиями *budh-* («пробуждаться»), *yaj-* («совершать жертвоприношение»), *sthA-* («стоять»), *sad-* («сидеть»), *tan-* («окутывать»), а также с жертвоприношением типа *adhvara*, *devA* («богами»), *ruzant* («светом»), *tamas* («темнотой»), *ahA* («днями»), *ratnA* («богатствами»), *dama* («домом»), *namAMsi* («прославлениями»), *rodasI* («двумя мирами; Небом и Землей»), *Rta* («космическим порядком»), *ghRta* («жиром»); соотносит с *RtAvan* («упорядочивателем»), *dhartR* («держителем»), *vipra* («мудрецом»).

V 2,7

zunaz cic chepaM niditaM sahasrAd yUpAd amuJco azamiSTa hi SaH |
evAsmad agne vi mumugdhi pAzAn **hotaz** cikitva iha tU niSadya ||
Шунахишпу ведь связанного от тысячи колонн ты освободил
(Imperf. P. 2sg. *mus-*), *постарался* (Aor. 3sg. *zam-*) *ведь он; как и мы, о Агни,*
распустил пути, о хотар внимательный, здесь ведь сидящий.

Отрывок еще раз связывает с *hotar* бога Агни, определяя его как *cikitva* («внимательного»), связанного с действиями *sad-* («сидеть») и *vimuc-* («распустить, распутать»), что исходит из комментария Саяны: *vi mumugdhi vimocaya* [207, т. 2, с. 727]; соотносит с *pAzA* («путями»).

V 3,4-5

tava zriyA sudRzo deva devAH purU dadhAnA amRtaM sapanta |
hotAram agnim manuSo ni Sedur dazasyanta uzijaH zaMsam AyohH ||
na tvad **dhota** pUrvo agne yajlyAn na kAvyaiH paro asti svadhAvaH |
vizaz ca yasyA atithir bhavAsi sa yajJena vanavad deva martAn ||
Твоим сверканием дивным, о бог, боги изобильно поданной амрите
симпатизируют; хотара Агни, человеческого словно, посадили
намеревающиеся угодить (Fut. part. N.pl *daz-*) *Ушиджи, возгласение от Аю. Чем*
ты, хотара पहले нет, о Агни, хорошо жертвующий, и в поэзии лучшие [тебя] не
существует, о самодержец; и племени какого гостем бываешь, оно жертвой
побеждает (Praes. Act. N.sg. *van-*), *о бог, смертных.*

Памятник опять указывает на Агни как на *hotar*, определяет его как *yajlyant* («хорошо жертвующего») и *manuSa* («человеческого»), связывает с *amRta* («амритой»), *zaMsa* («возгласением»), *viz* («племенем»), *kAvya* («поэзией»), *martA* («смертными») и действием *sad-* («сидеть»), а также жертвоприношением типа *yajJa*; соотносит с *atithi* («гостем»).

V 4,3

vizAM kaviM vizpatim mAnuSINAM zucim pAvakaM ghRtapRSTham agnim |
ni **hotAraM** vizvavidaM dadhindhve sa deveSu vanate vAryANi ||

*Племен поэта, племен господина человеческих, чистого, яркого,
жирноспинного Агни; хотаром всеведущим вы себе установили
(Praes. A. 2pl. dhA-), он среди богов обретает [всякие] достоинства.*

Здесь *hotar* (в данном случае снова имеется в виду Агни) назван *vizvavida* («всеведущим»), связан с *viza* («племенами»), *devA* («богами»), *vAryANi* («достоинствами») и действием *dhA-* («давать, устанавливать»); соотнесен с *kavi* («поэтом») и *vizpati* («племен господином»).

V 5,7

vAtasya patmann IDitA daivyA **hotArA** manuSaH | imaM no yajJam A gatam ||

*Ветра путем, о желанных два божественных хотара Мануса;
на эту нашу жертву идите!*

Фрагмент указывает на Ночь и Ушас как на *hotArA* и связывает их с *manuSa* («человеком») и действием *i-* («идти»), а также жертвоприношением типа *yajJa*.

V 9,2

agnir **hotA** dAsvataH kSayasya vRktabarhiSaH |

saM yajJAsaz caranti yaM saM vAjAsaH zravyasyavaH ||

*Агни, хотар щедрых жилища, стелющих священную траву;
к нему жертвоприношения идут, это к нему силы славнейшие.*

В данном случае *hotar* (в роли которого снова выступает Агни) связан с *kSaya* («жилищем»), *barhis* («священной травой») и *vAjAsa* («силами»), а также жертвоприношением типа *yajJa*.

V 10,7

tvaM no agne aGgira stuta stavAna A bhara |

hotar vibhvAsahaM rayiM stotRbhya stavase ca na utaidhi pRtsu no vRdhe ||

*Ты наш, о Агни, Ангирас прославленный, прославляемый, принеси,
хотар, превосходящее всё богатство, прославителям, прославляйся также
у нас, и еще приходи в сражениях нас усилить!*

Текст в очередной раз определяет Агни как *hotar* и характеризует его как *aGgiras* (Ангирас), *stuta* («прославленного») и *stavAna* («прославляемого»), связывает с действиями *bhR-* («нести»), *i-* («идти») и *vRdh-* («усиливать»), а также с *rayi* («богатством»), *stotArA* («прославителями») и *pRtas* («сражениями»).

V 11,2

yajJasya ketum prathamam purohitam agniM naras triSadhas the sam Idhire |

indreNa devaiH sarathaM sa barhiSi sIdan ni **hotA** yajathAya sukratuH ||

*Жертвы знак, первого puroхиты, Агни, мужи в триедином месте засветили;
с Индрой, с богами вместе на повозке, он на священной траве жертвенной
сидящий, словно хотар для жертвоприношения, могущественнейший.*

Отрывок опять указывает на Агни как на *hotar*, называет его *sukratu* («могущественнейшим») и связывает его с *naras* («мужами»), *triSadha* («триединым местом»), Индрой, *devA* («богами»), *ratha* («повозкой»), *barhis* («священной травой») и действи-

ем *sad-* («сидеть»), а также жертвоприношением типа *yajatha*; соотносит с *purohita* (пурохитой).

V 13,3-4

agnir juSata no giro **hotA** yo mAnuSeSv A | sa yakSad daivyaM janam ||
tvam agne saprathA asi juSTo **hotA** vareNyaH | tvayA yajJaM vi tanvate ||
*Агни пусть радуется нашей песне, **хотар** который среди людей здесь;*
он да совершил жертвоприношение (Subj. 3sg. yaj-) божественному роду.
*Ты, о Агни, широко существуешь, радостный **хотар** избраннейший;*
тобой жертву облачают.

Гимн еще раз указывает на Агни как на *hotar*, называет его *juSTa* («ликующим, радостным») и *vareNya* («избранным»); связывает его с *glr* («песней»), *mAnuSA* («людьми»), *devA jana* («божественным родом») и действием *yaj-* («совершать жертвоприношение»), а также жертвоприношением типа *yajJa*.

V 16,2

sa hi dyubhir janAnAM **hotA** dakSasya bAhvoH |
vi havyam agnir AnuSag bhago na vAram RNvati ||
*Он ведь в течение дней человеческих **хотар** в искусного руках;*
жертвоприношение Агни по очереди, Бхага словно, жребий раздает.

Здесь Агни снова выступает как на *hotar*, связываемый с *dyAs* («днями»), *janAna* («людьми»), *bAhU* («двумя руками»), *vAra* («жребием») и жертвоприношением типа *havya*; соотнесен с Бхагой.

V 20,3

hotAraM tvA vRNImahe 'gne dakSasya sAdhanam |
yajJeSu pUrvyaM girA prayasvanto havAmahe ||
***Хотаром** тебя мы выбираем, о Агни, искусного, радостного;*
во время жертв принесения древней песней, о носители красоты, мы призываем.

Фрагмент опять определяет Агни как *hotar*, называет его *juSTa* («радостным») и связывает с *glr* («песней») и действием *yaj-* («совершать жертвоприношение»), а также жертвоприношением типа *yajJa*.

V 22,1

pra vizvasAmann atrivad arcA pAvakazociSe |
yo adhvarsSv IDyo **hotA** mandratamo vizi ||
О любезный для всех, подобный Атри, да засветил я для чистопламенного;
*который среди жертвоприношений восхваляемый, **хотар** самый*
довольный в племени.

В данном случае *hotar* (в роли которого снова выступает Агни), названный *IDya* («восхваляемым») и *mandratama* («самым довольным»), связан с жертвоприношением типа *adhvara*.

V 23,3

vizve hi tvA sajoSaso janAso vRktabarhiSaH |
hotAraM sadmasu priyaM vyanti vAryA puru ||
*Везде ведь к тебе вместе люди, стелющие священную траву; **хотару,***
[что] в седалищах, к любезному, подходят, (Praes. 3pl. vI-) избранные многожды.

Памятник опять указывает на Агни как на *hotar*, называет его *priya* («любезным») и связывает его с *janAsa* («людьми»), *barhis* («священной травой») и *sadmAni* («седалищами»).

V 25,2

sa hi satyo yam pUrve cid devAsaz cid yam Idhire |
hotAram mandrajihvam it sudItibhir vibhAvasum ||

Он ведь истинный, которого древние ведь, боги ведь которого зажгли
(Perf. 3pl. indh-); **хотара** довольнoязыкого ведь, яркими языками пламени
сияющее богатство.

В данном случае Агни снова выступает как на *hotar*, связыванный с *devA* («богами») и названный *mandrajihva* («довольноязыким»).

V 26,4

agne vizvebhir A gahi devebhir havyadAtaye | **hotAraM** tvA vRNImahe ||
О Агни, всеми приди богами ради совершения возлияния;
хотаром тебя мы выбираем.

Агни, как и в предыдущем случае, снова выступает как на *hotar*, связыванный с *devA* («богами») и жертвоприношения типа *havya*.

V 41,5

pra vo rayiM yuktAzvam bharadhvaM rAya eSe 'vase dadhIta dhIH |
suzeva evair auzijasya **hotA** ye va evA marutas turANAm ||

Ваше богатство, запряженного коня, принесите, богатства, при поиске
помощи да установится (Opt. A. 3sg. dhA-) мысль; желаннейший всякому
из потомков Ушиджей хотар, которые для вас всегда, о Маруты, расторопны.

Текст еще раз указывает на Агни как на *hotar*, называет его *suza* («желаннейшим») и связывает с *rayi* («богатством»), *azva* («конем»), *avas* («помощью») и *dhI* («мыслью»), а также Марутами.

V 43,3

adhvaryavaz cakRvAMso madhUni pra vAyave bharata cAru zukram |
hoteva naH prathamaH pAhy asya deva madhvo rarimA te madAya ||

О адхварью [многие], создавшие меду, Ваю предоставьте приятный белый; хотар
словно, наш первый пей, такого, о боже, меду мы предоставили
тебе для опьянения.

Здесь *hotar* (в роли которого снова выступает Агни) назван *deva* («богом»), связан с *madhu* («медом»), *zakra* («белым»), о котором шла уже речь выше) и *tada* («опьянением»), а также с действием *pa-* («пить»); соотносен с *adhvaryu* (адхварью) и Ваю.

V 44,3

atyAM haviH sacate sac ca dhAtu cAriSTagAtuH sa **hotA** sahobhariH |
prasarsrANo anu barhir vRSA zizur madhye yuvAja ro visruha hitaH ||

Со скакуном возлияние соединяется, и он добавление, и безопасен путь этого
хотара, силу несущего; несущийся по священной траве бык, теленок,
в середине вечно молодой, растущий, поставлен.

В очередной раз Агни выступает в роли *hotar*, названный *sahobhari* («силу несущим»), связанный с *gAtu* («путем»), *saha* («силой»), *barhis* («священной травой») и

жертвоприношением типа *havis*; соотнесенного с *atya* («скакуном»), *dhAtu* («добавлением»), *vRSan* («быком») и *zizu* («теленком»).

V 49,4

tan no anarvA savitA varUthaM tat sindhava iSayanto anu gman |
upa yad voce adhvarasya **hotA** rAyaH syAma patayo vAjaratnAH ||

Тогда нам неукротимый Савитар защита, тогда реки журчащие да пришли
(Subj. 3pl. ani + gam-); *когда обращаюсь я, жертвоприношения **хотар**,*
богатыми да будем мы господами, великими дарами.

В данном случае *hotar* выступает как жрец, связанный с Савитаром, жертвоприношением типа *adhvara*, *sindhava* («реками») и *ratnA* («дарами»), а также действием *upavac-* («обращаться»).

VI 1,1+2+6

tvaM hy agne prathamam manotAsyA dhiyo abhavo dasma **hotA** |
tvaM sIm vRSann akRNor duStarItu saho vizvasmai sahase sahadhyai ||
adhA **hotA** ny asIdo yajIyAn iDas pada iSayann IDyaH san |
taM tvA naraH prathamam devayanto maho rAye citayanto anu gman ||
saparyeNyaH sa priyo vikSv agnir **hotA** mandro ni SasAdA yajIyAn |
taM tvA vayaM dama A dIdivAMsam upa jJubAdho namasA sadema ||

*Ты ведь, о Агни, первым словесной мысли был, о чудесный, **хотаром**; именно ты, о бык, сотворил трудноодолимую силу, [чтобы] всякую силу преодолеть. Вот **хотар** сел, хорошо жертвующий, Иды след журчащий, восхваляемый он есть; это к тебе люди (N.pl. nR-), первому, любящие богов, великие, ради богатства, любящие мудрость, да пришли. Да будет почитаем (Opt. part. N.sg. saparya-) он, любезный средь племен, Агни, **хотар** довольный сел, хорошо жертвующий; это к тебе мы, дома засиявшему (Perf. part. A.sg. div-), преклонившие колени, прославлением да подсядем.*

Гимн в который раз определяет Агни как *hotar*, который именуется *prathama* («первым»), *yajIyant* («хорошо жертвующим»), *mandra* («довольным») и связывается с *dhi* («мыслью»), *saha* («силой»), Идой, *nara* («людьми»), *rayi* («богатством»), *cita* («мудростью»), *viza* («племенами»), *dama* («домом»), *namas* («прославлением»), *devA* («богами») и действиями *kR-* («сотворять»), *sad-* («сидеть»), а также соотносится с *vRSan* («быком»).

VI 2,10

veSi hy adhvarIyatAm agne **hotA** dame vizAm |
samRdho vizpate kRNu juSasva havyam aGgiraH ||

*Принимай же, пусть совершается жертвоприношение, о Агни, **хотар***
в доме племен; самый преуспевающий, о племен господин,
наслаждайся возлиянием, о Ангирас.

Фрагмент еще раз определяет Агни как *hotar*, который называется *samRdha* («самым преуспевающим»), *vizpati* («господином племен») и *aGgiras* (Ангирасом) и связывается с жертвоприношениями типов *adhvara* и *havya*, а также с *viza* («племенами»).

VI 4,1

yathA **hotar** manuSo devatAtA yajJebhiH sUno sahaso yajAsi |
evA no adya samanA samAnAn uzann agna uzato yakSi devAn ||

Как **хотар** у человека, в пользу богов, жертвами, о сын силы, да совершил ты приношение; так и наше нынче также им же, страстный, о Агни, охваченным страстью совершай жертвоприношение богам.

Отрывок снова определяет Агни как *hotar*, которого называет *uzant* («страстным») и связывает с *manuSa* («человеком»), *devA* («богами»), *saha* («силой»), жертвоприношением типа *yajJa*, а также действием *yaj-* («совершать жертвоприношение»).

VI 5,2

tve vasUni purvaNika **hotar** doSA vaster erire yajJiyAsaH |
kSAmeva vizvA bhuvanAni yasmin saM saubhagAni dadhire pAvaKe ||
*Для тебя богатства, многообразный хотар, на закате [u] на рассвете
определили достойные жертвоприношения; как почва, все существа
в которой сушие установили (Perf. 3pl. saM + dhA-), [всё] в чистом.*

Еще раз Агни выступает в роли *hotar*, названного *purvaNika* («многообразным»), связанного с *doSA* («закатом»), *vastu* («рассветом»), *vasUni* («богатствами»), *bhuvanAni* («сухими») и жертвоприношением типа *yajJa*; соотнесенного с *kSAma* («почвой»).

VI 6,1

pra navyasA sahasaH sUnum achA yajJena gAtum ava ichamAnaH |
vRzcadvanaM kRSNayAmaM ruzantaM vlti **hotAraM** divyaM jigAti ||
*Со свежей, к силы сыну ведь, жертвой подходит,
просящий (ava + A. part. iz-); к рубящему деревья, темный путь
освещающему, с трапезой (Instr. sg. vlti-) к хотару небесному идет он.*

Текст опять определяет Агни как *hotar*, который именуется *divya* («небесным») и *vRzcadvana* («рубящим деревья»), связывается с *saha* («силой»), *ichamAna* («просящим»), *yAma* («путем»), *vlti* («трапезой») и жертвоприношением типа *yajJa*.

VI 9,4

ayaM **hotA** prathamaH pazyatemam idaM jyotir amRtam martyeSu |
ayaM sa jajJe dhruva A niSatto 'martyas tanvA vardhamAnaH ||
*Это хотар первый, смотрите на его, это сияние бессмертное
среди смертных; это он родился, надежно усевишийся бессмертный,
телом возрастающий.*

В данном случае Агни снова определен как *hotar*, названный *prathama* («первым»), *amRta* («бессмертным») и *vardhamAna* («возрастающим»), связанный с *martyA* («смертными») и действием *sad-* («сидеть»).

VI 10,2

tam u dyumaH purvaNika hotar agne agnibhir manuSa idhAnaH |
stomaM yam asmai mamateva zUSaM ghRtaM na zuci matayaH pavante ||
*Это ведь, о сверкающий, многообразный хотар, о Агни, огнями
человека зажженный; восхваление, которое для меня словно я сам,
возглашение, словно жир в пламени (L.sg. zuc-), мысли очищают.*

Агни опять определен как *hotar*, названный *purvaNika* («многообразным»), связанный с *manuSa* («человеком»), *stoma* («восхвалением»), *zUSa* («возглашением»), *ghRta* («жиром») и *mataya* («мыслями»).

VI 11,1+2+6

yajasva **hotar** iSito yajIyAn agne bAdho marutAM na prayukti |
A no mitrAvaruNA nAsatyA dyAvA hotrAya pRthivi vavRtyAH ||
tvaM **hotA** mandratamo no adhrug antar devo vidathA martyeSu |
pAvakayA juhvA vahnir AsAgne yajasva tanvaM tava svAm ||
dazasyA nAH purvaNIka **hotar** devebhir agne agnibhir idhAnaH |
rAyaH sUno sahaso vAvasAnA ati srasema vRjanaM nAMhaH ||

Совершай жертвоприношение, о хотар, побуждаемый, хорошо жертвующий, о Агни, взнудатель Марутов словно запрягает; Митру-Варуну, Насатьев, Небо, для нашего возлияния, Землю да повернул бы ты (Precat. 2sg. vRt-). Ты хотар самый довольный, наш безошибочный изнутри бог, премудрость средь смертных; чистым языком, возница явился, о Агни, в жертву приноси ты тело свое собственное. Да послужил бы ты (Subj. 2sg. dazasya-) нам, о многообразный хотар, божественными, о Агни, огнями зажженный; богато, о сын силы, облачен, да избежим мы (Opt. P. 1 pl. ati + sraMs-) искривления словно, бед.

Гимн в который раз определяет Агни как *hotar*, который именуется *iSita* («побуждаемым»), *yajIyant* («хорошо жертвующим»), *mandratama* («самым довольным»), *purvaNIka* («многообразным»); связывается с *martyA* («смертными»), жертвоприношением типа *hotra* и действиями *yaj-* («совершать жертвоприношение»), *yuj-* («запрягать»), *vRt-* («поворачивать»), *dazasya-* («служить»), а также соотносится с *bAdha* («взнудателем»), Марутами, Митрой, Варуной, Насатьями, *dyu* («небом»), *pRthivi* («землей»), *adhrug* («безошибочным»), что исходит из указаний Саяны: *adhrug adrogdhAsmadartha droharahito vA* [207, т. 3, с. 34], *vidatha* («премудростью»), *vahni* («возницей»), *saha* («силой»).

VI 12,1

madhye **hotA** duroNe barhiSo rAD agnis todasya rodasI yajadhyai |
ayaM sa sUnuH sahasa RtAvA dUrAt sUryo na zociSA tatAna ||

По середине хотар жилища, священной травы царь (N.sg. rAj-), Агни управителя Небу и Земле [пора] совершить жертвоприношение; это он, сын силы, упорядочиватель, даль, Сурья словно, пламенем окутал.

Здесь *hotar* (в роли которого еще раз выступает Агни) связан с *duroNa* («жилищем»), *barhis* («священной травой»), *rodasI* («двумя мирами; небом и землей»), а также действием *yaj-* («совершать жертвоприношение»); соотнесен с *rAj* («царем») и *toda* («управителем»), Сурьей, *saha* («силой»).

VI 14,2

agnir id dhi pracetA agnir vedhastama RSiH |
agniM **hotAram** IDate yajJeSu manuSo vizaH ||

Агни ведь высший провидец, Агни мудрейший риши; Агни хотара просят средь жертвоприношений человеческие племена.

Hotar, в качестве которого снова выступает Агни, связан с *viza* («племенами») и жертвоприношением типа *yajJa*; соотнесен с *pracetas* («провидцем») и *RSi* (риши).

VI 15,4+7+13+14

dyutAnaM vo atithiM svarNaram agniM **hotAram** manuSaH svadhvaram |
vipraM na dyukSavacasaM suvRktibhir havyavAham aratiM devam RjJase ||

samiddham agniM samidhA girA gRNe zucim pAvakam puro adhware dhruvam |
vipraM **hotAram** puruvAram adruhaM kaviM sumnair Imahe jAtavedasam ||
agnir **hotA** gRhapatiH sa rAjA vizvA veda janimA jAtavedAH |
devAnAm uta yo martyAnAM yajiSThaH sa pra yajatAm RtAvA ||
agne yad adya vizo adhvarasya **hotaH** pAvakazoce veS TvaM hi yajvA |
RtA yajAsi mahinA vi yad bhUr havyA vaha yaviSTha yA te adya ||
Сияющего вашего гостя, героя небес, Агни **хотара** людей, лучшего
в жертвоприношении; мудреца словно небесноречивого, лучшими гимнами
возлияния везущего, неутомимого бога я украшаю. Загоревшегося Агни
от дров, песней я вызываю, сияющего, чистого, первого при
жертвоприношении, неколебимого; к мудрецу, **хотару** богами на дары,
к безвредному поэту обращениями следуем мы, к Ведающему рождение.
Агни, **хотар**, домохозяин он, царь, все узнал (Perf. 3sg. vid-) родословные
Ведающий рождение; богов который и смертных лучшие жертвующий,
пусть совершит жертвоприношение [этот] упорядочиватель. О Агни,
раз нынче племени жертвоприношения **хотар**, для чистого пламени да
приди же ты жертвователем; согласно космическому порядку да принес
бы ты жертву, величием тогда вездесущий, возлиянием, вези,
о самый молодой, этим [вот] твоим нынче.

Текст опять определяет Агни как *hotar*, который именуется *puruvAra* («богатый на дары»), связывается с *manuSa* («человеком»), *vRkI* («гимнами»), *gIr* («песней»), *devA* («богами»), *viza* («племенами»), *Rta* («космическим порядком»), действиями *yaj-* («совершать жертвоприношение»), *vid-* («знать»), *vah-* («возить») и жертвоприношениями типов *adhvara* и *havya*; соотнесен с *atithi* («гостем»), *nara* («героем»), *vipra* («мудрецом»), *kavi* («поэтом»), *gRhapati* («домохозяином»), *rAjan* («царем»), *RtAvan* («упорядочивателем»).

VI 16,1+5+9+10+46

tvam agne yajJAnAM **hotA** vizveSAM hitaH | devebhir mAnuSe jane ||
tvam imA vAryA puru divodAsAya sunvate | bharadvAjAya dAzuSe ||
tvaM **hotA** manurhito vahnir AsA viduSTaraH | agne yakSi divo vizaH ||
agna A yAhi vltaye gRNAno havyadAtaye | ni **hotA** satsi barhiSi ||
vItI yo devam marto duvasyed agnim IDItAdhware haviSmAn |
hotAraM satyayajaM rodasyor uttAnahasto namasA vivAset ||
Ты, о Агни, жертвоприношениями **хотар** всякими поставленный;
богами в роду человеческом. Ты эти дары многие небу преданному
выжимающему; Бхарадвадже совершающему служение. Ты **хотар**,
поставленный Манусом, возница суций (*adv. AsA < As-*), более [всех] мудрый; о
Агни, совершай жертвоприношение, из небесного племени. О Агни, приходи ради
приветствия, воспеваемый, для совершения возлияния; **хотар**, садись
на священную траву. Трапезой который бога смертный да восславил бы
(*Opt. P. 3sg. duvasya-*), Агни да призовет (*Opt. A. 3sg. ID-*)
на жертвоприношение совершающий возлияние (*N.sg. haviSmant-*);
хотара, правильно жертвующего двум мирам, с простертыми
руками прославлением да наполнил бы.

Агни в который раз определен как *hotar*, названный *hita* («поставленным»), *vahni* («возницей»), *viduSTara* («более мудрые»), *gRNA* («воспеваемым»), *satyaaya* («правильно жертвующим»), связанный с *manuSa* («человеком, Манусом»), *devA* («богами»), *vAryA* («дарами»), *dyu* («небом») и *vIta* («приветствием»), *barhis* («священной травой»), *vIti* («грапезой, наслаждением»), *marta* («смертным»), *rodasI* («двумя мирами; Небом и Землей»), *hastau* («двумя руками»), *namas* («прославлением»), а также с жертвоприношениями типов *yajJa*, *havya*, *havis* и *adhvara* и действиями *dAz-* («совершать служение»), *yaj-* («совершать жертвоприношение»), *dA-* («давать, совершать»), *sad-* («сидеть»).

VI 21,4

yas tA cakAra sa kuha svid indraH kam A janaM carati kAsu vikSu |
kas te yajJo manase zaM varAya ko arka indra katamaH sa **hotA** ||
*Который это совершил, он где же? Индра к какому народу подходит,
среди каких племен? Какая твоей жертва мысли хороша для выбора,
какой луч, о Индра, кто тот **хотар**?*

В данном случае *hotar* (под которым, очевидно, подразумевается Агни) связан с Индрой, *jana* («народом»), *viza* («племенами»), *manas* («мыслью»), *vara* («выбором»), *arka* («лучем»), действием *kR-* («совершать») и жертвоприношением типа *yajJa*.

VI 49,9

prathamabhAjaM yazasaM vayodhAM supANiM devaM sugabhastim Rbhvam |
hotA yakSad yajatam pastyAnAm agnis tvaSTArAM suhavaM vibhAvA ||
*Первому в доле, славному, пишущему здоровьем, прекраснотланному
богу умелорукому, умелому; **хотар** да совершил жертвоприношение
достойному жертв, жилищ Агни – Тваштару, хорошо вызываемому –
сияющий (N. sg. vibhAvan).*

Отрывок снова определяет Агни как *hotar*, которого называет *sugabhasti* («умелоруким») и *Rbhva* («умелым»), связывает с *yajata* («достойным жертв»), *pastyAni* («жилищами»), Тваштаром, жертвоприношением типа *yajJa* и действием *yaj-* («совершать жертвоприношение»).

VI 51,12

nU sadmAnaM divyaM naMzi devA bhAradvAjaH sumatiM yAti **hotA** |
AsAnebhira yajamAno miyedhair devAnAM janma vasUyur vavanda ||
*Нынче к вместилцу небесному я приближаюсь (Praes. 1sg. paz-), о боги,
Бхарадваджа к благосклонности идет, **хотар**; посаженными
жертвующий жертвами, богов происхождение желающий
богатства превознес (Perf. 3sg. vand-).*

Фрагмент указывает на *hotar* как на *vasUyu* («желающего богатства»), связывает с *devA* («богами»), *dyu* («небом»), жертвоприношением типа *miyedha* и действиями *yaj-* («совершать жертвоприношение») и *vand-* («превозносить»); соотносит с Бхарадваджей.

VI 52,12

imaM no agne adhvaraM **hotar** vayunazo yaja | cikitivAn daivyaM janam ||
*Это наше, о Агни, жертвоприношение **хотар** без устали
(adv. vayunazas [95, т. 6, с. 695]) совершай; внимательный к богов происхождению.*

Здесь Агни опять выступает как *hotar*, которого называют *cikitvan* («внимательным»), связывают с *devA* («богами»), жертвоприношением типа *adhvara* и действием *yaj-* («совершать жертвоприношение»).

VI 62,4

tA navyaso jaramANasya manmopa bhUSato yuyujAnasaptI |
zubham pRkSam iSam UrjaM vahantA **hotA** yakSat pratno adhrug yuvAnA ||

*Эти на нового зажигающего мысль оба обращают внимание,
запряжили коней; красоту, насыщение, питье, силу везущим двоим, **хотар**
да совершил жертвоприношение, древний неведимый, двум юношам.*

Текст в очередной раз определяет Агни как *hotar*, который именуется *navyas* («новым»), *pratna* («древним») и *adhruk* («неведимым»), связан с *manman* («мыслью»), *zubha* («красотой»), *pRkSa* («насыщением»), *iSa* («питьем»), *Urja* («силой»), Ашвинами и действием *yaj-* («совершать жертвоприношение»).

VI 63,4

Urdhvo vAm agnir adhwareSv asthAt pra rAtir eti jUrNinI ghRtAcI |
pra **hotA** gUrtamanA urANo 'yukta yo nAsatyA havIman ||

*Вверх для вас Агни среди жертвоприношений встал, благодать
подходит жгущая, жира полная; **хотар** доброммысленный, растущий,
запряг этот Насатьев призыв.*

Агни опять выступает как *hotar*, который определен как *gUrtamanas* («доброммысленный») и *urANa* («растущий»), связан с *ghRta* («жиром»), *havIman* («призывом»), Насатьями, жертвоприношением типа *adhvara* и действиями *sthA-* («стоять»), *prayA-* («ходить») и *yuj-* («запрягать»); соотносен с *rAti* («благодатью»).

VI 71,5

ud U ayAM upavakteva bAhU hiraNyayA savitA supratIkA |
divo rohAMsy aruhat pRthivyA arIramat patayat kac cid abhvam ||

*Вверх ведь поднял, упавактар словно, руки золотые Савитар, лучшей формы;
в неба высоты поднялся [от] земли, остановил (Aor. 3sg. ram-)*

летающую какую-либо угрозу.

VII 1,16

ayaM so agnir AhutaH purutrA yam IzAnaH sam id indhe haviSmAn |
pari yam ety adhwareSu **hotA** ||

*Тот самый Агни призванный, многократно которого желающий, его ведь,
зажигает (Praes. 3sg. indh-), жертвователю которого обходит среди
жертвоприношений, **хотар**.*

В данном случае снова под *hotar* понимается Агни, названный в этом качестве *Ahuta* («призванным»), связанный с *IzAna* («желающим») и жертвоприношениями типов *havis* и *adhvara*.

VII 7,3+5

prAcIno yajJaH sudhitaM hi barhiH prINte agnir IDito na **hotA** |
A mAtarA vizvavAre huvAno yato yaviSTha jajjiSe suzevaH ||
asAdi vRto vahnir AjaganvAn agnir brahmA nRSadane vidhartA |
dyauz ca yam pRthivI vAvRdhAte A yaM **hotA** yajati vizvavAram ||

*Обращена на восток жертва, наилучшим образом установлена ведь
 священная трава, удовлетворен Агни, просимый словно **хотар**;
 от матери во всеобщем обожании откуда, о самый юный, родился ты
 (Perf. 2sg. jan-), желаннейший. Был усажен (Aor. Pass. 3sg. sad-) скрытый
 возница прибывший (Part. Perf. N.sg. gam), Агни – брахман, в собрании
 мужей избранный; небо которого и земля вырастили (Perf. 3du. vRdh),
 которому **хотар** совершает жертвоприношения, всеми избранному.*

Гимн в который раз определяет Агни как *hotar*, которого характеризуют как *IDita* («просимого») и *vAra* («избранного»), связывают с *prAcIna* («обращенным на восток»), *barhis* («священной травой»), *huvAna* («обожанием»), *nRSadana* («собранием мужей»), *rodasI* («двумя мирами; Небом и Землей») и жертвоприношением типа *yajJa*, а также действиями *sad-* («сидеть») и *yaj-* («совершать жертвоприношение»); соотносят с *vahni* («возницей»), *brahmán* (брахманом).

VII 8,2

ayam u Sya sumahAM avedi **hotA** mandro manuSo yahvo agniH |
 vi bhA akaH sasRjAnaH pRthivyAM kRSNapavir oSadhIbhir vavakSe ||
*Это ведь он величайший узнан (Aor. Pass. 3sg. vid-), **хотар** довольный
 человеческий, стремительным Агни; сияющий ты обрадовался
 (Imperf. 2sg. kA-), посланный от земли с темными лентами,
 побегами ты заговорил.*

В этом фрагменте Агни снова выступает в роли *hotar*, который назван *sumahant* («величайшим»), *mandra* («довольным»), *manuSa* («человеческим») и *yahva* («стремительным»); связан с действиями *kA-* («радоваться») и *vac-* («говорить»).

VII 9,1-2

abodhi jAra uSasAm upasthAd **dhotA** mandraH kavitamaH pAvakaH |
 dadhAti ketum ubhayasya jantor havyA deveSu draviNaM sukRtsu ||
 sa sukratur yo vi duraH paNInAm punAno arkam purubhojasaM naH |
hotA mandro vizAM damUnAs tiras tamo dadRze rAmyANAm ||

*Пробужден (Aor. Pass. 3sg. budh-) возлюбленный зорь из укрытия, **хотар**
 довольный, лучший поэт, чистый; дает знак обоим роду, возлияние [разносит] средь
 богов, добро средь лучших творений. Он могущественнейший, который открыва-
 тель паниевых, очищающий песнь обильную насыщением наичу; **хотар** довольный,
 для племен домашний, сквозь тьму виднеешься ночей.*

Текст в очередной раз определяет Агни как *hotar*, который именуется *mandra* («довольным»), *pAvaka* («чистым») и *sukratu* («могущественнейшим»), связывается с *uSasA* («зорями»), *ketu* («знаком»), *jantu* («родом»), *devA* («богами»), *draviNa* («добром»), *arka* («песнью»), *bhojas* («насыщением»), *viza* («племенами»), жертвоприношением типа *havya*; соотнесен с *dura* («открывателем»).

VII 10,5

mandraM **hotAram** uzijo yaviSTham agniM viza IDate adhwareSu |
 sa hi kSapAvAM abhavad rayINAm atandro dUto yajathAya devAn ||
*Довольного **хотара** Ушиджи, самого юного Агни, племена просят средь
 жертвоприношений; он ведь защитником был богатств, неутомимый
 посол для жертвоприношения богам.*

Агни снова выступает как *hotar*, который именуется *mandra* («довольным») и *yaviSTha* («самым юным»), связан с *viza* («племенами»), *rayi* («богатством»), *devA* («богами»), жертвоприношениями типов *adhvara* и *yajatha*; соотнесен с *kSapAvant* («защитником»), *dUta* («послом»).

VII 11,1

mahAM asy adhvarasya praketo na Rte tvad amRtA mAdayante |
A vizvebhiH sarathaM yAhi devair ny agne **hotA** prathamaH sadeha ||
*Величие есть ты жертвоприношения, воплощение словно, в соответствии
с космическим порядком тобой бессмертные опьяняются; всеми
с повозкой приходи богами, о Агни, хотар первый, садись же сюда.*

В этом отрывке Агни снова выступает в роли *hotar*, который назван *prathama* («первым»), связан с *mahA* («величием»), *praketa* («воплощением»), *Rta* («космическим порядком»), *amRtA* («бессмертными»), *ratha* («повозкой»), *devA* («богами»), а также жертвоприношением типа *adhvara*; связан с действиями *mAdaya-* («опьянять-ся») и *sad-* («сидеть»).

VII 14,2

vayaM te agne samidhA vidhema vayaM dAzema suSTutI yajatra |
vayaM ghRtenAdhvarasya **hotar** vayaM deva haviSA bhadratoce ||
*Мы тебя, о Агни, от дров да желаем, мы да послужим лучшими
восхвалениями, о достойный жертвы; мы жира жертвоприношением,
о хотар, мы, о бог, возлиянием, о благословеннопламенный.*

Здесь Агни опять определен как *hotar*, которого называют *yajatra* («достойным жертвы»), связывают с *suSTutI* («восхвалениями»), *ghRta* («жиром») и жертвоприношениями типа *adhvara* и *havis*.

VII 16,5+12

tvam agne gRhapatIs tvaM hotA no adhvarE |
tvam potA vizvavAra pracetA yakSi veSi ca vAryam ||
taM hotAram adhvarasya pracetasaM vahniM devA akRNvata |
dadhAti ratnaM vidhate suvIryam agnir janAya dAzuse ||
*Ты, о Агни, домохозяин, ты хотар наш при жертвоприношении;
ты потар всеобъемлющий, провидец, совершай жертвоприношение
и принимай богатство. Этого хотара жертвоприношения, провидца,
возницей боги создали; дает богатство, желает высшего мужества
Агни для народа служащего.*

Гимн в очередной раз определяет Агни как *hotar*, которого называют *pracetas* («провидцем»), связывают с *vArya* («богатством»), *devA* («богами»), *ratna* («богатством»), *vIrya* («мужеством»), *jana* («народом»), *dAzuse* («служащим»), жертвоприношением типа *adhvara*, а также действиями *yaj-* («совершать жертвоприношение»), *vI-* («принимать») и *dhA-* («давать»); соотносят с *gRhapati* («домохозяином»), *potar* («потаром»), *pracetas* («провидцем»), *vahni* («возницей»).

VII 18,22

dve naptur devavataH zate gor dvA rathA vadhUmantA sudAsaH |
arhann agne pajjavanasya dAnaM **hoteva** sadma pary emi rebhan ||

*Две потомка, согласного с богами, сотни коров, две повозки кобылиц Судаса;
достоем, о Агни, потомка Пиджаваны дара как хотар, седалище
обхожу я, голосащий.*

В этом случае Агни-*hotar* связан с *dAna* («даром»), *sadman* («седалищем») и *rebhant* («голосающим»).

VII 30,3

ahA yad indra sudinA vyuchAn dadho yat ketum upamaM samatsu |
ny agniH sIdad asuro na **hotA** huvAno atra subhagAya devAn ||

*Дни такие, о Индра, светлые, зажженный дал бы ты такой знак высший средь
объединений; Агни да садится, Асура словно, хотар, призывающий сюда для само-
го благого богов.*

Здесь Агни-*hotar* связан с Индрой, *samata* («объединениями»), *devA* («богами»), действиями *sad-* («сидеть») и *hU-* («призывать»), соотнесен с *ketu* («знаком»), Асурой, *subhaga* («высшим благом»).

VII 39,1

Urdhvo agniH sumatiM vasvo azret pratIcI jUrNir devatAtim eti |
bhejAte adrI rathyeva panthAm RtaM **hotA** na iSito yajAti ||

*Вверху Агни благомыслие богатства установил, навстречу разожженный
божественному служению идет; проложили (Perf. 3du. bhaj-) два камня как
два возницы путь, согласно космическому порядку хотар, нами побуждаемый, со-
вершает жертвоприношение.*

В данном случае Агни в очередной раз выступает как *hotar*, названный в этом качестве *iSita* («побуждаемым»), связанный с *devatAti* («божественным служением»), *adrI* («двумя камнями»), *pantha* («путем»), *Rta* («космическим порядком») и действием *yaj-* («совершать жертвоприношение»).

VII 42,3

sam u vo yajJam mahayan namobhiH pra **hotA** mandro ririca upAke |
yajasva su purvaNIka devAn A yajJiyAm aramatiM vavRtyAH ||
*Вместе ведь вашу жертву да возвеличили (Injunct. 3pl. mah-) прославлениями,
хотар довольный превзошел [всё] вокруг; приноси жертву, о лучший
из многообразных, для богов, достойных жертвоприношения, без устали
да обернулся бы ты.*

Агни снова обозначен как *hotar*, определенный в этом качестве *mandra* («довольным»), связанный с *namAMsi* («прославлениями»), *devA* («богами»), жертвоприношением типа *yajJa* и действиями *mah-* («возвеличивать»), *praric-* («превосходить»), следуя *ririce* *anyebhyo hotrabhyo* 'tiricyate Саяны [207, т. 3, с. 378]), *yaj-* («совершать жертвоприношение»), *vRt-* («оборачиваться, поворачиваться»); соотнесен с *supurvaNIka* («лучшим из многообразных»).

VII 56,18

A vo **hotA** johavIti sattaH satrAcIM rAtim maruto gRNAHaH |
ya Ivato vRSaNo asti gopAH so advayAvI havate va ukthaiH ||

*Ваш хотар старательно совершает возлияние (Intens. 3sg. hu-), сидящий,
совместный дар, о Маруты, воспеваемый; который столь щедрый есть
пастух, он недвойственный призывает вас гимнами.*

Фрагмент называет Агни-*hotar gRNAna* («воспеваемым»), связывает с Марутами, *rAti* («даром»), *ukthA* («гимнами»), действиями *sad-* («сидеть»), *hu-* («совершать возлияние») и *hU-* («призывать»), соотносит с *gorA* («пастухом»).

VII 73,2

ny u priyo manuSaH sAdi **hotA** nAsatyA yo yajate vandate ca |
aznItam madhvo azvinA upAka A vAM voce vidatheSu prayasvAn ||
Любезный человеческий усажен (Aor. Pass. 3sg. ni + sad-) хотар, Насатьям
который совершает жертвоприношения и перевозит [их]; приходите,
о медовые Ашвины, близко, к вам обращаюсь я средь премудростей,
несущий красоту.

Отрывок опять характеризует Агни как *hotar*, называя последнего *manuSa* («человеческим»), связывает с Насатьями (Ашвинами), *vidathA* («премудростями»), действиями *sad-* («сидеть»), *yaj-* («совершать жертвоприношение»), *vand-* («первозносить»); соотносит с *prayasvant* («несущим красоту»).

VII 85,4

sa sukratur Rtacid astu **hotA** ya Aditya zavasA vAM namasvAn |
Avavartad avase vAM haviSmAn asad it sa suvitAya prayasvAn ||
Он мудрейший, знающий космический порядок, пусть будет хотаром,
который, о Адиты, могущественно вас обоих восхваляющий; да повернул
бы на помощь вас обоих, жертвователь, да был ведь бы он к лучшему пути, несущий красоту.

В данном случае *hotar* (опять Агни) связан с Адитьями, *avas* («помощью»), *suviata* («лучшим путем»), жертвоприношением типа *havis*, соотнесен с *sukratu* («мудрейшим»), *Rtacid* («знающим космический порядок»), *namasvant* («восхваляющим»), *prayasvant* («несущим красоту»).

VIII 11,10

pratno hi kam IDyo adhwareSu sanAc ca **hotA** navyaz ca satsi |
svAM cAgne tanvam piprayasvAsmabhyaM ca saubhagam A yajasva ||
Древний ведь, поистине восхваляемый средь жертвоприношений и всегда,
хотар снова же (Adv. navyas) сел (Aor. 3sg. sad-); собственным же, о Агни,
телом радуясь (Imper. A. 2sg. prI-) нам и для благополучия
жертвоприношение совершай.

Агни-*hotar* назван *pratna* («древним») и *IDya* («восхваляемым»), связан с *saubhaga* («благополучием»), действиями *sad-* («сидеть») и *prI-* («радоваться»), а также жертвоприношением типа *adhvara*.

VIII 12,33

suIryaM svazvyaM sugavyam indra daddhi naH |
hoteva pUrvacittaye prAdhware ||
Высшее мужество, владение лучшими конями, владение лучшими коровами
Индра дай нам; хотар словно, для предвидения при жертвоприношении.

Индра выступает как *hotar*, связанный с *suIrya* («высшим мужеством»), *svazvya* («владением лучшими конями»), *sugavya* («владением лучшими коровами») и *pUrvacitta* («предвидением»), жертвоприношением типа *adhvara* и действием *dhA-* («давать»).

VIII 19,3+24

yajiSThaM tvA vavRmahe devaM devatrA **hotAram** amartyam |
asya yajJasya sukratum ||

yo havyaAny airayatA manurhito deva AsA sugandhinA |
vivAsate vAryANi svadhvaro **hotA** devo amartyaH ||

*Лучшего из жертвователей, тебя мы выбрали, бога, среди богов, **хотара** бессмертного; этой жертвы умнейшего. Который возлияний выдвигатель (N.sg. airayatar < Ir-), Ману поставленный бог, с ликами свежайшими; хочет наполнить отборные хорошо жертвующий **хотар**, бог бессмертный.*

Здесь *hotar* (снова Агни) назван *yajiSTha* («лучшим из жертвователей»), *amartya* («бессмертным»), *sukratu* («могущественнейшим»), *airayatar* («выдвигателем»), связан с *devA* («богами»), Ману, *vAryANi* («отборными»), жертвоприношениями типов *yajJa*, *havya* и *adhvara*.

VIII 20,20

sAhA ye santi muSTiheva havyo vizvAsu pRtsu **hotRSu** |
vRSNaz candrAn na suzravastamAn girA vandasva maruto aha ||

*Могучие, которые суть кулачному бойцу подобны, возлияние, средь всех поединков, средь **хотаров**; быков светящихся словно, самых наипрославленных песнью превозноси, Марутов ведь.*

Текст называет Марутов *hotarah*, и в этом качестве связывает с *pRtas* («поединками»), *gIr* («песнью»), жертвоприношением типа *havya* и действием *vand-* («превозносить»), соотносит их с *muSTiha* («кулачным бойцом»), *vRSana* («быками»).

VIII 23,7+10+17

agniM vaH pUrvyAM huve **hotAraM** carSaInAm |
tam ayA vAcA gRNe tam u va stuSe ||

achA no aGgirastamaM yajJAso yantu saMyataH |
hotA yo asti vikSv A yazastamaH ||

uzanA kAvyas tvA ni **hotAram** asAdayat |
AyajiM tvA manave jAtavedasam ||

*Агни для вас первым я зову, **хотара** тянущих; вот так, этой речью я воспеваю, его для вас я восхваляю. Сюда наши, к лучшему Ангирасу, жертвы пусть идут совместно; **хотар**, который есть средь племен самый прославляемый. Усердно наделенный вдохновением тебя, **хотара**, усадил приносящего жертву, тебя для человека [тебя], Ведающего рождение.*

Гимн в очередной раз определяет Агни как *hotar*, которого называют *yazastama* («самым прославляемым»), связывают с *carSaInA* («тянущими»), *vAc* («речью»), *viza* («племенами»), *kAvya* («вдохновением»), *manu* («человеком, Ману»), а также действиями *gR-* («воспевать»), *stu-* («восхвалять») и *hU-* («звать, призывать»), *sad-* («сидеть»), *yaj-* («совершать жертвоприношение»); жертвоприношением типа *yajJa*, соотносят с *aGgiras* (Ангирасом).

VIII 34,8

A tvA **hotA** manurhito devatrA vakSad IDyaH |
divo amuSyA zAsato divaM yaya divAvaso ||

*Тебя хотар, Ману поставленный среди богов, да привез (Injunct. 3sg. vah-)
восхваляемый; неба того правители, к небу вы пошли (Perf. 2pl. ya-),
Неба богатства.*

Агни-hotar назван *manurhita* («поставленным человеком, Ману»), связан с *IDya* («восхваляемым»), *devA* («богами»), *dyu* («небом»), *avasa* («богатствами») и действием *vah-* («возить»).

VIII 39,5

sa ciketa sahlIyasAgniz citreNa karmaNA |
sa **hotA** zazvatInAM dakSiNAbhir abhIvRta
inoti ca pratIvyaM nabhantAm anyake same ||

*Этот привлек внимание (Perf. 3sg. cit-) весьма могучим, Агни ярким деянием; этот
хотар многих (G.pl. zazvatI-), подношениями обернутый, и [сам]
продвигает он (Praes. 3sg. inv-) принятое, пусть взорвутся
(Imperat. 3pl. nabh-) другие (N.pl. anyaka- = anya-) все (N.pl. anyaka- = sama-).*

Отрывок опять характеризует Агни как *hotar*, связывает с *karman* («деянием»), *zazvatinA* («многими»), *dakSiNA* («подношениями»), а также действием *inv-* («продвигать»).

VIII 43,12+20

uta tvA namasA vayaM **hotar** vareNyakrato | agne samidbhir Imahe ||
taM tvAm ajmeSu vAjinaM tanvAnA agne adhvaram | vahniM **hotAram** IDate ||

*Также к тебе с восхвалениями мы, о хотар избранный мудростью,
о Агни, с дровами следуем мы. Этого, тебя, среди шестивий скакуна,
продвигающие, о Агни, жертвоприношение; возницу хотара просят.*

Здесь *hotar* (снова Агни) назван *vareNya* («избранным»), *vahni* («возницей»), связан с *namAMsi* («восхвалениями»), *kratu* («мудростью»), *samidha* («дровами»), *vAjina* («скакуном»), жертвоприношением типа *adhvara*.

VIII 44, 6+7+10

mandraM **hotAram** RtvijaM citrabhAnuM vibhAvasum | agnim IDe sa u zravat ||
pratnaM **hotAram** IDyaM juSTam agniM kavikratum | adhvarANAm abhizriyam ||
vipraM **hotAram** adruhaM dhUmaketuM vibhAvasum | yajJAnAM ketum Imahe ||

*Довольного хотара, приводящего жертву в порядок, яркосверкающего,
сияющего; Агни я призываю, тот же да услышал бы. Древнего хотара
восхваляемого, любимого Агни, поэта мудрого, жертвоприношения
объединяющего. Мудрецу, хотару безвредному, отмеченному дымом,
сияющему; жертвы знаку следуем мы.*

Текст снова называет Агни *hotar* и в этом качестве характеризует его как *mandra* («довольного»), *Rtvij* («приводящего жертву в порядок»), *pratna* («древнего»), *IDya* («восхваляемого»), *abhizriya* («объединяющего»), *adruha* («безвредного»), связывает с *kavi* («поэтом»), *ketu* («знаком»), действиями *ID-* («призывать, восхвалять») и *zru-* («слышать»), а также жертвоприношениями типа *adhvara* и *yajJa*; соотносит с *vipra* («мудрецом»).

VIII 60,1+3+14+17

agna A yAhy agnibhir **hotAraM** tvA vRNImahe |
A tvAm anaktu prayatA haviSmatI yajiSTham barhri Asade ||

agne kavir vedhA asi **hotA** pAvaka yakSyaH |
 mandro yajiSTho adhvareSv IDyo viprebhiH zukra manmabhiH ||
 nahi te agne vRSabha pratidhRSe jambhAso yad vitiSThase |
 sa tvaM no **hotaH** suhutaM haviS kRdhi vaMsvA no vAryA puru ||
 agnim-agniM vo adhriguM huvema vRktabarhiSaH |
 agniM hitaprayasaH zazvatISv A **hotAraM** carSaNIInAm ||
*О Агни, приходи огнями, **хотаром** тебя выбираем; тебя пусть украсит (Imperat. P. 3sg. aJj-) простертая возлиятельница, лучшего из жертвователей, чтобы на священную траву сел (Inf. A + sad-). О Агни, поэт, мудрец ты есть, **хотар** чистый, почитаемый; довольный, лучший из жертвователей среди жертвоприношений восхваляемый, мудрыми, о светлый, мыслями.*
*Ничто, тебе, о Агни, бык, не противопоставишь, зубы если вздымаешь; это ты наше, о **хотар**, хорошо возлитым возлияние сделай, направь же наши избранные многожды. Именно Агни вам, неостановимого, да призовем, из сплетенной священной травы; Агни, установленный любезным среди многих, **хотара** тянущих.*

Гимн в очередной раз определяет Агни как *hotar*, которого называют *yajiSTha* («лучшим из жертвователей»), *pAvaka* («чистым»), *yakSya* («почитаемым»), *mandra* («довольным»), *IDya* («восхваляемым»), связывают с *barhis* («священной травой»), *manAni* («мыслями»), *jambhasa* («зубами»), *vAryA* («избранными»), *adhrigu* («неостановимым»), *prayasa* («любезным»), *carSaNIInA* («тянущими»), а также действиями *vR-* («выбирать»), *aJj-* («украшать»), *sad-* («сидеть»), *kR-* («делать»), жертвоприношениями типов *yajJa*, *havis* и *adhvara*; соотносят с *kavi* («поэтом»), *vipra* («мудрецом»), *vRSabha* («быком»), *zazvatInA* («многими»).

VIII 61,9

avipro vA yad avidhad vipro vendra te vacaH |
 sa pra mamandat tvAyA zatakrate prAcAmanyo ahaMsana ||
Немудрый ли когда посвятил, мудрец ли, о Индра, тебе речи; тот да обрадовался (Subj. P. 3sg. pra + tad-) тобой, о стократно мудрый, прорывающийся вперед, самодостаточный.

VIII 71,11

agniM sUnuM sahaso jAtavedasaM dAnAya vAryANAm |
 dviTA yo bhUd amRto martyeSv A **hotA** mandratamo vizi ||
*Агни, сыну силы, Ведающему рождение, ради даров избранных; воистину который да стал (Injunct. 3.sg bhU-), бессмертный среди смертных, **хотаром** самым довольным в племени.*

В данном случае *hotar* – это снова Агни, он назван *mandra* («довольным»), связан с *sahas* («силой»), *dAnA* («дарами»), *vAryA* («избранными») и действием *bhU-* («становиться»).

VIII 72,2+9

ni tigmam abhy aMzuM sIdad dhotA **manAv** adhi | juSANO asya sakhyam ||
 pari tridhAtur adhvaraM jUrNir eti navIyasI | madhvA **hotAro** aJjate ||
*От острого стебля подсел **хотар** к Ману; радующийся его дружбе. Трижды жертвоприношение сияние обходит очень молодое; в меду **хотары** украшают [его].*

Здесь *hotar* выступает и как Агни, и как человек, участвующий в ритуале, он связан с *aMzu* («стеблем»), Ману, *sakhya* («дружбой»), *madhu* («медом»), жертвоприношением типа *adhvara*, действием *aJi-* («украшать»),

VIII 75,1

yukSvA hi devahUtamAM azvAM agne rathIr iva | ni **hotA** pUrvaH sadaH ||

Запргай же, лучший из призывающих богов, коней, о Агни, как возница;

хотар первый, садись.

Агни-*hotar* определен как *pUrva* («первый») и *hUtama* («лучший из призывающих»), связан с *devA* («богами») и действием *sid-* («сидеть»); соотнесен с *rathI* («возницей»).

VIII 94,6

uto nv asya joSam AM indraH sutasya gomataH | prAtar **hoteva** matsati ||

Нынче же этим наслаждением твоим, о Индра, из выжатого с коровым;

поутру, хотар словно, да наслаждался бы (Subj. 3sg. mad-).

Индра снова выступает как *hotar*, связанный с *joSa* («наслаждением»), *suta* («выжатым»), *gomata* («коровым») и *prAtar* («утром, поутру»), а также действием *mad-* («наслаждаться, опьяняться»).

VIII 102,10

vizveSAm iha stuhi **hotRRNAM** yazastamam | agniM yajJeSu pUrvyam ||

Из всех тут славь из хотаров славнейшего;

Агни, средь жертвоприношений первого.

Агни-*hotar* назван *pUrva* («первым»), *yazastama* («славнейшим»), связан с жертвоприношением типа *yajJa*.

VIII 103,6

yo vizvA dayate vasu **hotA** mandro janAnAm |

madhor na pAtRA prathamAny asmai pra stomA yantu agnaYe ||

Который всегда раздает, богатство, хотар довольный людей;

медовые словно, чаши первейшие, к нему восхваления подходят, к Агни.

Здесь *hotar* (снова Агни) назван *vasu* («богатством»), *mandra* («довольным»), связан с *janA* («людьми»), *pAtRA* («чашами»), *stomA* («восхвалениями») и действием *dA-* («давать»).

IX 5,7

ubhA devA nRcakSasA **hotArA** daivyA huve | pavamAna indro vRSA ||

Двух богов за мужами надзирающих, хотаров двух божественных

я призываю; о Очищенный Индра, бык.

Отрывок связывает *hotar* с *nRcakSasa* («надзирающими за мужами»), *devA* («богами»), Сомой Павамоной.

IX 10,7

samIcInAsa Asate **hotAraH** saptajAmayaH | padam ekasya piprataH ||

Соединившиеся, сидят (Praes. 3pl. As-) хотары о семи сестрах;

шаг одного защищающие.

Фрагмент связывает *hotar* с *saptajAmaya* («семью сестрами») и действиями *As-* («сидеть») и *pR-* («защищать»).

IX 92,2+6

achA nRcakSA asarat pavitre nAma dadhAnaH kavir asya yonau |
sldan **hoteva** sadane camUSUpem agmann RSayaH sapta viprAH ||
pari sadmeva pazumAnti **hotA** rAjA na satyaH samitlr iyAnaH |
somaH punAnaH kalazAM ayAsIt sldan mRgo na mahiSo vaneSu ||
*Сюда за мужами надзирающий потек, в цедилке прославление
принимающий поэт в его лоно; сидящий **хотар** словно в седалище,
к сосудам (camUSu (Loc.pl camU-) + ura) подошли риши семеро мудрые.
Вокруг седалища будто животных, **хотар**, царь словно истинный, на собрание
(A.sg. samiti-) стремящийся (Intens. A. part. i-); Сома очищенный
в сосуда пошел (Aor:4, 3sg. yA-), сажющийся, как дикий буйвол среди лесов.*

Текст связывает *hotar* с *pavitra* («цедилкой»), *nAman* («прославлением»), *sadana* («седалищем»), *camU* («сосудами»), *samiti* («собранием»), действиями *sR-* («течь»), *sad-* («сидеть»), *gam-* («подходить»), *i-* («идти, стремиться»); соотносит с Сомой Паманой, *kavi* («поэтом»), *RSaya* (риши), *rAjan* («царем»).

IX 95,5

iSyAn vAcam upavakteva **hotuH** punAna indo vi SyA manISAm |
indraz ca yat kSayathaH saubhagAya suvIryasya patayaH syAma ||
*Подгоняя речь, упавактарову словно, **хотарову**, о очищенная капля,
да направь разум; также и Индра, если вы двое правите для благодати
лучшего из мужей, господами да будем мы (Opt. 1pl. as-).*

В данном случае *hotar* связан с *vAc* («речью»), *inda* («каплей»), *manISA* («разумом»), как следует из указаний Саяны: *manISAm buddhim* [207, т. 4, с. 195], Индрой, *suvIrya* («лучшим из мужей») и действием *kSi-* («править»), соотнесен с *upavaktar* (упавактаром).

IX 96,22

pavamAnaH so adya naH pavitreNa vicarSaNiH | yaH **potA** sa punAtu naH ||
*Павамана этот нынче нас цедилкой растягивающий;
который **потар**, этот пусть очистит нас.*

IX 97,1+26+47

asya preSA hemanA pUyamAno devo devebhiH sam apRkta rasam |
sutaH pavitram pary eti rebhan miteva sadma pazumAnti **hotA** ||
devAvyo naH pariSicyamAnAH kSayaM suvIraM dhanvantu somAH |
AyajyavaH sumatiM vizvavArA **hotAro** na diviyajo mandratamAH ||
eSa pratnena vayasA punAnas tiro varpAMsi duhitur dadhAnaH |
vasAnaH zarma trivarUtham apsu **hoteva** yAti samaneSu rebhan ||
*Этого давлением и побуждением очищенный бог с богами смешал сок;
сок по цедилке идет по кругу, очерчено словно седалище животных, **хотар**.
Благодарные богам, нам, по кругу разливаемые, жилище мужественнейшее
пусть дадут потоки сомы; обеспечивающие жертвой лучшую мысль,
всеобъемлющие, как **хотары**, жертвующие на небе, самые довольные.
Тот древним насыщением очищенный через образы, от дочери данные;
одетый защитой, трижды защищенный, средь вод, **хотар** словно, ходит
он средь собравшихся, трескучий.*

Гимн называет *hotar mandratama* («самым довольным»), связывает с *deva* («богом»), *pavitra* («цедилкой»), *sadman* («седалищем»), *sumati* («лучшей мыслью»), *dyu* («небом»), *vayas* («насыщением»), *zarman* («защитой»), *apa* («водами»), *samanA* («собравшимися»), а также действиями *i-* («идти») и *yaj-* («совершать жертвоприношение»); соотносит с *suta* («соком»), Сомой.

IX 114,3

sapta dizo nAnAsUryAH sapta **hotAra** RtvijaH |
devA AdityA ye sapta tebhIH somAbhi rakSa na indrAyendo pari srava ||
*Семь направлений разных солнц, семь **хотаров**, приводящих жертву в порядок; боги Адитьи, которых семь, ими, о сома, защити нас, для Индры капля вокруг растекайся.*

Здесь *hotAra* названы *Rtvija* («приводящими жертву в порядок»), связаны с Индрой, Сомой, *inda* («каплей») и действием *rakS-* («защищать»); соотносены с *sUryA* («солнцами»), Адитьями.

X 1,4+5

ata u tvA pitubhRto janitrIr annAvRdham prati caranty annaiH |
tA Im praty eSi punar anyarUpA asi tvaM vikSu mAnuSISu **hotA** ||
hotAraM citraratham adhvarasya yajJasya-yajJasya ketuM ruzantam |
pratyardhiM devasya-devasya mahnA zriyA tv agnim atithiM janAnAm ||
*Потому ведь тебе несущие пищу, родители пицей растущие, надвигаются пицей; это нынче подходишь снова многими образами, есть ты среди племен человеческих **хотар**. **Хотара** на яркой повозке жертвоприношения, всякой жертвы знак сияющий; равного всякому богу величием, славой, нынче Агни, гостя людей.*

Памятник снова определяет Агни как *hotar*, которого связывают с *anna* («пищей»), *anyarUpA* («многими образами»), *viza* («племенами»), *ratha* («повозкой»), а также действиями *i-* («идти») и жертвоприношениями типов *adhvara* и *yajJa*; соотносит с *ketu* («знаком»), *atithi* («гостем»).

X 2,1+3+5

piprIhi devAM uzato yaviSTha vidvAM RtUMr Rtupate yajeha |
ye daivyA Rtvijas tebhIr agne tvaM **hotRRNA**m asy AyajiSThaH ||
A devAnAm api panthAm aganma yac chaknavAma tad anu pravoDhum |
agnir vidvAn sa yajAt sed u **hotA** so adhvarAn sa RtUn kalpayAti ||
yat pAkatrA manasA dInadakSA na yajJasya manvate martyAsaH |
agniS Tad **dhota** kratuvid vijAnan yajiSTho devAM Rtuzo yajAti ||
*Услади богов охваченных страстью, о самый молодой, священным знанием, о своевременный (V.sg. RtUmant) господин порядка, да соверши жертвоприношение; которые божественные, приводящие жертву в порядок, с ними, о Агни, ты из **хотаров** есть лучший из жертвователей. Божественными сейчас странниками пошли мы, чтобы мы смогли бы, это чтобы туда отвезти; Агни, знаток, он да совершил бы жертвоприношение, он ведь также **хотар**, он жертвоприношение, он ведь также **хотар**, он время да установил (Denom. Subj. 3sg. kalpa-). Чего простой мыслью, слабым разумением жертвы, не постигают*

(*Praes. A. 3pl. tan-*) смертные; *Агни то, хотар*, носитель мудрости, породитель, лучший из жертвователей, богам в должное время да совершит жертвоприношение.

Здесь *hotar* (снова *Агни*) назван *yajīStha* («лучшим из жертвователей»), связан с *vidvA* («священным знанием»), *devA* («богами»), *RtvijA* («приводящими жертву в порядок»), *Rtu* («космическим порядком»), *devAnAm panthA* («божественными странниками»), *martyAsa* («смертными»), *Rtuzas* («должным временем»), жертвоприношениями типов *adhvara* и *yajJa*, а также действиями *yaj-* («совершать жертвоприношение»), *kalpayA-* («устанавливать время»); соотнесен с *yaviStha* («самым молодым»), *RtUmant* («своевременным»), *Rtupati* («господином порядка»), *vidvA* («знатоком»), *kratuvid* («носителем мудрости»), *vijAnan* («породителем»).

X 6,4

zUSebhīr vRdho juSAno arkair devAM achA raghupatvA jigAti |
mandro **hotA** sa juhvA yajīSthaH sammizlo agnir A jigharti devAn ||
Могучими возвращен радующийся песнями к богам, стремительно летящий, идет он; довольный хотар, этот языком лучший из жертвователей, смешанный Агни окропляет (Praes. 3sg. A + ghR-) богов.

В данном случае *hotar* (в роли которого опять выступает *Агни*) назван *mandra* («довольным»), *yajīStha* («лучшим из жертвователей»), связан с *arkA* («песнями»), *devA* («богами») и действиями *gA-* («идти») и *ghR-* («окроплять»).

X 7,5

dyubhīr hitam mitram iva prayogam pratnam Rtvijam adhvarasya jAram |
bAhubhyAm agnim Ayavo 'jananta vikSu **hotAraM** ny asAdayanta ||
Небесами поставленного, Митре подобного, соединителя, древнего, приводящего жертву в порядок жертвоприношения, возлюбленного; обоими руками Агни Аю породили, среди племен хотара посаженного.

Фрагмент в очередной раз указывает на *Агни* как на *hotar* и в этом качестве называет его *pratna* («древним»), *Rtvij* («приводящим жертву в порядок»), связывает с *dyAs* («небесами»), *vīza* («племенами»), жертвоприношением типа *adhvara* и действиями *sad-* («сидеть») и *dhA-* («давать», «ставить»); соотнесен с *Митрой*, *prayoga* («соединителем»), *jAra* («возлюбленным»).

X 11,3-4

so cin nu bhadrA kSumatI yazasvaty uSA uvAsa manave svarvatI |
yad Im uzantam uzatAm anu kratum agniM **hotAraM** vidathAya jIjanan ||
adha tyaM drapsAM vibhvaM vicakSaNaM vir Abharad iSitaH zyeno adhvarē |
yadI vizo vRNate dasmam AryA agniM **hotAram** adha dhIr ajAyata ||
Это именно ведь благословенная, благодатная, славная Ушас засверкала (Perf. 3sg. vas-) для человека, небесная; когда ведь страждущими страждущего пред тем мудрого Агни, хотара для премудрости породили. Тогда эту каплю искусную, блестящую лотос принес, посланный сокол на жертвоприношение; когда племена выбирают, чудесного – арии, Агни-хотаром тогда мысль рождалась.

Агни-hotar связан с *manu* («человеком»), *uzanta* («страждущими»), *vidatha* («премудростью»), *vīza* («племенами»), *AryA* («ариями»), *dhI* («мыслью»), жертвоприношением типа *adhvara* и действием *jan-* («порождать»); соотнесен с *Ушас*.

X 12,1-2

dyAvA ha kSAmA prathame RtenAbhizrAve bhavataH satyavAcA |
devo yan martAn yajathAya kRNvan sldad **dhota** pratyag svam asuM yan ||
devo devAn paribhUr Rtena vahA no havyam prathamaz cikitvan |
dhUmaketuH samidhA bhARjIko mandro **hota** nityo vAcA yajIyAn ||

*И на небе, и на земле, прежде всего, согласно космическому порядку, они
в слухе пребывающие, в истине речей; бог когда смертных для
жертвоприношения готовящий, да садится **хотар**, обращенный на свою жизнь
тогда. Бог богов окружающий, согласно космическому порядку, вези наше возлияние
первейший знаток; дымный знак, дровами лучащийся,
довольный **хотар**, исконный, речью жертвующий.*

Гимн снова указывает на Агни как на *hotar*, которого называет *mandra* («довольным»), *nitya* («исконным»), связывает с *dyu* («небом»), *kSam* («землей»), *Rta* («космическим порядком»), *vAcA* («речами»), *martA* («смертными»), *asu* («жизнью»), *devA* («богами»), жертвоприношениями типов *yajatha* и *havya*, а также действиями *sad-* («сидеть») и *yaj-* («совершать жертвоприношение»); соотносит с *deva* («богом»), *cikitvan* («внимательный», «знаток»).

X 21,1

AgniM na svavRktibhir **hotAraM** tvA vRNImahe |
yajJAya stlrNabarhiSe vi vo made zIram pAvakazociSaM vivakSase ||

*Агни, словно своим решением, **хотаром** тебя выбираем;
для жертвы на расстеленной священной траве ведь вашей, в опьянении
яркого, чистопламенного, ты стараешься объявить (Desid. 2sg. vac-).*

Отрывок опять указывает на Агни как на *hotar*, которого связывает с *barhis* («священной травой»), *mada* («опьянением»), жертвоприношением типа *yajJa*, а также действиями *vR-* («выбирать») и *vac-* («объявлять»).

X 29,1

vane na vA yo ny adhAyI cAkaJ chucir vAM stomo bhuraNAv ajIgaH |
yasyed indraH purudineSu **hota** nRNaM naryo nRtamaH kSapAvAn ||
*В дереве, нет ли, который и был установлен (Caus. Aor. Pass. 3sg. ni + dhA-), возра-
довавшимся (Perf. part. A.sg. kA-), яркая вас хвала, о двое быстрых,
ты проглотил (Caus. Aor. 2sg. ni + gRR-); у которого ведь Индра, средь
многих дней **хотар**, из мужей муж, самый мужественный защитник.*

В данном случае *hotar* (в роли которого опять выступает Агни) связан с *purudina* («многими днями»), *bhuraNau* («двумя быстрыми»), действиями *nigRR-* («поглощать, проглатывать») и *nidhA-* («устанавливать»); соотнесен с *stoma* («хвалой»), Индрой, *nara* («мужем»), *kSapAvant* («защитником»).

X 35,10

A no barhiH sadhamAde bRhAd divi devAM IDe sAdaya sapta **hotRRn** |
indram mitraM varuNaM sAtaye bhagaM svasty agniM samidhAnam Imahe ||
*На нашей священной траве, при совместном опьянении, взнесенной в небо,
богов я восхваляю, я да усадил бы (Caus. P. Subj. 1sg. sad-) семь **хотаров**;
Индре, Митре, Варуне, одаривая (Absolut. sAt-), Бхаге, самому благому Агни
разожженному следуем мы.*

Здесь *hotAra* связаны с *barhis* («священной травой»), *mAda* («опьянением»), *dyu* («небом»), *devA* («богами»), Индрой, Митрой, Варуной, Бхагой, Агни и действиями *ID-* («восхвалять»), *sad-* («сидеть») и *sAt-* («одаривать», согласно Саяне: *sAtaye dhanalAbhAya* [207, т. 4, с. 398]).

X 44,7

evaivApAg apare santu dUDhyo 'zvA yeSAM duryuja Ayuyujre |
itthA ye prAg upare santi dAvane purUNi yatra vayunAni bhojanA ||
*Так же и западнее, в прошлом пусть будут зловредные, кони которых
трудно запрягаемые были запряжены; воистину которые впереди, вблизи
есть для радачи, многочисленны везде пути питающие.*

X 46,1+4+8

pra **hotA** jAto mahAn nabhovin nRSadvA sldad apAm upasthe |
dadhir yo dhAyi sa te vayAMsi yantA vasUni vidhate tanUpAH ||
mandraM **hotAram** uzijo namobhiH prAJcaM yajJaM netAram adhvarANAm |
vizAm akRNvann aratim pAvakAM havvavAhaM dadhato mAnuSeSu ||
pra jihvayA bharate vepo agniH pra vayunAni cetasa prthivyAH |
tam AyavaH zucayantam pAvakam mandraM **hotAraM** dadhire yajiSTham ||
Хотар рожденный великий, знающий небо, сидящим средь мужей да
присаживается вод в лоне; установлен который, да установил
(Caus. Precat. Pass. 3sg. *ni + dhA-*) он тебе пропитания, богатствами
жалует страж. Довольного **хотара** Ушиджжи прославлениями,
направляющего вперед жертву, повелителя жертвоприношения; племен
созданного руководителя чистого, возницу жертвы, установленного
средь людей. Языком приносит колеблющийся Агни пути, мудростью
земли; его Аю сияющего, чистого, довольного **хотара** установили,
лучшего из жертвователей.

В этом гимне *hotar* (снова Агни) назван *jAta* («рожденным»), *mahant* («великим»), *nabhovid* («знающим небо»), *mandra* («довольным»), *yajiSTha* («лучшим из жертвователей»), связан с *naRA* («мужами»), *apAs* («водами»), *vayAMsi* («пропитаниями»), *vasUni* («богатствами»), Ушиджжи, *namAMsi* («прославлениями»), *viza* («племена-ми»), *mAnuSA* («людьми»), *vayunAni* («путями»), *cetas* («мудростью»), а также действиями *sad-* («сидеть»), *dhA-* («давать», «ставить»), *vidh-* («жаловать») и жертвоприношениями типов *yajJa*, *adhvara* и *havva*; соотнесен с *tanUpA* («стражем»), *arati* («служителем»), *vAha* («возницей»).

X 52,1+2+3+6(= III 9,9)

vizve devAH zAstana mA yatheha **hotA** vRto manavai yan niSadya |
pra me brUta bhAgadheyaM yathA vo yena pathA havvam A vo vahAni ||
ahaM **hotA** ny asIdaM yajIyAn vizve devA maruto mA junanti |
ahar-ahar azvinAdhvaryavaM vAm brahma samid bhavati sAhutir vAm ||
ayaM yo **hotA** kir u sa yamasya kam apy Uhe yat samaJjanti devAH |
ahar-ahar jAyate mAsi-mAsy athA devA dadhire havvavAham ||
trINi zAtA trI sahasrANy agniM triMzac ca devA nava cAsaparyan |
aukSan ghRtair astRNan barhir asmA Ad id dhotAraM ny asAdayanta ||
*О все боги, направьте (Imperat. P. 2pl. zAs-) меня, коли тут хотар избранный, да
задумался бы я, который сидящий; мне провозгласи благодать, коли ваши которым*

путем, возлияние ваше пусть я повезу. Я **хотар**, когда я пребываю жертвоприносящим, все боги и Маруты меня торопят; день за днем, когда, о Ашвины, вы двое – адхварью, вам брахман равный также является совершающим возлияние ваше. Этот, который **хотар**, что ведь он Ямы, чем он воспринимает [себя] (Praes. A. 3sg. api + Uḥ-), кого украшают боги; каждый день рождается, каждый месяц, нынче боги установили возницей возлияния. Три сотни, три тысячи, Агни, и тридцать богов и [еще] девять почтили (Imperf. 3pl. ca + saparya-); окропили жиром, расстелили священную траву, затем ведь **хотару** подобно [его] посадили.

Здесь *hotar* (в роли которого опять выступает Агни) назван *vRta* («избранным»), связан с *devA* («богами»), *bhAga* («благодатью»), *patha* («путем»), Марутами, Ашвинами, Ямой, *adhvaryava* (адхварью), *brahmán* («брахман»), *aha* («днем»), *maS* («месяцем»), *ghRta* («жиром»), *barhis* («священной травой»), а также действиями *sad-* («сидеть»), *vah-* («везти»), *yaj-* («совершать жертвоприношение»), *hu-* («совершать возлияние»), *apyUḥ-* («воспринимать»), *aJj-* («украшать»), *saparya-* («почитать») и жертвоприношением типа *havya*; соотнесен с *vAha* («возницей»).

X 53,2

arAdhi **hotA** niSadA yajIyAn abhi prayAMsi sudhitAni hi khyat |
yajAmahai yajIyAn hanta devAM IDyAM Ajyena ||
Был удовлетворен (Aor. 3sg. rAdh-) **хотар** посадкой, хорошо жертвующий, наслаждениями, хорошо поставленными, ведь да был бы узнан; да совершили бы мы жертвоприношение достойным жертвоприношения нынче, богов да восхвалили бы мы, восхваляемых, очищенным маслом.

Фрагмент еще раз указывает на Агни как на *hotar*, которого называет *yajIyant* («хорошо жертвующим»), связывает с *niSad* («посадкой»), *prayAMsi* («наслаждениями»), *devA* («богами»), *Ajya* («очищенным маслом»), жертвоприношением типа *yajJa*, а также действиями *rAdh-* («радоваться»), «быть удовлетворенным»), *khyA-* («узнавать»), *yaj-* («совершать жертвоприношение»).

X 61,1+14

idam itthA raudraM gUrtavacA brahma kratvA zacyAm antar Ajau |
krANA yad asya pitarA maMhaneSThAH parSat pakthe ahann A sapta **hotRRn** ||
bhargo ha nAmota yasya devAH svar Na ye triSadhasthe niSeduH |
agnir ha nAmota jAtavedAH zrudhI no **hotar** Rtasya **hotAdhruk** ||
Этот ведь происходящий от Рудры согласной речью брахман, могуществом в благости и битве; в страсти когда его родители, в даре стоящие, да направил бы для приготовления днем семь **хотаров**. Блеск ведь также имя его, боги в небе словно, которые сразу в трех местах сели; Агни ведь также имя, Знающий рождение, слушай нас, **хотар**, космического порядка **хотар** невредимый (N.sg. a + druḥ).

В данном случае Агни-*hotar* назван *adhruk* («невредимым»), что следует из Саяны: *adhruk droharahitastvaM* [207, т. 4, с. 486], связан с Рудрой, *vAc* («речью»), *brāhmaṇ* («брахманом»), *maMhana* («даром»), *paktha* («приготовлением», как указывает Саяна: *pakthe paktavye* [207, т. 4, с. 481]), *hotAra* (другими хотарами, очевидно, языками пламени), *Rta* («космическим порядком») и действиями *pR-* («направлять») и *zru-* («слушать»).

X 63,7

yebhyo hotrAm prathamAm Ayeje manuH samiddhAgnir manasA sapta **hotRbhiH** | ta
AdityA abhayaM zarma yachata sugA naH karta supathA svastaye ||

*Которому жертвоприношение первое установил (Perf. 3sg. A + yat-) Ману,
о зажженный Агни, мыслью, семью **хотарами** – тот [это], о Адитьи,
надежную защиту установите (Imperat. 2pl. yat-), отлично проходимые,
наши создайте (Imperat. 2pl. kR-) лучшие пути, для счастья.*

Отрывок указывает на связь *hotArA* с *manu* («человеком», Ману), Агни, *manas* («мыслью»), Адитьями, жертвоприношением типа *hotra*, а также действием *yat-* («устанавливать»).

X 65,10

tvaSTArAm vAyum Rbhavo ya ohate daivyA **hotArA** uSasaM svastaye |
bRhaspatiM vRtrakhAdaM sumedhasam indriyaM somaM dhanasA u Imahe ||

*К Тваштару, Ваю, о мудрейшие, который наблюдается, к двум
божественным **хотарам**, к Ушас для счастья; к Брихаспати, Вритры
расчленителю мудрому, к Индрову Соме, к обретающим дары следуем мы.*

Памятник называет *hotarau daivya* («божественными») и связывает с Тваштаром, Ваю, Ушас, *svasta* («счастьем»), Брихаспати, расчленителем Вритры Индрой, Сомой и *dhanA* («дарами»).

X 66,13

daivyA hotArA prathamA purohita Rtasya panthAm anv emi sAdhuyA |
kSetrasya patim prativezam Imahe vizvAn devAM amRtAm aprayucchataH ||

*Божественные два **хотара** первые, purohita космического порядка,
шествующим вслед я иду праведным; к поля господину соседнему мы идем,
ко всем богам бессмертным, неусыпным.*

Текст снова называет *hotarau daivya* («божественными») и указывает на их связь с *purohita* (пурохитой), *Rta* («космическим порядком»), *panthA* («шествующими»), а также действием *i-* («идти»).

X 70,3

zazvattamam IDate dUtyAya haviSmanto manuSyAso agnim |
vahiSThair azvaiH suvRtA rathenA devAn vakSi ni Sadeha hotA ||

*С постоянством просят для посланничества совершающие возлияние
люди Агни; с лучшими из везущих конями, отлично вращающимися
повозками богов вези, садись здесь, **хотар**.*

Агни в очередной раз определяется как *hotar*, связанный с *azvA* («конями»), *rathA* («повозками»), *devA* («богами») и жертвоприношением типа *havis*, а также действием *sad-* («сидеть»).

X 81,1

ya imA vizvA bhuvanAni juhvad RSir **hotA** ny asIdat pitA naH |
sa AziSA draviNam ichamAnaH prathamachad avarAM A viveza ||

*Который эти все существа: возливающий риши, **хотар** уселся, отец наш;
он прошением богатства жаждущий, изначально скрытый,
впоследствии пришел.*

В данном случае *hotar* (в роли которого опять выступает Агни) связан с *Azis* («прошением»), *draviNa* («богатством»), и действиями *hu-* («совершать возлияние»), *sad-* («сидеть»), *iS-* («желать», «жаждать») и *viz-* («приходить»); соотнесен с *RSi* (риши) и *pitR* («отцом»).

X 83,2

manyur indro manyur evAsa devo manyur hotA varuNo jAtavedAH |
 manyuM viza IDate mAnuSlr yAH pAhi no manyo tapasA sajoSAH ||
Дух Индра, дух есть словно бог, дух – хотар, Варуна, Знающий рождение;
духа племени восхваляют, людские которые, защити нас, дух
с жаром совместный.

Агни-*hotar* назван *manu* («духом»), связан с *viza* («племенами») и действием *pA-* («защищать»); соотнесен с Индрой, *deva* («богом») и Варуной.

X 88,4+19

yo hotASlt prathamO devajuSTo yaM samAJjann AjyenA vRANaAH |
 sa patatrltvaraM sthA jagad yac chvAtram agnir akRNoj jAtavedAH ||
 yAvanmAtram uSaso na pratIkAM suparNyo vasate mAtarizvaH |
 tAvad dadhAty upa yajJam Ayan brAhmaNo hotur avaro niSidan ||
Который был хотаром первым, бога улада, которого украсили очищенным маслом
избирающие; тот быстро летящим стоящее, идущее, это [все]
сильным Агни сделал, Знающий рождение. Сколь долго, Ушас словно
восходящая, прекраснкрытый одевается Матариван, столь долго
приносит жертву приближающийся брахман, от хотара ближе сидящий.

В этом гимне *hotar* (снова Агни) назван *prathama* («первым»), связан с *Ajya* («очищенным маслом»), *vRANa* («избирающими»), *brAhmaNa* (жрецом-брахманом), а также действиями *ajj-* («украшать»), *kR-* («делать»), *yaj-* («совершать жертвоприношение»); соотнесен с *devajuStA* («усладой бога»), Ушас, Матариваном.

X 91,1+8+9+11

saM jAgRvadbhir jaramANa idhyate dame damUnA iSayann iDas pade |
 vizvasya hotA haviSo vareNyo vibhur vibhAvA suSakhA sakhIyate ||
 medhAkAraM vidathasya prasAdhanam agniM hotAram paribhUtamam matim |
 tam id arbhe haviSy A samAnam it tam in mahe vRNate nAnyAM tvat ||
 tvAm id atra vRNate tvAyavo hotAram agne vidatheSu vedhasaH |
 yad devayanto dadhati prayAMsi te haviSmanto manavo vRktabarhiSaH ||
 yas tubhyam agne amRtAya martyaH samidhA dAZad uta vA haviSkRti |
 tasya hotA bhavasi yAsi dUtyam upa brUSE yajasy adhvarIyasi ||
Этот, оживителями зажигающийся, был зажжен (Pass. 3sg. indh-)
в доме друг дома, освеженный по Иды следу; всякого хотар возлияния
избранный, всемогущий, проявляющийся лучшим другом ищет дружбы
(Praes. 3sg. sakhIya-). Мудрости творца, премудрости исполнителя, Агни
хотара, самую победительную мысль; его в малом ли возлиянии, и того же
самого, его ведь, и в большом избирают никого другого, тебя. Тебя ведь
избирают тебя любящие, хотара, о Агни, средь премудростей знатоки;
когда любящие богов, дают (Praes. P. 3pl. dhA-) наслаждения тебе,
совершающие возлияние люди, сплетающие священную траву. Который тебе,

о Агни, бессмертному смертный дровами да угодил бы (Subj. 3sg. *daz-*),
а также и совершением возлияния; ему **хотар** ты есть, идешь посланием,
обращаешься, приносишь жертву, совершаешь жертвоприношение
(Praes. 2sg. *adhvarIya-*).

Здесь *hotar* (опять Агни) назван *vareNya* («избранным»), *vibhu* («всемогущим»),
связан с *data* («домом»), Идой, *vidatha* («премудростью»), *vedhasa* («знатоками»), *devA*
(«богами»), *pradyAMsi* («наслаждениями»), *manava* («людьми»), *barhis* («священной
травой»), а также действиями *sakhIya-* («искать дружбы»), *yA-* («идти»), *brU-* («гово-
рить», «обращаться»), *yaj-* («совершать жертвоприношение»), *adhvarIya-* («совершать
жертвоприношение») и жертвоприношением типа *havis*; соотнесен с *suSakha* («дру-
гом»), *medhAkAra* («творцом мудрости»), *prasAdhana* («исполнителем»), *mati* («мыс-
лью»), *dUtya* («посланием»).

X 92,1

yajJasya vo rathyaM vizpatiM vizAM **hotAram** aktor atithiM vibhAvasum |
zocaJ chuSkAsu hariNISu jarbhuraD vRSA ketur yajato dyAm azAyata ||
Жертвы вашей возницу; господина племен, племен хотара, луч, гостя,
сияющее богатство; горящий средь сухих, средь рыжих стремительный бык, знак,
*достойный жертвоприношения, в небе улегся (Imperf. A. 3sg. *zI-*).*

Агни в очередной раз определяется как *hotar*, связанный с *viza* («племенами»),
rathA («повозками»), *devA* («богами») и жертвоприношением типа *yajJa*, а также дей-
ствием *zI-* («лежать»); соотнесен с *rathya* («возницей»), *vizpati* («господином племен»),
aktu («лучом»), *atithi* («гостем»), *vibhAvasu* («сияющим богатством»), *vRSan* («быком»),
ketu («знаком»), *yajata* («достойным жертвоприношения»).

X 94,2

ete vadanti zatavat sahasravat abhi krandanti haritebhir AsabhiH |
viSTvI grAvANaH sukRtaH sukRtyayA **hotuz** cit pUrve haviradyam Azata ||
Эти говорят стократно, тысячекратно грохочут желтыми ртами;
*брызжащие (N.pl. part. *viS-*) давящие камни, добродетель, благодеянием*
*хотара ведь впереди в поглощении жертвы достигли (Aor. A. 3pl. *az-*).*

Фрагмент еще раз указывает на Агни как на *hotar*, которого связывает с *grAvANa*
(«давящими камнями»), *sukRtyA* («благодеянием»); соотнесен с *sukRta* («доброде-
телью»).

X 109,2

somo rAjA prathamO brahmajAyAm punaH prAyachad ahRNIyamAnaH |
anvartitA varuNo mitra AsId agnir **hotA** hastagRhyA ninAya ||
Сом царь, первым брахмана спутницу снова доставил
*(Imperf. 3sg. *pra + yat-*) беззлобный; спутником Варуна, Мумра был,*
Агни-хотар, взяв за руку, направил.

В данном случае Агни-*hotar* связан с Сомой, *bráhmajAyA* («спутницей брахмана»),
Варуной, Митрой и действиями *hastagRh-* («брать за руку») и *AnI-* («направлять»).

X 110,3+7+9+11

AjuhvAna IDyo vandyaz cA yAhy agne vasubhiH sajoSAH |
tvaM devAnAm asi yahva **hotA** sa enAn yakSISito yajIyAn ||

daivyA **hotArA** prathamA suvAcA mimAnA yajJam manuSo yajadhya |
 pracodayantA vidatheSu kArU prAcInaM jyotiH pradiZA dizantA ||
 ya ime dyAvApRthivI janitRi rUpair apiMzad bhuvanAni vizvA |
 tam adya **hotar** iSito yajlyAn devaM tvaSTaram iha yakSi vidvAn ||
 sadyo jAto vy amimIta yajJam agnir devAnAm abhavat purogAH |
 asya **hotuH** pradizy Rtasya vAci svAhAkRtaM havir adantu devAH ||
*Получающий возлияния, восхваляемый и почитаемый, иди, о Агни,
 с богатствами вместе; ты богов есть, о ловкий, **хотар**, с ними
 устремившийся (Injunct. (<Aor. 5) part. N.sg. yaks- + Is + i + ta), хорошо
 жертвующий. Оба божественных **хотара** первые, прекрасноречивые,
 установившие жертву человека, чтобы совершить приношение;
 приводящие в движение, среди премудростей, искусники, впереди свечение
 указанием указующие. Который вас обоих, о Небо и Земля, родители,
 образами осветил существа все; тому нынче, **о хотар**, побуждаемый,
 хорошо жертвующий, богу Творцу здесь принеси жертву, знаток.
 Сразу рожденный ведь установил жертву Агни, богов стал впереди идущим; от
 этого **хотара** указания, космического порядка священной речи,
 Свагой творимое возлияние пусть поглощают [его] боги.*

В этом гимне *hotar* выступает и как Агни, и как Ушас и Ночь. В первом качестве он назван *yajlyant* («хорошо жертвующим»), *iSita* («побуждаемым») и *vidvant* («знатоком»), связан с *vasUni* («богатствами»), *devA* («богами»), *dyAvApRthivI* («Небом и Землей»), *Rta* («космическим порядком»), *svAhA* (Свагой), *pradiz* («указанием»), жертвоприношениями типов *yajJa* и *havis*, а также действиями *i-* («идти»), *yaks-* («стремиться»), *yaj-* («совершать жертвоприношение»), *kR-* («делать», «творить»); соотнесен с *AjuhvAna* («получающим возлияние»), *IDya* («восхваляемым»), *vandya* («почитаемым»), *yahva* («ловким»), *purogA* («впереди идущим»).

Во втором *hotArA* определены как *daivyA* («божественные»), *prathamA* («первые»), *suvAcA* («прекрасноречивые»), связанные с *manuSa* («человеком»), *vidathA* («премудростями»), *jyoti* («свечением»), жертвоприношением типа *yajJa*, а также действиями *yaj-* («совершать жертвоприношение»), *pracud-* («приводить в движение») и *diz-* («указывать»); соотнесены с *kArU* («искусниками»).

X 122,1

vasuM na citramahasaM gRNiSe vAmaM zevam atithim adviSeNyam |
 sa rAsate zurudho vizvadhAyaso 'gnir **hotA** gRhapatiH suvIryam ||
*Богатство словно, блеск великий, я воспеваю обожаемого любезного
 гостя невзрачного; он возглашает исцеление, всё дающий Агни, **хотар**,
 хозяин дома, высшее мужество.*

Фрагмент еще раз указывает на Агни как на *hotar*, которого связывает с *zurudh* («исцелением»), действием *rAs-* («возглашать»); соотносит с *vasu* («богатством»), *citramahasa* («великим блеском»), *atithi* («гостем»), *gRhapati* («хозяином дома»), *suvIrya* («высшим мужеством»).

X 128,3

mayi devA draviNam A yajantAm mayy AzIr astu mayi devahUtiH |
 daivyA **hotAro** vanuSanta pUrve 'riSTAH syAma tanvA suvIRAH ||

*Для меня боги богатство пусть принесут в жертву, для меня прошение
пусть будет, для меня зов богов; божественные **хотары** да обрели бы (Depot.
Injunct. 3pl. vanuSa-) [это] прежде всего, безвредны
да будут телами лучшие мужи.*

Здесь *hotAra* определены как *daivya* («божественными»), связаны с *draviNa* («богатством»), *AzIs* («прошением»), *devahUti* («зовом богов»), *devA* («богами»), *suvIrA* («лучшими мужами»), действиями *yaj-* («совершать жертвоприношение») и *vanuSa-* («обретать»).

X 176,3

ayam u Sya pra devayur **hotA** yajJAya nIyate |
ratho na yor abhIvRto ghRNIVAJ cetati tmanA ||

*Это ведь он, набожный **хотар**, для жертвы подходит; повозка словно благая
(N.sg yos-), обернутый, сияющий сосредотачивается воистину!*

В этом гимне *hotar* (снова Агни) назван *devayu* («набожным»), связан с жертвоприношением типа *yajJa*, а также действиями *nI-* («подходить»), *cit-* («сосредотачиваться»); соотнесен с *ratha* («повозкой»), *abhIvRta* («обернутым»), *ghRNIVant* («сияющим»).

ПРИЛОЖЕНИЕ Б

Результаты разбора *hotar* в текстах Ригведы

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
I 1,1	<i>ratmadhAtama</i> («наимедрейший»)		<i>уajJa</i>		Агни <i>Rvij</i> («упорядочивающий жертву») <i>pirohita</i> (пурохита)
I 1,5					Агни <i>kavikratu</i> («цель поэта»)
I 12,1+3	<i>dUta</i> («посол»)		<i>уajJa</i>		Агни
I 13,1+4+8	<i>pAvaKa</i> («чистый») <i>sujiha</i> («прекрасноязыкий») <i>kavi</i> («поэт»)	<i>ratha</i> («повозка»)		<i>уaj-</i> («совершать жертвоприношение»)	Агни
I 14,9+11	<i>vipra</i> («мудрец»)	<i>tapu</i> («человек») Сурья	<i>уajJa adhvaya</i>		Агни
I 25,17		<i>madhu</i> («мед»)		<i>kSad-</i> («есть»)	
I 26,2+5+7	<i>vareNya</i> («избранный») <i>mandra</i> («довольный») <i>uaviSTha</i> («самый юный») <i>pUruya</i> («первый») <i>vizpati</i> («господин племен»)	<i>vAc</i> («божественная речь») <i>sakhya</i> («дружба») <i>giras</i> («песни»)			Агни

I 36,3+5	<i>viśvavedasa</i> («всеобъемлющий») <i>mahas</i> («великий») <i>mandra</i> («довольный») <i>gRhapati</i> («домохозяин») <i>dUta viśAm</i> («посол племен»)	<i>atṣaṇah</i> («лучи») <i>dhvi</i> («небо») <i>vratA dhruvA</i> («нерушимые заветы»)		Агни
I 44,7+11	<i>viśvavedasa</i> («всеобъемлющий») <i>puruḥUta</i> («призываемый многими») <i>prasetas</i> («провидец») <i>uajJasya sAdhana</i> («владелец жертвы») <i>Rvij</i> («приводящий жертву в порядок») <i>jIra</i> («резвый») <i>dUta</i> («посол») <i>amartya</i> («бессмертный»)	<i>manu</i> («человек»)	<i>indh-</i> («зажигать») <i>Avah-</i> («привозить»)	Агни
I 45,7	<i>Rvij</i> («приводящий жертву в порядок») <i>vasuvitama</i> («дарующий величайшее богатство») <i>zruḥkarNa</i> («острый слухом») <i>sapraṥastama</i> («широчайший»)	<i>viprA</i> («мудрецы») <i>dhviSTI</i> («стремящиеся к небу»)		Агни
I 58,1+3+6+7	<i>sahoja</i> («рожденный силой») <i>amRta</i> («бессмертный») <i>dUta</i> («посол») <i>purohita</i> («пурохита») <i>ratha</i> («повозка»)	Вивасват <i>rajas</i> («пространство») <i>raṇi</i> («богатство») <i>bhRgu</i> («бхригу»)	<i>havis adhvara</i>	Агни

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
	<i>sArū</i> («обожжаемый») <i>suḥava</i> («лучший из призываемых») <i>atithi</i> («гость») <i>zeva</i> («побезный») <i>yajīSTha</i> («лучший из жертвователей») <i>vAghata</i> («проводник») <i>arati</i> («руководитель»)	<i>vasUnī</i> («богатства») <i>viza</i> («народы») <i>vAryA</i> («избранные») <i>janA</i> («рожденные», «люди») <i>dīva</i> , <i>jantān</i> («небесное происхождение») <i>jūhvas</i> («языки») <i>ratna</i> («дар») Митра			
I 59,4	<i>manīSa</i> («человеческий»)	<i>gīras</i> («песни») Вайшванара			Агни
I 60,2+4	<i>ApRchya</i> («насыщенный») <i>vizpati</i> («господин племени») <i>vedhas</i> («мудрый») <i>vareNya</i> («избранный») <i>damUna</i> («домашний») <i>gRhapati</i> («домохозяин») <i>raupati</i> («господин богатств»)	<i>dīva</i> («день») Вайшванара	<i>havis</i>	<i>sad-</i> («сидеть»)	Агни
I 67,1-2	<i>jAyi</i> («победитель») <i>kSema</i> («спокойный») <i>sAdhu</i> («благостный») <i>kratu</i> («способный»)		<i>havya</i>		Агни Митра <i>rAjan</i> («царь»)

	<i>bhadra</i> («процветающий») <i>svAdhIr</i> («самый доброжелательный»)					
I 68,7-8			<i>rayI</i> («богатства») <i>mani</i> («человек»)			Агни
I 70,7-8			<i>kSapA</i> («ночь») <i>ratha</i> («повозка») <i>Rta</i> («вселенский закон») <i>apas</i> («деяние»)			Агни <i>sThAtur</i> («возница») <i>svar</i> («небо»)
I 73,1			<i>rayi</i> («богатство») <i>supraNti</i> («лучшее руководство») <i>zAsu</i> («повеление») <i>atihi</i> («гость») <i>sadman</i> («седалище»)		<i>tRR-</i> («овладеть, оседлать»)	Агни
I 76,2+5	<i>adabdhā</i> («неповрежденный») <i>puraeta</i> («вперед идущий») <i>saṇātara</i> («истиннейший»)		<i>vizvatimva</i> («всеохватность») <i>mahas</i> («величие») <i>devA</i> («боги»)		<i>sad-</i> («сидеть»)	Агни <i>kavi</i> («поэт»)
I 77,1+2				<i>adhvara</i>		Агни <i>RtAvan</i> («упорядочиватель») <i>yajisTha</i> («лучший из жертвователей»)
I 79,12						Агни
I 94,6	<i>ikthva</i> («прославляемый»)		<i>Artviya</i> («жертвоприноситель») <i>adhvaryu</i> (адхварью)			

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
		<i>prazAstar</i> (прашастар) <i>potar</i> (потар) <i>pirohita</i> (пурохита)			
I 105,14		<i>manu</i> (человек) <i>devA</i> («боги»)			Агни
I 117,1	<i>prata</i> («древний»)	Ашвины <i>soma</i> («сома») <i>barhis</i> («священная трава») <i>rAti</i> («благость») <i>glr</i> («песнь»)		<i>vivas-</i> («наполнять»)	Агни
I 127,1-2+10		<i>dAsvanta</i> («изобилие») <i>carSaNInA</i> («тянущие») <i>viza</i> («племени») <i>sagriSa</i> («жир»)	<i>havis</i> <i>adhvara</i>		Агни
I 128,1+8	<i>manuSa</i> («человеческим») <i>uajiSTha</i> («лучший из жертвователей») <i>anivata</i> («верный завету») <i>vizvazniSTi</i> («всепослушный») <i>uajata</i> («достойный жертвы»)	<i>dharmNa</i> («установления») <i>shakhi</i> («дружба») <i>rayi</i> («богатство») <i>vasi</i> («богатство») <i>glra</i> («песни»)	<i>havya</i>		Агни <i>arati</i> («служитель») <i>vAha</i> («возница»)

I 139,10		<i>vanina</i> («древесина») <i>adri</i> («камень»)			уај- («совершать жертвоприношение»)	Брихаспати
I 141,6+12	<i>diviStī</i> («предназначенный небу») <i>siḍyotman</i> («лучший из ярко блестящих») <i>jIrAzva</i> («резвококонный») <i>mandra</i> («довольный»)	<i>bhaga</i> («благо») <i>tajmata</i> («могущество») <i>zaMsa</i> («возглашение») <i>neṣatata</i> («лучшие указатели») <i>vAma</i> («удовольствие») <i>siṇvita</i> («лучший путь») <i>vasi</i> («богатство»)				Агни <i>ratha</i> («повозка»)
I 142,8	<i>mandrajīva</i> («довольноязыкий»)		<i>уајNa</i>			Агни <i>kavi</i> («поэт»)
I 143,1	<i>prīva</i> («любезный») <i>Rvīva</i> («современный»)	<i>vasi</i> («богатство»)				Агни
I 144,1		<i>vrata</i> («завет») <i>mAva</i> («волшебство») <i>dhi</i> («мысль») <i>sruc</i> («жертвенная ложка»)			<i>i-</i> («идти») <i>kram-</i> («направляться»)	Агни
I 148,1	<i>vizvApsu</i> («имеющий все формы»)	Матарिशван <i>devA</i> («боги») <i>manuSya vizas</i> («человеческие племена»)				Агни
I 149,4+5		<i>уајiSTha</i> («лучший из жертвователей»)				Агни

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
		<i>arAs</i> («воды») <i>zṛavas</i> («слава») <i>marā</i> («смертный»)			
I 151,7	<i>zazatAna</i> («срыяный»)	<i>gira</i> («пение») <i>sumati</i> («благодарение»)	<i>adhvaga</i>		<i>kavi</i> («поэт») <i>tapmasAdhana</i> («помыслом ведущий»)
I 153,2-3	<i>sumna</i> («самый благодарный»)	<i>mAnusa</i> («человеческий») <i>vidatha</i> («премудрость»)	<i>havya</i>		Агни <i>sUri</i> («мудрец»)
I 162,5		<i>adhvargu</i> (адхварью) <i>Avaya</i> («подносителю») <i>agniminda</i> («разжигатель Агни») <i>grAvagAbha</i> («да-вильщик камнями») <i>zaMstar suvipra</i> («чтец ученый»)	<i>uvajJa</i>		Агни
I 164,1	<i>palita</i> («седой») <i>vizpati</i> («господин племен») <i>saptaruptra</i> («обладающий семью сынами»)	<i>azna</i> («поедатель») <i>ghRiapRSTha</i> («жирноспинный»)			

I 173,2-3		<i>tanA</i> («посвящение») <i>sadman</i> («седалище») <i>zarada</i> («осень») <i>azva</i> («конь») <i>go</i> («корова») <i>dUta</i> («посланник»)		<i>gir</i> - («возгла- шать») <i>bhR</i> - («нести») <i>naks</i> - («прибли- жаться»)	Агни <i>vRSap</i> («бык») <i>mRga nAgra</i> («зверь поедающий») <i>tauṛa</i> («юноша») <i>uajata</i> («достой- ный жертвы»)
I 180,9	<i>maniSa</i> («человеческий»)	<i>ratha</i> («повозка») <i>sUraya</i> («мудрецы») <i>rayi</i> («богатство»)			Насаты
I 188,7	<i>suivAcaSa</i> («прекрасноречи- вые»)		<i>uajJa</i>	<i>uaj</i> - («совершать жертвоприноше- ние»)	Ушас и Ночь <i>kavI</i> («поэты»)
II 2,1+5	<i>dyukSa</i> («светлый»)	<i>gir</i> («песня») <i>vRjana</i> («жертвенная площадка»)	<i>uajJa</i> <i>adhvara</i> <i>havya</i>		Агни
II 3,1+7	<i>pAvaka</i> («чистый») <i>pradiva</i> («исходный») <i>sumedha</i> («самый мудрый») <i>viduSTara</i> («более мудрые»)	<i>Rca</i> («гимны»)		<i>uaj</i> - («совершать жертвоприноше- ние») <i>uaks</i> - («оказывать почтение») <i>aJi</i> - («украшать»)	Агни
II 5,1	<i>ajaniSTa</i> («самый порожда- ющий») <i>setana</i> («видный»)	<i>pitara</i> («отцы») <i>vasi</i> («богатство») <i>vAjin</i> («возница»)			Агни
II 6,6	<i>yaviSTha</i> («самый юный») <i>dUta</i> («посланник») <i>yajiSTha</i> («лучший из жерт- вователей»)	<i>IDA</i> («прославление») <i>gir</i> («песня»)			Агни

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
II 7,6	<i>vareNya</i> («избранный») <i>pratna</i> («исконный») <i>sahasas putra</i> («сын силы»)				Агни
II 9,1	<i>vidAna</i> («знающий») <i>iveSa</i> («неистовый») <i>sudakSa</i> («способнейший») <i>vratapratati</i> («ревнитель за- вета») <i>sahasrambhara</i> («несущий тысячу») <i>manuSa</i> («человеческий»)	<i>sadana</i> («седалище»)			Агни
II 18,2					сома уRSap («бык»)
II 34,14		Трита <i>abhiSta</i> («победа») <i>akra</i> («колесо»)			
II 36,1+4+6		<i>nivida</i> («приглаше- ние») <i>agnIdhra</i> (агних) <i>prazAstar</i> (прашастар) <i>iSa</i> («питье») <i>draviNa</i> («богатство»)	<i>hotra</i>	<i>sad-</i> («сидеть») <i>yaks-</i> («оказывать почтение») <i>pi-</i> («пить») <i>yaj-</i> («совершать жертвоприноше- ние»)	Агни
III 1,22					Агни
III 2,1+6+15	<i>mandra</i> («довольный») <i>zuci</i> («чистый»)	<i>manuSa</i> («человек») <i>draviNa</i> («богатство»)	<i>yajJa</i>		Агни

	<i>advayAvina</i> («недвойственный») <i>damUnasa</i> («домашний») <i>ukthya</i> («воспеваемый») <i>vizvasarSaNi</i> («достойный воспевания»)	<i>rayi</i> («богатство») <i>kSaya</i> («жилище») <i>naga</i> («мужик») <i>barhis</i> («священная трава») <i>dhiSaNA</i> («прему- дрость») <i>ghRta</i> («жир») <i>divas</i> («дар») <i>dUta</i> («вестник») <i>pirohita</i> (пурохита) <i>devayugas</i> («боже- ственное простран- ство») <i>barhis</i> («священная трава») <i>pRkSa</i> («насыщение») <i>Rta</i> («космический по- рядок») <i>vrata</i> («завет») Митра <i>adhvayu</i> (адхварью) <i>viza</i> («племени») <i>rodasI</i> («два мира; небо и земля») <i>Rta</i> («космический по- рядок») <i>devA</i> («боги») <i>rodasI</i> («два мира; небо и земля»)				<i>RtAvRdh</i> («укрепля- ющий космический порядок») <i>pAvakazosa</i> («чи- стопламенный») <i>ratha</i> («повозка»)
III 3,2					<i>sad-</i> («сидеть»)	Агни
III 4,3+4+7+10	<i>grahana</i> («первый») <i>satvataga</i> («более истин- ный»)	<i>adhvaya</i>			<i>yaj-</i> («совершать жертвоприноше- ние»)	Агни
III 5,4						Агни
III 6,3+7+10	<i>mandra</i> («довольный»)	<i>yajJa adhvara</i>				Агни
III 7,9	<i>mandra</i> («довольный») <i>cikivan</i> («внимательный»)	<i>yajJa adhvara</i>				Агни

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
III 9,9		<i>devA</i> («боги») <i>ghRta</i> («жир») <i>barhis</i> («священная трава»)			Агни
III 10,2+4+5+7	<i>Rvij</i> («приводящий жертву в порядок») <i>vedhas</i> («знаток») <i>yaṁiSTha</i> («лучший из жертвователей»)	<i>devA</i> («боги») <i>vAc</i> («речь») <i>vīrA</i> («сказание») <i>Rta</i> («космический порядок»)	<i>yaṁJa</i> <i>havis</i> <i>adhvara</i>	<i>yaṁj-</i> («совершать жертвоприношение»)	Агни
III 11,1	<i>vīcarSaNi</i> («подвижный») <i>veda</i> («знание»)		<i>adhvara</i> <i>yaṁJa</i>		Агни <i>piroḥita</i> (пурохита)
III 13,5	<i>vizpati</i> («господин племен»)	<i>RkvANa</i> («гимнов ска- зители») <i>vīza</i> («племена»)			Агни
III 14,1	<i>mandra</i> («довольный») <i>kavitama</i> («лучший из поэтов») <i>vedhas</i> («знаток»)	<i>ratha</i> («повозка») <i>sahas</i> («сила») <i>pAjas</i> («сила»)		<i>zri-</i> («устанавливать») <i>yaṁj-</i> («совершать жертвоприношение»)	Агни
III 17,5	<i>yaṁiḥyas</i> («хорошо жертвующий») <i>zambhu</i> («благостный») <i>cikīva</i> («внимательный»)	<i>dhātma</i> («установление») <i>devA</i> («боги»)	<i>adhvara</i>	<i>sad-</i> («сидеть») <i>yaṁj-</i> («совершать жертвоприношение»)	Агни

III 19,1+5	<i>kavi</i> («поэт») <i>viznavida</i> («всеведущий») <i>am Ura</i> («безошибочный») <i>uajivas</i> («хорошо жертвующий») <i>avita</i> («защита»)	<i>rAya</i> («богатство») <i>vAja</i> («сила») <i>maghAni</i> («дары») <i>devA</i> («боги») <i>zravAMsi</i> («прославления»)	<i>tiyeda</i> <i>uajatha</i>	<i>budh-</i> («пробуждать») <i>dhA-</i> («устанавливать»)	Агни
III 21,1	<i>niSadya</i> («усаживать»)	<i>medas</i> («жир») <i>ghRta</i> («масло, жир»)		<i>prAz-</i> («есть»)	Агни
III 27,7		<i>mAya</i> («волшебство») <i>vidathAni</i> («премудрости»)		<i>pracid-</i> («приводить в движение»)	Агни
III 29,8+16	<i>sikivap</i> («внимательный») <i>dhruva</i> («неколебимый») <i>prajAnant</i> («знающий») <i>vidvas</i> («мудрейший»)	<i>devA</i> («боги») <i>uajamAna</i> («жертвова- тель») <i>vayvas</i> («сила») <i>soma</i> (сoma)	<i>havis</i> <i>uajIa</i>	<i>sad-</i> («сидеть») <i>bRh-</i> («усили- вать») <i>uaj-</i> («совершать жертвоприноше- ние») <i>prauat-</i> («посвя- щать себя») <i>uA-</i> («идти»)	Агни
III 35, 10		Агни <i>hastA</i> («руки»)	<i>uajIa</i> <i>havis</i>	<i>adhvayu</i> (адхварью)	Агни
III 41,2	<i>Rviya</i> («своевременный»)	<i>barhis</i> («священная трав») <i>adraya</i> («камни»)		<i>sad-</i> («сидеть»)	Агни
III 55,7		<i>vidathAni</i> («премудрости»)		<i>car-</i> («двигаться») <i>kSi-</i> («покоиться»)	Агни samgAj («самодер- жец»)

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
IV 1,8+19	<i>raMsiujhva</i> («довольноязы- кий») <i>vizvabharaṣa</i> («все несущий на себе») <i>uajiSTha</i> («лучший из жерт- вователей»)	<i>hiraNyaratha</i> («золо- тая повозка») <i>Udha</i> («вымя») <i>gavA</i> («коровы») <i>andhas</i> («темнота»)		<i>tRN-</i> («есть») <i>pariSic-</i> («вы- лить»)	Агни <i>dUta</i> («посол») <i>rohidaṣva</i> («красно- конное чудо») <i>saMsaṭ</i> («совмеще- ние»)
IV 2,1	<i>uajiSTha</i> («лучший из жерт- вователей»)	<i>manuSa</i> («человек»)	<i>havya</i>	<i>zic-</i> («гореть») <i>Ir-</i> («возносить- ся»)	Агни <i>RtAvan</i> («упорядо- чиватель») <i>arati</i> («служитель»)
IV 3,1	<i>cikivān</i> («внимательный»)	<i>tanayitnu</i> («молния») <i>rodasI</i> («два мира»)	<i>adhvara</i>	<i>uaji-</i> («совершать жертвоприноше- ние»)	Агни
IV 4,11	<i>uaviSTha</i> («самый молодой») <i>sukrata</i> («умнейший») <i>damUna</i> («домашний»)				Агни <i>vAca</i> («речи»)
IV 6,1+2+ 4+5+11	<i>uajihvant</i> («хорошо жертвую- щий») <i>amUra</i> («неошибающийся») <i>mitadru</i> («сильноногий»)	<i>devatAt</i> («божествен- ное служение») <i>viza</i> («племени») <i>vidathAni</i> («премудро- сти») <i>manan</i> («мысль») <i>vedhas</i> («знаток») <i>barhis</i> («священная травы»)	<i>adhvara</i>	<i>sad-</i> («сидеть») <i>stambh-</i> («под- держивать») <i>i-</i> («идти») <i>uaji-</i> («совершать жертвоприноше- ние»)	Агни <i>pr-acetas</i> («прови- дец») <i>adhvaru</i> (адхва- рю) <i>razurA</i> («пастьях») <i>RtAvan</i> («упорядо- чиватель») Савитар

		<i>brāhman</i> («брахман») <i>patasyanta</i> («восславляющий») <i>zaMsa</i> («возглашение»)		<i>sad-</i> («сидеть») <i>stambh-</i> («поддерживать») <i>i-</i> («идти») <i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение»)		
IV 7,1+5	<i>yajīSTha</i> («лучший из жертвователей») <i>sikivAMsa</i> («внимательнейший»)	<i>dhAtara</i> («дающие») <i>dhAmAna</i> («установления»)	<i>adhvara</i>	<i>i-</i> («идти»)	Агни	
IV 8,4	<i>vidvA</i> («знающий»)	<i>dUṛṇa</i> («миссия») <i>ḍuṇi</i> («небо»)			Агни	
IV 9,3	<i>mandra</i> («довольный»)	<i>sadman</i> («седалище»)		<i>i-</i> («идти»)	Агни	
IV 9,3		<i>diviSTI</i> («направленные в небо»)				
IV 9,3		<i>potar</i> (потар)				
IV 15,1			<i>adhvara</i>	<i>i-</i> («идти»)	Агни <i>vAjl</i> («сила») <i>deva</i> («бог») <i>yaj.Jṛṇa</i> («достойный жертвоприношения»)	
IV 17,14-15	<i>yajamAna</i> («совершающий жертвоприношение»)	<i>asikni</i> («темные силы»)			Индра	
IV 21,5-6	<i>stabhAyant</i> («возносящий») <i>janayant</i> («порождающий») <i>R.JasAna</i> («прославляемый»)	<i>patas</i> («прославление») <i>vAc</i> («речь»)	<i>Ir-</i> («возносить»)		Агни <i>vahni</i> («возница»)	

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
	<i>maḥAn saMṇaraNeṢu</i> («великий среди избранных») (свеличье)	<i>ukthA</i> («гимны») <i>sadanA</i> («седалища») <i>dhiS</i> («премудрость») <i>uSA</i> («заря») <i>pAṣṭva</i> («дом») <i>kaiḥA</i> («речь») <i>soma</i> («сома») <i>dhana</i> («дар») <i>RSva</i> («вознесшийся»)	<i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение»)	<i>kR-</i> («закреплять»)	
IV 23,1	<i>maḥant</i> («могущественный») <i>pibant</i> («пьющий») <i>juSaṃANa</i> («радующийся») <i>RSva</i> («вознесшийся»)	<i>kaiḥA</i> («речь») <i>soma</i> («сома») <i>dhana</i> («дар») <i>vedī</i> («алтарь») <i>naṛA</i> («люди») <i>vaga</i> («избранный») <i>Rta</i> («космический порядок») <i>yoṭan</i> («воздух») <i>ap</i> («вода») <i>go</i> («корова») <i>adri</i> («камень»)	<i>yajJa</i> <i>juSANA</i>	<i>vakS-</i> («расти»)	Агни
IV 40,5		<i>vedī</i> («алтарь») <i>naṛA</i> («люди») <i>vaga</i> («избранный») <i>Rta</i> («космический порядок») <i>yoṭan</i> («воздух») <i>ap</i> («вода») <i>go</i> («корова») <i>adri</i> («камень»)		<i>sad-</i> («сидеть»)	Агни <i>haMsa</i> («лебедь») <i>vasu</i> (Васу) <i>aiithi</i> («гость»)
IV 41,1	<i>amRta</i> («бессмертный») <i>patasvant</i> («воспетый»)	Индра Варуна	<i>havis</i>		Агни <i>stoma</i> («хвала») <i>kratu</i> («мудрость») <i>ukta</i> («гимн»)
V 1,1-2+5-7	<i>sumanA</i> («благожелательный») <i>hita</i> («поставленный»)	<i>devA</i> («боги») <i>ruzan</i> («свет») <i>tamas</i> («темнота»)	<i>adhvara</i>	<i>budh-</i> («пробуждаться»)	Агни <i>Rṇavan</i> («упорядочиватель»)

	<i>uaj̥vant</i> («хорошо жертвующий») <i>sAdhu</i> («праведный»)	<i>ahA</i> («дни») <i>raṇA</i> («богатства») <i>daṇa</i> («дом») <i>paṇAMsi</i> («прославления») <i>roḍasI</i> («два мира; небо и земля») <i>Rta</i> («космический порядок») <i>ghRta</i> («жир»)		<i>uaj̥-</i> («совершать жертвоприношение») <i>sthA-</i> («стоять») <i>sad-</i> («сидеть») <i>tan-</i> («окутывать»)	<i>dharīR</i> («держатель») <i>vīpra</i> («мудрец»)
V 2,7	<i>sikīva</i> («внимательный»)			<i>sad-</i> («сидеть») <i>vīṇis-</i> («распустить, распутать») <i>sad-</i> («сидеть»)	Агни <i>pAzA</i> («путь»)
V 3,4-5	<i>uaj̥vant</i> («хорошо жертвующий») <i>maṇiSa</i> («человеческий»)	<i>amRta</i> («амрита») <i>zaMsa</i> («возгласение») <i>viz</i> («племя») <i>kAṇya</i> («поэзия») <i>maṛA</i> («смертные»)	<i>uaj̥Ja</i>		Агни <i>aiithi</i> («гость»)
V 4,3	<i>vizṇavīda</i> («всеведущий»)	<i>viza</i> («племена») <i>devA</i> («боги») <i>vAryANi</i> («достоинства»)		<i>dha-</i> («давать, устанавливать»)	Агни <i>kaṇi</i> («поэт») <i>vizraṇi</i> («племен господин»)
V 5,7		<i>maṇiSa</i> («человек»)	<i>uaj̥Ja</i>	<i>i-</i> («идти»)	Ушас и Ночь
V 9,2		<i>kSaṇa</i> («жгище») <i>barhis</i> («священная трава») <i>vAjAṣa</i> («силы»)	<i>uaj̥Ja</i>		Агни

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
V 10,7	<i>stuta</i> («прославленный») <i>stavAna</i> («прославляемый»)	<i>rayi</i> («богатство») <i>stotAga</i> («прославители») <i>pRtas</i> («сражения»)		<i>bhR-</i> («нести») <i>i-</i> («идти») <i>vRdh-</i> («усиливать»)	Агни <i>aGgras</i> (Ангирас)
V 11,2	<i>sukrati</i> («могущественный») шй»)	<i>naga</i> («мужик») <i>triSadha</i> («триединое место») Индра <i>devA</i> («боги») <i>ratha</i> («повозка») <i>barhis</i> («священная трава»)	<i>yajatha</i>	<i>sad-</i> («сидеть»)	Агни <i>pirohita</i> (пурохита)
V 13,3-4	<i>juSTa</i> («ликующий, радостный») <i>vareNya</i> («избранный»)	<i>gIr</i> («песня») <i>mAnuSA</i> («люди») <i>devA jana</i> («божественный род»)	<i>yajJa</i>	<i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение»)	Агни
V 16,2		<i>dyaS</i> («дни») <i>janAna</i> («люди») <i>bAhU</i> («две руки») <i>vAra</i> («жребий»)	<i>havya</i>		Агни Бхага
V 20,3	<i>juSTa</i> («радостный»)	<i>gIr</i> («песня»)	<i>yajJa</i>	<i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение»)	Агни
V 22,1	<i>IDya</i> («восхваляемый») <i>mandatata</i> («самый довольный»)				Агни

V 23,3	<i>prīya</i> («любезный»)	<i>janAsa</i> («люди») <i>barhis</i> («священная трава») <i>sacmAni</i> («седалища») <i>devA</i> («боги»)	<i>adhvara</i>		Агни
V 25,2	<i>mapdrajīhva</i> («довольноязы- кий»)				Агни
V 26,4		<i>devA</i> («боги»)	<i>havya</i>		Агни
V 41,5	<i>suza</i> («желаннейший»)	<i>ṛayī</i> («богатство») <i>asva</i> («конь») <i>avas</i> («помощь») <i>dhl</i> («мысль») Маруты			Агни
V 43,3		<i>deva</i> («бог») <i>madhu</i> («мед») <i>zakra</i> («белый») <i>mada</i> («опьянение») <i>gAtu</i> («путь») <i>saha</i> («сила») <i>barhis</i> («священная трава»)		<i>pA-</i> («пить»)	Агни <i>adhvaray</i> (адхварью) Ваю
V 44,3	<i>sahobhari</i> («силу несущий»)		<i>havis</i>		Агни <i>asva</i> («скакун») <i>dhlAti</i> («добавле- ние») <i>vRSap</i> («бык») <i>zizi</i> («теленки») (жрец)
V 49,4		Савитар <i>sindhava</i> («реки») <i>ratnA</i> («дары») <i>dhl</i> («мысль») <i>saha</i> («сила») Ида <i>paga</i> («люди»)	<i>adhvara</i>	<i>iravac-</i> («обра- щаться»)	
VI 1,1+2+6	<i>grahama</i> («первый») <i>yajvant</i> («хорошо жертвую- щий») <i>mandra</i> («довольный»)			<i>kR-</i> («сотворять») <i>sad-</i> («сидеть»)	Агни <i>vRSap</i> («бык»)

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
		<i>raui</i> («богатство») <i>cita</i> («мудрость») <i>viza</i> («племена») <i>dama</i> («дом») <i>patas</i> («прославление») <i>devA</i> («боги»)			
VI 2,10	<i>samRdha</i> («самый преуспевающий»)	<i>viza</i> («племена»)	<i>adhvaga</i> <i>havya</i>		Агни <i>vizrati</i> («господин племени») <i>aGgiras</i> (Ангирас)
VI 4,1	<i>izant</i> («страстный»)	<i>manuSa</i> («человек») <i>devA</i> («боги») <i>saha</i> («сила»)	<i>yajIa</i>	<i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение»)	Агни
VI 5,2	<i>riyvaNIka</i> («многообразный»)	<i>doSA</i> («закал») <i>vastu</i> («рассвет») <i>vasUni</i> («богатства») <i>bhuvanAni</i> («сущие»)	<i>yajIa</i>		Агни <i>kSAma</i> («почва»)
VI 6,1	<i>divya</i> («небесный») <i>vRzadhana</i> («рубящий деревья»)	<i>saha</i> («сила») <i>ichamAna</i> («просящий») <i>yAma</i> («путь») <i>vIti</i> («стрелеза»)	<i>yajIa</i>		Агни
VI 9,4	<i>prathama</i> («первый») <i>amRta</i> («бессмертный»)	<i>maruA</i> («смертные»)		<i>sad-</i> («сидеть»)	Агни

	<i>vardhamAna</i> («возрастающий»)				
VI 10,2	<i>purvāNka</i> («многообразный»)	<i>manuSa</i> («человек») <i>stoma</i> («восхваление») <i>zUṣa</i> («возглашение») <i>ghṛta</i> («жир») <i>mataya</i> («мысли») <i>martyA</i> («смертные»)			Агни
VI 11,1+2+6	<i>iSita</i> («побуждаемый») <i>yajñant</i> («хорошо жертвующий») <i>mandratata</i> («самый довольный») <i>purvāNka</i> («многообразный»)		<i>hotra</i>	<i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение») <i>yuj-</i> («запрягать») <i>vṛt-</i> («поворачивать») <i>dazasya-</i> («служить»)	Агни <i>bAdha</i> («взнуздатель») Маруты Митра Варуна Насатьи <i>dyu</i> («небо») <i>pṛthivī</i> («земля») <i>adhruk</i> («безошибочный») <i>vidatha</i> («премудрость») <i>vahni</i> («возница») <i>saha</i> («сила»)
VI 12,1		<i>duroNa</i> («жилище») <i>barhis</i> («священная трава») <i>rodasI</i> («два мира; небо и земля») <i>viza</i> («племена»)		<i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение»)	Агни <i>rAj</i> («царь») <i>toda</i> («управитель») Сурья <i>saha</i> («сила»)
VI 14,2			<i>yajJa</i>		Агни <i>pracetas</i> («провидец») <i>Rṣi</i> (риши)

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
VI 15,4+7+13+14	<i>ritivAra</i> («богатый на дары»)	<i>manSa</i> («человек») <i>vRkI</i> («гимны») <i>gIr</i> («песня») <i>devA</i> («боги») <i>viza</i> («племена») <i>Rta</i> («космический порядок»)	<i>adhvaga</i> <i>havya</i>	<i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение») <i>vid-</i> («знать») <i>vah-</i> («возить»)	Агни <i>atithi</i> («гость») <i>nara</i> («герой») <i>vīra</i> («мудрец») <i>kavi</i> («поэт») <i>gRharati</i> («домохо-зяин») <i>r.Ajan</i> («царь») <i>RtAvan</i> («упорядочиватель»)
VI 16,1+9+10+46	<i>hita</i> («поставленный») <i>vahni</i> («возница») <i>vidusTara</i> («более мудрый») <i>gRNAra</i> («воспеваемый») <i>safuyajaja</i> («правильно жертвующий»)	<i>manSa</i> («человек») <i>devA</i> («боги») <i>vAryA</i> («дары») <i>dyu</i> («небо») <i>vIta</i> («приветствие») <i>barhis</i> («священная трава») <i>vIti</i> («трапеза») <i>marta</i> («смертный») <i>rodasI</i> («два мира; небо и земля») <i>hastau</i> («две руки») <i>patas</i> («прославление»)	<i>yajJa</i> <i>havya</i> <i>havis</i> <i>adhvaga</i>	<i>dAz-</i> («совершать служение») <i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение») <i>dA-</i> («давать, совершать») <i>sad-</i> («сидеть»)	Агни

VI 21,4		Индра <i>jana</i> («народ») <i>viza</i> («племени») <i>tapas</i> («мысль») <i>vaga</i> («выбор») <i>arka</i> («луч»)	<i>yajJa</i>	<i>kR-</i> («совер- шать»)	Агни	
VI 49,9	<i>sugabhasi</i> («умелорукый») <i>Rbhva</i> («умелый»)	<i>yajata</i> («достойный жертв») <i>pasfuAni</i> («жилица»)	<i>yajJa</i>	<i>yaj-</i> («совершать жертвоприноше- ние»)	Агни	
VI 51,12	<i>vasUyu</i> («желающий богат- ства»)	<i>devA</i> («боги») <i>dyu</i> («небо»)	<i>tiyedha</i>	<i>yaj-</i> («совершать жертвоприноше- ние») <i>vand-</i> («превоз- носить»)	Бхарадваджа	
VI 52,12	<i>cikivvan</i> («внимательный»)	<i>devA</i> («боги»)	<i>adhvara</i>	<i>yaj-</i> («совершать жертвоприноше- ние»)	Агни	
VI 62,4	<i>navyas</i> («новый») <i>prata</i> («древний») <i>adhruk</i> («невредимый»)	<i>tapman</i> («мысль») <i>zibha</i> («красота») <i>pRkSa</i> («насыщение») <i>iSa</i> («питье») <i>Urja</i> («сила») Ашвины		<i>yaj-</i> («совершать жертвоприноше- ние»)	Агни	
VI 63,4	<i>gUrtamanas</i> («добромыслен- ный») <i>urANA</i> («растущий»)	<i>ghRta</i> («жир») <i>hav'tman</i> («призыв») Насатьи	<i>adhvara</i>	<i>sthA-</i> («стоять») <i>prayA-</i> («ходить») <i>yuj-</i> («запрягать»)	Агни <i>rAti</i> («благость»)	
VII 1,16	<i>Ahuta</i> («призванный»)	<i>IzAna</i> («желающий»)	<i>havis</i> <i>adhvara</i>		Агни	

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
VII 7,3+5	<i>IDita</i> («просимый») <i>vAra</i> («избранный»)	<i>prAIna</i> («обращенный на восток») <i>barhis</i> («священная трава») <i>hinvAna</i> («обожание») <i>nRSadana</i> («соборание мужей») <i>rodasI</i> («два мира; небо и земля»)	<i>uajJa</i>	<i>sad-</i> («сидеть») <i>uaj-</i> («совершать жертвоприношение»)	Агни <i>vaṇni</i> («возница») <i>brāhmān</i> (брахман)
VII 8,2	<i>sumahant</i> («величайший») <i>manḍra</i> («довольный») <i>manSa</i> («человеческий») <i>uahva</i> («стремительный»)			<i>kA-</i> («радоваться») <i>vac-</i> («говорить»)	Агни
VII 9,1-2	<i>manḍra</i> («довольный») <i>pAvaka</i> («чистый») <i>sukratu</i> («могущественнейший»)	<i>uSasA</i> («зори») <i>ketu</i> («знак») <i>jantu</i> («род») <i>devA</i> («боги») <i>draviNa</i> («добро») <i>arka</i> («песнь») <i>bhojas</i> («насыщение») <i>viza</i> («племена»)	<i>hava</i>		Агни <i>dhra</i> («открыватель»)
VII 10,5	<i>manḍra</i> («довольный») <i>uaviSTha</i> («самый юный»)	<i>viza</i> («племена») <i>rayi</i> («богатство») <i>devA</i> («боги»)	<i>adhvara</i> <i>uajatha</i>		Агни <i>kṣarAvant</i> («защитник») <i>dUta</i> («посол»)

VII 11,1	<i>prathama</i> («первый»)	<i>mahA</i> («величие») <i>praketa</i> («воплощение») <i>Rta</i> («космический порядок») <i>amRtA</i> («бессмертный») <i>ratha</i> («повозка») <i>devA</i> («боги»)	<i>adhvara</i>	<i>mAda</i> ya- («опля- няться») <i>sad-</i> («сидеть»)	Агни
VII 14,2	<i>yajatra</i> («достойный жерт- вы»)	<i>suStutI</i> («восхвале- ния») <i>ghRta</i> («жир»)	<i>adhvara</i> <i>havis</i>		Агни
VII 16,5+12	<i>prasetas</i> («провидец»)	<i>vArya</i> («богатство») <i>devA</i> («боги») <i>ratna</i> («богатство») <i>vIrya</i> («мужество») <i>jana</i> («народ») <i>dAzi</i> («служаший»)	<i>adhvara</i>	<i>yaj-</i> («совершать жертвоприноше- ние») <i>vI-</i> («прини- мать») <i>dhA-</i> («давать»)	Агни <i>gRharati</i> («домохо- зяин») <i>rotar</i> (потар) <i>prasetas</i> («прови- дец») <i>vahni</i> («возница»)
VII 18,22		<i>dAna</i> («дар») <i>sadman</i> («седалище») <i>rebhant</i> («голосающий»)			Агни
VII 30,3		Индра <i>samata</i> («объедине- ния») <i>devA</i> («боги»)		<i>sad-</i> («сидеть») <i>hU-</i> («призы- вать»)	Агни <i>ketu</i> («знак») <i>Asura</i> <i>subhaga</i> («высшее благо»)

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
VI 39,1	<i>iSita</i> («побуждаемый»)	<i>devatAti</i> («божественное служение») <i>adrI</i> («двумя камнями») <i>pantha</i> («путь») <i>Rta</i> («космический порядок»)		<i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение»)	Агни
VI 42,3	<i>mandra</i> («довольный»)	<i>namAMsi</i> («прославления») <i>devA</i> («боги»)	<i>yajIa</i>	<i>mah-</i> («возвеличивать») <i>pragis-</i> («превосходить») <i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение») <i>vRt-</i> («оборачиваться, поворачиваться»)	Агни <i>surirvaNka</i> («лучший из многообразных»)
VI 56,18	<i>gRNApa</i> («воспеваемый»)	Маруты <i>rAti</i> («дар») <i>ukthA</i> («гимны»)		<i>sad-</i> («сидеть») <i>hu-</i> («совершать возлияние») <i>hU-</i> («призывать»)	Агни <i>gorA</i> («пастух»)
VI 73,2	<i>patiSa</i> («человеческий»)	Насатьи (Ашвины) <i>vidathAni</i> («премудрости»)		<i>sad-</i> («сидеть») <i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение»)	Агни <i>pr'ayavant</i> («несущий красоту»)

VII 85,4		Адити <i>avas</i> («помощь») <i>suviṭa</i> («лучший путь»)	<i>havis</i>	<i>vand-</i> («превоз- носить»)	Агни <i>sukrati</i> («мудрей- ший») <i>Racit</i> («знающий космический по- рядок») <i>pataṣvant</i> («вос- хваляющий») <i>pragyaṣvant</i> («несу- щий красоту»)
VIII 11,10	<i>prata</i> («древний») <i>IDya</i> («восхваляемый»)	<i>saubhaga</i> («благопо- лучие»)	<i>adhvara</i>	<i>sad-</i> («сидеть») <i>prI-</i> («радовать- ся»)	Агни
VIII 12,33		<i>suviṭya</i> («высшее му- жество») <i>svazya</i> («владение лучшими конями») <i>sugaya</i> («владение лучшими коровами») <i>pUrvaṣiṭa</i> («предвиде- нием»)	<i>adhvara</i>	<i>dhA-</i> («давать»)	Индра
VIII 19,3+24	<i>yaṣiSTha</i> («лучший из жерт- вователей») <i>amartya</i> («бессмертный») <i>sukrati</i> («могущественней- ший»)	<i>devA</i> («боги») Ману <i>vAryANi</i> («отборные»)	<i>yaṣiṭa</i> <i>havya</i> <i>adhvara</i>		Агни <i>airyaatar</i> («выдвигатель»)

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвопри- ношения	Действие	Соотнесение
VIII 20,20		<i>pRtas</i> («поединки») <i>gIr</i> («песнь»)	<i>havuṇa</i>	<i>vand-</i> («превоз- носить»)	Маруты <i>miSTiṇa</i> («кулач- ный боец») <i>vRSana</i> («быки»)
VIII 23,7+10+17	<i>uazastata</i> («самый прослав- ляемый»)	<i>saṇSaNInA</i> («тяну- щие») <i>vAc</i> («речь») <i>vīza</i> («племени») <i>kAvuṇa</i> («вдохновение») <i>mani</i> («человек»)	<i>uajJa</i>	<i>gR-</i> («воспевать») <i>sti-</i> («восхвалять») <i>hU-</i> («звать, при- зывать») <i>sad-</i> («сидеть») <i>uaj-</i> («совершать жертвоприноше- ние»)	Агни <i>aGgiras</i> (Ангирас)
VIII 34,8	<i>manirīṇa</i> («поставленный человеком»)	<i>IDuṇa</i> («восхваляе- мый») <i>devA</i> («боги») <i>ḍuṇi</i> («небо») <i>avasa</i> («богатства»)		<i>vah-</i> («возить»)	Агни
VIII 39,5		<i>karman</i> («деяние») <i>zavatinA</i> («многие») <i>dakSiNA</i> («подноше- ния»)		<i>im-</i> («продви- гать»)	Агни

VIII 43,12+20	<i>vareNyA</i> («избранный»)	<i>namAMsi</i> («восхваления») <i>krati</i> («мудрость») <i>samidha</i> («дрова») <i>vAjina</i> («скакун»)	<i>adhvara</i>		Агни <i>vahni</i> («возница»)
VIII 44, 6+7+10	<i>mandra</i> («довольный») <i>Rvij</i> («привозящий жертву в порядок») <i>prata</i> («древний») <i>IDya</i> («восхваляемый») <i>abhizriya</i> («объединяющий») <i>adruha</i> («безвредный»)	<i>kavi</i> («поэт») <i>ketu</i> («знак»)	<i>adhvara</i> <i>vajJa</i>	<i>ID-</i> («призывать, восхвалять») <i>zri-</i> («слышать»)	Агни <i>vipra</i> («мудрец»)
VIII 60,1+3+ 14+17	<i>yajisTha</i> («лучший из жертвователей») <i>pAvaka</i> («чистый») <i>yakSyA</i> («почитаемый») <i>mandra</i> («довольный») <i>IDya</i> («восхваляемый»)	<i>barhis</i> («священная трава») <i>namAni</i> («мысли») <i>jambhasa</i> («зубы») <i>vAryA</i> («избранные») <i>adhrigu</i> («неостановимый») <i>prayasa</i> («побезный») <i>carSaNInA</i> («стянувшие»)	<i>vajJa</i> <i>havis</i> <i>adhvara</i>	<i>vR-</i> («выбирать») <i>aJi-</i> («украшать») <i>sad-</i> («сидеть») <i>kR-</i> («делать»)	Агни <i>kavi</i> («поэт») <i>vipra</i> («мудрец») <i>vRSabha</i> («бык») <i>zazvatina</i> («многие»)
VIII 71,11	<i>mandra</i> («довольный»)	<i>sahas</i> («сила») <i>dAnA</i> («дары») <i>vAryA</i> («избранные»)		<i>bhU-</i> («становиться»)	Агни
VIII 72,2+9		<i>aMzu</i> («стебель») Ману <i>sakhyA</i> («дружба») <i>madhu</i> («мед»)	<i>adhvara</i>	<i>aJi-</i> («украшать»)	Агни (человек, участвующий в ритуале)

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвопри- ношения	Действие	Соотнесение
VIII 75,1	<i>pUrṇa</i> («первый») <i>hUta</i> («лучший из призы- вающих»)	<i>devA</i> («боги»)		<i>sid-</i> («сидеть»)	Агни <i>rathI</i> («возница»)
VIII 94,6	<i>joSa</i> («наслаждение») <i>suta</i> («въяжатый») <i>gotata</i> («коровий»)			<i>mad-</i> («наслаж- даться, опьянять- ся»)	Индра
VIII 102,10	<i>pUrṇa</i> («первый») <i>uazastata</i> («славнейший»)		<i>uajJa</i>		Агни
VIII 103,6	<i>vasu</i> («богатство») <i>mandra</i> («довольный»)	<i>janA</i> («люди») <i>pAtrA</i> («чаши») <i>stomA</i> («восхвале- ния»)		<i>dA-</i> («давать»)	Агни
IX 5,7		<i>nRcakSasa</i> («надзира- ющие за мужами») <i>devA</i> («боги»)			Сома Павамана
IX 10,7		<i>saptajAtaya</i> («семь сестер»)		<i>As-</i> («сидеть») <i>pR-</i> («защищать»)	
IX 92,2+6		<i>pravira</i> («цедилка») <i>nAman</i> («спрославлен- ние») <i>sadana</i> («седалище») <i>camU</i> («сосуды») <i>samiti</i> («соборание»)		<i>sR-</i> («течь») <i>sad-</i> («сидеть») <i>gam-</i> («подхо- дить») <i>i-</i> («идти»)	Сома Павамана <i>kavi</i> («поэт») <i>RSaya</i> (риши) <i>rAjan</i> («царь»)

IX 95,5		<i>vAc</i> («речь») <i>inda</i> («капля») <i>tanISA</i> («разум») Индра <i>sanIrya</i> («лучший из мужей»)		<i>kSi-</i> («править»)	Сомы Паваманы <i>iravaktar</i> (упавак-тар)
IX 97,1+26+47	<i>mandratata</i> («самый довольный»)	<i>deva</i> («бог») <i>raviṭra</i> («седилка») <i>sadman</i> («седлаище») <i>sutai</i> («лучшая мысль») <i>dui</i> («небо») <i>vaṇas</i> («насыщение») <i>zartan</i> («защита») <i>ara</i> («воды») <i>samanA</i> («собравшиеся»)		<i>i-</i> («идти») <i>uaj-</i> («совершать жертвоприношение»)	Сомы Паваманы <i>suta</i> («сок»)
IX 114,3	<i>Rviṇa</i> («приводящие жертву в порядок»)	Индра Сомы Паваманы <i>inda</i> («капля»)		<i>raḥS-</i> («защищать»)	<i>sUryA</i> («солнца») Адити
X 1,4+5		<i>anna</i> («пища») <i>anvarUryA</i> («многие образы») <i>viza</i> («племени») <i>ratha</i> («повозка»)	<i>adhvara</i> <i>uajJa</i>	<i>i-</i> («идти»)	Агни <i>ketu</i> («знак») <i>aitihi</i> («гость»)
X 2,1+3+5	<i>uajiSTha</i> («лучший из жертвователей»)	<i>vidvA</i> («священное знание») <i>devA</i> («боги»)	<i>adhvara</i> <i>uajJa</i>	<i>uaj-</i> («совершать жертвоприношение»)	Агни <i>uaviSTha</i> («самый молодой»)

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
		<i>Rtvija</i> («приводящие жертву в порядок») <i>Rtu</i> («космический порядок») <i>devAnAm ranthA</i> («божественные странники») <i>maruAsa</i> («смертные») <i>RtuzaS</i> («должное время»)		<i>kaRauA-</i> («уставлять время»)	<i>Ritmant</i> («современный») <i>Ritpati</i> («господин порядка») <i>vidvA</i> («знаю») <i>kratuvid</i> («носитель мудрости») <i>vijAnan</i> («породитель»)
X 6,4	<i>mandra</i> («довольный») <i>uajiSTha</i> («лучший из жертвователей»)	<i>arkA</i> («песни») <i>devA</i> («боги»)		<i>gA-</i> («идти») <i>ghR-</i> («окроплять»)	Агни
X 7,5	<i>prata</i> («древний») <i>Rvij</i> («приводящий жертву в порядок»)	<i>dyAs</i> («небеса») <i>viza</i> («племена»)	<i>adhvata</i>	<i>sad-</i> («сидеть») <i>dhA-</i> («давать», «ставить»)	Агни Митра <i>prauoga</i> («соединитель») <i>jAra</i> («возлюбленный»)
X 11,3-4		<i>manu</i> («человек») <i>izanta</i> («стражающий») <i>vidatha</i> («премудрость») <i>viza</i> («племена») <i>AryA</i> («арии») <i>dhI</i> («мысль»)	<i>adhvata</i>	<i>jan-</i> («порождать»)	Агни Ушас

X 12,1-2	<i>mandra</i> («довольный») <i>nīṇa</i> («исконный»)	<i>dyu</i> («небо») <i>kSam</i> («земля») <i>Rta</i> («космический порядок») <i>vAca</i> («речи») <i>maritA</i> («смертные») <i>asu</i> («жизнь») <i>devA</i> («боги»)	<i>yajatha</i> <i>havya</i>	<i>sad-</i> («сидеть») <i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение»)	Агни <i>deva</i> («бог») <i>cikivṇa</i> («внима- тельный», «знаток»)
X 21,1		<i>barhis</i> («священная трава») <i>mada</i> («опьянение»)	<i>yajJa</i>	<i>vR-</i> («выбирать») <i>vas-</i> («объяс- лять»)	Агни
X 29,1		<i>puridina</i> («многие дни») <i>bhiraNau</i> («два бы- стрых»)		<i>nigRR-</i> («погло- щать, проглаты- вать») <i>nidhA-</i> («устанав- ливать»)	Агни <i>stoma</i> («свала») Индра <i>naga</i> («муж») <i>kSapAvant</i> («защит- ник»)
X 35,10		<i>barhis</i> («священная трава») <i>mAda</i> («опьянение») <i>dyu</i> («небо») <i>devA</i> («боги») Индра Митра Варуна Бхага Агни		<i>ID-</i> («восхва- лять») <i>sad-</i> («сидеть») <i>sAt-</i> («одари- вать»)	

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
X 46,1+4+8	<i>jAta</i> («рожденный») <i>mahanti</i> («великий») <i>nabhovid</i> («знающий небо») <i>mandra</i> («довольный») <i>yajisTha</i> («лучший из жертвователей»)	<i>narA</i> («мужик») <i>arAs</i> («воды») <i>varAMsi</i> («пропитание») <i>vasUni</i> («богатства») Ушиджа <i>patAMsi</i> («прославления») <i>viza</i> («племена») <i>mAniSA</i> («люди») <i>varunAni</i> («пути») <i>setas</i> («мудрость»)	<i>yajJa</i> <i>adhvara</i> <i>havya</i>	<i>sad-</i> («сидеть») <i>dhA-</i> («давать», «ставить») <i>vidh-</i> («жаловать»)	Агни <i>tanUpA</i> («страж») <i>arati</i> («служитель») <i>vAha</i> («возница»)
X 52,1+2+3 +6(= III 9,9)	<i>vRta</i> («избранный»)	<i>devA</i> («боги») <i>bhAga</i> («благодать») <i>raitha</i> («путь») Маруты Ашвины Яма <i>adhvaryava</i> (адхварью) <i>aha</i> («день») <i>mAs</i> («месяц») <i>ghRta</i> («жир») <i>barhis</i> («священная трава»)	<i>havya</i>	<i>sad-</i> («сидеть») <i>vah-</i> («вестить») <i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение») <i>hu-</i> («совершать возлияние») <i>aruUh-</i> («воспринимать») <i>alJ-</i> («украшать») <i>saragva-</i> («почитать»)	Агни <i>vAha</i> («возница»)

X 53,2	<i>yaṅvant</i> («хорошо жертвующий»)	<i>niśad</i> («посадка») <i>ṛṇam</i> («наслаждение») <i>devā</i> («боги») <i>Ajva</i> («очищенное масло»)	<i>yaṅla</i>	<i>rAdh-</i> («радоваться») <i>khyA-</i> («узнавать») <i>yaṅj-</i> («совершать жертвоприношение»)	Агни
X 61,1+14	<i>adhruk</i> («невредимый»)	<i>vAc</i> («речь») <i>brāhman</i> («брахман») <i>taMhana</i> («дар») <i>ṛaktha</i> («приготовление») <i>hoAra</i> (хотары) <i>Rta</i> («космический порядок») <i>Ṛudra</i>		<i>pR-</i> («направлять») <i>zṛi-</i> («слушать»)	Агни
X 63,7		<i>tapu</i> («человек») Агни <i>tapas</i> («мысль») Адиты	<i>hoṭra</i>	<i>uat-</i> («устанавливать»)	
X 65,10	<i>daivya</i> («божественные»)	Тваштар Вану Ушас <i>svasta</i> («счастье») Брихаспати Индра Сома <i>dhanA</i> («дары»)			
X 66,13	<i>daivya</i> («божественные»)	<i>ṛirohita</i> (пурохита) <i>Rta</i> («космический порядок»)		<i>i-</i> («идти»)	

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
		<i>panthA</i> («существующие»)			
X 70,3		<i>azvA</i> («кони») <i>rathA</i> («повозки») <i>devA</i> («боги»)	<i>havis</i>	<i>sad-</i> («сидеть»)	Агни
X 81,1		<i>Azis</i> («спрошение») <i>draviNa</i> («богатство»)		<i>hu-</i> («совершать возлияние») <i>sad-</i> («сидеть») <i>iS-</i> («желать», «жаждать») <i>viz-</i> («приходить») <i>pA-</i> («защищать»)	Агни <i>RSi</i> (риши) <i>pitR</i> («отец»)
X 83,2	<i>mapu</i> («дух»)	<i>viza</i> («племена»)			Агни Индра <i>deva</i> («бог») Варуна
X 88,4+19	<i>prathama</i> («первый»)	<i>Ajva</i> («очищенное масло») <i>vRNAnA</i> («избирающие») <i>brAhmaNa</i> (жрец-брахман)		<i>aJi-</i> («украшать») <i>kR-</i> («делать») <i>uaj-</i> («совершать жертвоприношение»)	Агни <i>devayisTa</i> («усллада бога») Ушас Матариван
X 91,1+8+9+11	<i>vareNyA</i> («избранный») <i>vibhu</i> («всемогущий»)	<i>dama</i> («дом») Ида <i>vidatha</i> («премудрость»)	<i>havis</i>	<i>sakthya-</i> («искать дружбы») <i>uA-</i> («идти») <i>brU-</i> («говорить»)	Агни <i>susakha</i> («друг») <i>medhAkAra</i> («твоем мудрости»)

		<i>vedhasa</i> («знатоки») <i>devA</i> («боги») <i>prayAMsi</i> («наслаждение») <i>tapava</i> («плоди») <i>barhis</i> («священная трава»)	<i>havis</i>	«обращаться» <i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение») <i>adhvarIya-</i> («совершать жертвоприношение»)	<i>prasAdhana</i> («исполнитель») <i>matī</i> («мысль») <i>dUya</i> («послание»)
X 92,1		<i>vīza</i> («племени») <i>rathA</i> («повозки») <i>devA</i> («боги»)	<i>yajIa</i>	<i>zi-</i> («лежать»)	Агни <i>rathya</i> («возница») <i>vizpati</i> («господин племен») <i>akti</i> («луч») <i>atithi</i> («гость») <i>vibhAvasi</i> («сияющее богатство») <i>vRSap</i> («бык») <i>keti</i> («знак») <i>yajata</i> («достойный жертвоприношения»)
X 94,2		<i>grAvANa</i> («давяльные камни») <i>sukRtūA</i> («благодеяние»)			Агни <i>sukRta</i> («добродетель»)
X 109,2		Сома <i>brāhmajAyA</i> («спутница брахмана») Варуна Митра		<i>hasiagRh-</i> («брать за руку») <i>AnI-</i> («направлять»)	Агни

Указание в тексте	Характеристика	Связь	Тип жертвоприношения	Действие	Соотнесение
X 110,3+9+11	<i>yajñvant</i> («хорошо жертвующий») <i>iSita</i> («побуждаемый») <i>vidvant</i> («знаток»)	<i>vasUni</i> («богатства») <i>devA</i> («боги») <i>dyAvApRthivI</i> («Небо и Земля») <i>Rta</i> («космический порядок») <i>svAha</i> (Свага) <i>pradiz</i> («указание»)	<i>yajJa</i> <i>havis</i>	<i>i-</i> («идти») <i>yaks-</i> («стремиться») <i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение») <i>kR-</i> («делать», «творить»)	Агни <i>Ajñvāna</i> («получающий возлияние») <i>IDya</i> («восхваляемый») <i>vandya</i> («почитаемый») <i>yahva</i> («словкий») <i>rirogA</i> («впереди идущий»)
X 110,7	<i>daivya</i> («божественные») <i>prathamA</i> («первые») <i>sunAcA</i> («прекрасноречивые»)	<i>manuSa</i> («человек») <i>vidathAni</i> («премудрости») <i>jyoti</i> («свечение»)	<i>yajJa</i>	<i>yaj-</i> («совершать жертвоприношение») <i>grasiud-</i> («приводить в движение») <i>diz-</i> («кузывать»)	Ушас и Ночь <i>kArU</i> («искусники»)
X 122,1		<i>zigurdh</i> («исцеление»)		<i>rAs-</i> («возглашать»)	Агни <i>vasu</i> («богатство») <i>citratahasa</i> («великий блеск») <i>atithi</i> («гость») <i>gRharati</i> («хозяин дома») <i>sunIya</i> («высшее мужество»)

X 128,3	<i>daivya</i> («божественные») <i>draviṇa</i> («богатство») <i>AzIs</i> («прошение») <i>devahUti</i> («зов богов») <i>devA</i> («боги») <i>sur.IrA</i> («лучшие мужи»)			<i>yaj-</i> («совершать жертвоприноше- ние») <i>vapiSa-</i> («обре- тать»)	
X 176,3	<i>devayū</i> («набожный»)		<i>yajJa</i>	<i>ni-</i> («подходить») <i>ci-</i> («сосредото- чиваться»)	Агни <i>ratha</i> («повозка») <i>abhiRta</i> («оберну- тый») <i>ghRiṇvant</i> («сияю- щий»)

ПРИЛОЖЕНИЕ В Результаты разбора *riṅghita* в текстах Ригведы

Указание в тексте	Соотнесение	Связь	Тип жертвоприношения	Характеристика
I 1,1	<i>Rvij</i> («упорядочивающий жертву») <i>hotar</i> (хотар)			
I 44,10+12	<i>mitramaha</i> («великий друг») <i>avitar</i> («помощник») <i>dUta</i> («вестник»)	<i>grAmin</i> («простолюдин», «общинник»)	<i>yajJa</i>	<i>mAnuSa</i> («человеческий») <i>antara</i> («любимый»)
I 55,3		<i>nRmNa</i> («воинская доблесть») <i>vIra</i> («воинский героизм») <i>ugra</i> («могущество»)		
I 58,3	<i>hotar</i> (хотар) <i>ratha</i> («повозка»)	<i>rai</i> («богатство») <i>viza</i> («племенами») <i>vAryA</i> («дары»)		
I 94,6	<i>adhvaryu</i> (адхварью) <i>hotar</i> (хотар) <i>prazAstar</i> (прашастар) <i>potar</i> (потар) <i>ArviyA</i>			<i>vidu</i> («мудрейший») <i>dhlra</i> («искусный»)
I 128,4	<i>vahni</i> («возница») <i>atithi</i> («странник»)	<i>iSu</i> («стрела») <i>dama</i> («дом») <i>kratu</i> («могущество»)	<i>yajJa</i> <i>adhvara</i>	<i>sikratu</i> («могущественнейший») <i>vedhas</i> («мудрый»)

II 24,9	<i>saMnaya</i> («направление») <i>vīṇaya</i> («наставление») <i>brāhmaNas pati</i> («повелитель брахмана») <i>matī</i> («мысль»)	<i>yudhi</i> («битва, сражение») <i>vAja</i> («сила»)		
III 2,8	<i>rathIr Riaya</i> («возница космического порядка»)	<i>jAtavedasa</i> («знающий рождение») <i>havuAdAti</i> («дающий жертву»)	<i>havu</i> <i>adhvara</i>	
III 3,2	<i>hotar</i> (хогар) <i>dUta</i> («вестник, посол»)	<i>rodasI</i> («два мира, небо и земля»)		<i>manuSa</i> («человеческий»)
III 11,1	<i>hotar</i> (хогар) <i>veda yajIam AnuSak</i> («священное знание жертвы по очереди»)		<i>adhvara</i> <i>yajIa</i>	<i>vicarSaNi</i> («подвижный»)
V 11,2	<i>hotar</i> (хогар)	<i>devA</i> («боги») <i>triSadhastha</i> («триединое место») <i>barhis</i> («жертвенная солома»)	<i>yajIa</i> <i>yajIatha</i>	<i>prathama</i> («первый») <i>sukratu</i> («могущественнейший»)
VI 70,4	<i>hotRvUrve</i> («двое, хогара выбирающие»)	<i>ghRta</i> («жир») <i>viprA</i> («мудрецы») <i>sumna</i> («божественная милость»)		
VII 60,12		<i>svasti</i> («благословение, благополучие»)	<i>yajIa</i>	
VII 83,4		<i>brāhmANi</i> («брахманы») <i>havIman</i> («призыв на жертвоприношение»)		
VIII 27,1	<i>grAvaNas</i> («давленные камни») <i>barhis</i> («священная трава»)	<i>uktha</i> («гимн»)	<i>adhvara</i>	

Указание в тексте	Соотнесение	Связь	Тип жертвоприношения	Характеристика
VIII 101,12	<i>dyotis</i> («свет »)			<i>asirya</i> («божественный»)
IX 66,20	<i>RSi</i> (риши)	<i>maṇAgaṇa</i> («большой достаток», «благополучие»)		<i>paṇAgaṇa</i> («пятинародный») <i>paṇatAna</i> (жертвоприношение сомы)
X 1,6 X 1,6	<i>pada iṇAṇA</i> («место услады») <i>ṛAjan</i> («царь»)			<i>arṇiSo jAta</i> («рожденный алым»)
X 66,13		<i>Rta</i> («космический порядок») <i>hotar</i> (хотар)		
X 70,7	<i>Rvij</i> («упорядочиватель жертвы»)	<i>draviNa</i> («богатство»)	<i>yajJa</i>	
X 92,2	<i>parAt</i> («сын»)	<i>uSasa</i> («зоря»)		<i>yahva</i> («неутомимый»)
X 98,7		<i>vAc</i> («речь»)	<i>hotra</i>	<i>vRta</i> («выбранный») <i>kRṛaṇant</i> («сострадающий») <i>devazṛiṇa</i> («богами слышимый») <i>vRSṬivati</i> («ложда просящий»)
X 122,4	<i>ketu</i> («знак»)		<i>yajJa</i>	<i>praṇama</i> («первый») <i>vAjina</i> («сильный»)
X 150,4-5	<i>mRLka</i> («милость»)	<i>devA</i> («боги») <i>RSṇya</i> («криши»)		

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Агеева Р. А.* Страны и народы: происхождение названий. – М. : Наука, 1990. – 256 с.
2. *Андреев Н. Д.* Раннеиндоевропейский праязык. – Л. : Наука, 1986. – 327 с.
3. *Аннамухаммедова А.* Истоки древних крепостей // Древний Джейтун – очаг возникновения ранней земледельческой культуры: материалы Междунар. науч. конф., Ашгабат, 15–16 сентября 2009 г. / Ин-т рукописей АН Туркменистана. – Ашгабат, 2009. – С. 264–265.
4. *Барроу Т.* Санскрит. – М. : Наука, 1976. – 411 с.
5. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. – М. : Прогресс, 1995. – 453 с.
6. Библии переводы // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона [Электронный ресурс]. – М. : IDDK, 2003. – 4 электрон. опт. диска (CD-ROM).
7. *Бикерман Э.* Хронология древнего мира / пер. И. М. Стеблин-Каменского. – М. : Наука, 1975. – 336 с.
8. *Бируни Абу Рейхан.* Индия / пер. с араб. А. Б. Халидов, Ю. Н. Завадский. – 2-е изд. – М. : Ладомир, 1995. – 727 с.
9. *Бонгард-Левин Г. М., Гуров Н. В.* Древнейшая этнокультурная история народов Индостана: итоги, проблемы, задачи исследования // Древний Восток. Этнокультурные связи. LXXX. – М. : Наука, 1988. – С. 58–111.
10. *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Индия в древности. – М. : Наука, 1985. – 758 с.
11. *Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. – М. : Мысль, 1983. – 206 с.
12. *Брей У., Трамп Д.* Мундигак // Археологический словарь / под ред. В. П. Алексеева [и др.]. – М., 1990. – С. 165–166.
13. *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. – М., 1973. – 284 с.
14. *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия; пер. с англ. – М. : Наука, 1977. – 617 с.
15. *Бяшимова Н.* Искусство туркмен, берущее начало из Джейтунской культуры // Древний Джейтун – очаг возникновения ранней земледельческой культуры: материалы Междунар. научн. конф. Ашгабат, 15–16 сентября 2009 г. / Ин-т рукописей АН Туркменистана. – Ашгабат, 2009. – С. 253–254.
16. *Васильков Я. В.* Предисловие составителя // От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология: пер. с англ. К. П. Лукьяненко. – М. : Вост. лит., 2002. – С. 4–9.

17. Вигасин А. А. Великое посольство на Запад [Электронный ресурс] / Индийская эпиграфика. – М., 2000. Режим доступа: http://indepigr.narod.ru/paper/eng/great_embassy.pdf. – Дата обращения: 15.10.2009.
18. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. – Тбилиси: Изд. ТбГУ, 1984. – 1330 с.
19. Грантовский Э. А. О распространении иранских племен на территории Ирана // История Иранского государства и культуры; под ред. Б. Г. Гафурова, Э. А. Грантовского, М. С. Иванова. – М.: Наука, 1971. – С. 285–326.
20. Гринцер П. А. Дхритараштра // Мифы народов мира. – Т. 1. – М., 1991. – С. 416.
21. Губаев А., Сахыдов Т. Туркменистан и Индия: взаимосвязь цивилизаций // Байрам хан и империя Моголов: материалы Междунар науч. конф. Ашгабат, 17–19 июня 2009 г. / Ин-т рукописей АН Туркменистана. – Ашгабат, 2009. – С. 281–282.
22. Гудзь-Марков А. В. Индоевропейская история Евразии. Происхождение славянского мира. – М.: Рикел, 1995. – 312 с.
23. Гуров Н. В. К этимологии ведического *paNi-* // Санскрит и древнеиндийская культура. – Т. 1. – М., 1979. – С. 145–154.
24. Дандекар Р. Н. От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология: пер. с англ. К. П. Лукьяненко. – М.: Вост. лит., 2002. – 286 с.
25. Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Наука, 1990. – 246 с.
26. Дьяконов И. М. О прародине носителей индоевропейских диалектов // Вестн. древней истории. – 1982. – № 3. – С. 3–37.
27. Дьяконов И. М. Сравнительное языкознание, история и другие смежные науки // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока: тез. и докл. конф. Ч. 2. – М., 1984. – С. 3–20.
28. Дьяконов И. М. Языки Древней Передней Азии. – М.: Наука, 1967. – 492 с.
29. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – М.: Наука, 1986. – 234 с.
30. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. – М.: Наука, 1990. – 231 с.
31. Елизаренкова Т. Я. Грамматика ведийского языка. – М.: Наука, 1982. – 439 с.
32. Елизаренкова Т. Я., Топоров Т. Я. Мир вещей по данным Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. – М., 1995. – С. 487–525.
33. Елизаренкова Т. Я., Топоров Т. Я. О древнеиндийской Ушас (uSas) и ее балтийском соответствии (USinz) // Индия в древности. – М., 1964. – С. 66–84.
34. Елизаренкова Т. Я. О цветовом коде ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. – М., 1995. – С. 480–486.
35. Елизаренкова Т. Я. Ригведа – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV: пер. и коммент. Т. Я. Елизаренковой. – М., 1989. – С. 426–543.
36. Елизаренкова Т. Я. Словарь основных мифологических персонажей и ритуальных понятий // Ригведа. Мандалы V–VIII. – М., 1995. – С. 733–737.
37. Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши. – М.: Наука, 1993. – 315 с.
38. Зализняк А. А. Грамматический очерк санскрита // Санскритско-русский словарь. – М.: Рус. яз., 1996. – С. 834–943.
39. Зарур И. Генетическая связь Джейтуна с ближневосточными раннеземледельческими культурами // Древний Джейтун – очаг возникновения ранней земледельческой культуры: материалы Междунар. науч. конф. Ашгабат, 15–16 сентября 2009 г. / Ин-т рукописей АН Туркменистана. – Ашгабат, 2009. – С. 260.

40. *Иванов В. В.* Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии // Балто-славянские исследования, 1980. – М. : Наука, 1981. – С. 163–177.
41. Иллюстрированная история религий / под ред. проф. Д. П. Шантепи деля Соссей: в 2 т. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1992.
42. Индская торговля. Карта // Атлас древнего мира [Электронный ресурс]. – М., 2003. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM): зв., цв.
43. *Кальянов В. И.* Об этимологическом толковании терминов *varNa* и *jAti* // История и культура Древней Индии. – М., 1963. – С. 162–176.
44. *Кёйпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии. – М. : Наука, 1986. – 195 с.
45. *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. – М. : Рус. яз., 1996. – 944 с.
46. *Лакофф Дж.* Мышление в зеркале классификаторов // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. XXIII. – М., 1988. – С. 12–51.
47. *Медведев Е. М.* К вопросу о формировании кастовой системы в Индии. Возникновение варны шудр // Вестник МГУ. Востоковедение. – 1978. – № 3. – С. 3–37.
48. *Мелетинский Е. М.* Один // Мифы народов мира. – Т. 2. – М., 1992. – С. 241–243.
49. *Мергаутова Э., Мергаут Б.* От вед к брахманизму // Боги, брахманы, люди / пер. с чеш. Л. В. Журавлевой. – М.: Наука, 1969. – С. 16–43.
50. *Михайлов М. И., Михайлова Н. С.* Ключ к Ведам: в 3 т. – СПб. : Невский Простор, 2004.
51. *Немировский А. А.* У истоков древнееврейского этногенеза: ветхозаветное предание о патриархах и этнополитическая история Ближнего Востока. – М., 2001. – 268 с.
52. *Оразов М. Б., Губаев А. Г., Дурдыев М. Б.* Соединенные кольца столетий // Индия и Туркменистан: живое наследие. – Нью-Дели – Ашхабад, 1998. – С. 13–78.
53. *Перзашкевич О. В.* К вопросу о ригведийском Митре // Путь Арты: Альманах / АРБА; под ред. П. Глоба. – Минск, 1999. № 1. – С. 119–120.
54. *Преображенский А. Г.* Этимологический словарь русского языка: в 2 т. – М. : Рус. яз., 1959.
55. *Радхакришнан С.* Индийская философия: в 2 т. – М. : Миф, 1993.
56. Ригведа. Мандалы I–X: в 3 т. / пер. и коммент. Т. Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1989–1999.
57. *Сарианиди В. И.* Маргуш. Тайна и правда великой культуры. – Aşgabat: Türkmen döwlet neşirýat gullugy, 2009. – 341 с.
58. *Сарианиди В. И.* Намазга-Депе // Археологический словарь / под ред. В. П. Алексеева [и др.]. – М., 1990. – С. 169–170.
59. *Сафронов В. А.* Индоевропейские прародины. – Горький: Волго-Вятское кн. изд-во, 1989. – 398 с.
60. *Серебряный С. Д.* Вишну // Мифы народов мира / под ред. С. А. Токарева. – Т. 1. – М., 1991. – С. 238–239.
61. *Стеблин-Каменский И. М.* Авеста: Избранные гимны. Из Видевдата. – М. : Дружба народов, 1992. – 207 с.
62. *Тилак Б. Г.* Арктическая родина в Ведах. – М. : Фаир-Пресс, 2001. – 528 с.
63. *Токарев С. А.* Огонь // Мифы народов мира. – Т. 2. – М., 1992. – С. 239.
64. *Топоров В. Н.* Варна // Мифы народов мира / под ред. С. А. Токарева. – Т. 1. – М., 1991. – С. 216.
65. *Топоров В. Н.* Ваю // Мифы народов мира. – Т. 1. – М., 1991. – С. 220.
66. *Топоров В. Н.* Пуруша // Мифы народов мира. – Т. 2. – М., 1992. – С. 351.

67. *Трубачев О. Н.* Indoarica в Северном Причерноморье. – М. : Наука, 1999. – 320 с.
68. *Тэрнер В.* Проблема цветовой классификации // Семиотика и искусствоведение. – М., 1972. – С. 50–81.
69. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. – М. : Терра, 1996.
70. *Халидов А. Б., Эрман В. Г.* Предисловие // Бируни, Абу Рейхан. Индия / пер. с араб. А. Б. Халидов, Ю. Н. Завадский. – 2-е изд. – М., 1995. – С. 7–53.
71. *Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А.* Народы. Расы. Культуры. – М. : Наука, 1985. – 271 с.
72. *Шарма Р. Ш.* Древнеиндийское общество / пер. А. А. Вигасина. – М. : Прогресс, 1986. – 632 с.
73. *Шенк Р., Бирнбаум Л., Мей Дж.* К интеграции семантики и прагматики // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. XXIV. – М. : Прогресс, 1989. – С. 32–48.
74. *Шетелих М.* Черные противники ариев в Ригведе // Вестн. древней истории (ВДИ). – 1991. – № 1. – С. 3–11.
75. *Шилов Ю. А.* Прародина ариев. – Киев : Синто, 1995. – 744 с.
76. *Эрман В. Г., Халидов А. Б.* Комментарии // Бируни, Абу Рейхан. Индия / пер. с араб. А. Б. Халидов, Ю. Н. Завадский. – 2-е изд. – М., 1995. – С. 539–675.
77. *Юсупов Х.* Страницы истории Туркменистана. С древнейших времен до арабского завоевания. – М. : Ориент-Пресс, 1997. – 184 с.
78. *Ярхо В. Н.* Эдип // Мифы народов мира: в 2 т. – М., 1992. – Т. 2. – С. 657–659.
79. *Adastra Freestar – Approaching the Heavens* [Electronic resource]: Coeli Adastra. – Auckland, Coeli Software Products, 2002. – 1 CD-ROM.
80. *Agrawal D. P.* The Indus Civilization. An Interdisciplinary Perspective. – New Delhi : Aryan Books International, 2007. – 398 p.
81. *Agrawala V. S.* India as Known to PANini. – Allahabad: University of Lucknow, 1953. – 549 p.
82. *A Greek-English Lexicon* compiled by Henry George Liddell and Robert Scott revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. – Oxford : University Press, 1843. – 1996. – 2435 p.
83. *Ali Daud.* Mauryan Empire // Encyclopaedia of India. – Farmington Hills, 2006. – Vol. III. – P. 103–105.
84. *Allchin B., Allchin F. R.* The Rise of Civilization in India and Pakistan. – N. Y. : Cambridge University Press, 1982. – 394 p.
85. *Allchin F. R., Erdosy G.* The archaeology of early historic South Asia: the emergence of cities and states. – NY : Cambridge University Press, 1995. – 371 p.
86. *Anthony D. W.* Persistent Identity and Indo-European Archaeology in the Western Steppes // Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and Archaeological Considerations: Papers presented at an international symposium held at the Tvaerminne Research Station of the University of Helsinki, 8–10 January, 1999 / Suomalais-Ugrilainen Seuran Toimituksia. – Helsinki, 2001. – P. 11–35.
87. *Apte V. S.* The Practical Sanskrit-English Dictionary. – Delhi, MLBD, 1985. – 1156 p.
88. *Aryabhata. dazagItikApAda* [Electronic resource] / ed. T. Hayashi. – GRETEL Text File, 1992–1993. – Mode of access: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gret_utf.htm#Arbhat. – Date of access: 25.11.2010.
89. *Banerjee N. R.* The Iron Age in India // Indian Prehistory / ed. V. N. Misra, M. S. Nate. Pune, 1964. – P. 177–199.
90. *Bartholomae Ch.* Altiranisches Wörterbuch. – Strassburg : Verlag von Karl Trübner, 1904. – 2000 s.

91. Genetic Evidence on the Origins of Indian Caste Populations / Bamshad M. [et al.] // *Genome Research*. – June, 2001. – Volume 11, Issue 6. – P. 994–1004.
92. *Bedae Venerabilis Presbyteri Anglo-Saxonis Historia Ecclesiastica* // *Patrologia Latina Database*. Versione 5b [Electronic resource] – *Patrologia Latina Database*, 1993–1996. – 1 DVD.
93. *Bentley J.* Remarks on the Principal Aeras and Dates of the Ancient Hindus // Asiatic researches, or, Transactions of the society instituted in Bengal, for inquiring into the history and antiquities, the arts, sciences, and literature of Asia. – Calcutta, 1799. – Issue 5. – P. 315–343.
94. *Boivin N.* Anthropological, historical, archaeological and genetic perspectives on the origins of caste in South Asia // *The Evolution and History of Human Populations in South Asia* / ed. by M. D. Petraglia, B. Allchin. – Dordrecht: Springer, 2007. – P. 341–361.
95. *Böhltingk O., Roth R.* *Sanskri-Wörterbuch*, I–VII. – Delhi : MLBD, 2000.
96. *Bryant E.* The Quest for the Origins of Vedic Culture. The Indo-Aryan Migration Debate. – Oxford : University Press, 2001. – 387 p.
97. *Buck C. D.* A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. – Chicago : The University of Chicago Press, 1988. – 1516 p.
98. *Buhler G.* Note on Professor Jacobi's Age of the Veda and on Professor Tilak's Orion // *Indian antiquary*. A J. of Oriental Research. – 1894. – № XXIII. – P. 238–249.
99. *Cambridge History of India*: 6 vol. / ed. E. J. Rapson. – Cambridge : University Press, 1922. – Vol. 1: Ancient India. – 797 p.
100. *Chakrabarti D.* The External Trade of the Indus Civilization. – New Delhi : Munshiram Manoharlal, 1990. – 183 p.
101. *Chakrabarti D.* Study of the iron Age in India // *Archaeological Perspective of India Since Independence* / ed. K. N. Dikshit. – New Delhi, 1985. – P. 81–85.
102. *Corpus Inscriptionum Indicarum*. Vol. I. Inscriptions of Asoka. New Edition / ed. E. Hultzsch. – Oxford : Clarendon Press, 1925.
103. *Danino M.* Genetics and the Aryan Debate // *Puratattva*. Bulletin of the Indian Archaeological Society, New Delhi. – 2005–06. – № 36. – P. 146–154.
104. *Danino M.* The Horse and the Aryan Debate // *J. of Indian History and Culture of the C. P. Ramaswami Aiyar Institute of Indological Research*, Chennai. – September 2006. – № 13. – P. 33–59.
105. *Danino M.* The Lost River. On the trail of the Sarasvatī. – Delhi : Pinguin Books, 2010. – 367 c.
106. *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche uebersetzt und mit einem laufendem Kommentar versehen von K. F. Geldner*. – Cambridge : HOS, 1951.
107. *Deshpande M. M.* Vedic Aryans, Non-Vedic Aryans, and Non-Aryans. Judging the Linguistic Evidence of the Veda // *The Aryan Debate* / ed. T. R. Trautmann. – Oxford, 2005. – P. 62–83.
108. *Dhammika V. S.* The Edicts of King Asoka. An English rendering [Electronic resource] / The Wheel Publication. – Kandy : BPS, 1993–2012. – Mode of access: <http://www.accesstoinight.org/lib/authors/dhammika/wheel386.html> – Date of access: 15.02.2012.
109. *Dowson J.* A Classical Dictionary Of Hindu Mythology and Religion, Geography, History, and Literature. – London: Trübner & Co., 1888. – 430 p.
110. *Eggermont P. H. L.* The chronology of the reign of Asoka Moriya: a comparison of the data of the Asoka inscriptions and the data of the tradtion. – Leiden : Brill, 1956. – 231 c.
111. *Elst K.* Indigenous Indians: Agastya to Ambedkar. – New Delhi : VOI, 1993. – 491 p.

112. *Eltsov P. A.* From Harappa to Hastinapura: A study of the earliest South Asian city and civilization from the point of view of archaeology and ancient Indian literature. – Cambridge : Harvard University, 2004. – 399 p.
113. Ethnic group // Encyclopaedia Britannica 2002 Deluxe Edition [Electronic resource]. – N. Y., 2002. – 3 CD-Rom.
114. *Feuerstein G.* In Search of the Cradle of Civilization. – Wheaton : Quest Books, 2001. – 359 c.
115. *Filliozat J.* Classement des couleurs et des lumieres en Sanskrit // *LaghuprabandhAH. Choix d'articles d'indologie.* – Leiden, 1974. – P. 303–308.
116. *Forbes R. J.* From Metallurgy in antiquity: a notebook for archaeologists and technologists. – Leiden : Brill, 1950. – 493 p.
117. *Frawley D.* Gods, Sages and Kings. Vedic Secrets of Ancient Civilization. – Salt Lake City : Passage Press, 1991. – 396 p.
118. *Frawley D.* The Rig Veda and the History of India. – New Delhi : Aditya Prakashan, 2003. – 364 p.
119. *Frisk H.* Griechisches Etymologisches Woerterbuch. – Heidelberg: Carl Winter, 1960.
120. *Fuller D. Q.* Agricultural Origins and Frontiers in South Asia: A Working Synthesis // *Journal of World Prehistory.* – Fall 2006. – Vol. 20. – P. 1–86.
121. *Gimbutas M.* Primary and Secondary Homeland of the Indo-Europeans // *The J. of Indo-European Studies.* – 1985. – Vol. 13. – № 1&2. – P. 185–201.
122. *Gimbutas M.* The Kurgan Wave #2 (c. 3400–3200 BC) into Europe and the following Transformation of Culture // *The J. of Indo-European Studies.* – 1980. – Vol. 8. – № 3&4. – P. 273–315.
123. *Gonda J.* The Dual Deities in the Religion of the Veda. – Amsterdam : North-Holland, 1973. – 416 p.
124. *Gonda J.* The Vedic God Mitra. – Leiden : E. J. Brill, 1972. – 147 p.
125. *Gonda J.* Triads in the Veda. – Amsterdam : North-Holland, 1976. – 246 p.
126. *Gonda J.* Vedic Literature (saMhitAs and brAhmaNas). – Weisbaden : Otto Harrassowitz, 1975. – 463 p.
127. gOy // *A Dictionary Of The Targumim, The Talmud Babli And Yerushalmi, And The Midrashic Literature Compiled By Marcus Jastrow: 2 Vol.* – London ; N. Y., 1903. – Vol. 1. – P. 220.
128. gOy // *Theological Wordbook of the Old Testament (Hebrew Wordbook) / BibleWorks for Windows 4.0* [Electronic resource]. – ScreenCam Player. Lotus Development Corporation, 1996–1998. 1 CD-Rom.
129. gOy // *Westminster Biblia Hebraica Stuttgartensia Morphological Database / BibleWorks for Windows 4.0* [Electronic resource]. – ScreenCam Player. Lotus Development Corporation, 1996–1998. 1 CD-Rom.
130. *Grassmann H.* Wörterbuch zum Rig-Veda. – Delhi : MBLD, 1999. – 1782 s.
131. *Hess B. B.* Sociology. Fourth Edition / B.B. Hess, E.W. Markson, P. J. Stein. – N. Y. : Macmillan Publishing, 1991. – 691 p.
132. *Hillebrandt A.* Vedic Mythology. – Delhi : MBLD, 1990. – 860 p.
133. *History of Humanity. Vol. II. From the third millennium to the seventh century B.C. / ed. A. H. Dani, J.-P. Mohen.* – Unesco : Routledge, 1996. – 1479 p.
134. *Hocart A. M.* Caste: A comparative study. – London : Methuen & Co., 1950. – 173 p.

135. *Hock H. H.* Philology and the Historical Interpretation of the Vedic Texts // The Indo-Aryan Controversy. Evidence and inference in Indian history / ed. E. F. Bryant and L. L. Patton. – N. Y., 2005. – P. 282–308.

136. *Huet G.* Héritage du Sanskrit Dictionnaire sanskrit-français. – Paris : INRIA, 2005. – 351 p.

137. *Jacobi H.* On the Date of the Rig Veda // Indian antiquary. A Journal of Oriental Research. – 1894. – № XXIII. – P. 154–160.

138. *Jarrige J.-F.* Economy and Society in the Early Chalcolithic / Bronze Age of Baluchistan: New Perspectives from Recent Excavations at Mehrgarh // South Asian Archaeology 1979 / ed. H. Härtel. – Berlin, 1981. – P. 93–114.

139. *Jarrige J.-F.* The Early Architectural Traditions of Greater Indus as Seen from Mehrgarh, Baluchistan // Urban Form and Meaning in South Asia: The Shaping of Cities from Prehistoric to Precolonial Times / ed. H. Spodek and D. M. Srinivasan. – Washington : University Press of New England, 1993. – P. 25–33.

140. *Jones W.* On the Chronology of the Hindu // Asiatic researches, or, Transactions of the society instituted in Bengal, for inquiring into the history and antiquities, the arts, sciences, and literature of Asia. – Calcutta, 1790. – Issue 2a. – P. 111–147.

141. *Joshi N.* Jeitun and Harappa Civilizations: the Past interaction and Prospects for Present // Ancient Jeitun – the Center of Early Agriculture of the World: abstracts of reports of the International Scientific Conference, Asgabat, June 15–16, 2009 / National Science Academy of Turkmenistan. – Ashgabat, 2009. – P. 122–123.

142. *Kak S.* On the Chronological Framework for Indian Culture. – Baton Rouge : Louisiana State University, 2000. – 26 p.

143. *Kalyanaraman S.* Indus Script Cipher. – Charleston : SRC, 2010. – 467 p.

144. *Kalyanaraman S.* Rastram. Hindu History in United Indian Ocean States. – Charleston : SRC, 2012. – 551 p.

145. *Kalyanaraman S.* Sarasvati River (circa 3000 to 1500 B.C.). – Chennai : Sarasvati Sindhu Research Centre, 1997. – 180 p.

146. *Kalyanaraman S.* Vedic Rushtram in Indian Ocean Community // Vedic Knowledge for Civilizational Harmony: World Association for Vedic Studies 2010 Conference. August 4–7, 2010, University of West Indies, St. Augustine, Trinidad and Tabago. – Saraswati Mandiram, 2010. – P. 25.

147. *Kane P. V.* History of DharmaSāstra: Vol. I–V. – Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930 – 1962. – 5 vol.

148. *Kapur K.* History of Ancient India. – New Delhi : Sterling Publishers, 2010. – 684 p.

149. *kAtyAyana's sarvAnukraman* of the Rigveda / Notes and Appendices by A. A. Macdonell. – Oxford, Clarendon Press, 1886. – 223 p.

150. *Kazanas N.* Indo-Aryan Origins and Other Vedic Issues. – New Delhi : Aditya Prakashan, 2009. – 374 p.

151. *Kazanas N.* Rgveda 7.95.2 and Karen Thomson // The Journal of Indo-European Studies (JAOS). – Autumn/Winter 2010. – Vol. 38, № 3&4. – P. 409–421.

152. *Kazanas N.* Semantics of the Indo-Aryan Controversy // Quaderni di semantica: rivista internazionale di semantica teorica e applicata. – 2012. – Vol. 33. – P. 9–62.

153. *Kenoyer J. M.* Urban Process in the Indus Tradition: A Preliminary Model from Harappa // Harappa Excavations 1986–1990. A Multidisciplinary Approach to Third Millennium Urbanism / ed. R. H. Meadow. – Madison, 1991. – P. 29–59.

154. *Klostermaier K. K.* A Survey of Hinduism. – N. Y. : State University of New York Press, 2007. – 700 p.
155. *Kochhar R.* The Vedic People. Their History and Geography. – New Delhi : Orient Longman, 2000. – 259 p.
156. *Lal B. B.* The Earliest Civilization of South Asia. – New Delhi : Aryan Books International, 1997. – 370 p.
157. *Lamberg-Karlovsky C. C.* The Biography of an Object: The Intercultural Style Vessels of the 3rd Millennium BCE // History from Things, Essay on Material Culture / eds. Steven Lubar and W. David Kingery. – Washington and London, 1993. – P. 286–289.
158. Latin Vulgate // BibleWorks for Windows 4.0 [Electronic resource]. – ScreenCam Player. Lotus Development Corporation, 1996–1998. 1 CD-Rom.
159. *Linton R.* Status and role // Nelson Graburn. Readings in kinship and social structure. – N. Y., 1971. – P. 291–297.
160. *Macdonell A. A.* A Sanskrit-English Dictionary. – L. : Longmans, Green & Co., 1893. – 384 p.
161. *Macdonell A. A., Keith A. B.* Vedic Index of Names and Subjects. – Varanasi : MBLD, 1958. – 2 vol.
162. *Macdonell A. A.* Vedic Mythology. – Strassburg : Verlag von Karl Trübner, 1897. – 189 p.
163. mahAbhArata (Adi parva). Sanskrit text of Ved Vyas's / ed. Shri Yogeshwarji. – Ambaji, Swargarohan, 2008. – 501 p.
164. mahAbhArata (udyoga parva). Sanskrit text of Ved Vyas's / ed. Shri Yogeshwarji. – Ambaji, Swargarohan, 2008. – 413 p.
165. Mahavamsa [Electronic resource] / Sri Lanka Tripitaka Project. – Niedersächsische Staats und Universitätsbibliothek Göttingen, 2001. – Mode of access: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/2_pali/3_chron/mahava_u.htm – Date of access: 10.08.2009.
166. mAnava dharma-zAstra. The Code of Manu. Original Sanskrit Text / ed. J. Jolly. – London, Truebner & Co., Ludgate Hill, 1887. – 365 p.
167. *Mani V.* PurANic Encyclopaedia. A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and PurANic Literature. – Delhi, MLBD, 1975. – 930 c.
168. *Marcantonio A.* The Indo-European Language Family: questions about its status. – Washington DC, 2009. – 460 p.
169. *Marti K.* Chronology. A. Old Testament // Encyclopaedia Biblica: 4 vol.; ed. T. K. Cheyne, J. Sutherland Black. – N. Y., 1899–1903. – Vol. I. – P. 773–799.
170. *Matas E. A.* Rgvedic society. – Leiden, E. J. Brill, 1991. – 175 p.
171. *Max Müller F.* A History of Ancient Sanskrit Literature. – London : Williams & Norgate, 1859. – 607 p.
172. *Max Müller F.* Biographies of the words and the home of Aryans. – London : Longmans, Green & Co., 1888. – 306 p.
173. *Max Müller F.* Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India. – London : Longmans, Green & Co., 1878. – 395 p.
174. *Mayrhofer M.* Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. – Heidelberg : Carl Winter, 1992. – 2001. – 3 Bd.
175. *Mayrhofer M.* Kurzgefaßtes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. 1–4. – Heidelberg : Carl Winter, 1956–1980.

176. *Mayrhofer M.* The Earliest Linguistic Traces of Aryans outside India and Iran // The J. of K. R. Cama Oriental Institute. – 1983. – Issue 50. – P. 87–95.
177. *McIntosh J. R.* The Ancient Indus Valley. New Perspectives. – Santa Barbara: ABC-CLIO, 2008. – 441 p.
178. *Meadow R. H.* Continuity and Change in the Agriculture of the Greater Indus Valley: The Palaeoethnobotanical and Zooarchaeological Evidence // Wisconsin Archaeological Reports (W.A.R.). – Madison, 1989. – № 2. Old Problems and New Perspectives in the Archaeology of South Asia. – P. 61–74.
179. *Mehendale M. A.* Indo-Aryans, Indo-Iranians, and Indo-Europeans // The Aryan Debate / ed. T. R. Trautmann. – Oxford, 2005. – C. 46–61.
180. *Meier-Brügger M., Fritz M., Mayrhofer M.* Indo-European linguistics. – Berlin : Walter de Gruyter, 2003. – 384 p.
181. Shared and Unique Components of Human Population Structure and Genome-Wide Signals of Positive Selection in South Asia / Metspalu M. [et. al.] // The American J. of Human Genetics. – December 9, 2011. – Vol. 89. – P. 731–744.
182. *Militarev A. Yu., Stolbova O. V.* gOy. Semitic Etymology #1980 // Afro-Asiatic Etymology [Electronic resource] – Mode of access: http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?root=config&morpho=0&basename=\data\semham\semet&first=1&text_any=gw&method_any=substring&sort=number. – Date of access: 27.11.2007.
183. *Misra S. S.* The Date of the Rigveda and the Aryan Migration // The Indo-Aryan Controversy. Evidence and inference in Indian history / ed. E. F. Bryant and L. L. Patton. – N. Y., 2005. – P. 181–233.
184. *Monier-Williams M.* Sanskrit-English Dictionary. – London : Oxford University Press, 1960. – 1333 p.
185. *Mookerji R.* Asoka (Gaekwad Lectures). – London : Macmillan & Co., 1928. – 287 p.
186. *Moorjani P. et. al.* Genetic Evidence for Recent Population Mixture in India // The American Journal of Human Genetics. – 5 September, 2013. – Vol. 93, Issue 3. – P. 422–438.
187. *Narahari Achar B. N.* Some Fixed points in the Chronology of BhArata: Examining the astronomical records with Planetarium Software // Astronomical Dating of Events & Select Vignettes from Indian History. Vol. I / edited Kosla Vepa. – Pleasanton, Indic Studies Foundation, 2008. – P. 33–97.
188. *Oldenberg H.* Die Hymnen des Rigveda. 1. Teil: Metrische und textgeschichtliche Prolegomena. – Berlin : Hertz, 1888. – 545 s.
189. *Oldenberg H.* Kleine Schriften / ed. K. L. Janert. – Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1967. – XVII, 1535 p.
190. *Oldenberg H.* The Religion of the Veda / trans. S. B. Shrotri. – Delhi : MLBD Publishers, 1988. – 359 p.
191. Oxford Latin Dictionary / ed. A. Souter. – Oxford : Clarendon Press, 1968. – 2127 p.
192. *Pargiter F. E.* The purANa Text of the Dynasties of the Kali Age. – Oxford : University Press, 1913. – 97 p.
193. *Pargiter F. E.* Ancient Indian Historical Tradition. – London : Oxford University Press, 1922. – 368 p.
194. *Parmeshwaranand S.* Encyclopaedic Dictionary of PurANas: 5 vol. – New Delhi : Sarup & Sons, 2001. – 5 vol.
195. *Parmeshwaranand S.* Encyclopaedic Dictionary of Vedic Terms. – New Delhi, 2006.

196. *Parpola A.* The coming of the Aryans to Iran and India and the cultural and ethnic identity of the dAsas // *International J. of Dravidian Linguistics (IJDL)*. – 1988. – Vol. XVII. № 2. – P. 85–229.
197. *Pokharia A. K., Pal J. N., Srivastava A.* Plant macro-remains from Neolithic Jhusi in Ganga Plain: evidence for grain-based agriculture // *Current Science*. – 2009. – Vol. 97, № 4. – P. 564–572.
198. *Pokorny J.* Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. – Bern : A. Francke AG Verlag, 1959. – 1183 s.
199. *Rajaram N. S.* Sarasvati River and the Vedic Civilization. – New Delhi : Aditya Prakashan, 2006. – 152 p.
200. *Rajaram N. S., Frawley D.* Vedic Aryans and the Origins of Civilizations. – New Delhi : VOI, 2001. – 389 p.
201. *Rau W.* Ist vedische Archäologie möglich? // *Deutsche Morgenländische Gesellschaft Zeitschrift. Supplement III, 1.* (XIX. Deutsche Orientalistentag). Wiesbaden, 1977.
202. *Rau W.* Metalle und Metallgeräte im vedischen Indien. – Weisbaden : Franz Steiner Verlag, 1973. – 70 S.
203. *Rau W.* Pur in Vedic Literature. – München : Wilhelm Fink Verlag, 1976. – 55 p.
204. *Rau W.* Staat und Gesellschaft im Alten Indien. – Weisbaden : Franz Steiner Verlag, 1957. – 137 p.
205. *Renfrew C.* Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins // *Current Anthropology*. – June, 1988. – Vol. 29, № 3. – P. 437–468.
206. *Renou L.* Études sur le Vocabulaire du RGVEDA. – Pondichery : Institut Français d'Indologie, 1958. – 69 p.
207. *Rgveda SaMhitA with the Commentary of sAyaNAchArya*: 4 vol. / ed. V. K. Rajwade [et al.]. – Poona : vaidika saMzodhana maNDala, 1933–1946.
208. *Rgveda SaMhitA*: 13 vol. / Eng. transl. by Svami Satya Prakash Sarasvati, Satyakam Vidyalkar. – New Delhi : Veda Pratishthana, 1977–1995.
209. Russian Synodal Text of the Bible // *BibleWorks for Windows 4.0* [Electronic resource]. – ScreenCam Player. Lotus Development Corporation, 1996–1998. 1 CD-Rom.
210. *Sehgal S.* Encyclopaedia of Hinduism : 5 vol. – New Delhi : Sarup & Sons, 2001.
211. *Sen S. N.* Ancient Indian History and Civilization. – New Delhi : New Age International, 1999. – 668 p.
212. *Septuaginta* // *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft mit Mitwirkung Zahlreicher fachgenossen, herausgegeben von Georg Wissowa*. 47 Halftbände, 4 Zweiteihebände und 13 Supplementbände. – Stuttgart – München, 1894–1973. – Zweiteiheband 2. – 1923. – S. 1586–1621.
213. *Septuaginta Rahlf's* // *BibleWorks for Windows 4.0* [Electronic resource]. – ScreenCam Player. Lotus Development Corporation, 1996–1998. 1 CD-Rom.
214. *Sethna K. D.* KarpAsa in Prehistoric India. – New Delhi : Biblia Impex, 1981. – 214 p.
215. *Sharma B. D.* Indus-Sarasvati Civilization: In Search of the Truth // *Vedic River Sarasvati and Hindu Civilization* / ed. S. Kalyanaraman. New Delhi, 2008. – P. 275–281.
216. *Sharma R. S.* Looking for the Aryans. – Madras : Orient Longman Ltd., 1995. – 106 p.
217. *Shendge M. J.* The language of the Harappans: from Akkadian to Sanskrit. – New Delhi : Shakti Malik Abhinav Publications, 1997. – 321 p.
218. *Singer I.* Hittites and Hattians in Anatolia at the Beginning of the Second Millennium B. C. // *J. of Indo-European Studies (JIES)*. – 1981. – Vol. 9. – P. 119–134.

219. *Singh U.* A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century. – New Delhi : DK, 2008. – 704 p.
220. *Sokal R. R., Oden N. L., Thomson B. A.* Origins of the Indo-Europeans: Genetic evidence // Proceedings of the National Academy of Sciences. Population Biology. – August, 1992. – Vol. 89. – P. 7669–7673.
221. *Southworth F. C.* Ancient Economic Plants of South Asia: Linguistic Archaeology and Early Agriculture // Languages and Cultures / ed. M. Jazayery and W. Winter. – Berlin : Mouton, 1988. – P. 649–668.
222. *Talageri S.* The Rigveda. A Historical Analysis. – New Delhi : Aditya Prakashan, 2000. – 544 p.
223. *Thapar R.* Recent perspectives of early Indian history. – New Delhi : Book Review Trust, 1995. – 361 p.
224. The Edicts of Asoka / ed. Nigam and McKeon. – Chicago & London, 1959. – 69 p.
225. The Evolution and History of Human Populations in South Asia / ed. by M. D. Petraglia, B. Allchin. – Dordrech : Springer, 2007. – 464 p.
226. The Indo-Aryans of ancient South Asia: Language, material culture and ethnicity / ed. G. Erdösy. – Berlin, NY : Walter de Gruyter, 1995. – 417 p.
227. The Indo-Aryan Controversy. Evidence and inference in Indian history / ed. E. F. Bryant and L. L. Patton. – N. Y., 2005. – 522 p.
228. The Mahavamsa / ed. & transl. A. Gurugue. – Pondicherry : The M.P. Birla Foundation, 1990. – 259 p.
229. The zatapatha-brAhmana according to the Text of the mAdhyandina school: 5 parts / transl. by J. Eggeling // The Sacred Books of the East: vol. XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV / ed. by F. Max Müller. – Oxford : Claredon Press, 1882–1900. – 5 vol.
230. *Thibaut G.* On Some Recent Attempts to Determine the Antiquity of Vedic Civilization // Indian antiquary. A Journal of Oriental Research. – 1895. – № XXIV. – P. 85–100.
231. *Thieme P.* Der Fremdling im Rgveda. – Leipzig : F. A. Brockhaus, 1938. – 186 p.
232. *Thieme P.* Mitra and Aryaman. – New Haven : Yale University Press, 1957. – 96 p.
233. *Thomson K.* A Still Undeciphered Text: How the scientific approach to the Rigveda would open up Indo-European Studies // The J. of Indo-European Studies (JAOS). – Spring/Summer 2009. – Vol. 37, № 1&2. – P. 1–48.
234. *Tilak B. G.* The Orion or Researches into the Antiquities of the Vedas. – Bombay : Radhabai Atmaram Sagoon, 1893. – 227 p.
235. *Uhlenbeck C. C.* Kurzgefasstes Etymologisches Wörterbuch Der Gotischen Sprache. – Amsterdam : Johannes Müller, 1900. – 179 s.
236. *Vaidya A. C.* Mahabharata. A Criticism. – Bombay, A J Combridge & Co. 1905. – 227 p.
237. Varahamihira. Brhatsamhita [Electronic resource] / ed. M. Yano & M. Sugita. – GRETEL Text File, 1998. – Mode of access: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/findolo/gretil/1_sanskr/6_sastra/8_jyot/brhats_u.htm. – Date of access: 17.06.2010.
238. *Varma K. C.* The Iron Age, the Veda and the Historical Urbanization // Indian Archaeology. New Perspectives / ed. R. K. Sharma. – Delhi, 1982. – P. 155–183.
239. *Vartak P. V.* The Scientific Dating of the RAmAyaNa & The Vedas. – Pune : Veda Vidnyana Mandala, 1999. – 126 p.
240. *Vogel J. Ph.* Indian serpent-lore or the Nagas in Hindu legend and art. – L. : Probsthain, 1926. – 318 p.

241. *Vries J.* Altnordisches Etymologisches Wörterbuch. – Leiden : Brill, 1962. – 689 s.
242. Westminster Biblia Hebraica Stuttgartensia // BibleWorks for Windows 4.0 [Electronic resource]. – ScreenCam Player. Lotus Development Corporation, 1996–1998. 1 CD-Rom.
243. *Wheeler M.* The Indus Civilization // The Cambridge History of India. Supplementary Volume. – Cambridge : Un, 1953. – 109 p. + XXIV ill.
244. *Wilford F.* On the Chronology of Hindus // Asiatic Researches comprising History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literature of Asia. – 22 vol. – New Delhi : Cosmo Publications, 1979. – Vol. 5. – P. 241–295.
245. *Wilson H. H.* Vishnu Purana. A System of Hindu Mythology and Tradition. – Calcutta : Punthi Pustak, 1961. – 562 p.
246. *Winternitz M.* A History of Indian Literature: 2 vol. / transl. B. Jha. – Calcutta – Delhi : University of Calcutta – Bharatiya Vidya Prakashan, 1927–1987.
247. *Witzel M.* Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts // Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS). – 2001. – Vol. 7–3. – P. 1–118.
248. *Witzel M.* Indocentrism. Autochthonous visions of ancient India // The Indo-Aryan Controversy. Evidence and inference in Indian history / ed. E. F. Bryant and L. L. Patton. – N. Y., 2005. – P. 341–404.
249. *Witzel M.* Westward Ho! The Incredible Wanderlust of the Rgvedic Tribes. Exposed by S. Talageri // Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS). – 2001. – Vol. 7–2. – P. 1–29.
250. *Witzel M.* Early Sanskritization. Origins and Development of the Kuru State // Recht, Staat und Verwaltung Im Klassischen Indien / hrsg. von Bernhard Koevner unter Mitarb. von Elisabeth Müller-Luckner. – München : Oldenbourg Verlag, 1997. – P. 29–52.
251. Zatapatha brAhmaNa. mAdhyandina–Recension [Electronic resource] / Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien (TITUS), 1997–2012. Mode of access: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvw/sbm/sbm.htm> – Date of access: 15.08.2012.
252. *Zimmer H.* Altindisches Leben. – Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1879. – 476 s.
253. zrlzrIviSNupurANa [mUla zloka aura hiMdI–anuvAdasahita] (sacitra) / anuvadaka zrlmunilAla gupta. – gorakhapur: gltapres, 1990. – 624 p.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. АБСОЛЮТНАЯ ХРОНОЛОГИЯ РИГВЕДИЙСКОГО ОБЩЕСТВА	13
Глава 2. АБСОЛЮТНАЯ ХРОНОЛОГИЯ РИГВЕДИЙСКОГО ОБЩЕСТВА (РИГВЕДА И ДАННЫЕ АРХЕОЛОГИИ)	31
Глава 3. АБСОЛЮТНАЯ ХРОНОЛОГИЯ РИГВЕДИЙСКОГО ОБЩЕСТВА (СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ВОПРОСА)	53
Глава 4. АРИИ И РИГВЕДИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО (ИДЕНТИФИКАЦИЯ И САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ).....	64
Глава 5. АРИИ И РИГВЕДИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО (<i>ARYA</i> , <i>DASYU</i> И <i>DASA</i>).....	78
Глава 6. АРИИ И РИГВЕДИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО (<i>VARNA</i>)	103
Глава 7. САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ И ЖРЕЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ (<i>BRAHMAN</i>)..	130
Глава 8. САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ И ЖРЕЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ (<i>HOTAR</i>).....	161
Глава 9. САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ И ЖРЕЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ (<i>ADHIVARYU</i>)	181
Глава 10. САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ, ЖРЕЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ И ОБРАЗОВАНИЕ ГОСУДАРСТВА (<i>PUROHITA</i> И <i>RASTRA</i>)	197
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	217
Приложение А. Фрагменты Ригведы, в которых упоминается <i>hotar</i>	222
Приложение Б. Результаты разбора <i>hotar</i> в текстах Ригведы	274
Приложение В. Результаты разбора <i>purohita</i> в текстах Ригведы	312
БИБЛИОГРАФИЯ	315

Научное издание

Перзашкевич Олег Валерьевич

РИГВЕДИЙСКОЕ ЖРЕЧЕСТВО

Ответственный за выпуск *Е. А. Логвинович*

Художник обложки *Т. Ю. Таран*

Технический редактор *Т. К. Раманович*

Компьютерная верстка *О. В. Гасюк*

Корректоры *Т. В. Атрошкевич, Е. И. Бондаренко*

Подписано в печать 25.08.2014. Формат 60×84/16. Бумага офсетная.

Ризография. Усл. печ. л. 19,06. Уч.-изд л. 21,3.

Тираж 100 экз. Заказ 591.

Белорусский государственный университет.

Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 1/270 от 03.04.2014.

Пр. Независимости, 4, 220030, Минск.

Республиканское унитарное предприятие

«Издательский центр Белорусского государственного университета».

Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 2/63 от 19.03.2014.

Ул. Красноармейская, 6, 220030, Минск.