

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения

Т.Я.ЕЛИЗАРЕНКОВА

ЯЗЫК И СТИЛЬ
ВЕДИЙСКИХ
РИШИ



Москва
"НАУКА"
Издательская фирма "Восточная литература"
1993

Ответственный редактор
В.П.ЛИПЕРОВСКИЙ

Редактор издательства
Е.К.БОРИСОВА

Елизаренкова Т.Я.

Е51 Язык и стиль ведийских риши. — М.: Наука. Издательская фирма "Восточная литература", 1993. — 315 с.

ISBN 5-02-016801-7

В книге исследуется влияние поэтической функции языка древнейшего памятника индоарийской литературной традиции — Ригведы, а также модели мира создателей гимнов на систему языка этого памятника. В связи с коммуникативным значением гимна последовательно описываются особенности "грамматики поэзии" на всех уровнях: в лексике, фонетике, морфологии и синтаксисе.

Е 4602020100-057 79-93
013 (02)-93

ББК 81.2

ISBN 5-02-016801-7

© Т.Я.Елизаренкова, 1993

ВВЕДЕНИЕ

Эта книга посвящена изучению связей и обусловленностей, которые существуют между системой языка и стилем памятника, представляющего данный язык. Языком является древнеиндийский (др.-инд.) в его самом архаичном ведийском варианте, а памятником — "Ригведа" (РВ) — собрание гимнов арийским богам, созданное ориентировочно в конце II — начале I тысячелетия до н.э. и начинающее древнеиндийскую литературную традицию.

Известно, что история др.-инд. языка, — если о таковой вообще можно говорить, — являет собой историю скорее стилей, сменявших друг друга, а не развития самого языка. Об этом еще более 30 лет назад писал Л. Рену в предисловии к своей «Истории санскрита»¹, и само исследование, которому было предпослано предисловие, блестяще подтвердило данное положение [118, с. 2].

Проблема соотношения языка и стиля оказывается, таким образом, одной из центральных для истории развития др.-инд. языка. Для изучения памятника же, который начинает эту историю, рассматриваемая проблема приобретает некоторую специфику потому, что в его языке ученые обычно ищут отражения предыдущего, документально не засвидетельствованного этапа развития, и перед интересом к реконструкции часто отступает на задний план исследование системы языка и особенностей ее функционирования как самоцели, равно как и изучение ее в качестве первого засвидетельствованного этапа в длинной цепи дальнейшего диахронического развития.

Уникальное значение РВ заключается в том, что, с одной стороны, этот огромный по объему памятник (1028 гимнов при средней длине гимна в 10 стихов) можно рассматривать, несколько упрощая ситуацию, как последний памятник индоевропейской (и.-е.) традиции, а с другой стороны, она является первым памятником собственно индийской культуры. В интересующем нас ракурсе, т.е. при изучении взаимодействия языка

¹«Санскрит» в работе Л.Рену [118] понимается в широком смысле, т.е. как общее обозначение всех разновидностей др.-инд. языка: и ведийского, и собственно санскрита.

и стиля, заметно преобладал первый подход — РВ трактовалась прежде всего как одна из дошедших до нас разновидностей обще-и.-е. поэтического языка.

Сравнительно-исторический подход к изучению поэтического языка РВ имеет достаточно долгую историю. Он был намечен еще в 50-х годах прошлого века одним из известнейших компаративистов своего времени А. Куном, который, сравнивая древнегреческий и ригветийский материал, реконструировал не форму отдельного слова, а сочетание слов, признанное им обще-и.-е. поэтической формулой: "непреходящая слава", др.-инд. *ṛávas ... ákṣitam, ákṣitī ṛávaḥ* — др.-греч. *kléos áphiton* [97, с. 467].

Наличие общих и.-е. поэтических формул предполагало существование общего и.-е. поэтического языка — понятие, которое было сформулировано значительно позднее Я. Вакернагелем в его знаменитой статье «Indogermanische Dichtersprache» [146, с. 186—204]², в которой были коротко перечислены основные характерные признаки этого языка в области морфологии, метрики, синтаксиса и фразеологии.

Понятие общего и.-е. поэтического языка реконструировалось теперь на основе сравнения целого ряда древних засвидетельствованных поэтических традиций, охватывающих практически почти весь и.-е. ареал, включая кельтскую, древнеисландскую, славянскую, авестийскую и др. В пределах этого ареала могут быть выделены более частные, местные поэтические традиции, как, например, индо-иранская, установленная на основании сравнения РВ и Авесты³.

За последние десятилетия сравнительно-историческое изучение общей и.-е. поэтической традиции приобрело весьма активную форму. Итогом определенного этапа в развитии этих штудий является книга Р. Шмитта, в которой др.-инд. материал занимает очень значительное место [133]. Устанавливается все большее число обще-и.-е. поэтических формул и оборотов, намечаются темы и жанры обще-и.-е. поэзии (героическая, сакральная, заговоры), прослеживается и.-е. характер отдельных поэтических размеров. Наконец, — что представляется весьма существенным, — ставится вопрос о месте поэта обще-и.-е. периода и сути его творчества.

Для современных исследований обще-и.-е. поэтического языка характерно стремление уточнить методологические принципы исследования и найти новый подход. Так, в работе В. Мейда [106] делается акцент на периодизации обще-и.-е. языка, и сходства в греческом и арийском поэтическом языках трактуются как инновации, происшедшие только в восточном типе этого языка и указывающие на существование региональной поэтической тра-

²Впервые опубликована в 1943 г.

³См. ее краткую характеристику в работе Э. Бенвениста [55, с. 73—79].

диции. Признается возможность реконструкции не текста, а только его формул (последние принадлежат к *langue*, а тексты — это *parole*). Формулируются принципы реконструкции функций и.-е. поэта. В этой связи брахман периода РВ понимается как лицо, передающее знание (*veda*) и формулирующее "истину" на языке своего времени [106, с. 12].

Роль и.-е. поэта как хранителя и выразителя всех основных культурных и социальных потребностей современного ему общества подчеркивается также Э. Кампаниле в его исследовании, посвященном и.-е. поэтической культуре [61, с. 32—33]. В начальный период др.-инд. культуры поэтическая деятельность еще не отделилась от жреческой (это происходит в дальнейшем в процессе исторического развития), и творчество поэта было средоточием всех видов вербальной активности.

Стремление компаративистики последних десятилетий, опираясь на достижения лингвистической реконструкции, выйти за пределы языка и обратиться к культурно-исторической сфере, отражающей наличие также и и.-е. цивилизации, привело к столь фундаментальному результату, как реконструирование Э. Бенвенистом фрагментов общей системы в области и.-е. религии, права, социальных установлений и пр. [57], что послужило стимулом к применению этой методологии и в более узкой специальной области и.-е. поэтики. Была предпринята попытка рассмотреть др.-инд. материал, и в первую очередь гимны РВ, с той точки зрения, насколько они отражают ведущие принципы и.-е. поэтики, а также определить цели поэтического творчества и функцию поэта [14, с. 36—88; 144, с. 189—251].

Началом особого направления в изучении обще-и.-е. поэтического языка послужили сравнительно недавно опубликованные работы Ф. де Соссюра, касающиеся поэтического языка РВ и некоторых других древних и.-е. поэтических традиций (древнегреческой, латинской, древнегерманской⁴). Ф. де Соссюром была высказана мысль о том, что древние поэтические тексты, принадлежащие к этим традициям, строятся по принципу анаграмм: слова в стихах организованы вокруг имени восхваляемого божества, занимающего ключевые метрические позиции; слова могут или целиком служить звуковыми намеками на это имя, или заключать слоги, входящие в его состав. Гимны РВ, на материале которых иллюстрируется этот принцип, свидетельствуют об очень архаичном грамматико-поэтическом анализе⁵. Особенно важно то, что Ф. де Соссюр привлек внимание к умышленности, преднамеренности в построении этих текстов, в которых фор-

⁴См. публикации Я. Старобинским записей на эту тему Ф. де Соссюра [135; 136].

⁵Об интерпретации анализа древних и.-е. поэтических текстов у Ф. де Соссюра см. у Вяч. Вс. Иванова [19, с. 263 и сл.; 20, с. 11 и сл.].

мальный фонетический и грамматический анализ слов является поэтической функцией текста.

Для того чтобы понять, какие проблемы представляются наиболее важными современным исследователям обще-и.-е. поэтического языка, необходимо хотя бы коротко остановиться на некоторых общих теориях, оказавших влияние на изучение архаичных культур в разных их аспектах (в том числе и в языковом), а также на новых подходах к изучению устного творчества и поэтического языка.

Прежде всего здесь следует назвать гипотезу М. Мосса [104], согласно которой в основе социальной и экономической жизни архаичного общества определенного типа лежит круговой обмен дарами. Сравнительное изучение в этно-социологическом плане ряда современных архаичных обществ: североамериканских индейцев, так называемых "примитивных" племен Полинезии и Меланезии, привело французского исследователя к мысли о том, что принцип современного потлатча у североамериканских индейцев — праздника, устраиваемого вождями племен в связи с различными важными событиями в жизни племени и заключающегося в том, что дар всегда должен вызывать контрдар большего размера, и все участники праздника оказываются вовлеченными в это круговое дарение, — является основополагающим для архаичного общества определенной стадии развития вообще. В такого рода обмене участвуют различные социальные группы, соперничающие между собой. Цель потлатча не столько материальная, сколько социальная — повышение социального престижа дарящего (вариант потлатча: уничтожение богатства для доказательства своего социального превосходства). Отношение адепта к божеству следует тому же принципу: за жертву ожидается воздаяние большего размера. Следы этой модели Мосс находит также в древней и.-е. культуре. Из индийской традиции в этой связи привлекаются памятники эпического и классического периода: шастры и "Махабхарата".

Лингвистическую разработку гипотезы Мосса на материале древних и.-е. языков дает Э. Бенвенист [56, с. 315—326]. Анализируя значение и.-е. корня **dō-*, который в большинстве языков значит 'давать', а в хеттском 'брат', и, сопоставив хеттские данные с индо-иранским значением *ā-dā-* 'получать', Бенвенист приходит к выводу, что и.-е. корень **dō-* не означал ни 'давать', ни 'брат', а передавал и то, и другое одновременно, т.е. отличался семантической амбивалентностью. Такое же значение имел и.-е. корень **net-* — ср. готск. *nītan* 'брат' — греч. *néto* 'выделять долю' / 'получать долю'. Подобная амбивалентность значений прослеживается у определенного лексического пласта (глаголов и имен) в разных и.-е. языках, что делает весьма реальным предположение относительно нали-

чия института кругового обмена в и.-е. предыстории, напоминающего по типу североамериканский потлатч.

Далее нужно назвать новый подход к изучению устного творчества в работах М. Пэрри [113] и А. Лорда [101], которые в результате анализа лексических повторов в гомеровском и в сербохорватском эпосе пришли к выводу о том, что основной единицей языка эпоса является формула — группа слов или слово, регулярно употребляющиеся для выражения определенного понятия и занимающие фиксированное место в метрической схеме. Метрическая обусловленность формул придает до некоторой степени автоматический характер эпическому сказу. К материалу др.-инд. эпоса эта методика была применена в фундаментальном исследовании П. А. Гринцера [5].

Наконец, непосредственное влияние на изучение обще-и.-е. поэтического языка оказали работы Р. О. Якобсона по общей теории языка и в области поэтического языка. В двух словах эти взгляды сводятся к следующему. Исходная суть и назначение языка заключаются в том, что он является средством общения (Э. Сепир). Коммуникативным назначением языка обусловлены две основные его дихотомии: маркированность/немаркированность и вариатность/инвариантность [51, с. 306—318]. Язык является семиотической системой, знаки которой переводимы один в другой (Ч. С. Пирс), что важно для процесса коммуникации, так как возможность переключения кодов противостоит языковой неоднозначности, вызванной омонимией и эллиптичностью языка.

Говоря о разделении знаков у Пирса на три класса: индексные (отношение между *signans* и *signatum* по смежности), иконические (отношения их по фактической общности некоторого свойства) и символические (отношение по приписанным свойствам), Якобсон замечает: «Иконичность играет существенную и необходимую, хотя и явно подчиненную, роль на разных уровнях языковой структуры» [51, с. 323].

Поэтический язык рассматривается Якобсоном как одна из разновидностей акта речевого общения, в котором от адресанта к адресату передается определенное сообщение [50, с. 193—230]. Различие между сообщениями заключается в разной иерархии функций, основная из которых — референтивная (денотативная, или когнитивная). «Направленность на сообщение, как таковое, сосредоточение внимания на сообщении ради него самого — это поэтическая функция языка» [50, с. 202]. Важнейшая характеристика поэтической функции состоит в том, что она проецирует принцип эквивалентности с оси селекции на ось комбинации [50, с. 204].

Разработка новых идей и новых подходов в ряде смежных областей не могла не затронуть сравнительно-исторического изучения обще-и.-е. поэтического языка. Исследователи не довольствуются представлением о нем как о совокупности формул (о чем

уже говорилось выше), а выдвигают требование изучения поэтического языка в связи с той средой, в которой он возник и которую обслуживал. «Как в диахроническом, так и в синхроническом плане, — говорит К. Уоткинс, — нам нужна целостная модель языка как социального явления, языка и культуры, языка и общества, языка и прагматики» [148, с. 105]. Задача реконструкции и.-е. поэзии ставиться не может: ученые могут стремиться только к реконструкции некоторых тем, специфичных для и.-е. поэзии, и некоторых приемов, с помощью которых поэты разрабатывали эти темы в своей традиционной поэзии [150, с. 271]. Среди упомянутых приемов главную роль играют формулы, реконструкция которых заметно продвинулась вперед [149]⁶, и база, на которой они реконструируются, заметно расширилась (в частности, благодаря активному привлечению кельтского материала — прежде всего в работах Уоткинса⁷ и Кампаниле, а также хеттского). Как подчеркивает Уоткинс, изучение и.-е. поэтического языка должно быть одновременно синхроническим и диахроническим, сравнительно-историческим и аналитико-дескриптивным [152, с. 4]. Этот язык понимается как своего рода грамматика, включающая фонологический компонент (метрика и фонетические фигуры) и морфологический компонент (грамматические фигуры). На более высоком уровне она представлена синтаксическим (формулы) и семантическим (заданные темы) компонентами. Кроме того, она содержит прагматический компонент, определяемый взаимодействием поэта-исполнителя и его аудитории. Последний компонент доминирует во всей этой «грамматике» [150, с. 270].

Таковы идеи, методы исследования и задачи, которые ставит перед собой на современном этапе сравнительно-историческое изучение обще-и.-е. поэтического языка.

Основы изучения стиля РВ были заложены трудами голландского ученого Я. Гонды. На протяжении четырех последних десятилетий усилиями этого ученого были обозначены ключевые вопросы стиля ведийской поэзии, собран и классифицирован в ряде монографий колоссальный материал. Для этого памятника устного творчества принцип стилистических повторов был вполне справедливо выделен Гондой в качестве центрального [85]. Гонда трактует повторы как творческий метод ведийских риши. Повторяются звуки и их сочетания в определенных местах метрической схемы, слова и балансированные синтаксические структуры, — короче говоря, данный принцип последова-

⁶ Пользуюсь случаем выразить благодарность К. Уоткинсу за любезно предоставленную мне возможность ознакомиться с неопубликованной работой.

⁷ Ср., например, приведенный Уоткинсом средневековый ирландский трактат по грамматике и поэтике в связи с и.-е. проблемой «языка богов» — «языка людей» [151, с. 1—17].

тельно проводится через все уровни описания языка. Простое же перечисление типов повторов, как подчеркивает Гонда, еще не дает ключа к пониманию гимнов. Повторы и разного рода параллельные структуры в языке гимнов нельзя рассматривать как чистые стилистические «украшения». Язык ведийских мантр отличается формульностью, большой условностью. Эта поэзия в значительной степени имитативна, поскольку риши опираются на традиции устной литературы [80, с. 155—156].

Эпитеты божеств, перечисляемые в хвалебных гимнах и образующие иногда длинные цепочки, рассматриваются Гондой в функциональном плане: часто они служат не только для описания божества, но и для вызывания у него желанных свойств [77]. Постоянные эпитеты имеют тенденцию функционировать в качестве теофорного имени собственного, а с последним в этом памятнике связаны особые магические представления [79].

В стиле РВ сочетаются, как было показано Гондой, две противоположные тенденции: с одной стороны, тенденция к повторам и избыточности (последняя проявляется в соположении синонимов или слов одинаковой формальной структуры), с другой — тенденция к предельной краткости, нашедшая свое выражение в регулярном опущении отдельных слов и частей предложения, обычно восстанавливаемых из контекста (эллипсис) или приводящих к некоторому логическому сдвигу (брахилогия) [76]. Регулярный эллипсис характерен для оборотов сравнения, составляющих неотъемлемую часть стиля ведийской поэзии [83].

При всей своей бесспорной ценности исследования Гонды в области стиля ведийской поэзии несколько фрагментарны, поскольку посвящены отдельным, хотя и весьма важным, вопросам стиля. За ними не стоит единая теория, которая моделировала бы в одном ключе все эти стилистические особенности, и, следовательно, отсутствует единый подход, из нее вытекающий.

В связи с изучением стиля РВ нельзя не упомянуть также некоторые работы Гонды в таких разделах мифологии (а точнее, модели мира создателей этого памятника), которые нашли непосредственное отражение в языке и стиле РВ, а именно: о соотношении богов и сил [84] в РВ, о принципах двоичности [74] и троичности [86] и др. О трудах Гонды, посвященных ведийскому поэту — риши и характеру его творчества, будет сказано позднее.

Первостепенное значение для понимания стиля РВ имеют статьи Л. Рену и его комментарии к переводам циклов гимнов РВ в «Ведийских и панинийских этюдах» [115]. Нередко очень краткие, его изыскания тем не менее открывают перспективу для дальнейших стилистических исследований. Работы Рену в области стиля РВ нашли свое отражение при рассмотрении конкретных вопросов.

Культурный характер собрания гимнов РВ обязывает исследователя языка и стиля этого памятника принимать во внимание также и тот ритуал, с которым соотносится данный текст. Вопрос о соотношении гимнов РВ с ритуалом является в высшей степени сложным, и здесь не место входить в него сколько-нибудь детально [9, с. 37 и сл.]. В двух словах, проблема сводится к следующему. По-видимому, в период создания РВ не существовало еще единой разработанной системы ритуала жертвоприношений. Разным жреческим семьям принадлежали варианты ритуала, в чем-то отличные друг от друга. Многие гимны могли исполняться в нескольких ритуалах. Часть гимнов вообще, скорее всего, не была связана с ритуалом, а принадлежала по своему типу к абстрактной религиозной поэзии. С уверенностью провести грань между ритуальными и неритуальными гимнами РВ большей частью бывает невозможно. Именно в этом свете и следует понимать высказывание Рену о том, что РВ находится вне ведийской религии, она не предназначена, подобно другим ведам, служить практическим руководством. Молитва, которая нечетко связана с ритуалом, весьма легко переходит в магию [126, с. 273]. Кроме того, нельзя, конечно, забывать и о том, что символический характер языка РВ и ее суггестивный стиль препятствует тому, чтобы можно было понять, имеет ли поэт в виду ритуальный или мифологический план. И, наконец, отсутствие привычки к линейному изложению событий у авторов гимнов, их манера то забегать вперед, то возвращаться кругами к уже упомянутому, как правило, не дает возможности составить точное представление о последовательности ритуальных действий.

Как бы ни решался в конкретных случаях вопрос о связи гимна с ритуалом, в отношении собрания гимнов в целом этой проблемой пренебречь нельзя. Разработанные В. Тэрнером идеи об особой роли ритуалов переходного периода и о наличии двух чередующихся моделей человеческой взаимосвязанности: обычной и действующей лишь в лиминальный период [46, с. 170], многое проясняют в содержании и соответственно в стиле РВ.

Согласно гипотезе Ф.Б.Я. Кёйпера [22, с. 47—100], развивающего взгляды А. Хиллебрандта, ариям РВ было свойственно представление о времени как о циклическом процессе. В конце каждого года космос возвращался к своей исходной точке — недифференцированному хаосу, чтобы затем возродиться вновь. Задачей новогоднего ритуала была победа над хаосом и восстановление организованной вселенной. С этим новогодним ритуалом и было связано наиболее древнее ядро гимнов РВ, входивших в его состав. Они составляли лишь часть новогоднего ритуала, предназначаясь для словесных состязаний между поэтами. К этому же моменту были приурочены ритуалы жертвоприношений и щед-

рые жертвенные раздачи, ритуальные гонки колесниц и т.п. Основным для подобного понимания назначения собрания гимнов РВ является вопрос о трактовке гимнов Ушас как хвалы возобновлению первоначального света, победе над мраком, на которую возлагаются надежды в будущем году, в связи с чем богиню просят о щедром богатстве, жизненной силе, мужском потомстве, процветании.

Ясно, что в такой кризисный период, когда сталкиваются силы мрака и света, и ритуал призван помочь силам света одержать победу, роль жреца и поэта в обществе ариев непомерно возрастает (вторая модель в терминологии Тэрнера [45, с. 170]), потому что, согласно архаичным представлениям той эпохи, именно от их деятельности зависит выживание социума.

Большой интерес для изучения языка и стиля РВ представляют также соображения о «всеобщности» ритуала как силы, мобилизующей и специализирующей все находящиеся в распоряжении человека средства познания мира [42, с. 7—60]. К этому непосредственно примыкает мысль о том, что из ритуала возникло «предыскусство», которое первоначально было синкретическим, а дифференциация на частные виды искусств произошла лишь позднее.

Для РВ связь словесного текста и ритуала при всей нечеткости ее проявления (а нечеткость эта касается прежде всего возможностей реконструкции ритуала на основании текста) во всяком случае для древней части этого собрания не вызывает сомнений. В отдельных случаях некоторые особенности языка и стиля получают наилучшее объяснение, именно исходящее из учета непосредственной связи с ритуалом.

Этот краткий обзор современного состояния изучения и.-е. поэтического языка, стиля РВ, а также общих вопросов теории поэтического языка и теории ритуала необходим для того, чтобы точнее определить направление, избранное для настоящего исследования. Оно задумано как синхроническое описание поэтического языка одного памятника — РВ, принимаемого за единый синхронный срез. В этом заключается принципиальное отличие данной книги от всех работ в области сравнительно-исторического изучения и.-е. поэтического языка, в которых широко используется материал РВ. Целью компаративистских изысканий является реконструкция, и др.-инд. факты описываются в них с диахронической точки зрения. Конечно, без учета современных достижений в области реконструкции синхроническое описание поэтического языка памятника одной из древних и.-е. традиций сильно проигрывало бы. К тому же, если в некоторых современных работах по и.-е. поэтическому языку предъявляется требование к методу в том плане, что он должен быть одновременно сравнительно-историческим и аналитико-декриптивным (К. Уоткинс [148]), то, несколько видоизменяя это

требование в применении к описательному исследованию, можно сказать, что метод должен быть синхроническим с обязательным учетом диахронии в синхронии. Например, в работе по описанию поэтического языка РВ вполне правомерным представляется затронуть также вопрос о том, как предстает в языке этого памятника проблема соотношения языка богов и языка людей (по сути своей проблема обще-и.-е. масштаба) и т.п. Так понимается здесь соотношение синхронии и диахронии.

В связи с тем, что предполагается дать синхронное описание языка памятника древней поэзии, одна из важных задач исследования заключается в том, чтобы установить, каким образом поэтическая функция языка использовала имеющуюся систему языка РВ.

Требование прагматического подхода к языку древнего памятника в полной мере значимо для анализа РВ. Как известно, в современном языкознании «прагматика — это наука, изучающая язык в его отношении к тем, кто его использует» [36, с. 419]. Она занимается изучением речевых актов и тех контекстов, в которых они осуществляются.

В данной работе основная структурная единица РВ — гимн, и прежде всего хвалебный гимн (а таковыми является подавляющее большинство гимнов этого собрания), рассматривается с функциональной точки зрения как акт коммуникации между адресантом-адептом и адресатом-божеством. С помощью гимна адепт передает боеству определенное «сообщение» (message). Такого рода акт коммуникации является односторонним, поскольку адепт призывает божество и обращается к нему с речью, а божество молча внимает (прямая речь богов встречается в гимнах РВ исключительно редко). В подобных актах коммуникации очень важную роль играет установка на адресата, грамматически выражающаяся в звательных формах имени и повелительном наклонении глагола. Это, как называет Якобсон, «поэзия второго лица» [50, с. 203], поскольку адресант полностью зависит от адресата.

Наконец, коммуникативное назначение ведийского хвалебного гимна делает особенно важной форму этого гимна. Чтобы понравиться богам, гимн должен быть искусно сделан, а понятие «искусно» включает прежде всего разработку формы поэтического произведения. Таким образом, поэтическая функция, направленность языка на себя, чрезвычайно важна для исследования этого памятника.

Хвалебный гимн РВ, как было показано в другом месте [67, с. 255—268], можно описать в виде «средней» модели, состоящей из двух частей: экспликативной (описание) и апеллятивной (обращения, призывы). Первая из них образована иерархией оппозиций различительных единиц разных уровней: названий действий (характерных и регулярно повторяющихся), эпи-

тетов (постоянных), названий атрибутов (предметов и характеристик, прочно связанных с данным божеством), внешних связей (имманентных, например, родственных, и чисто сюжетных). Между единицами разных уровней существуют отношения трансформации: эпитеты, атрибуты и связи нередко предстают как свернутые действия (иногда это обнаруживается на диахронической оси)⁸.

В модели хвалебного гимна осуществляется постоянное переключение уровней и переход от одного кода к другому. Апеллятивная часть гимна чаще — но не обязательно — следует за его экспликативной частью. Между этими двумя частями обычно в гимне существует равновесие, однако одна из них может быть практически сведена к нулю (чисто мифологическое описание или сильно преобладающие просьбы).

При отчетливом понимании необходимости прагматического подхода к гимнам РВ для изучения соотношения его языка и стиля нельзя закрывать глаза на те серьезные трудности, которые возникают на этом пути перед исследователем текста, столь отдаленного от нас во времени. Ничего, кроме гимнов РВ, до нас не дошло от той эпохи. Поэтому сведения о тех, кто использовал поэтический язык РВ, можно почерпнуть только из самой РВ и больше ниоткуда. Изучать же контексты, в которых реализуются речевые акты, и особенно четко разграничивать их в конкретных случаях иногда представляется затруднительным или просто невозможным, так как гимны бывают нарочито туманными и их содержание можно соотнести одновременно с несколькими планами, как то: с мифологическим, космологическим и ритуальным. Обращаться же за информацией к текстам более поздних др.-инд. памятников оказывается весьма рискованным: в индийской традиции РВ является «началом начал», она стоит сама по себе, и реконструирование того, что неясно из РВ, методом экстраполяции из дальнейшей традиции может сильно исказить истинное положение вещей.

Функциональный подход к языку РВ предполагает хотя бы самое общее знакомство с той культурной средой, в которой существовал этот памятник. Поэтому, несмотря на лингвистический характер исследования, необходимо предварительное знакомство с моделью мира ариев РВ, основные характеристики которой далее будут коротко изложены.

Модель мира понимается как «сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах» [27, с. 167 и сл.]. В РВ представлен один из вариантов мифопоэтической модели мира, суть которой сводится к тому,

⁸Существует некоторый опыт описания отдельных персонажей пантеона РВ с помощью этой процедуры, например Ушас [17, с. 66—84; 13, с. 173—188].

что природа представлена в ней не как отражение первичных данных, а в виде перекодировки этих первичных данных с помощью знаковых систем [27, с. 161 и сл.]. Основным способом осмысления мира является миф.

Модель мира РВ ориентирована на космос: с ним все соотносится, и к нему все причастно. Жизнь ария соотносена с организацией пространства и времени через закон круговращения вселенной *ṛtá* синхронически. В диахронии же предполагаются циклические смены хаоса и космоса, что отражено в годовых циклах ритуала. Эта связь синхронии и диахронии неразрывна — черта, свойственная мифопоэтической модели мира.

Картина динамичной космологии отражена и в этимологии слова *ṛtá* — р.р. от глагола *ṛ-/ar-* 'двигать(ся)'. Это круг, цикл, осуществляющий порядок во вселенной и в социуме. В соответствии с законом *ṛtá-* восходит и заходит солнце. Следует заметить, что в мифологии РВ солнце в разных аспектах представляет ряд богов: *Sūrya-* (ср. *svār-/sūr-* 'солнце', 'свет', 'небо') — основной бог солнца; *Savitár* (*sū-* 'побуждать') — солнечный бог — побудитель; *Mitrá-* — бог дружбы, договора и одновременно бог солнца, света (в противоположность мраку); *Pūṣán-* — бог солнечной энергии, дающей процветание людям, пастбищам, скоту'; *Uśás* — богиня утренней зари (*vas-/uś-* 'зажигаться'); *Agní* — бог огня (во всех его проявлениях). Кроме того, общее название "бог" также связано с понятием света и дня: *devá* от корня *div-/dyu-* 'сверкать', 'сиять' (ср. *dyauh* 'небо', 'день'; *dívā* 'днем'). Кругооборот солнца воспринимается как солнце дневное и ночное (космологическая загадка). Ушас сменяет свою сестру Ночь, и они движутся правильной чередой. В правильные промежутки времени начинается дождь (Парджанья), гроза (Индра с Марутами). Сома поднимается с земли в виде жертвоприношения и возвращается на землю в виде дождя.

Цикличность космических явлений воспроизводится в цикличности ритуала. В мифопоэтическом сознании регулярные ритуалы (годовые, месячные, ежедневные — они следуют лунному календарю) поддерживают порядок во вселенной, воссоздают космос, не давая ему распасться в конце цикла. Так выглядит изоморфизм макрокосма и микрокосма.

Ритуал универсален. Он пронизывает и контролирует деятельность ария во всех сферах (символично его название в РВ — *kárman-* 'действие' — ср. более поздний термин *kriyā-* id., т.е. действие вообще, действие *par excellence*). Он удовлетворял основные сферы человеческой жизни: магико-юридическую (дать справедливость,

порядок, закон), военную (дать защиту, победу), материальную и биологическую (дать богатство, мужское потомство, целостность племени).

Два класса персонажей представляют эти два изоморфных мира: боги и люди (*devá-*, или *amṛta-*, — *mártya-*). Четкий бинаризм оппозиции нарушается наличием, с одной стороны, весьма непоследовательной и объясняемой только диахронически оппозиции: *devá-* — *ásura-* 'боги организованного космоса' — 'боги изначального мира'¹⁰, и, с другой стороны, наличием фрагментарной оппозиции: *devdḥ* — *pitáraḥ* 'боги' — 'души умерших предков' (букв. 'отцы') во главе с царем умерших Ямой.

Между богами и людьми, т.е. адептами богов (те, кто не почитал арийских богов, людьми не считались, их описывали как *dāsa-/dāsyu-*, что обозначало врагов-аборигенов и демонов одновременно), происходил постоянный обмен, кругооборот даров, приобретающий особый социокультурный аспект. Адепты приносили богам жертвы, слагали гимны, песни, боги давали адептам испрашиваемые дары: богатство, военные победы, славу, изобилие, мужское потомство.

В этой модели мира нет ада, как нет ирая. Областью богов является север или северо-восток, областью Ямы — юг, если проецировать на плоскость пространственные ориентиры. При этом термины наиболее древней пространственной ориентации всегда неоднозначны: в их семантике большей частью бывают сопряжены значения пространственной и временной ориентации, например: *pára-* 'далекий', 'высокий', 'ранний' — *ávāra-* 'близкий', 'низкий', 'поздний' или *púrva-* 'передний', 'восточный', 'ранний' — *ápāra-* 'задний', 'западный', 'поздний' и т.д.

Основным способом ориентации является круг. Для пространственной ориентации существенна оппозиция: центр — периферия. С понятием центра связаны главные ценности ариев во всех изоморфных сферах — ср. соотносящиеся друг с другом понятия: *bhūvanasya ndbhi-* 'пуп мироздания' — *prthivyā ndbhi-* 'пуп земли' — *ṛtasya ndbhi-* 'пуп жертвоприношения' (в ряде контекстов его эквивалент — *vēdi-* 'алтарь'). Представления ариев РВ о времени как о циклах, сменяющих друг друга, упоминались ранее.

В социально-этическом плане жизнь также регулируется соотношением с законом *ṛtá-*. Хорошо то, что ему соответствует:

¹⁰Здесь дается интерпретация этой оппозиции по Кейперу [23, с. 28—37; 98, гл. I]. См. также весьма содержательную статью «Asura» в добавлениях Найсера к словарю Грассмана [108, с. 139—145]. Из возражений У.Э. Хейла можно принять только частные уточнения (типа *ásura-* в древних частях РВ встречается только в ед.ч.), но не концепцию целиком относительно того, что в фамильных мандалах это слово означает 'владыка', 'повелитель' (lord) в применении к людям и богам; референт этого слова характеризуется как сильный военный лидер; только в поздней части РВ *ásura-* во мн. ч. начинает обозначать класс злых существ [93].

⁹Правда, существует точка зрения, что для Пушана связь с солнцем не является исконной, а первоначально он был пасторальным богом, связанным со скотоводством [63, с. 91—117]. С синхронной точки зрения, для периода РВ Пушана можно считать соллярным богом.

арийские боги, принесение им жертв, процветание ариев, которое дают им их боги. Плохо то, что этому закону противоречит: отсутствие арийских богов, непринесение им жертв и т.д. (т.е. те же признаки с отрицательным знаком). Земной мир моделируется оппозицией: *jágat-* 'живой' (букв. 'подвижный') — *sthātár-* 'неживой' (букв. 'стоящий'), при этом в пределах *jágat-* человек не выделяется специально среди живых существ — противопоставление осуществляется по иному признаку: *dvipád-* 'двуногий' — *cátuspad-* 'четвероногий'.

Царь в обществе ариев является прообразом Индры на земле. С царем связано прежде всего представление о военной силе, победе, славе. Обратный вывод, который из этого следует: если победы нет, царя можно сместить [131, с. 106]. Богов обычно называют царями в момент наибольшего возрастания их силы: Индру, когда он убивает Вритру; Агни, когда он побеждает тьму и т.д. Магико-юридическая сила связана со жрецами.

В модели мира РВ диахрония выражается посредством космогонических мифов, занимающих в ней центральное место. Основные мифы РВ — миф об убийстве Индрой змея Вритры, запрудившего реки, и об освобождении вод, а также миф Вала о том, как Индра пробивает ваджрой скалу, в которой были заключены коровы, символизирующие все блага ария, и выпускает их наружу, — имеют космогоническое прочтение. В том же ключе истолковываются и такие характерные действия богов, как три шага Вишну, ежедневный объезд вселенной Ашвинами и др.

В мифопоэтическом сознании космогонические схемы трактуются как прецедент, образец для воспроизведения уже потому, что они существовали в «изначальные» времена [49, с. 46, *passim*]. Мифы в РВ служат не только рассказами о прошлом, т.е. относятся к диахронии: проходя через поколения слагателей и хранителей гимнов — риши, они входят в синхронию и из нее направляются в будущее.

Абстрактные силы в этой модели мира персонифицируются. Наряду с богами они могут выступать как демиурги. Слово, или Священной Речи (ее персонификация — богиня *Vāc*), предназначалась креативная роль — создание вселенной.

Наиболее важной числовой характеристикой этой модели мира было число «три». Вселенная была трехчленна (хотя есть и архаичное дуальное божество *Dyāvā-prthivī* 'Небо-и-Земля'). Космогонический подвиг великих богов заключается в том, что они создают третий, промежуточный элемент между небом и землей — посредника, в функции которого может выступать воздушное пространство, опора, столп, мировое дерево. Возможна тройная мультипликация частей космоса. Третьему, или высшему, небу придавалось особое значение.

Наиболее важные цветовые характеристики следующие: *çvetá-* 'белый' ('светлый', 'сверкающий' — *çvit-* 'сверкать') — *kṛṣṇá-* 'черный'; ее трансформации: свет — мрак, день — ночь, бог — демон, арий — даса; или: *aruṣá-* и др. 'красный' — *kṛṣṇá-* 'черный'; ее трансформация: огонь — мрак. Цвет различается, видимо, по степени интенсивности. Для красного цвета существует более десяти синонимов, в то время как темные цвета спектра объединяются одним названием.

Наконец, модель мира ария РВ включает определенные черты магического мировоззрения¹¹. Магия и религия на определенной стадии развития общества, как известно, тесно переплетаются. Разница между тем и другим, в двух словах, такова. Если для религиозного мировоззрения дифференциальным является подчинение божественной воле, то в области магии место божества занимают абстрактные субстанции, которыми человек может управлять с помощью магической техники. Основным принципом магии является глобальный детерминизм (без выделения преимущественных причинных связей). Структура мира представляется как система эквивалентностей: все может быть причиной всего¹².

Последовательным выражением магического мировоззрения является система рядов идентификаций, специфичных для поздневедийских текстов: брахман и упанишад [37, с. 26 и сл.]. В РВ это явление встречается в зародыше и не носит еще системного характера [154, с. 18 и сл.]. В данном отношении показателен гимн Агни II, 1 (16 стихов), большую часть которого занимают отождествления типа:

tvám agne rájā varuṇo dhṛtāvratas
tvám mitró bhavasi dasmá ídyaḥ /
tvám aryamā sátpatir yásya sambhūjam
tvám áñço vidáthe deva bhājayúḥ // (4)

'Ты, о Агни, — царь Варуна, (крепко) держащий завет, / Ты бываешь Митрой чудодейственным призываемым. / Ты — Арьяман, добрый повелитель, к кому я хотел бы прибегнуть. / Ты — Анша, бог, (щедро) наделяющий при жертвенной раздаче'¹³.

Отождествления эти, однако, не воспринимаются как закон магической эквивалентности, и в конце гимна требуется логическое пояснение:

tvám tán sám ca práti cāsi majmánā-
ágne sujāta prá ca deva ricyase /
prkṣó yád átra mahiná ví te bhúvad
ánu dyāvāprthiví ródasī ubhé // (15)

¹¹ См. об этом классическую работу польского ученого С. Шайера, не утрачившую своего значения и в настоящее время [127].

¹² Подробнее см. нашу работу, посвященную Атхарваведе [2, с. 21 и сл.].

¹³ При переводе стихов из РВ автор стремился по мере возможности сохранять в русском тексте деление оригинала на стихотворные строки. Графически это обозначается знаком /. Этот принцип не соблюдался только в тех случаях, когда разница в ведийском и русском синтаксисе делала такую передачу невозможной.

'Ты и похож (на них) и равен им величием, / О Агни, прекраснорожденный, и превосходишь (их), о бог, / Когда твоя сила во (всем) величии разворачивается здесь / Вдоль неба и земли, вдоль обоих миров!'

Высказывалось предположение о том, что в РВ метафорические выражения, описывающие тайные соответствия мира богов и мира людей и понятные одним только жрецам, выступают в роли идентификаций в отношении tertium comparationis [129, с. 478—482].

Такова в самом общем виде модель мира ария РВ. В этом суммарном изложении нет возможности ни анализировать ее противоречия, ни затрагивать фрагменты других, второстепенных систем, засвидетельствованных в том же памятнике.

Далее следует несколько подробнее остановиться на взглядах ариев относительно священного знания. Ригведа, или веда гимнов (*ṛg-veda-*), принадлежит, согласно ортодоксальной индийской классификации, к жанру вед. Она самая древняя и авторитетная из вед, и остальные веды (Яджурведа, Самаведа и Атхарваведа) широко заимствуют стихи из РВ. По той же классификации веды относили к традиции шрути (*śruti*) — откровению, которым может наделить человека божество. Традиции шрути противостояла другая — смрити (*smṛti*) букв. 'запоминание', знание, восходящее к отдельным авторитетам. Таким образом, др.-инд. тексты могли заключать в себе два рода знания: сакральное и профаническое.

Эта классификация принадлежит к гораздо более позднему периоду, чем само собрание гимнов РВ. Слово *ṛg-veda* в тексте памятника не встречается, встречаются лишь его составные части: *ṛc-* 'гимн', 'стих' и *véda-* 'знание'. *Ṛc-* f. представляет собой корневое имя от глагола *arc-* 'светить', 'сверкать'; 'воспевать' (ср. другое имя от того же корня — *arká-* m. 'луч', 'блеск'; 'солнце'; 'хвалебная песнь'). Этимологические связи этого имени указывают на то, что понятие гимна ассоциировалось с идеей света и блеска, т.е. было визуальным. Слово *ṛc-* достаточно хорошо засвидетельствовано в РВ в ед. и мн.ч.

Слово *véda-* является именем, произведенным от глагола *vid-* 'знать', 'ведать'. Оно встречается в РВ один раз в следующем контексте в поздней части РВ в VIII, 19:

yáḥ samídhā yá āhuti
yó védena dadāça mártō agnáye /
yó námasā svadhvarāḥ // (5)

tásyéd árvanto raṁhayanta ācávas
tásya dyumnítamāṁ yáçaḥ /
ná tám áṁho devákṛtaṁ kútaç caná
ná mártyaḥkṛtaṁ naçat // (6)

'Который смертный — дровами, кто возлиянием, / Кто знанием почитает Агни, / Кто поклонением, прекрасно исполняя обряд, // У того и мчатся быстро скаковые кони, / У того — самая сверка-

ющая слава. / Никакая беда: ни вызванная богом, / Ни вызванная смертным, не настигнет его'.

Из контекста очевидно, что под *véda-* подразумевается сакральное знание, упоминаемое наряду с другими способами воздействия на богов, входящими в состав ритуала.

Употребительным для РВ словом, которое в своем синкретичном значении объединяло совокупность представлений той культурной среды о способах познания действительности и воздействия на богов, было слово *dhí-* f. — корневое существительное от глагола *dhī-* 'воспринимать', 'думать', 'размышлять', 'желать'. Исходным значением этого глагола было, судя по всему, 'видеть', хотя из всех авторитетных словарей это значение дается только у Грассмана [89, с. 683—684]. В РВ оно засвидетельствовано более или менее отчетливо (употребление глагола без префикса) в следующем контексте: *yávat táras tanvò yávad ójo / yávan náraç cákṣasā dīdhyanāḥ* (VII, 91, 4) 'Пока у тела (есть) сила преодоления, пока (есть) мощь, / Пока мужи способны различать взглядом...'. Гельднер переводит: 'mit dem Auge schauen' [72, ч. 2, с. 262]; Рену: '(sont) aptes-à-considerer du regard' [115, т. 15, с. 108]. Рену указывает [115, т. 15, с. 108] еще два фрагмента в РВ, где этот глагол имеет значение 'смотреть'. Там он, правда, употребляется с префиксом (что уточняет направление действия, но не меняет его лексического значения). Приведем эти примеры: *úd dyām ivét irṣṇájo náthitāsó / 'dīdhayur dāçarājñé vṛtāsah* (VII, 33, 5) 'Попавшие в беду, окруженные во время битвы десяти царей, они смотрели ввысь, как мучимые жаждой (смотрят) на небо (в ожидании дождя)'; *tád ít sadhástham abhí cáru dīdhaya / gávo yác chásan vahatūṁ ná dhenávaḥ* (X, 32, 4) 'Я разглядывал то приятное место, куда дойные коровы должны направлять (твой выезд), как свадебный поезд'. В древнеиранском это исходное буквальное значение засвидетельствовано гораздо отчетливее, чем в др.-инд. [105, т. 2, с. 45]. Обычное же значение глагола *dhī-* в РВ можно сформулировать как 'рассматривать внутренним взором', или, как говорит Рену, 'voir par la pensee' [115, т. 1, с. 3].

Именно из этого значения глагольного корня исходит Гонда в своей концепции соответствующего корневого имени *dhí-*, толкуя его как 'видение' (vision). В монографии, посвященной этому важному понятию духовной сферы ария РВ [88], Гонда развивает следующие мысли. Согласно ведийским представлениям, боги, связанные с небесным светом, обладали всеведением. Считалось, что у знания визуальная природа, и "узнать" — значит "увидеть". Способностью "видеть" были наделены поэты-риши, в распоряжении которых находилась *dhí-*. Раскрывая характер этого понятия, Гонда поясняет, что *dhí-* — это исключительная способность видеть мысленно вещи, причины, связи, как они есть, способность получить внезапное знание истины, функций и влияний божественных сил и соотношения с ними человека [88, с. 68—69]. Истина сокрыта

от людей и не проявлена. Она принадлежит к сфере сакрального. С помощью *dhi-* риши приходит в соприкосновение с непроявленным, в результате чего перед его мысленным взором открывается божественная картина, что делает его причастным к сфере сакрального. Таким образом, риши — это человек, который силой *dhi-* может совершить "прорыв" в область богов. Из этой системы представлений, описанных Гондой, следует, что истина внезапно открывается тому, кто обладает *dhi-* (иначе: кто является *dhira* — мудрым, т.е. сильным в *dhi-*), в виде статичной картины. То, что «видит» риши, имеет вневременной характер, т.е. трансцендентно, и в равной мере может быть отнесено к настоящему, прошедшему или будущему или ко всем временам сразу. Данная особенность визионерства риши, как будет видно из дальнейшего исследования, имела самое непосредственное отношение к языку гимнов.

Экстатические видения риши напоминают быструю смену картин. Ощущения движения возникают, — если такая аналогия допустима, — от быстроты смены кадров. Логическая связь между картинками не является строго обязательной. Бывает, что смена картин в архаичном сознании скорее похожа на калейдоскоп. Подобному методу видения мало свойственно дискурсивное изложение событий, их логически обоснованная линейная последовательность. В РВ, во всяком случае в ее древней части, редко встречается привычное современному человеку линейное изложение мифологических сюжетов. Большой частью мифы не излагаются, а называются. Нередко они упоминаются в одних и тех же выражениях (кратких, часто имеющих формульный характер), и если в более поздней др.-инд. литературе (в брахманах, упанишадах, эпосе, пуранах) не встречается изложения данного сюжета (при этом надо учитывать, что в разных памятниках могут быть представлены его разные версии), то из текста РВ, где он может упоминаться даже и не раз, его содержание остается неясным.

Неоднократно высказывалась точка зрения, что сюжеты, которые были знакомы как риши, так и их аудитории, можно было и не излагать, но этого объяснения явно недостаточно. Краткое упоминание сюжетов или их формульное перечисление отражает характер видения риши. Это форма, которая наиболее соответствует быстрой смене картин, возникающих перед внутренним взором.

Процесс овладения сакральным знанием и его передачи предполагает несколько этапов. Его первый этап в гимнах РВ предстает как мгновенный прорыв интуиции к божественной истине. Божество вкладывает это знание в сердце (*mānas-*, *hṛd-*) поэта. Поэт, таким образом, не создавал истину, а получал ее. После того как поэт "увидел" истину, начинается следующий этап: он должен облечь ее в слова и высказать. Высказыванию истины в др.-инд. культуре, начиная с РВ, приписывалась огромная творческая сила — сила, организующая космос и оказывающая воздействие на богов.

Ведийский риши, как говорит Гонда [87, Чап. II (Poetry, Poet,

Poem)], "переводит" открывшееся ему видение в словесную форму. Это форма целиком обусловлена традицией, т.е. каноном, который на языке гимнов называется творчеством древних, или прежних, риши. Следуя канону, риши облачает свое видение в слова, которые превращают его в гимн, молитву, литургический текст. Составляя часть ритуала почитания богов, гимн вновь устремляется к богам, давшим риши вдохновение. Тем самым круг замыкается: обмен между божеством и адептом осуществляется и в области поэтического творчества. Божество дает риши доступ к сокровенному и поэтическое вдохновение, а риши сочиняет гимн-молитву для поддержки и восхваления божества.

Основной целью гимна, как формулирует ее Б. Шлерат [130, с. 201—221], является высказывание истины — *ṛtá-*. По Х. Людерсу [102], взгляды которого развивает Шлерат, истина представляет собой некую статичную абстрактную величину, занимающую вполне определенное место в космосе над богами. Истинен тот гимн, который соответствует закону *ṛtá-*. Для того, чтобы создать такой гимн, риши должен был употреблять "истинные" слова и выражения. «Из этого следует, однако, почти неизбежно, — говорит Шлерат, — что свободно связанные между собой элементы: мысль, слово и дело, оказываются связанными настоящим образом» [130, с. 220]. Перечисляемые здесь элементы отражают известную общи-е. концепцию, но заключение Шлерата в данном случае имеет важное значение и для чисто синхронного исследования. Эта интерпретация моделирует все этапы процесса овладения истиной, т.е. процесса познания, и представляет создание гимна как составную часть общего ритуала почитания богов, иначе говоря, включает его в кругооборот обмена между божеством и адептом.

С проблемой познания мира и художественного творчества неразрывно связана проблема познающего субъекта и творца — ведийского риши, все больше привлекающая внимание современных исследователей ведийского языка как в сравнительно-историческом, так и в синхронном плане.

Слово риши (*ṛṣi-*), согласно Петербургскому словарю, значит: "певец священных песен", "поэт", "святой прошлых времен". Какие бы сомнения в настоящее время ни вызывала вероятность этимологической связи *ṛṣi-* с глагольным корнем 1. *arṣ-*, *árṣati* 'кидаться', 'стремительно течь', 'изливать'¹⁴, на синхронном уровне в РВ это имя и глагол находятся в пределах одного семантического поля. В РВ формы глагола *arṣ-* встречаются более 120 раз, из них подавляющее большинство случаев употребления приходится на мандалу IX (за ее пределами встречается всего около 10 раз). Таким образом, можно сказать, что это глагол мандалы IX по преимуществу, описывающий, как течет выжатый сок сомы в разные моменты ритуала: через цедилку, по чану, смешиваясь с добавлениями и т.д. Встречаясь

¹⁴ Ср. трактовку слова *ṛṣi-* в первом и во втором издании словаря М. Майрхофера [105, т. 1 (1953), с. 53 и 105, т. 1 (Lief. 4, 1988), с. 261].

в других мандалах, глагол *arṣ-* один раз тоже связан с сомой (I, 135, 2), а в остальных случаях с его помощью описывают течение вод и рек — обычно в космогоническом контексте или как иллюстрация действия закона круговращения вселенной — *ṛtá-* (I, 105, 12; II, 25, 4; III, 30, 9; IV, 18, 6; VIII, 89, 4) и три раза *arṣ-* соотносится с жиром *ghṛtá-*. Понятие *ghṛtá-* в РВ требует особого рассмотрения. Как известно, денотатом этого слова является не просто жир — важная ритуальная субстанция, которую возливают в качестве жертвы богам. Слово *ghṛtá-* имеет денотаты нескольких планов, и на совмещении этих денотатов строится игра, как, например, в гимне IV, 58, посвященном обожествляемому жиру. Приведем два стиха из этого гимна, в которых *ghṛtá-* встречается в сочетании с *arṣ-*:

*eiā arṣanti hṛdyāt samudrāc
chatāvraṣā ripūnā nāvacaḥṣase /
ghṛtāsya dhārā abhī cākācimi
hiraṇyāyo vetāso mādhyā āsām // (5)*

*samyāc sravanti sarīto ná dhénā
antār hṛdā mānasā pūyamānāḥ /
etē arṣanty ūrmāyo ghṛtāsya
mrgā iva kṣipānōr īṣamānāḥ // (6)*

«Эти (потоки жира) текут из сердца-океана, / Окруженные сотней оград. Они не для того, чтобы их разглядел обманщик. / Я внимательно рассматриваю потоки жира. / Посреди них золотой прут.

Вместе сливаются потоки (речи), словно ручейки, / Очищаемые внутри сердцем и мыслью. / Бегут эти волны жира, / Словно газели, мчащиеся от стрелы!»

Во вступительных строках к своему переводу этого гимна Гельднер говорит, что жир восхваляется в метафорическом смысле как жертвенное масло, сома и поэтическая речь, пропитанная жиром. Первоначально же, по мнению Гельднера, гимн предназначался как сопровождение простого возлияния сомы с обязательным зажиганием жертвенного костра [72, ч. 1, с. 488].

Рену, анализируя этот гимн [115, т. 1, с. 3], отмечает, что *ghṛtá-* течет потоками (изливаясь в «океан» — чан для сомы) и что этот процесс представляется как развитие поэтического воображения. План поэтической речи приобретает особое значение по сравнению с планом жертвенного масла и планом ритуала приготовления сомы. «Сердце-океан» — это источник вдохновения поэта. «Ограды» охраняют поэтическую речь от соперников-недоброжелателей. «Золотой прут» — это сома в роли оплодотворителя поэтических мыслей, мужской символ, а сердце является фильтром, проходя через который поэтическая речь очищается (образы, взятые из ритуала сомы).

В этой связи интересны соображения, высказанные Гондой [88, с. 69], о том, что, поскольку Жир считается возникшим в не-

бесном океане, в этом гимне совпали три представления: о небесном происхождении Священной Речи, о посредничестве богов и о сердце как о месте, куда поступает вдохновение и откуда исходит Священная Речь.

Еще один раз глагол *arṣ-* связан с *ghṛtá-* — на этот раз в роли прямого дополнения — в контексте из гимна, посвященного восхвалению щедрого патрона: *tāsmā āpo ghṛtām arṣanti sūndhavas / tāsmā iyām dākṣiṇā pinvate sādā* (I, 125, 5) «Ему воды (и) реки струят жир, / Для него всегда набухает эта жертвенная награда». Глагол *arṣ-*, засвидетельствованный здесь с переходным значением (обычно это значение выражает *abhī + arṣ-*), и в этом стихе включен в ритуальный контекст.

Все сказанное подтверждает мысль о том, что семантика глагола *arṣ-* в РВ самым тесным образом связана с ритуалом вообще и с жертвоприношением сомы в частности. Жрец вкушал сому, который, пройдя через седилку из овечьей шерсти, тек по деревянному сосуду, и галлюциногенный напиток обострял интуицию жреца, когда перед ним вдруг открывалась истина. «Увидев» ее и придав ей форму гимна, жрец-риши, пропустив через фильтр сердца поэтическую речь, давал ей свободно излиться, чтобы достигнуть неба — сферы богов. Именно в силу этой ритуальной ориентированности глагола *arṣ-* от него могло быть произведено имя с такой семантикой, как *ṛṣi-*: участник ритуала, пьющий жертвенное возлияние и изливающий хвалу богам в виде гимна.

Подобное толкование значения глагола *arṣ-* подкрепляется типологическими параллелями из других и.-е. традиций. Как показал Э. Бенвенист [54, Chap. 2 (The Libation)], др.-греч. глагол *spéndō, spéndomai* значит «окроплять жидкостью в ритуале, цель которого — обеспечить безопасность», а образованное от этого глагола существительное *spondē* обозначает возлияние, сопровождающее молитву. Также обращает на себя внимание полное формальное совпадение обозначения, с одной стороны, хвалы, призыва и, с другой — питья, глотания в ряде и.-е. языков: ср. русск. *жрец* и *жрать* (значение «пить» засвидетельствовано у соответствий этого слова в ряде славянских и балтийских языков [47, т. 2, с. 62—63]); ср. также др.-инд. 1. *gr-, grṇāti, girāti* «петь», «восхвалять» — 2. *gr-, girāti, gilāti, grṇāti* «глотать» — *gur-, gurāte* «приветствовать», «хвалить», трактуемые синхронно как разные глаголы¹⁵.

В качестве интересной параллели можно привести соображения О.Н. Трубачева по поводу инновационного характера терминологии жреческого восхваления в праславянском: **pěti, *pojǫ* «петь» на базе **pojǫ, *pojiti* «поить», «давать пить», resp. «совершать возлияния». Из этого делается вывод о вторичности воспевания в ритуальной практике жертвоприношения и высказывается предположение о существовании более древней стадии — стадии безмолвного

¹⁵ Этимологии см. у М. Майрхофера [105, т. 1, с. 343, 340].

почитания. Из др.-инд. языка в качестве подтверждения приводится пара: *juhóti* 'лить' (первичное) и *hávate* 'призывать' (вторичное) [44, с. 319].

Не будет излишним напомнить, что глагол *ar-/ṛ-* (от которого глагол *ars-* образован с помощью вурцельдетерминатива *-s*) 'приводить в движение', 'приходить в движение', 'подниматься', 'возбуждаться' (переходное значение преобладает) весьма часто управляет винительным падежом прямого объекта, выраженным существительным со значением 'голос', 'речь', 'гимн', 'хвала', 'молитва', например: *iyarti vācam aritēva nāvam* (II, 42, 1) 'Она выталкивает голос, словно рулевой — лодку' ('она' — sc. вещая птица); *stómāñ iyarmy abhrīyeva vātaḥ* (I, 116, 1) 'Хвалы я привожу в движение, словно ветер — тучи'; *ṛtād iyarmi te dhīyam manoyūjam* (VIII, 13, 26) 'Из (лона) истины я воссылаю к тебе молитву, запряженную мыслью' (где 'из [лона] истины', как правильно отмечает Грассман [89, с. 283]¹⁶, значит 'из сердца') и т.д.

Все эти этимологические разыскания, связанные с именем *ṛṣi-*, служат подтверждением той мысли, что риши в эпоху РВ был лицом, участвовавшим в ритуале почитания богов: он исполнял созданные им в соответствии с древней традицией поэтические произведения — гимны, которые сопровождали жертвенные возлияния. Риши, таким образом, совмещал в себе функции поэта, исполнителя гимнов и жреца.

В свете общих представлений ариев РВ о космическом законе, истине *ṛtā-* и о даре видения *dhī-* риши играл роль посредника между богами и людьми, поскольку, увидев божественную истину *ṛtā-*, он облакал ее в слова, доступные людям. Но этим его роль не исчерпывается. В определенные решающие моменты существования общества поэт-риши должен был рассматриваться как демиург, творец Космоса, помогающий Космосу своей ритуальной деятельностью — победой в словесном состязании певцов одержать верх над силами Хаоса [22]. Не случайно в данной связи то обстоятельство, что на уровне мифологии богиня Вач, персонифицированная Священная Речь, приравнивается к основному принципу существования вселенной и ставится над богами. Вач при этом (что в дальнейшем стало обычным в др.-инд. философии) объединяет в себе субъект и объект, являясь одновременно речью, т.е. текстом, и поэтом, этот текст создающим [14, с. 64].

На мифологическом уровне двойственная природа риши выразилась в том, что родоначальники их семей, — а в семьях риши хранились и передавались из поколения в поколение целые мандалы, т.е. циклы гимнов (наиболее древние мандалы II—VII в европейской традиции так и называются "фамильными"), или же группы гимнов; — имели полубожественный статус. Как полубоги, например,

¹⁶ Перевод этого места у Гельднера как «in rechter Absicht» вызывает сомнения [72, ч. 2, с. 312].

трактовались Ангирасы, — с одной стороны, божественные певцы, участники мифа Вала, с другой — основатели рода, членам которого приписывается в туземном комментарии анукрамани авторство многих гимнов. В поздней мандале X упоминается дважды сложное слово 'Семеро риши' (*saptaṛṣi-*), мистическое единство, отождествляемое с семью звездами Большой Медведицы. В других местах РВ то же понятие выражается синтаксическим сочетанием двух слов. 'Семеро риши' отождествляются с далекими предками поэтов — ср., например: *asmākam ātra pitāras tā āsan saptaṛṣayo ...* (IV, 42, 8) 'Те наши отцы были при этом, семеро риши, ...' (где 'отцы' = 'умершие предки'). Понятие древних риши вообще в значительной степени совпадает с питарами. Участниками многих мифологических сюжетов РВ являются не только боги, но и древние риши: Бхригу, которые первыми получили огонь; риши Атри, который нашел солнце, спрятанное демоном Сварбхану, и др.

Идея преемственности, череды поколений, является в высшей степени важной в отношении риши как потому, что интуиция, способность "видеть" осознавалась как наследственная, полученная от предков, так и потому, что риши передавали свое знание последующим поколениям. Так, например: *mahó rujāmi bandhūtā vācobhiḥ / tān mā pitūr gótamād ānv iyāya* (IV, 4, 11) 'Благодаря (своему) родству, я умею мощно разить словами, / Это мне перешло от отца Готамы', а также

*uvāca me vāruṇo mēdhirāya
trīḥ sapta nāmāghnyā bibharti /
vidvān padāsya gūhyā ná vocat
yugāya vīpra uparāya cīkṣan //* (VII, 87, 4)

'Провозгласил мне, мудрому, Варуна: / «Трижды семь имен несет королева. / Кто ведает знак (имен), пусть произносит (их) как сокровенные, / (Если этот) вдохновенный хочет помочь будущему поколению». 'Корова' здесь — образное название поэтической речи. Вдохновенный риши должен хранить тайны этой метафорической речи (трижды семь имен) и передать их будущему поколению риши.

В свете этих представлений ариев эпохи РВ можно сказать, что риши был связующим звеном между поколениями, хранителем и передатчиком священного знания. В области поэтического творчества это приобретало вид оппозиции: 'прежние' (*pūṛva-*, *pūṛvyā-*, *pratinā-*) — 'теперешние' (*nūṭana-*) риши, песни, восхваления и т.п. Маркированным является левый член оппозиции, в то время как ситуация правого члена может быть обозначена наречием *nū, nūndm* 'сейчас', 'теперь', или просто принадлежностью к поколению его посредством падежных форм местоимения I-го лица, или она может быть формально никак не выражена и задана только контекстом. Эта оппозиция играла очень важную роль, так как «прежние» риши

(предки) и их творчество были недостижимым образцом, которому «теперешние» риши стремились следовать. Эта оппозиция присутствует уже в гимне Агни, открывающем все собрание, когда говорится: *agnīḥ pūrvēbhīr ṣṣībhir / īdyo nūtanair utā* (I, 1, 2) 'Агни достоин призываний риши — / Как прежних, так и нынешних'. Вот разные формальные ее варианты:

*yé cid dhī tvām ṣṣayah pūrva utāye
juhūrē 'vase mahi /
sā na stómāñ abhī gr̥ñhi rādhasā-
ūṣaḥ ṣṣukrēna ṣṣocīṣā //* (I, 48, 14)

'Те самые прежние риши, что звали тебя на помощь для поддержки, о великая, — / Ты (и теперь) прими благосклонно наши восхваления, (ответив) желанием дарить, о Ушас, блестящим блеском!';

*tām va īndram catnam asya ṣṣakāir
ihā nūnām vājayānto huvema /
vāthā cit pūrve jariṣāra āsūr
ānedya anavadyā āriṣṣāḥ //* (VI, 19, 4)

'Этого Индру, скрывающегося (?) со своими помощниками, / Мы хотим сейчас позвать сюда для вас, стремясь к награде, / Подобно тому, как случалось (это) прежним певцам, / Безупречным, безгрешным, неуязвимым'.

В таких выражениях в гимнах РВ изображен традиционный характер творчества риши. Гимны "прежних" риши выступают в роли канона, которому следуют "теперешние" риши. В РВ не раз упоминается, что поэт, автор данного гимна, стремится восхвалять избранное божество в стиле древних риши, отцов, например: *aṅgirasvāt* (I, 31, 17 *passim*) 'в стиле Ангирасов', *bhrguvāt* (VIII, 43, 13) 'в стиле Бхригу' и т.п. Если принять во внимание распространенное мнение, что риши не создавал сам сюжетов, а лишь передавал то, что ему досталось в наследство, и что в разработке сюжетов он должен следовать традиционным формулам, то возникает вопрос, что нового мог внести автор гимна в свое произведение. Иными словами, речь идет о соотношении требований канона и свободы творчества поэта. Здесь на этой интересной проблеме можно остановиться лишь в самом общем виде. Не затронуть же ее вообще нельзя, поскольку она имеет непосредственное отношение к языку и стилю гимнов РВ.

Понятие новой песни, сочиненной риши во славу божества, не раз встречается в тексте РВ¹⁷. Например, в гимне Всем-Богам риши говорит: *siusē jānam suvratām nāvyaṣṣtibhir gīrbhīr ...* (VI, 49, 1) 'Я прославляю праведно повелевающий (божественный) род но-

¹⁷ Этому понятию посвящена статья Гонды, который справедливо рассматривает новую песню как средство поддержания божества и источник силы адепта в определенные моменты циклического обновления жизни [75].

выми песнями' или в гимне Агни: *prā tāvyasīm nāvyaṣṣīm dhītīm agndye / vācō matīm sāhasaḥ sūnāve bhare* (I, 143, 1) 'Я приношу Агни более сильное, более новое стихотворение, мысль (превращенную) в речь, (Агни,) сыну силы'.

Учитывая все те ограничения, которые налагались традиционным характером искусства на творчество поэта, интересно узнать, что сами риши вкладывали в понятие новой песни. Такие свидетельства есть в гимнах РВ. Здесь будет приведено несколько весьма характерных высказываний на этот счет. В гимне Индре VIII, 6 риши из рода Канвов говорит:

*ahām id dhī pitūs pāri
medhām ṣṣāsya jagrābha /
ahām sūrya ivājani //* (10)

*ahām pratnéna mánmanā
gīraḥ ṣṣumbhāmi kaṇvavāt /
yénéndraḥ ṣṣūṣmam id dadhé //* (11)

*yé tvām indra ná tustuvūr
ṣṣayo yé ca tustuvūḥ /
māméd vardhasva sūṣtutaḥ //* (12)

'Я ведь от отца взял мудрость истины: Я родился (снова,) словно солнце.

Я украшаю песни в стиле Канвы с помощью прежнего произведения, благодаря которому Индра обрел мужество.

Какие риши тебя не восхваляли, о Индра, и какие восхваляли, — только от моей (песни) крепни, (поистине) прекрасно восхваленный!'

Гельднер в комментарии к стиху 11 подчеркивает неопределенность выражения: или в основе нового гимна лежит старое произведение, или автор просто имеет в виду старый поэтический стиль рода Канвов [72, ч. 2, с. 295].

Следует обратить внимание также на глагол *ṣṣumbhāmi* 'Я украшаю', свидетельствующий о том, что элемент нового, вносимого поэтом в гимн (независимо от того, как понимать использование им традиционного наследия), — это совершенствование формы (Гельднер переводит: 'Ich putze'). Риши создает новую, изысканную форму, в которую может быть вложено и старое содержание. Он подбирает слова, соответствующие истине, и располагает их так, что возможный становится семантизация формы: она служит коммуникативному назначению гимна — воздействию на восхваляемое божество (стих 12). Можно сказать, что в этих трех стихах дана модель создания новой песни ведийским риши.

Есть еще одно место в РВ (оно отмечено в комментарии Гельднера), где поэт более отчетливо говорит о том, как перерабатывается традиционный материал в новом произведении. В гимне

Индре VIII, 95, приписываемом риши Тиращчи из рода Ангирасов, после того как в стихе 4 говорится: *ṣrudhī hāvam tiraṣṣyā / indra yās tvā saparyāti* 'Услышь, о Индра, призыв Тиращчи, который тебя почитает!', в стихе 5 дано следующее описание:

*indra yās te nāvyaśim
gīram mandrām ajñjanat /
cikitvīnmanasaṃ dhīyam
pratnām ṛtāsya pipyūśim //*

'Который тебе, о Индра, породил более новую вдохновляющую песнь — древнее произведение¹⁸ из чуткого сердца, источающее истину'. В этом описании отражены все этапы творческого процесса. Древнее произведение, пропитанное истиной, пройдя через чуткое (внимательное, замечающее) сердце (*mānas-*) риши, становится вдохновляющей (*mandrā-* значит одновременно 'приятный', 'нравящийся' и 'сладкозвучный', т.е. это эпитет, определяющий форму) новой песней.

Обычно исследователи обращают внимание на то, что процесс поэтического творчества в РВ описывается с помощью слов, которые принадлежат к сфере ремесленной терминологии. Рену, например, отмечает [115, т. 1, с. 16], что создание поэтического произведения рассматривается как работа *āpas-*, а поэт — как мастер-ремесленник *apās-*. Среди глаголов, обозначающих создание поэтом гимна, кроме глаголов с широкой семантикой типа *kar-* 'делать', 'создавать', *jan-* 'порождать', *dhā-* 'устанавливать', широко употребительны глаголы с узким, специальным значением: *takṣ-* 'вытесывать', 'плотничать', *vā-/u-* 'ткать', *tan-* 'натягивать' (нить). Типичны для РВ сравнения поэта с плотником или с ткачом, например: *asmā id u stōtam sām hinomi / rātham nā tāsteva tātsindya* (I, 61, 4) 'Это ему я слагаю хвалу, как плотник (делает) колесницу, тому, кто вознаграждает'; *etām te stōtam tuvijāta vipro / rātham nā dhīrah svāpā atakṣam* (V, 2, 11) 'Эту хвалу тебе, о рожденный силой, я, вдохновенный, / Вытесал, как искусный (мастер) — колесницу'. В словарной статье, посвященной *takṣ-*, Грассман определяет основное значение этого глагола как '(из дерева) искусно изготавливать, обтесывать (колесницу, жертвенный столб, капитель колонны, трон)'. Здесь следует подчеркнуть момент искусной работы, умелой обработки формы. Нельзя забывать, что внешний вид колесницы — символа солнца был очень важен. Колесницу определяют эпитетами 'золотая' (*hiraṇyāya-*), 'яркая', 'сверкающая' (*citrā-*). Метафорически колесница может служить обозначением молитвы. Здесь следует привести также мнение Э. Кампаниле, который считает, что поэт сравнивает свой труд с работой плотника, потому, что тот и другой следуют в своем искусстве традиционному образцу, перешедшему

¹⁸ Или 'видение'.

по наследству, и привнесение нового, проявление личной инициативы допускается в очень небольшой степени [61, с. 36].

Процесс тканья в РВ является символом как космогонии, так и жертвоприношения. Слова, принадлежащие к семантическому полю тканья, более или менее регулярно имеют денотаты разных планов. Например, слово *mayūkha-*, обозначающее деревянные колышки для укрепления и натягивания ткани, употребляется в космогонических контекстах, например, в гимне Вишну: *vy āstabhā rōdasi viṣṇav eté / dādhartha pṛthivīm abhīto mayūkhaiḥ* (VII, 99, 3) 'Ты укрепил врозь, о Вишну, эти два мира. / Колышками ты удержал землю со всех сторон'.

Терминология ткачества регулярно употребляется при описании жертвоприношения. Например, в известном гимне об учреждении жертвоприношения древними риши-отцами:

*yó yajñó viçvátas tāntubhis tatá
ékaçatam devakarmébhir āyataḥ /
imé vayanti pitáro yá āyayūḥ
prá vayāpa vayéty āsate taté //* (X, 130, 1)

'Жертва, которая во все стороны протянута своими нитями, / Сто одним действием, служащим богам, принесена, — / (Ее) ткнут эти отцы, которые прибыли. / Они сидят возле протянутой (жертвы, говоря) так: "Тки вперед! Тки назад!"'

С помощью тех же глаголов передается процесс создания гимнов, например: *asmā id u gnāç cid devāpatnīr / indrayārkām ahihātya ūvuh* (I, 61, 8) 'Это ему сами жены, супруги богов, / Индре, соткали песню про убийство змея'; *ubhā u nūnam tād id arthayethe / vī tanvāthe dhīyo vāstrāpāseva* (X, 106, 1) 'Вы оба стремитесь сейчас только к такой цели: / Вы натягиваете поэтические мысли, словно мастер — ткани' (гимн Ашвинам). В приведенных цитатах в качестве субъектов действия выступают боги — мифологическая проекция реальной ситуации. Есть и прямое упоминание риши в аналогичном контексте в гимне "Познание", когда описываются бездарные поэты:

*imé yé nārvāñ nā parāç cāranti
nā brāhmaṇāso nā sutékarāsaḥ /
tā eté vācam abhipādya pāpāyā
sirīs tāntram tanvate āprajāñayaḥ //* (X, 71, 9)

'Кто не движется ни вперед, ни назад, / (Кто) и не (настоящие) брахманы, и не (настоящие) приготовители сомы, / Те, плохо владея Речью, / Ткут по утку (негодную) тряпку, не сознавая (этого)'.

Все это говорит о том, что лексика тканья в РВ в высшей степени символична. Тот факт, что она соотносится с тремя изоморфными планами, дает возможность играть переключением кодов. Так, в РВ функционирует лексика, кодирующая ключевые понятия модели мира, и речь здесь идет отнюдь не о скромной

и периферийной «производственной» терминологии. Эта лексика выбрана здесь, по-видимому, потому, что обозначает процессы, связанные с обработкой формы, — аналогии тому, что риши считал своей основной задачей. Не последнюю роль в этой аналогии играло, скорее всего, и то обстоятельство, что поэт «ткал» узор своего гимна по готовой основе прежнего гимна или ориентируясь на высокий образец творчества прежнего риши.

Далее следует коротко остановиться на том месте, которое риши занимали в социальной структуре ариев. Известно, что риши принадлежали к варне брахманов и что их профессия была наследственной. Гимны РВ создавались, передавались и хранились в устной форме в жреческих семьях, или родах певцов, имена которых иногда прямо упоминаются в гимнах, систематически же они даны в составе общего «оглавления» — анукрамани, разработанного более поздней ученой брахманской традицией. Этот список авторов сильно мифологизирован: среди авторов гимнов встречаются и имена богов. В списке есть также имена нескольких женщин, в целом же это была мужская профессия.

Конкретных достоверных сведений о жизни риши или о взаимоотношениях между родами певцов у нас нет. Легенда о вражде Вишвамитры и Васишти дошла до нас из более поздних источников: в РВ есть только глухие намеки, которые можно истолковать в духе этой поздней версии, но не более. Известно, что риши зависел от богатого покровителя (обычно царя), заказчика жертвоприношения, который давал ему вознаграждение в виде коров, коней, золота и проч. Блага испрашивались у богов для покровителя и для самих риши. В РВ есть гимны (или части гимнов), содержащие восхваления даров (*dānastuti*), иногда фантастически преувеличенных. Иногда же риши прямо или косвенно выражает недовольство вознаграждением. Своим положением у покровителя риши дорожил и вел решительную борьбу с поэтами-соперниками. Гимны РВ полны ожесточенных выпадов против конкурентов.

В связи с социальными проблемами следует еще раз вернуться к характеру творчества ведийского риши. Роль риши как хранителя и передатчика священного знания, который опирается в своей поэзии на канон в виде произведений предков, вызывает естественное предположение о коллективном характере творчества. Проблемы индивидуального авторства не существовало ни для периода РВ, ни, по-видимому, для др.-инд. культуры вообще¹⁹. Еще Х.Ольденбергом было установлено, что когда в гимнах употребляется родовое имя певца в ед.ч. (а в некоторых мандалах оно употребляется только во мн.ч.), то оно, как правило, обозначает не родоначальника, а одного из его потомков [112, с. 199—247]. Из этого следует, что гимн принадлежит роду как таковому, а не мифическому родоначальнику, о котором практически мало что известно.

¹⁹ Примером может служить манера автора называть себя именем знаменитого предшественника в др.-инд. науке.

Такова диахрония. В синхронном плане коллективное начало представлено в виде «корпорации» риши, которая готовила их к словесным состязаниям; в РВ она названа словом *sakhyā* — букв. 'содружество'. Ценные сведения об этом можно почерпнуть из гимна X, 71. Оставляя в стороне спекуляции, относящиеся к природе Речи ('мудрые создали мыслью Речь' — стих 2 и др.), и классификацию различных членов такого содружества по их способностям и степени подготовленности (стихи 4, 5, 7), обратимся к тому, что говорится о коллективном характере их деятельности. Приведем следующие стихи:

*yās tityāja sacivīdam sākhyāyam
nā rāsya vācy āpi bhāgō asti /
yād im ṣṣṇōty ālakam ṣṣṇoti
nahī pravēda sukṛāsya pānthām // (6)*

'Кто бросил (в беде) друга-единомышленника, / Нет тому права на Речь! / Что он и слышит, втуне слышит: / Он не узнал пути благого деяния!';

*sārve nandanti yaçāsāgatena
sabhāsāhēna sākhyā sākhyāyaḥ /
kilbisasṣṭ pitusānir hy eṣām
āram hitō bhāvati vājināya // (10)*

'Все товарищи радуются за (своего) товарища, пришедшего со славой победителя в состязании. / Ведь он спасает их от греха, добывает им питание. / Он был должным образом выпущен на состязание'.

Как видно из этих цитат, и поражение одного из членов, и победа его в состязании, влекущая за собой материальные блага, распространялись на всех остальных членов содружества. Нарушение же этих коллективных принципов сурово порицалось.

Теперь остается сказать несколько слов о том, к каким состязаниям готовили содружества своих членов. Наиболее убедительной представляется точка зрения Ф.Б.Я. Кёйпера, изложенная им в уже упоминавшейся выше статье "Древний арийский словесный поединок" [22]. Словесные состязания входили в состав обрядов ежегодного возобновления жизни во время зимнего солнцестояния, когда встречались Хаос и Космос. Поэты участвовали в этих поединках от лица своих патронов. Наряду с гонками колесниц и военными состязаниями (а в более поздний период и с состязаниями в игре в кости) словесные состязания имели целью "завоевать солнце" и установить порядок во вселенной. Богиня Ушас покровительствовала раздаче щедрых даров на этих состязаниях.

Так вырисовывается религиозный и социальный статус ведийских риши на основании работ западных исследователей. Нельзя не упомянуть, что в последнее время сильно возрос интерес к проблемам, связанным с фигурой риши, и среди индийских ученых. Соз-

вание особой роли риши в архаичном обществе ариев РВ вызвало к жизни большое количество работ на английском и новоиндийских языках (хинди, маратхи, гуджарати)²⁰. Можно сказать, что в Индии существует большая литература научного и популярного характера на эту тему. Основная проблематика таких работ находится за пределами интересов данного лингвистического исследования. Нужно, однако, заметить, что ощущение непрерывности традиции и наличия хотя бы трансформированной преемственности между современной Индией и миром ария РВ в случае, когда автор исследования о риши является известным санскритологом, род которого ведет свое происхождение от одного из родов ведийских певцов (Р.Н. Дандекар — риши Васиштха), — явление, представляющее несомненный интерес [63, с. 312—350].

²⁰ См. перечень этих работ, составленный Р.Н. Дандекаром [62, 32 (Vedic and Related Personalities)].

ЛЕКСИКА

В лексике РВ с наибольшей полнотой и очевидностью отражается ряд существенных черт модели мира творцов этого памятника. С одной стороны, это создает для исследователя немалые преимущества, так как дает ему в руки общую теорию, позволяющую единым и непротиворечивым методом истолковать как культурно-историческую ситуацию, так и разрозненные лингвистические факты. С другой стороны, возникает опасность порочного круга. Сначала модель мира создается на основе гимнов РВ, затем при помощи этой модели интерпретируется лексика РВ. О такой опасности никогда нельзя забывать. К тому же в отношении многих — и иногда весьма существенных — фрагментов модели мира нет уверенности, что они построены вполне адекватно восприятию ведийских риши, и неуверенность соответственно необходимо распространить и на интерпретацию определенной части ведийской лексики.

Известно, что лексика РВ характеризуется полисемией и синонимией [8, раздел «Лексика»]. Именно на этих ее свойствах сознательно построена поэтами-риши «игра слов», создающая нарочито неясный и полный намеков суггестивный стиль.

Однако, прежде чем рассмотреть, как используется лексическая полисемия в стилистических целях в РВ, следует остановиться на самом определении этого понятия. Полисемия предполагает дискретность значений, связанных с одним словом. Лексика РВ, в той мере, в какой она представлена в классических западных переводных словарях [89; 59], поражает обилием многозначных слов. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что наибольшее число значений (нередко более десяти) имеют слова, кодирующие ключевые понятия модели мира (названия членов фундаментальных оппозиций), или же имена, имеющие широкое символическое употребление в ведийской поэзии. У современного исследователя ведийского языка не может быть уверенности в том, что в период РВ не существовало совсем иного типа синкретизма значений слова, чем для нас теперь, и то, что мы воспринимаем в тексте гимнов как разные значения одного слова, для риши могло быть одним значением в разных контекстах.

В центре модели мира ария РВ находится понятие, обозначаемое словом *ṛtá-* adj., n., для субстантивного значения которого у Грассмана даются следующие эквиваленты: 'божественный порядок', 'вечная истина'; 'право'; 'справедливость'; 'святость'; 'истина', 'правда'; 'благочестивый поступок'; 'жертвоприношение'. Скорее, все эти «самостоятельные» значения являются обусловленными контекстом вариантами одного синкретичного инвариантного значения, которое условно можно обозначить как 'космический закон', проявляющийся в спекулятивном плане как 'вечная истина', а в ритуальном как 'жертвоприношение'. Точно так же разные адъективные значения этого слова: 'подходящий'; 'хороший'; 'святость'; 'правдивый', 'благочестивый' нетрудно свести к одному инварианту — 'соответствующий закону *ṛtá-*'.

Наличие единого значения с далеко разошедшимися в разных контекстах вариантами, видимо, следует предположить и у такого труднопереводимого слова, как *dhāman-* n. Круг значений его в словарях передается следующим образом: 'сиденье', 'место', 'место-пребывание', 'местожительство', 'родина', 'любимое место' (особенно в применении к Агни и Соме); 'свита', 'сопровождение (богов)'; 'установление', 'закон' [78]. Оставляя в стороне проблемы семантического развития отдельных вариантных значений, можно предположить, что для риши значение *dhāman-* (от корня *dhā-* 'класть', 'ставить', 'устраивать') локально реализовалось как 'место', спекулятивно как 'уклад', 'закон', социально как 'свита'.

Если проанализировать с этой точки зрения известную оппозицию в РВ: *krātu-* — *dákṣa-*, инвариантному значению которой условно соответствует: 'сила духа' — 'сила действия', то для каждого из ее членов в словарях представлены многие значения. Можно сказать, что *krātu-* в сознании ведийского риши, по-видимому, реализуется в разных контекстах как 'способность', 'умение'; 'рассуждение', 'соображение', 'понимание'; 'озарение', 'воодушевление'; 'стремление'; 'жертвенный напиток' (сома как источник воодушевления), сохраняя тождество основного значения. *Dákṣa-* же значит: 'способность к действию', 'сноровка'; 'сила'; 'воля'; 'злая воля', воспринимаемые как разные проявления одного и того же качества. При этом в ряде контекстов наступает нейтрализация оппозиции, и оба ее члена могут обозначать недифференцированно телесную и физическую силу одновременно (встречаются и другие значения нейтрализованного члена).

Иные, чем у современного человека, принципы синкретизма значений проявляются, в частности, в определенном слое лексики, обозначающей различные эмоциональные и интеллектуальные проявления и одновременно тот внутренний орган, который с ними связывается в сознании ведийцев. Этот синкретизм значений правильно отражен в словаре Бётлинга, где, например, значение слова *mānas-* толкуется и как 'внутреннее чувство', 'дух', 'сознание', 'разум', и как 'внутренний орган', 'сердце'. В свою очередь *hṛd-* или *hṛdaya-*

в РВ значит не только 'сердце (как орган)', но и 'средоточие чувств' (радости, страха, вдохновения и т.п.), *hṛd-* же в анатомическом смысле может иметь еще и более широкое значение — 'внутренние органы вообще'. В одних контекстах РВ *mānas-* и *hṛd-* противопоставлены друг другу, в других происходит нейтрализация значений, например: *samyák sravanti sarīto ná dhēnā / antār hṛdā mānasā pūyamāndhī* (IV, 58, 6) 'Вместе сливаются потоки (речи), словно ручейки, очищаемые внутри сердцем (и) мыслью (или чувством и мыслью)', но *yá Indrāya vacoyūjā / tataksūr mānasā hārtī* (I, 20, 2) '(Те), что для Индры вытесали мыслью пару буланых коней, запрягаемых словом ...' и *hṛdā yāt taṣṭān māntrāñ ācamṣan* (I, 67, 4) '... когда они произнесли священные слова, вытесанные сердцем', где *mānasā* и *hṛdā* употребляются в сходных конструкциях, и лексические различия между ними спорны².

В качестве типичного примера синкретизма значений глагольных корней следует привести глаголы зрительного восприятия, которые значение "видеть" обычно сочетают со значением "являться", "казаться". Разница в значении может быть никак не дифференцирована, ни с помощью типа флексии (act. — med.), ни с помощью типа основы. Например, *vī + khyā-*: *uccā vy ākhyad yuvatīḥ punarbhūr ...* (I, 123, 2) 'Высоко наверху воссияла снова возникшая юная женщина...' и *vī nākam akhyat savitā vāreṇyo ...* (V, 81, 2) 'Савитар превосходный бросил взгляд на небосвод...'; *caḥṣ-*: *yéna caṣṭe vāruṇo mitró aryamā* (VIII, 19, 16) '... (тот блеск), в котором являлся Варуна, Митра, Арьяман' и *tvām caṣṭe muṣṭihā* (VI, 26, 2) 'На тебя смотрит кулачный боец'; *cit-*: *ākavārtī cetati vājīnīvatī* (VII, 96, 3) 'Богатая наградой, она проявляет себя щедрой' и *tād Indro ārīham cetati* (I, 10, 2) 'Тут Индра замечает намерение (жертвовать)'. У глагола *ḍṛṣ-* оппозиция значений сопровождается регулярной оппозицией активных — медиальных окончаний, например: *kó dadarṣa prathamām jāyamānam* (I, 164, 4) 'Кто видел рождающегося первым...?' и *hótā mandró viṣām dāmūnds / tirás támo dadṛṣe rāmyāṅām* (VII, 9, 2) 'Радостный хотар, домашний (повелитель) племен / Виднеется сквозь мрак ночей'.

У глагола *dhi* непереходное значение 'выглядеть', 'являться' выражается основой с активной флексией, а переходное значение 'смотреть', 'думать', 'замышлять' (= 'видеть внутренним взором') — преимущественно основой с медиальными окончаниями, например: *ākṣetravid yāthā mugdhó / bhūvanāny adīdhayuḥ* (V, 40, 5) '... (тогда все) существа выглядели как заблудившийся (человек), не узнающий

¹ У Гельднера: 'mit Verstand' см. соответствующее место.

² Не исключено, правда, что полисемно, засвидетельствованную в ведийских словах *mānas-* и *hṛd-*, можно трактовать как частный случай универсальной полисемии типа: «вместящие» — «содержимое» [1], хотя не все моделируется здесь общей оппозицией.

места' и *máhi mahé taváse dádhye* (V, 33, 1) 'Великую (хвалу) для великого, сильного я замышляю'³.

Особенно сложной становится полисемия в РВ и тех случаях, когда отдельные значения слова приобретают символический характер. Метафорический перенос значений настолько широко распространён, что граница между полисемией и омонимией может оказаться размытой. Однако, и в этих случаях есть основания считать, что благодаря образности мышления здесь имеет место одно значение, а не несколько. Например, когда ведийский риши называет словом *gó-* т. 'бык', ф. 'корова' созвездия (= "стада быков"), утренние зори (= "красноватые коровы"), землю (мотивировка: даёт питание) и грозные тучи (мотивировка: дают дождь, как коровы — молоко), то вопрос о многозначности представляется спорным. То же можно сказать о семантике *ádri-* 'скала', 'гора' и наряду с этим 'камень для метания', 'камень для выжимания сомы' и, наконец, 'грозная туча' (мифологическая мотивировка заключена в мифе Вала).

Довольно типична для РВ соотносённость значения слова с денотатами разных планов, из которых один принадлежит реальности или мифу (граница между первой и второй может быть весьма условна), а другой ритуалу. Например, *gharmá-* значит одновременно 'солнечный зной' и 'котелок на огне' или 'горячее молоко' для Ашвинов; *páyas-* 'молоко' (коровы), 'дождь', 'сок сомы'; *mádhu-* 'мед', 'сладость', 'молоко', 'жертвенное масло', 'сок сомы'; *vána-* 'лес', 'дерево', 'древесина', 'деревянный сосуд для сомы', 'вода' (особенно струи воды, с которыми сок сомы смешивается в чане); *samudrá-* 'стечение вод', 'море на земле', 'море на небе', 'соки сомы в большом сосуде'; *sánu-* 'вершина' (горы), 'спина' (зверя или демона), 'поверхность цецилки для сомы из овечьей шерсти' и др.

Намеренная игра денотатами подобных слов происходит в гимнах постоянно. Проблема референции в этом поэтическом тексте приобретает иногда особый ракурс. Определяющей для некоторых фрагментов текста является референция всего фрагмента в целом или в каких-то случаях референция предложения, а от этого уже зависит тип референции отдельных слов, входящих в его состав, единая соотносённость значений этих слов или с ритуальным, или с каким-либо иным планом. Таков, например, стих IX, 26, 5:

*tám sánāv jāmayo
hāriṃ hinvanty ādribhiḥ /
haryatām bhūricakṣasam //*

'Этого буланого жеребца на вершине сёстры / Поторапливают камнями, / (Его,) любимого, глядящего на многих'. Такова сим-

³ Указанное соотношение днатеизы и переходного/непереходного значений у данного глагола проведено не вполне строго, поскольку иногда переходное значение встречается и у отдельных активных форм.

⁴ Здесь приводятся лишь интересующие нас значения слов, в текстах их многозначность может быть представлена шире.

волическая форма выражения, за которой стоит ритуальный план: 'Этот сок сомы пальцы (жреца) поторапливают давящими камнями на поверхности цецилки (чтобы он смешался с молоком)' и т.д. Зная, что стих взят из гимна мандалы IX, посвящённой божеству *Soma pavamāna* 'Сомы очищающийся' и сопровождающей различные ритуалы приготовления сока сомы, т.е. зная референцию гимна, надо для отдельных многозначных слов соответственно выбирать при интерпретации ритуальные их значения: *sānu-* 'поверхность цецилки', *jāmāyaḥ* 'сестры' — обозначение пальцев жреца (ср. другие значения: 'братья и сестры', 'кровные родственники', 'члены семьи'), *hart-* (букв. 'желтоватый', 'золотистый') — обозначение сока сомы по цвету, *ádri-* 'давящий камень'. Интересно проследить, как меняется выбор значений, когда эти слова встречаются в мифологическом контексте, например: *vī jāyúṣā yāyathuḥ sánv ādri-* (I, 117, 16) 'Вы двое проехали по вершине горы на победной (колеснице)' (речь идет об Ашвинах, едущих по небу), а также стих мифологического содержания, в котором происходит игра разными денотатами слова *hāri-* в этом плане:

*dyām Indro hāridhāyasam
pṛthivīm hāri-varpasam /
ādharayad dharttor bhūri bhōjanam
yāyor antār hāriḥ carat //* (III, 44, 3)

'Индра поддержал небо, кормящее золотистого, / Землю с золотистым обликом, / (Он поддержал) обильную пищу (тех) обоих золотистых, / Между которыми бродит золотистый (бог)'.

В паде а *hāri-* в составе сложного слова соотносится с Сомой или с Солнцем; в паде с под 'обоими золотистыми' (*hart-*) подразумеваются Небо-и-Земля, в паде d *hāri* — это Солнце, по Гельднеру, Индра, по Саяне (гимн посвящён Индре). Таким образом, здесь происходит игра разными денотатами слова *hāri-* в пределах одного мифологического уровня.

Кстати, в рассмотренном выше стихе IX, 26, 5 формальным указанием на то, какой тип референции здесь надо избирать, служит строка b, поскольку сочетания *hāriṃ hi-* и *ādribhiḥ hi-* принадлежат к фразеологии *Soma pavamāna* и в этом смысле вполне однозначны.

Для суггестивного стиля гимнов РВ характерна бывает двойная референция одного фразеологического сочетания или слова, сознательное соотношение его одновременно с двумя планами: ритуальным и мифологическим, что наблюдается, например, в гимне Агни I, 149, 4:

*abhī dvijānma trī rocanāni
vīcva rājāmsi cuṣcānō asthāt /
hōtā yājīṣṭho apām sadhāsthe //*

'Дваждырожденный поднялся над тремя светлыми пространствами, / Над всеми просторами, пламеня, / хотар, жертвующий

лучше всех, на месте слияния вод'. Выражение *apām sadhāsthe* 'на месте слияния вод' может соотноситься как с небесной сферой, к которой по ведийской космологии принадлежат три светлых пространства, так и со сферой ритуала: по Саяне, алтарь, где развёдился огонь, опрыскивали водой.

Другим примером двойной референции может служить IX,64,17 в гимне Сома:

*marmjānāsa āyāvo
vftā samudrām indavaḥ /
āgmān ṛtāsya yōnim ā //*

'Мощно очищаемые живучие / Соки сомы охотно отправились в море, / В лоно закона'. Выражения *samudrām* 'в море' и *ṛtāsya yōnim ā* 'в лоно закона' соотносятся с ритуалом, обозначая большой чан, в котором очищенные соки сомы смешиваются с добавлениями (с водой, молоком и пр.), но могут иметь и мифологическую коннотацию: эти выражения обозначают также соответственно небесный океан и мистическое местопребывание богов на небе. Таких примеров можно привести множество.

В связи с рассмотренным кругом проблем, связанных с символическими значениями слова, игрой денотатами и двойной референцией, целесообразно привлечь внимание еще к одной особенности лексики РВ, до сих пор остававшейся несколько в тени. Символическое употребление характерно прежде всего для слов с основным конкретным значением. Среди них можно выделить небольшую группу слов, обозначающих части тела. Символические значения, реализуемые в сфере ритуала и в сфере космоса, у некоторых из них явно преобладают над основным, буквальным значением. При этом речь идет здесь не о полисемии, а о метафорическом перенесении одного основного значения в изоморфные друг другу различные сферы. На языковом уровне эти слова образуют нередко устойчивые фразеологические сочетания с другими словами, характерные только для одного плана, например, *devānām cākṣus* 'глаз богов' = солнце, или соотносимые одновременно более чем с одним планом, например, *amftāsya nābhīḥ* 'пуп бессмертия' = 1) 'алтарь', 2) 'центр неба', 3) 'сома', 'ритуальный напиток'.

В состав этой группы входят приведенные ниже имена.

Ākṣi-, *akṣi-* 'глаз':

1) ... *ākṣī ṛjṛācve aṣvinau adhataṃ / jyōtir andhāya cakrathur vicākṣe* (I,117,17) '... Риджрашве вы даровали глаза, о Ашвины. / Вы сделали так, что слепой увидел свет';

2) *ādhi ṛṣyaṃ nī dadhuḥ cārum asmin / divō yād akṣī amftā ākrīvan* (I,72,10) 'Бессмертные наделили его чудесной красотой, / Когда создавали два глаза неба' (его — Агни, 'два глаза неба' — солнце и луну).

Ūdhar- 'вымя':

1) *ādhvaryavaḥ pāyasódhar yāthā gōḥ / sōmebhir tm pṛmatā bhōjām indram* (II,14,10) 'Адхварью! Как вымя коровы (набухает) молоком, / Наполните щедрого Индру струями сомы!';

2) *duhānty ūdhar divyāni dhūtaḥ / bhūmim pinvanti pāyasā pārijrayaḥ* (I,64,5) 'Сотрясатели доят небесное вымя. / Носящиеся вокруг делают землю набухшей от молока' (гимн Марутам; 'небесное вымя' — грозовая туча, молоко — дождь); *duhānā ūdhar divyām mādhū priyām / pratnām sadhāstham āsadat* (IX,107,5) 'Давая надоить из небесного вымени любимого меду, / (Сома) сажился на (свое) извечное место' ('небесное вымя' Сома — небесный источник, из которого струится мед — Сома, попадая затем на землю); *sunvānti sōtam rathirāso ādrayo / ... / duhānty ūdhar upasēcānya kām / ...* (X,76,7) 'Выжимают сому поспешные давящие камни; / ... Они доят вымя, чтобы подливать (молоко — сому)' ('вымя' — растение сомы, из которого выжимают сок); *tā tū te satyā tuvinṛṇṇa vīcva / prā dhenavaḥ sisrate vṛṣṇa ūdhnaḥ* (IV,22,6) 'Вот эти все (подвиги) твои истинны, о (бог) мощного мужества: / Дойные коровы выбегают из вымени быка' (ведийский парадокс: струи дождя вытекают из 'вымени' Неба или Парджаньи) и т.д.

Gārbha- 'материнская утроба', 'зародыш', 'плод', 'новорожденный', 'отпрыск':

1) *gārbhe nū sānn ānv eṣām avedam / ahām devānām jānimāni vīcva* (IV,27,1) 'Находясь еще в утробе матери, я знал / Все поколения этих богов'; *yāthā vātaḥ puṣkarīṇṇam / samīṅgāyati sarvātaḥ / evā te gārbha ejatu / ...* (V,78,7) 'Как ветер повсюду колеблет / Пруд с лотосами, / Так пусть шевелится твой плод!' и т.д.;

2) *āsūdayat sukṛte gārbham ādriḥ* (III,31,7) 'Скала сделала свой плод зрелым для благодетеля' (т.е. скала Вала раскрылась и отдала Индре свое содержимое: дойных коров, свет и пр., как раскрывается материнская утроба, когда плод созрел); *asmā ukthāya pārvatasya gārbho / mahīnām janūṣe pūrvyāya* (V,45,3) 'Пред этим гимном (разверзлись) недра горы / Для первого рождения великих (зорь)' (миф Вала); *yām āpo ādrayo vānā / gārbham ṛtāsya pīprati ...* (VI,48,5) 'Кого воды, камни, деревья / Питают как отпрыска космического закона ...' (об Агни); *tām tā gārbham prathamām dadhra āpo / yātra devāḥ samāgachanta vīcve* (X,82,6) 'Это его приняли воды как первого зародыша, / В котором собрались все боги'; наконец, в космогонических представлениях РВ немаловажную роль играет *hiraṇyagarbhā-* 'золотой зародыш': *hiraṇyagarbhāḥ sām avartatāgre / bhūtāsya jātāḥ pātir ēka āsīt* (X,121,1) 'В начале возник он как золотой зародыш. / Родившись, он был единственным господином (всего) сущего'.

Cākṣus- 'глаз', 'зрение':

1) *vī me kārnā patayato vī cākṣur / vīdām jyōtir hṛdaya āhitam yāt / vī me mānaḥ carati dūrādādhī / ...* (VI,9,6) 'Взлетают мои уши,

вз(летает) глаз, / Вз(летает) этот свет, что заложен в сердце, / Воспаряет моя мысль, устремившаяся далеко / ...' (так описывает себя поэт, вдохновленный Агни-Вайшванарой);

2) *úd u jyótir amṛtaṃ viçvájanyaṃ / viçvānaraḥ savitá devó açret / krátvā devānām ajanīṣṭa cākṣur / ...* (VII,76,1) 'Ввысь направил бессмертный свет; предназначенный для всех народов, / Бог Савитар, принадлежащий всем людям. / Глаз богов родился по завету богов' ('глаз богов' = солнце).

Tvác- 'кожа', 'шкура':

1) *tvám makhásya dódhātaḥ / çíró 'va tvacó bharaḥ* (X,171,2) 'Голову неистового Макхи / Ты отделил от кожи' (об Индре); *mānave çāsād avratān / tvácam kṛṣṇām arandhayat* (I,130,8) 'Карая для Ману тех, кто не имеет обетов, / Он подчинил ему черную кожу' (Индра подчинил ариям местные племена дасов/дасью); *gavyúdyt tvág bhavati nirṅg avyúdyt* (IX,70,7) 'Шкура бывает коровьей, праздничный наряд овечьим' (о ритуальных предметах при выжимании сомы);

2) *ójiṣṭharṇi te madhyató méda údbhṛtam / prá te vayám dadāmahe / çcótanti te vaso stoká ádhi tvacé / ...* (III,21,5) 'Самый сильный жир, извлеченный для тебя из середины — мы подносим (его) тебе. Стекают для тебя, о Васу, капли на шкуру' (гимн Агни; шкура Агни — его пламя);

*yád tm ṛtásya páyasā ptyāno
náyan ṛtásya pathibhī rājiṣṭhaiḥ /
aryamā mitró váruṇaḥ párijmā
tvácam pṛṣcāntu úparasya yónau //* (I,79,3)

'Когда же (Агни), набухший от влаги космического закона, / (Двигается) самыми прямыми путями закона, направляя (эту влагу), / Арьяман, Митра, Варуна, находящийся (повсюду) вокруг, / смачивают шкуру в лоне нижнего (пространства)' (шкура — поверхность земли);

*ayám cakráṃ iṣāṇat súryasya
ny éiaçam rīramat sasṛmānām /
ā kṛṣṇā tm juhurāno jigharti
tvacó budhné rájaso asyá yónau //* (IV,17,14)

'Он привел в движение колесо солнца. / Он остановил пробежавшего Эташу. / Он швыряет его, рассвирепев, на дно шкуры, / Темного пространства, в его лоно' (он — Индра; Эташа — конь, связанный с солнцем; шкура с черным дном — ночной мрак);

Nábhi- 'пуп':

1) *nábhya āstā antárikṣam / çtrṣṇó dyauḥ sám avartata* (X,90,14) 'Из пупа возникло воздушное пространство, / Из головы развилось небо' (речь идет о космическом гиганте Пуруше, из разных частей тела которого образовались элементы космоса);

2) *saṃgāchamāne yuvatí sámante
svásarā jāmi pitrór upásthe /
abhijghranti bhúvanasya nābhim
dyāvā rākṣatam pṛthiví no ábhvāt //* (I,185,5)

'Две юные сестры, кровная родня, сходящиеся в лоне родителей, имеющие общую границу, целующие пуп мироздания ... О Небо и Земля, защитите нас от ужаса!' ('две юные сестры' — Небо и Земля, 'пуп мироздания' = центр вселенной); *ātmanvān nābho duhyate ghṛtām páya / ṛtásya nābhir amṛtaṃ ví jāyate* (IX,74,4) 'Из одушевленной тучи доится жир (и) молоко. / Пуп закона, напиток бессмертия рождается' (так описывается ритуал выжимания сомы, центральный момент которого, 'пуп закона' — появление сока для приготовления напитка бессмертия); *úd u ṣtutáḥ sámídhā yahvó adyauḥ / várṣman divó ádhi nābhā pṛthivyáḥ* (III,5,9) 'И вот прославленный юный (Агни) вспыхнул благодаря дровам, / На вершине неба, на пупе земли' ('на вершине неба' — солнце на небе, 'на пупе земли' — жертвенный костер на месте жертвоприношения).

Pṛṣṭhá- 'спина':

1) *iṣudhīḥ sánkāḥ pṛtanāç ca sárvaḥ / pṛṣṭhé nínaddho jayati prásuṭaḥ* (VI,75,5) 'Колчан, привязанный на спине, выигрывает сражения и все битвы, когда он приведен в действие'; *kvā vó 'çvāḥ kvādbhīçavaḥ / ... / pṛṣṭhé sádo nasór yamaḥ* (V,61,2) 'Где ваши кони? Где поводья?... (Где) седло на спине (коней)? (Где) удила в ноздрях?';

2) *átuo ná pṛṣṭhām pruṣitásya rocate* (I,58,2) 'Как у жеребца, сверкает (его) спина, когда его поливают (жиром)' (об Агни — жертвенном костре); постоянный эпитет Агни — *ghṛtāpṛṣṭha* — 'жирноспинный'.

*abhī kṣīpaḥ sám agmata
marjāyantīr iṣás pátim /
pṛṣṭhá gṛbhñata vājīnaḥ //* (IX,14,7)

'Соединились пальцы, / Начищая господина жертвенной услуды; / Они хватают спины скакового коня' (о соме, изображаемом в виде скакового коня, которого начищают пальцы жреца); *ví tvád āpo ná parvatasya pṛṣṭhād / ukthébhīr indrānayanta yajñāḥ* (VI,24,6) 'От тебя ведут они (свой) путь со (своими) гимнами и обрядами, о Индра, словно воды (стекают) со спины горы; *nākasya pṛṣṭhé ádhi tiṣṭhati çṛtó* (I,125,5) 'Он покоится, опираясь о спину небосвода'; *eté pṛṣṭhāni ródasor viprayānto vu ānaçuḥ* (IX,22,5) 'Эти (соки сомы,) растекаясь, достигли спин двух миров' (т.е. неба и земли).

Mūrdhán- 'голова':

1) *yás ta idhmām jabhārat siṣvidāno / mūrdhānaṃ vā tatāpate tvāyā / bhúvas tāsya svátavānḥ páyúr agne /* (IV,2,6) 'Кто носит тебе дрова, обливаясь потом, / Или от любви к тебе воспламеняет голову, /

Будь тому защитником, обладающим собственной силой, о Агни!;

2) *yāni sthānāny aṣvīnā dadhāthe / ... / nī pārvatasya mūrdhāni sddantiā- / iṣam jāndya dācūṣe vahantā* (VII,70,3) '(Те) места, что вы занимаете, о Ашвины, / ... Сидя на вершине горы, ... / (Оттуда приезжайте) к почитаемому (вас) народу, везя жертвенную усладу!' ('на вершине горы' = букв. 'на голове горы'); *agnīr mūrdhā divdḥ kakūt / pātīh pṛthivyā ayām* (VIII,44,16) 'Агни — глава неба, вершина; он господин земли'; *mūrdhā bhuvō bhavati nāktam agnīs* (X,88,6) 'Ночью Агни бывает главой земли'; *mūrdhān yajñāsya sām anaktu devān* (II,3,2) 'Во главе жертвы он должен объединить богов' (он — Агни).

Yōni- 'утроба', 'лоно':

- 1) *yās te gārbham āmīvā durñāmā yōnim ācāye / agnīs iām brāhmaṇā sahā nīṣ kravyādam antīnaṣat* // (X,162,2)

'(Тот) паршивый, с дурным именем, что разлегся на твоём зародыше, на (твоём) лоне, / — Агни вместе с заклинанием выгонит этого пожирателя мяса!' (заговор против вредящих зародышу);

2) *yōniṣ ja indra niśāde akāri* (I,104,1) 'Приготовлено тебе лоно, о Индра, чтобы опуститься (на него)', ('лоно' = жертвенная солома); *ghṛtām asya yōnir ...* (II,3,11) 'Жир — его лоно' (об Агни, которого поливают жиром); *sīda hotaḥ svā u loké cikivān / sādya yajñām sukṛtāsya yōnau* (III,29,8) 'Сядь, хотар, на свое место, умелый! / Усади жертву в лоно доброго деяния!' (об Агни); *ṛtāsya yōnau sukṛtāsya loké / 'riṣtām tvā sahā pātyā dadhāmi* (X,85,24) 'В лоне закона, в мире добродетели / Я утверждаю тебя, невредимую, с мужем' (благословение новобрачной в свадебном гимне); ... / *yōnāv ṛtāsya sīdatam / pātām sōtam ṛtvṛdhā* (III,62,18) '... садитесь в лоно закона. / Пейте сому вдвоем, о укрепляющие закон!' (обращение к Митре и Варуне, лоно закона — место жертвоприношения).

Метафорическое употребление группы слов, являющихся названиями частей тела человека, для обозначения элементов мироздания в РВ не случайно. Ключ к этому следует искать в модели мира ария РВ. Арханная концепция возникновения вселенной из частей тела гиганта-первочеловека, принесенного в жертву богами, нашла свое отражение в гимне Пуруше X,90. В этом гимне устанавливается система эквивалентностей между микрокосмом и макрокосмом. Отмечалось [40, с. 215—228], что в характеристике Пуруши особую роль играет противопоставление целостности и расчлененности, дающее возможность осуществить процесс порождения вселенной. Сюжет мотивирует движение от одного члена противопоставления к другому и в свою очередь отражает определенный ритуал. Подобный тип соответствий между частями тела и элементами космоса получил дальнейшее развитие в древне-

индийской традиции, разные варианты его представлены и в других архаичных культурах⁵.

В РВ эта система эквивалентностей становится операциональной, так как два ряда элементов могут взаимозаменяться. Отсюда возникает идея переноса значения, или метафоричность, употребления лексики, обозначающей части тела.

Текст гимна Пуруше имеет отношение к сфере знакового: голова — знак неба, глаз — знак солнца и т.д. Здесь имеет место игра парадигматических эквивалентностей, переносимых в синтагматику, т.е. в текст. Одно обозначение связано с двумя понятиями, которые, с точки зрения современного исследователя, являются различными. Эта ситуация представляет интерес с двух точек зрения. Во-первых, для эпохи РВ если тут и имела место игра, то основанная на живом понимании тождества понятий двух рядов. Вообще макро- и микромир изоморфны. Возможно, они и имеют отдельные названия, но в принципе реализуют одно архиназвание. Тождество для ведийской модели мира представляет собой ту концептуальную рамку, внутри которой все разворачивается. Это то коллективное наследие, которое поэт-риши оживает в своем творчестве. Во-вторых, благодаря обобщающей классификационной деятельности риши создается "телесный код" космоса. Развитие этого кода можно показать на следующем примере: "голова" = "небо" → "голова неба". В РВ полнее представлен второй этап, т.е. поясняющие сочетания, а не непосредственное отождествление терминов двух рядов, хотя и это сохранилось, как показывают примеры. Дальнейшая, уже чисто литературная разработка поэтами метафорических фразеологических сочетаний приводит к еще большему размыванию первоначального тождества.

Предельное развитие полисемии засвидетельствовано в РВ у той группы лексем, у которой в семантике одного слова объединяются противоположные — в широком смысле слова — значения. Здесь полисемия смыкается с антонимией, или, иными словами, имеет место энантиосемия. Как ни парадоксально это явление, оно существует в РВ, и слова с подобной семантикой встречаются как среди имен: существительных и прилагательных, простых и сложных слов, так и среди глаголов.

Ключ к разгадке этого явления был найден Рену в его основополагающей работе «Двусмысленность словаря Ригведы» [114, с. 161—235]. Рену впервые обратил внимание на то, что лексика РВ делится на две зоны: "благоприятную", включающую богов и людей, находящихся под их покровительством, и менее дифференцированную "неблагоприятную", к которой относятся силы, враждебные богам и певцам. Одно и то же слово в зависимости от контекста, т.е. от того, к какой зоне оно принадлежит, может иметь положительное и отрицательное значение.

⁵ См. сводную таблицу, составленную В.Н. Топоровым [43, с. 46].

Это явление затрагивает довольно большую группу глагольных корней. В немногих случаях разница в семантике не сопровождается какими-либо морфологическими различиями, как в *ruṣ-*, *rōṣati* 'губить', 'гибнуть'; *yu-*, *uṣati* 'отделять', 'отделяться'; *pī-*, *pīyati* 'оскорблять', 'быть презренным'. Однако, большей частью разнице в значении соответствуют грамматические различия: простой глагол — каузатив, пассив — актив. Иногда оппозиция значений полностью или частично сопровождается оппозицией типов основ. Например, у глагола *ar-* основа *ṛchá-* и аорист *árāt* употребляются, когда речь идет о нападающем враге или о поражающей болезни, а другие основы в связи с действиями благоприятного или нейтрального плана. Отдельные формы глагола, в целом имеющего благоприятное значение, могут употребляться в неблагоприятном смысле и наоборот.

Та же амбивалентность свойственна определенной группе имен. Прежде всего это относится к эпитетам, характеризующим как богов, так и их врагов, например: *apratī-* 'не встречающий сопротивления', 'не оказывающий сопротивления', прилагательные пространственной ориентации, употребляемые с разными префиксами, меняющими их смысл; ряд существительных. Амбивалентностью, как отмечает Рену, затронута также группа собственных имен, прежде всего из мифологического цикла, связанного с Индрой, например, *Kútsa* — то возница и любимец Индры, то его враг. Ряд этнонимов из цикла Индры тоже обнаруживает амбивалентность. И, наконец, амбивалентность распространяется и на имена некоторых богов. Иногда амбивалентность может выражаться как переход атрибутов врагов на богов и их адептов или наоборот. Та обратимость действий и формул между двумя зонами, которая встречается в РВ, является специфичной для магического мировоззрения.

Заканчивая свое исследование, Рену подводит итог: "В конечном счете, именно характерные особенности ригведийского стиля наряду с условиями сакральной среды были решающими факторами в ориентации, приданной словарю" [114, с. 235].

В работе Рену важны не только те непосредственные выводы, которые делает автор, относительно двойственной семантики, засвидетельствованной в РВ у определенной части лексики, но и некоторые косвенные выводы, которые можно извлечь из его описания лексического материала. Их можно сформулировать следующим образом. В иерархии лингвистических уровней в языке РВ высший ранг принадлежит стилистическому. Грамматические оппозиции далеко не всегда отличаются универсальностью: одной и той же формальной оппозиции не обязательно соответствует та же семантическая оппозиция и наоборот. Аналогичным образом

в словообразовании одной формальной деривационной модели могут соответствовать разные семантические интерпретации. Эти выводы весьма существенны для дальнейшего стилистико-функционального изучения лексики РВ.

"Благоприятная" зона в РВ обширна и детально разработана. "Неблагоприятная", наоборот, мало дифференцирована, в чем не последнюю роль, видимо, играют соображения табу. Как уже говорилось ранее, Рену было установлено наличие в РВ пласта амбивалентной лексики, менявшей свое значение при переходе из одной зоны в другую. Основываясь на методе Рену, можно сделать следующий шаг и обнаружить в пределах "благоприятной" зоны определенную группу лексических единиц, в значении которых происходит некоторый лексический сдвиг в зависимости от того, принадлежат ли они к сфере божества или к сфере адепта. Именно этот архаичный слой лексики РВ отражает в своей семантике те особенности ведийской модели мира, о которых говорилось ранее (см. «Введение», с. 15). Идея обмена между божеством и его адептом нашла свое выражение на лексическом уровне в том, что у целой группы слов, принадлежащей к "благоприятной" зоне, засвидетельствовано конверсивное значение⁷, при выражении которого в разных контекстах ставятся разные логические акценты. В РВ оно приобретает разную направленность в зависимости от того, соотносится ли данное слово с божеством или с его адептом [68, с. 129—136]. Тем самым «благоприятная» зона тоже оказывается разделенной на две части. При этом следует отметить, что лексика, функционирующая как амбивалентная, в зависимости от того, употребляется ли она в «благоприятной» или в «неблагоприятной» зоне, в бифуркации в рамках «благоприятной» зоны уже не принимает участия. Таким образом, мы имеем здесь дело с двумя непересекающимися подмножествами.

Переходя к анализу функционирования лексики "благоприятной" зоны, следует сказать, что конверсивное значение здесь засвидетельствовано у разных слов морфологических классов и разных словообразовательных типов. Оно встречается у глаголов, существительных и прилагательных, у простых слов и сложных.

Прежде чем описать, как распределяются конверсивные значения у форм, произведенных от одного глагольного корня, следует остановиться на небольшой группе глаголов, значения которых не являются конверсивными, но которые в зависимости от того, с каким классом референтов соотносится его субъект: с божеством или с адептом — сочетаются со словами, выражающими совсем разные классы объектов и, таким образом, фактически кодируют разные действия. Приведем некоторые примеры.

⁷ Следует отметить, что не все оттенки описываемой бифуркации значений покрываются термином "конверсив", хотя этот термин и представляется наиболее адекватным данному явлению. См. определение конверсивов, данное Ю.Д. Апресяном [1, с. 257].

Jan- 'рождать':

1) субъект: боги — объекты: вселенная, солнце, утренние зори и т.п.;

2) субъект: адепты — объекты: жертва, молитва, песнь и т.п.;

1) *yá imé dyāvāpṛithivī jajāna* (IV,56,3) 'Кто породил эти небо и землю' (о боге — ср. I,160,4); *indro nṛbhir ajanad dīdyānaḥ / sākām sūryam uśāsam gātūm agnīm* (III,31,15) 'Индра вместе с мужами (-Марутами) породил, сверкая, / Одновременно солнце, утреннюю зарю, свободный путь, огонь';

2) *āsmāi te pratihāryate / jātavedo vīcarṣaṇe / āgne jānāmi suṣṣutām* (VIII,43,2) 'Для тебя, такого радостноожидającego, / О Джатаведас, движущийся далеко, / О Агни, я порождаю восхваление'; *vaiṣvānarāya dhiśānam ṛtvāḍhe / ghrītam ná pūtām agnāye janāmasi* (III,2,1) 'Для Вайшванары, умножающего закон, мы порождаем поэтическое подношение, очищенное, как жир'.

Если субъект при глаголе *jan-* имеет референтом божество, то глагол стоит во 2-м (обращение к богу) или 3-м (описание его деяний) лице одного из прошедших времен, поскольку вселенная "порождалась" в прошлом; если же его референт — адепт, то глагол обычно имеет форму 1-го лица настоящего времени. Так грамматические категории глагола косвенным образом дифференцируют разные классы референтов, с которыми может относиться субъект. Что касается лексического значения *jan-*, то в контекстах первого типа этот глагол функционально синонимичен ряду других глаголов, кодирующих космогонический акт. В контексте же второго типа *jan-* выступает как синоним глаголов "жертвовать", "дарить" и др.

Tan- 'тянуть' (*ā + tan-* 'протягивать'): среди многочисленных значений этого глагола в кругообороте "божество — адепт" намечается следующее противопоставление объектов⁸:

1) субъект: боги — объекты: элементы космоса, через которые протягивают (*ā + tan-*) свет;

2) субъект: адепты — объекты: жертва, молитва и т.п.;

1) *ā dyām tanoṣi raṣtibhir āntārikṣam urú priyām / uśaḥ çukrēṇa çocīṣā* // (IV,52,7)

'Ты пронизываешь небо (своими) лучами, / Широкое славное воздушное пространство, / О Ушас, чистым пламенем';

2) *vīçvā matīr ā tatane tvāyā-/ādā mā indra çṛṇavo hāvemā* (VII,29,3) 'Все молитвы я протянул с любовью к тебе. / Поэтому услышь эти мои призывы, о Индра!'

Bhar- 'нести' (*ā + bhar-* 'приносить'):

1) субъект: боги — объекты: богатство, дары, слава, сила и т.п.

2) субъект: адепты — объекты: жертва, молитва и т.п.;

1) *tām id va indram suhāvaṃ huvema / ... / yó māvate jaritré gādhyam cin / makṣū vājam bharati ...* (IV,16,16) 'Мы хотим позвать вам этого легкопризываемого Индру, / ... / Что певцу, подобному мне, быстро приносит / Добычу, которую надо хватать (?) ...';

*sā na stāvāna ā bhara
gāyatrēṇa nāvīyasā /
rayīm vīrāvātīm iṣam* // (I,12,11)

'Прославляемый новым песнопением, принеси нам богатство — подкрепление из сыновей!';

2) *asmā id u tyām upamām svarṣām / bhārāmy āngūṣām āsyēna* (I,61,3) 'Это ему эту высшую, завоевывающую солнце / Похвалу я приношу устами'; *bharēndrāya sōtam* (II,21,1) 'Принеси сому для Индры!' (обращение к жрецу).

Cud- 'заострять', 'вдохновлять', 'погонять':

1) субъект: боги — объекты: адепты, вдохновляемые на битву, молитву, жертвоприношение; колесницы, молитвы, дары;

2) субъект: адепты — объекты: боги, вдохновляемые на дарение;

1) *asmān samaryé pavamāna codaya* (IX,85,2) 'Заостри нас в борьбе, о Павамана!'; *tvām hí çūrah sánitā / codāyo mānuṣo rátham* (I,175,2) 'Ты ведь герой — добытчик. / Погоняй колесницу человека!';

2) *tām-tam id rādhase mahā / indram codāmi pītāye* (VIII,68,7) 'Только его я вдохновляю на великое дарение, Индру — на питье'.

Эти отношения несколько закамouflированы, когда адепт обращается к богам-посредникам Агни и Соме с просьбой поощрить других богов на дарение, например: *tvām no devātātaye rāyó dānāya codaya* (X,141,6) 'Поощри, чтобы боги дарили нам богатство!' (к Агни); *yé te mādā ... tébhir indram codaya dātave maghām* (IX,75,5) 'Те твои пьянящие соки ... ими воспламени Индру для дарения богатого дара!'

Budh- 'пробуждать(ся)', 'замечать', 'одарять':

1) субъект: боги — объекты: адепты, пробуждаемые для получения даров; призывы, жертвы и т.п.;

2) субъект: адепты — объекты: боги, пробуждаемые, чтобы дарить;

1) *juṣéthām yajñām bódhatam hāvasya me* (II,36,6) 'Наслаждайтесь, вы двое, жертвой! Обратите внимание на мой зов!' (к Митре, Варуне);

*mahé no adyā bodhaya-
ūso rāyé divītmāt /
yāthā cin no ābodhayaḥ
satyāçravasi vāyúe
sūjāte āçvasūnṛte* // (V,79,1)

'Разбуди нас сегодня для великого богатства, / О Ушас, полная блеска, / Как ты будила нас / У Сатьяшраваса Вайи, / О благо-родная, о щедро дарящая коней!';

⁸ В дальнейшем также из всего семантического объема глагола будет извлекаться оппозиция, моделирующая отношение "божество — адепт".

2) *bódhāmasi tvā haryaçva yajñatr / bódhā na stōtam āndhaso māddeṣu* (VII,21,1) 'Мы награждаем (букв. пробуждаем) тебя, о владелец буланных коней, жертвами. / Заметь нашу хвалу в опьянении соком сомы!'; *ghṛtaṭr bodhayatātithim* (VIII,44,1) 'Потоками жира пробудите гостя (= Агни)!'

Простая основа *bódha-* и каузативная *bodháya-* употребляются недифференцированно с обоими классами субъектов.

Форма 3sg.aor.pass. *ābodhi* с пассивным или непереходным значением употребляется только при субъекте-божестве, которое пробуждено адептами или пробудилось само, чтобы одарить и поддержать адепта. Обычно это значение имплицитно заключено в широком контексте, эксплицитно оно выражено, например, в V,1,1—2: *ābodhy agnīḥ samīdhā jānānām* (стих 1) 'Агни пробужден дровами людей'; *ābodhi hōtā yajāthāya devān* (стих 2) 'Хотар (= Агни) пробудился, чтобы почтить богов'.

ṣru- 'слышать':

1) субъект: боги — объекты: адепты, призывы, молитвы и т.п.;

2) субъект: адепты — объекты: боги, обладающие положительными качествами; различные блага;

1) ... *indra ... ṣrudhī naḥ* (I,133,6) 'О Индра, услышь нас!'; *ādhdā ma indra ṣṣravo hāvemā* (VII,29,3) 'Поэтому, Индра, пусть услышишь ты эти мои призывы!';

2) *evā hi tvām ṛtuthā yātāyantam / maghā viprebhṃyo dādatam ṣṣṛōmi* (V,32,12) 'Также ведь слышу я, что ты вовремя награждаешь, / Щедро делая подарки вдохновенным'; *bhadram kārṇebhīḥ ṣṣṇuyāma devā / bhadram raçyemākṣābhir yajatrāḥ* (I,89,8) 'Прекрасное да услышим мы ушами, о боги! Прекрасное да увидим мы глазами, о достойные жертв!'

Конструкция с двойным Асс. характерна для глагола *ṣru-*, если референтом его субъекта является божество, причем предикативный Асс. всегда выражает положительное качество (*revānti* (VIII,2,11) 'богатый'; *bhiṣāktama-* (II,33,4) 'лучше всех исцеляющий'; *sātpati- pāṣcajānu-* (V,32,11) 'добрый господин пяти народов', *ṣiçayā-* (X,42,3) 'щедрый', *svavfj-* (X,38,5) 'обладающий самостоятельной властью'). Эти эпитеты, входящие в состав сказуемого, имеют суггестивную или эвокативную функцию¹⁰. Предполагается, что именно те положительные качества, о которых слышал адепт, божество проявит в отношении него самого.

Подводя итог, можно сказать, что первые три глагола при наличии субъекта-адепта выражают варианты одного и того же "глубинного" действия — служить божеству. Специфическая форма этого служения: порождение жертвы или хвалебной песни, протягивание ее божеству или принесение — зависит уже от собственно-

⁹Пример в равной мере принадлежит и к разделу 1).

¹⁰Эти термины Гонда применяет к атрибутивным прилагательным [77, с. 180].

го лексического значения каждого из глаголов. Таким образом, глаголы с разным лексическим значением в контексте обмена между божеством и адептом могут оказаться при определенных условиях синонимами.

У трех последних глаголов намечается симметричный характер предиката в отношении класса субъектов и объектов. Если *x* входит в класс субъектов, то *y* (хотя бы частично) в класс объектов, и наоборот (где *x* — боги, *y* — адепты).

Конверсивных значений у всех этих глаголов нет, но есть разница в синтаксических конструкциях, определяемых тем, к какому классу принадлежит субъект данного глагола.

Число подобных глаголов можно было бы значительно увеличить. Иногда у одного и того же глагола у части форм имеют место различия в наборе прямых объектов и в синтаксических конструкциях, у другой части — конверсивные значения.

Далее следует перейти к рассмотрению тех глаголов, значения которых являются конверсивными в зависимости от того, представлен ли субъект божеством или адептом. Сразу же необходимо заметить, что нередко конверсивные значения составляют лишь некоторую часть семантического объема данного глагола.

Kan-, kā- (*ā + kan-*) 'радоваться', 'быть довольным' — 'добиваться', 'стремиться обрадовать':

1) *ā yāhi kṛnāvāma te / indra brāhmāni vārdhanā / yēbhiḥ çaviṣṭha çākāno / ...* (VIII,62,4) 'Приди! Мы хотим сотворить тебе, / О Индра, подкрепляющие молитвы, / Которым ты, о сильнейший, порадуешься!..';

2) *tāsmiṃ sumnāni yajamāna ā çake* (III,3,3) 'У него жертвователю добивается милостей' (гимн Агни).

Dāç- 'приносить в дар' ← 'почитать' → 'служить (богу)':

1) *sō apratīni mānave purūni- / indro dāçad dāçuṣe hānti vṛtrām* (II,19,4) 'Ради человека он (убивает) многих (врагов), не знающих себе равных, / Индра почитает почитаемого (его), он убивает Вритру'; *yāsmai tvām sudravīno dādāço / 'nāgāstvām adite sarvātātā / ... té syāma* (I,94,15) 'Кому ты, о обладатель прекрасного богатства, приносишь в дар / В полной мере состояние безгрешности, о Адити ... — мы хотели бы быть теми'; при *dāç-* в этом значении обычно бывает конструкция с Асс. прямого объекта без упоминания косвенного объекта или с D. косвенного объекта;

2) *yō vām yajñāth çaçamānō hā dāçati / ... ūpāha tām gāçatho vīthō adhvarām* (I,151,7) 'Кто вам двоим, стараясь, служит жертвами, / ... / Того вы посещаете (и) вкушаете (его) приношение' (к Митре-Варуне); в этом значении *dāç-* требует конструкции с Асс. прямого и I. косвенного объекта.

Значение "почитать" относится к обеим сферам. При субъекте-божестве "почитание" адепта выражается в убийстве Индрой его врагов и наделении его теми материальными и моральными

преимуществами, о которых он просит. При субъекте-адепте почитание бога заключается в подносимых ему жертвах и гимнах. Иными словами, в этом значении глагол *dad-* можно было бы отнести к первой группе не-конверсивов.

Dhā- 'класть', 'ставить', 'устраивать', 'создавать':

формы этого глагола весьма многочисленны и употребительны в РВ; конверсивное значение засвидетельствовано на периферии его парадигмы, у дезидеративов.

Des.: 'хотеть создать' (блага адепту) — 'хотеть устроиться' (при божестве);

1) *té devásah sváravas tashivámsah / prajávad asmé didhísantu rátnam* (III,8,6) 'Эти вставшие божественные столбы, — / Пусть захотят они создать нам сокровище, состоящее из потомства ...' (о жертвенных столбах, которые обожествляются);

2) *Indrena mitráṃ didhiṣema gīrbhír* (VIII,96,6) 'С помощью хвалебных песен мы хотели бы заключить дружбу с Индрой!'

Ran- 'вызывать восхищение' — 'выражать восхищение':

1) *nūnám só asya mahimá paniṣṭa* (VII,45,2) 'Сейчас это его величие вызывает восхищение' (гимн Савитару);

2) *Indram namasyá jaritúḥ rananta* (X,104,7) 'Индре выражают восхищение восхваления певца'.

Bād- 'прогонять' (врагов, силы зла), 'отодвигать' (границы вселенной) — 'атаковать', 'осаждать' (бога):

1) *pávamāna bādhasa soma cātrūn* (IX,94,5) 'О сома Павамана, ты прогоняешь врагов'; *śámsa mitrásyā varuṇasyā dhāma / śúṣṭo ródasī badbadhe mahitvā* (VII,61,4) 'Я хочу восхвалить обычай Митры (и) Варуны. / Их неистовство (своей) мощью разнимает землю и небо';

2) *asmá íd u práya iva prá yaṃsi / bhárāmy āngūśám bādhe suvṛktí* (I,61,2) 'Это ему я вручаю как освежение, я приношу похвалу, чтобы атаковать (его) удачными речами' (гимн Индре).

Bhaj- 'наделять' (*á + bhaj-*, *ví + bhaj-*) — 'вкушать', 'достигать':

1) *sá tvám na indra sūrye só apsv / ānāgāstvá ā bhaja jīvaśamśé* (I,104,6) 'Ты, о Индра, надели нас долей в солнце, в водах, / В невиновности, в речи живых!'; *ābhūd deváh savitā vāndyo ná na / ... / ví yó rátnā bhájati mānavébhyaḥ* (IV,54,1) 'Вот явился нам бог Савитар, достойный хвалы, ... который раздаст сокровища людям ...';

2) *bhaktmāhi prajám ṭṣam* (VII,96,6) 'Мы хотели бы получить потомство (и) подкрепление'.

Значение 2-го типа встречается у основ с медиальной флексией, 1-го типа — преимущественно с активной.

Van- 'любить', 'охотно принимать'; 'даровать' — 'добывать', 'завоевывать', 'извлекать выгоду':

1) *áṣvinā pūrudamsasā / nārā śāvīrayā dhiyā / dhīṣnyā vānataṃ gīrah* // (I,3,2)

'О Ашвины, богатые чудесами, / О два мужа, с большим вниманием / Примите благосклонно (наши) песни, о благоговейные!'; *ghraṃśám rákṣantam pári viśvátō gāyam / asmākaṃ śárma vanavat svávasuḥ* (V,44,7) 'Пусть дарует он нам жилье, со всех сторон защищающее от (его) зноя, / Убежище (для нас), он, кому принадлежат все блага' (он — Сурья);

2) *kó vām adyá purūṇám / ā vavne mártuānām* (V,74,7) 'Кто сегодня из многих смертных вас завоевал для себя?'; *ṛítam yemāná ṛítam íd vanoti* (IV,23,10) 'Придерживающийся закона от закона и получает'.

Sap- 'принимать почитание' — 'почитать', 'служить':

1) *té śīṣapanta jóṣam ā yájatrah* (VII,43,4) 'Пусть эти достойные жертв (боги) с удовольствием принимают почитание';

2) *Indram vo nārah sakhyāya sepur / mahó yántah sumatāye cakānāḥ* (VI,29,1) 'Индру почитают ради дружбы (с ним) для вас мужи, / Которые приходят, желая милости великого (бога)'.

Sād- 'приводить к цели', 'исполнять' — 'достигать цели', 'исполняться':

1) *tā na stipā tanūpā / vāruna jaritūnām / mītrā sādhyatam dhīyah* // (VII,66,3)

'Эти двое защитников родни нашей (и) нас самих, / Певцов, о Варуна, / О Митра, приведите к цели (наши) молитвы!';

2) *sādhanām ugra no dhīyah* (VI,53,4) 'Да исполнятся наши молитвы, о грозный!'.

Sūd- 'делать посвященным (адепта), делать (его) достойным' — 'приправлять', 'делать вкусной' (жертву), 'приготавливать (ее)':

1) *ná sá jīyate maruto ná hanyate / ná sredhati ná vyathate ná riṣyati / násyā ráya úpa dasyanti nótāya ṛīṣim vā yám rájanam vā súśūdati* // (V,54,7)

'Тот не терпит насилия, о Маруты, того не убивают, / С ним не случается беды, он не шатается, ему не причиняют вреда, / Ни богатства у него, ни подкрепления не иссякают, / Кого, будь он риши или царь, вы делаете посвященным!'; *yān rāyē mártān súśūdo agne / té syāma maghāvāno vauām sa* (I,73,8) 'Пусть станем мы и (наши) щедрые (покровители) теми смертными, кого ты, о Агни, делаешь достойным богатства';

2) *yāt te sādē máhasā cūkrītasya / pārṣṇyā vā káçayā vā tutōda* /

*srucéva tá havīso adhvarésu
sārvā tā te brāhmaṇā sūdayāmi // (I,162,17)*

'Если во время верховой езды, когда ты сильно хранишь, / (Тебя) прищипорили пяткой или (ударили) кнутом, / То, подобно тому, как ложкой топленого масла при обрядах (искупают ошибки), / Все это я приведу в порядок молитвой' (обращение к жертвенному коню); *tām tvā ayām pito / vācobhir gāvo nā havyaḥ susūdimā (I,187,11)* 'Тебя, о пища, с помощью речей мы сделали вкусной, как коровы — жертвенные возлияния'.

Хотя значения этого глагола с не вполне отчетливой семантикой конверсивными не являются, тем не менее они различаются в зависимости от того, обозначает ли подлежащее при глаголе бога или адепта. Это определяет также различие в синтаксических конструкциях. Следует отметить, что, когда божество выступает в функции адепта, как это имеет место у Агни-хотара, посредника между богами и людьми, значение глагола и тип конструкции принадлежат ко второму типу, например: *agnīr havīḥ śamitā sūdayāti (III,4,10)* 'Агни-раздвигатель, пусть сделает жертву вкусной!'.

Svad- 'вкушать с удовольствием' — 'готовить':

1) *svādasva havyaḥ sām īṣo didhī (III,54,22)* 'Вкушай с удовольствием жертвы! Воссвети жертвенные подкрепления!' (к Агни);

2) *svādāmi gharmām (I,119,2)* 'Я готовлю напиток из горячего молока'.

Как и у предыдущего глагола (а они этимологически родственны), субъект, референтом которого является божество-посредник (Агни), обычно приравнивается к субъекту, соотносимому с адептом.

Hi- 'поторапливать (адептов к благам)', 'вдохновлять (адептов)', 'посылать' (богатство и пр.) — 'поторапливать (богов-посредников во время обрядов)', 'погонять (богов к дарению и пр.)'; 'усердствовать (на обрядах)':

1) *sā no mahān animāno
dhūmaketuḥ puruścandrāh /
dhiyé vājāya hinvatu // (I,27,11)*

'Он, великий, безграничный, / С дымом-знаменем, многояркий, Пусть подгонит нас к вдохновению, к награде!';

*yām tvām vipra medhāsātāv
āgne hinōṣi dhānāya /
sā tāvoī gōṣu gāntā // (VIII,71,5)*

'Кого ты, о вдохновенный Агни, погоняешь к награде, чтобы он завоевал мудрость, с твоей помощью он придет (к владению) коровами'; *tvé tān nah sūvedam usriyam vāsu / yām tvām hinōṣi māryam (VIII,4,16)* 'У тебя легко получить богатство из коров тому смертному из нас, кого ты вдохновляешь';

2) *kavīm ketūm dhāsm bhānūm ādrer / hinvānti śam rājyām rōda-*

gyoḥ (VII,6,2) 'Поэта, знамя, источник, луч (, рожденного) из скалы / Они погоняют (, того, кто) счастье и царство двух миров' (они — жрецы, того — Агни);

*tām durōsam abhī nārah
sōmam viçvācyā dhiyā /
yajām hinvanty ādribhiḥ // (IX,101,3)*

'Этого трудновоспламеняющегося (?) сому мужи (— жрецы) / Силой мысли, направленной во все стороны, / Приводят в движение, (эту) жертву — давящими камнями'; *etē śamtibhiḥ suçānti abhūvan / yé hinvirē tanvāḥ sōma ukthāḥ (X,28,12)* 'Выделились (своими) жертвенными трудами (и) хорошим жертвоанием те, / Кто усердствовал со (своими) гимнами при (выжимании) сомы'.

В зависимости от того, соотносится ли субъект глагола *hi-* с божеством или с адептом, у одной части форм наблюдаются конверсивные значения, другие же различаются референтами прямых объектов.

У имен в РВ подобная конверсивность значений в пределах "благоприятной" зоны, определяемая соотносительностью с божеством или с адептом, встречается чаще, чем у глаголов. Это объясняется особенностями древнеиндийской словообразовательной системы. В принципе принято считать вслед за индийскими грамматиками, что в основе как формообразования, так и словообразования лежит глагольный корень (практически число именных корней очень невелико). Теоретически любой глагольный корень, как известно, может функционировать и в качестве имени (другой вопрос, что не от всех корней такие имена засвидетельствованы). В РВ корневых имен встречается гораздо больше, чем в любом другом памятнике древнеиндийского языка (корневые имена постепенно выходят из употребления). Если конверсивные значения свойственны глагольному корню, то они представлены и у соответствующего корневого имени. Именные словообразовательные аффиксы, кроме суффиксов некоторых типов причастий, нейтральны в отношении выражения залога. А это, в свою очередь, дает широкие возможности для развития конверсивных значений у простых производных слов в зависимости от того, соотносится они с божеством или с адептом. У сложных слов эти возможности дополнительно расширяются за счет того, что их структура допускает различные возможности толкования грамматических значений, и в конечном счете слишком многое определяется контекстом. Подобная индифферентность сложных слов к выражению ряда оппозиций, грамматикализованных, например, в глаголе, активно используются при функционировании сложных слов в "благоприятной" зоне в кругообороте: божество — адепт. Сложные слова составляют приблизительно половину всех имен с конверсивным значением.

Среди простых имен корневые имена редко встречаются с кон-

версивным значением, отражающим "круговой" характер акта обмена дарами между божеством и адептом. Оно засвидетельствовано у следующих имен:

Is- f. 'сила', 'свежесть'; 'благополучие', 'процветание' — 'подкрепляющий жертвенный напиток', 'жертвенная улада':

- 1) *tām agne asmé śam érayasva
vaścvānara dyumātīm jātavedaḥ /
yāyā rādhaḥ pīvasi viśvavāra
pṛthū crāvo dācūse mārtyāya // (VII,5,8)*

'Это благополучие, о Агни, добудь для нас, // О Вайшванара, сверкающее, о Джатаведас, / С помощью которого ты делаешь набухшей (эту свою) способность дарить, о желанный для всех / Широкою славу для почитающего (тебя) смертного!';

2) *sām vām kármanā sām iśā hinomi- / Indrāviṣṇā āpasas pārē asya* (VI,69,1) 'Обрядом (и) подкрепляющим напитком я подгоняю вместе / Вас двоих, о Индра и Вишну, в конце этого (жертвенного) труда'.

Dhī- f. 'внимание', 'понимание', 'намерение' (богов) — '(поэтическая) речь', 'молитва' (адептов):

- 1) *ācvinā pūrudamsasā
nāra śāvatrayā dhiyā /
dhiṣṇyā vānataṃ gīraḥ // (I,3,2)*

'О Ашвины, богатые чудесами, / О два мужа, с усиленным вниманием / Примите благосклонно (наши) голоса, о благоговейные!';

- 2) *evā no agne amīteṣu pūrva
dhiṣ pīpāya brhāddiveṣu mānuṣā /
dūhānā dhenūr vṛjāneṣu kāráve
tmānā śatnam pururūpam iśāni // (II,2,9)*

'Так, о Агни изначальный, людская поэтическая речь набухла для нас (молоком) среди бессмертных обитателей высокого неба, (стала) дойной коровой для певца, среди жертвенных общин, чтобы самой собой вызывать к жизни сотенную многообразную награду'.

Основную массу именных основ с конверсивным значением образуют основы, произведенные от глагольного корня с помощью различных суффиксов: первичных (включая сюда и основообразующие гласные) и вторичных. Наиболее многочисленна из подобных именных основ группа прилагательных со вторичными суффиксами. Самым распространенным является суффикс *-ui-* (изредка встречающийся и в первичной функции), присоединяемый к именным (и даже местоименным) основам разной структуры и способный выражать круг значений, еще более широкий, чем тот, что охватывается конверсивами. Далее — по степени продуктивности — следует суффикс *-ya/-ia-*, также обладающий широкой семантикой

(он указывает просто на связь со значением исходной основы) и допускающий поэтому различную функциональную интерпретацию акта: 'давать'/'брать' в зависимости от того, является ли субъектом божество или адепт. Приведем список этих именных основ.

āta- m. 'напор', 'неистовство' (божества) — 'паника', 'ужас' (людей):

- 1) *fkṣo nā vo marutaḥ śmītvāñ āto / dudhró gaúr iva bhīmayūḥ* (V,56,3) 'Ваш натиск, о Маруты, мощный, как медведь', / Страшный, как строптивый бык';

*yó devó devátamo jāyamāno
mahó vājebhir mahādbhiḥ ca śūsmāiḥ /
dādhdhāno vājram bāhvór uśántam
dyām āmena rejayat prá bhūma // (IV,22,3)*

'Бог, который, рождаясь самым божественным, / Великий наградами и великими вспышками ярости, / (Своим) неистовством сотрясает небо (и) землю, / Когда берет в руки жаждущую (этого) ваджру';

2) *séneva sṛṣṭamāṃ dadhātu / ástur ná didyút tveśápratīkā* (I,66,7) 'Словно выпущенное войско, он внушает ужас, / Как молния (= стрела) стрелка, имеющая грозный вид' (об Агни); *tvām ādha prathamām jāyamāno / 'me vícivā adhihā indrá kṛṣṭiḥ* (IV,17,7) 'Рождаясь, ты тогда прежде всего / Поверг в ужас все эти народы, о Индра'. Этот пример выбивается из общего списка в том отношении, что субъектом действия в ситуациях обоих типов является божество (а не адепт или некий атрибут адепта в ситуациях второго типа). Лексическое значение существительного *āta-* получает как бы разную оценку в зависимости от принадлежности к сфере божества или человека. Формально во втором случае имеет место фразеологическое сочетание *ātam dhā-* или *āme dhā-* 'повергать в ужас'.

bhāgdā- m. 'доля', 'награда', 'судьба' (посылаемая богом адепту) — 'доля бога в жертвоприношении':

- 1) *yām indra dadhiṣe tvām
ācvaṃ gām bhāgām āvyayam /
yājāmāne sunvatī dākṣiṇāvati
tāsmīn tāṃ dhehi mā paṇāu // (VIII,97,2)*

'Которого коня (и) быка ты, Индра, предназначил как неизменную награду / Для жертвователя, для выжимающего сому, для щедро оплачивающего жертвоприношение, / Того отдай ему, а не скряге!'; *yaśāsam bhāgām kṛtām no ācvinā / śōtam nā śārum maghāvatsu nas kṛtam* (X,39,2) 'Славную долю создайте нам, о Ашвины / Сделайте нас приятными, как сома, для щедрых дарителей!';

2) *prāti vīhi prásthitam somyām mādhu / pśāgnādhṛāt tāva bhāgāsya*

īrṣṇi (II,36,4) 'Радостно прими предложенную сладость сомы! / Пей из кубка (жреца-) агнидха, насыщайся твоей долей!'

vratá- п. 'завет' (богов), 'божественный закон' — 'обет' (адептов):

- 1) *ānu pūrvāny okyā
sāmrājyasya saçcīma /
mitrāsya vratā vārunasya dīrghaçrūt* (VIII,25,17)

'Мы всегда следовали древним привычным (заветам) самодержца, долгослышным заветам Митры (и) Варуны'; *ānu vratām savitūr mōky āgat* (II,38,3) 'Ночь пришла по закону Савитара';

2) *yō agniśōmā havīṣā saparyād / devadrīcā mānasā yō ghṛtēna / tāsya vratām rakṣatam...* (I,93,8) 'Кто почитает Агни и Сому жертвенным возлиянием, / Кто мыслью, обращенной к богам, кто — жиром, — Охраняйте обет того (человека)..!'

vārdhana, п. 'усиление', 'процветание' — 'средство усиления' (= жертва, молитва):

1) *yō bhōjanam ca dāyase ca vārdhanam / ārdrād ā çuṣkam mādhumad dudohitha* (II,13,6) 'Ты, что раздаешь пищу и процветание, / Из влажного выдоил сухое, сладкое' (к Индре);

2) *yāsya brāhma vārdhanam yāsya sōmo / yāsyedam rādhaḥ sā janāsa indrah* (II,12,14) 'Кому молитва — средство усиления, кому сома, / Кому этот дар, — тот, о люди, Индра!'

dhīti- f. 'внимание', 'намерение' (бога в отношении адепта) — 'поэтическое видение', 'молитва':

1) *yāt te dhītim sumatim āvṛṇimāhé / 'dha smā nas trivārūthaḥ çivō bhava* (VI,15,9) 'Раз мы избираем твое внимание, благосклонность, / Будь же милостив к нам, давая тройную защиту!';

- 2) *sā no dhīti vāriṣṭhaya
çréṣṭhaya ca sumatyā /
āgne rāyō diddhi naḥ
suvṛktibhir vareṇya //* (V,25,3)

'За наше исключительное видение и за самую лучшую удачную молитву, / о Агни, воссвети нам богатства — (и) за прекрасные речи, о избранный!'

prāçasti- f. 'известность', 'почетный дар' и пр. — 'хвала', 'прославление', 'честь':

1) *prāçastim naḥ kṛṇta rudriyāso* (V,57,7) 'Создайте нам известность¹¹, о сыновья Рудры!';

- mahr asya prāntayah
pūrvīr utā prāçastayah /
nāsya kṣyanta utāyah //* (VI,45,3)

¹¹ У Гельднера: "Anerkennung", у Рену: "(une récompense digne du) panégyrique" [115, т. 10, с. 35].

'Велико его правление / И многочисленны почетные дары, / Его поддержки не иссякают' (об Индре);

2) *ayām vām yajīb akṛta prāçastim* (I,181,1) 'Эта жертва создала вам честь'.

rātī- f. 'дар', 'милость' (богов) — 'дар', 'жертвоприношение' (адептов):

1) *devānām rātīr abhī no nī vartatām* (I,89,2) 'Дар богов да обратится к нам!';

2) *iyām ta indra girvaṇo / rātīḥ kṣarati sunvatāḥ* (VIII,13,4) 'Это подношение выжимающего течет для тебя, о Индра, любящий хвалебные песни!' ('подношение' — sc. сок сомы).

āvas- п. 'помощь', 'милость' — 'поддержка' (посредством жертвоприношения):

1) *divāsprthivyōr āvasā madema* (V,49,5) 'Да возрадуемся мы от помощи Земли и Неба!'; *āvo dhāta vidhaté rātnam adyā* (VI,65,3) 'Одарите сегодня милостью, сокровищем почитающего (вас)!' (к утренним зорям);

2) *pūrvībhir hī daddīma / çarādbhir maruto vayām / āvobhiç carṣaṇīmām* (I,86,6) 'Ведь в течение многих осеней / Мы почитали (вас), о Маруты, / Благодаря поддержкам народов'.

Второе значение в РВ засвидетельствовано единично, и понятие *āvas-* связано преимущественно с тем, что исходит от богов.

prāyas- п. 'вознаграждение', 'радость' — 'жертвенная услада':

1) *ivām ... agne ... / yās tāṛṣṇā ubhāyā janmane / māyaḥ kṛṇoṣi prāya ā ca sūrāye* (I,31,7) 'Ты, о Агни, ... который, сам (того) выискуя, обоим родам создаешь утешение и вознаграждение покровителю (жертвоприношения)';

2) *āpād dhotrād utā potrād amatta- / utā neṣṭrād ajuṣata prāyo hitām* (II,37,4) 'Он испил из кубка хотара и опьянился из кубка потара, / и наслаждался из кубка нештара помещенной (туда) жертвенной усладой' (о божестве Дравинодас).

rādhas- п. 'дар', 'щедрость' — 'жертвенный дар', 'приношение':

1) *nī no rayīm subhōjasam yuvasva / nī vīrām gāvyam āçvyam ca rādhaḥ* (VII,92,3) 'Надели нас богатством, прекрасным для вкушения, — Надели сыном и даром, состоящим из коров и коней!'; *ā tvā çakyām upatām rādho āpnaiḥ* (X,29,3) 'Я хотел бы (жертвенными) кушаньями побудить тебя к высшей щедрости!';

2) *brāhmaṇād indra rādhasaḥ / pibā sōmam ṛtūḥ ānu* (I,15,5) 'Из брахманского подношения, о Индра, / Пей сому в урочное время!'

ṛtāvan- 'устанавливающий закон', 'поддерживающий' — 'соблюдающий закон', 'благочестивый':

- 1) *dhārāyanta ādityāso jāgat sthā
devā vicvasya bhūvanasya gopāḥ /
dīrghādhiyo rākṣamānā asuryām
ṛtāvānas cāyamānā ṛtāni //* (II,27,4)

'Адитьи поддерживают (все) движущееся и неподвижное. / (Они —) боги, пастухи всего мироздания, / С далеко простирающейся мыслью, охраняющие мир асуров, / Поддерживающие закон, наказывающие за вину';

2) *prá vām sá mitrāvaruṇāv ṛtāvā / vípro mánmāni dīrghaṅrúd iyarti* (VII,61,2) 'К вам двоим, о Митра—Варуна, этот благочестивый / Поэт обращает (свой) произведения, (он,) слышимый далеко'.

nāmasvant- 'принимающий поклонение' — 'приносящий поклонение':

1) *nāmasvantā dhṛtadaksādhi gārte / mītrāsāthe varuṇēḍsv antāh* (V,62,5) 'Принимая поклонения, о действующие твердо, вы сидите / На троне, о Митра, о Варуна, среди жертвенных возлияний';

2) *sá sukrátur ṛtácā astu hótā / yá āditya śvasā vām nāmasvān / āvavārtad āvase vām havīsmān ...* (VII,85,4) 'Это должен быть очень умный, знающий закон хотар, / Который, о Адитьи, принося поклонение (и) жертвенные возлияния, / Сможет обратить вас двоих (нам) на помощь (своею) силой ...' (о Митре—Варуне).

sūnṛtāvant- 'благодатный' — 'щедро жертвующий':

1) ... *revād asmé vy ūcha sūnṛtāvati* (I,92,14) 'Воссвети нам богатство, о благодатная!' (к Ушас);

2) *yuvām citrām dadathur bhójanam narā / cōdethām sūnṛtāvate* (VII,74,2) 'Вы дали прекрасную еду, о два мужа. / Поспешите ради щедрого (жертвователя)'.¹²

dācāvāms- 'милостивый' — 'почитающий':

ōmāsaḥ carṣantīdhṛto

vīcve devāsa ā gata /

dācāvāmsō dācūṣaḥ sutām // (I,3,7)

'Помощники, охраняющие людей, / О Все-Боги, придите / Милостивыми к выжатому (сому) почитающего вас'.¹³

ukthīa- 'достойный хвалы' — 'творящий хвалу', 'содержащий хвалу':

1) *pāvāsva soma kratuvīn na ukthyó / 'vyo vāre pári dhāva mādhu priyām* (IX,86,48) 'Очищайся, о Сомы, находя нам силу мысли, достойный хвалы, / Бегай кругами по цедилке из овечьей шерсти, (становясь) приятным медом!';

2) *gāya gāyatrām ukthyām* (I,38,14) 'Пой песню, содержащую хвалу' (обращение к жрецу).

Следует отметить, что если бог выступает в функции жреца,

¹²Саяна поясняет *sūnṛtāvate* как "ради восхвалителя, творящего хвалу".

¹³Здесь принята интерпретация этого стиха Саяной, который в своем комментарии верно отразил разницу в значениях *dācāvāms-* в зависимости от референта субъекта действия. У Гельднера перевод формален и не передает сути "кругового" характера действия: "... kommt her, als Spender zum Soma des Spenders".

подобно богу молитвы Брахманаспати, то *ukthyā-* интерпретируется по второму типу:

prá nūnām bráhmaṇas pátir

mántram vadaty ukthyām /

yásmīnn índro vāruṇo mītró aryamā

devā ókāmṣi cakrīré // (I,40,5)

'Вот сейчас Брахманаспати / Исполняет стих, содержащий хвалу, / В котором Индра, Варуна, Митра, Арьяман, / Боги находят удовольствие'.

dhīṣṇya- 'возбуждающий вдохновение'¹⁴ — 'располагающий к себе':

1) *tād aṣvīnā ṣṛṇutam dhīṣṇyā yuvām* (I,89,4) 'Услышьте это, о Ашвины, вы, возбуждающие вдохновение!';

2) *kāc chāndasām yógam ā veda dhīraḥ / kó dhīṣṇyām prāti vācam papāda* (X,114,9) 'Какой мудрец знает запряжание стихотворных размеров? / Кто овладел речью, располагающей к себе (богов)?'.

namasīa- 'достойный поклонения' — 'поклоняющийся', 'полный поклонения':

1) *ayām mītró namasyāḥ suśevo / rājā sukṣātró ajanīṣṭa vedhāh* (III,59,4) 'Этот Митра, достойный поклонения, очень благосклонный, / Родился царем с доброй властью, устроителем (обрядов)';

2) *tā gṛṇthi namasyēbhīḥ ṣūṣaḥ / sunnébhīr índrāvāruṇā cakānā* (VI,68,3) 'Воспевай их обоих в песнях, полных поклонения, / Индру и Варуну, желанных (своими) милостями'.

somyā- 'достойный сомы', 'любящий сому' — 'занятый выжиманием сомы', 'готовящий сому':

1) *índraḥ sá dāmane kṛtā*
ōjīṣṭhaḥ sá máde hitāh /
dyumnī clokī sá somyāh // (VIII,93,8)

'Этот Индра готов к дарению; / Самый сильный настроен на опьянение; / Он блистательный, громкий, достойный сомы';

yás te ānu svadhām āsat

suté ní yacha tanvām /

sá tvā tamattu somyām // (III,51,11)

'Остановись у выжатого (сомы), / Который будет по твоему вкусу! / Пусть опьянит он тебя, любящего сому!' (к Индре);

2) *ichānti tvā somyāsaḥ sákhāyaḥ / sunvānti sōmam dādhati prāyāmsi* (III,30,1) 'Ищут тебя друзья, занятые сомой'. / Они выжимают сому. Они готовят жертвенные услады' (Индре о жрецах).

¹⁴Постоянный эпитет Ашвинов, одно из слов, вызвавших множество интерпретаций. Здесь принята интерпретация Рену [115, т. 4, с. 19].

¹⁵У Гельднера, однако, вопреки контексту: "die somawürdigen Freunde"; у Рену: "les amis fidèles-au-soma" [115, т. 17, с. 68].

yajñīya- 'достойный жертв', 'достойный почитания', 'божественный' — 'приносящий жертвы', 'почитающий', 'благочестивый':

1) *yājāmahai yajñīyān hānta devān* (X,53,2) 'Ну, давайте же мы будем почитать богов, достойных почитания!';

2) *prāti vām rātham nṛpatī jarādhyai / havīṣmatā mānasā yajñīyena* (VII,67,1) 'Я хотел бы пробудить вашу колесницу, о двое повелителей мужей, / С помощью благочестивой мысли, влекущей за собой жертвоприношение'.

От именных основ различной структуры, реально засвидетельствованных или реконструируемых, в РВ образуются деноминативные глаголы, из которых определенная часть обладает конверсивными значениями. Суффикс деноминативных глаголов *-u-* безразличен к переходности—непереходности значения и к залоговым оппозициям. Среди отмечаемых Рену характерных значений этих глаголов названы "быть таким, как" и "делать таким, как" [117, с. 304] — семантическая оппозиция, обыгрываемая в кругообороте обмена между божеством и адептом. В единичных случаях конверсивность может быть заложена также в семантике исходного имени. К этой группе относятся следующие глаголы.

uruṣu- 'искать простора' (о боге Агни в отношении самого себя) — 'создавать простор', 'спасать' (о боге в отношении адепта):

1) *ayām agnīr uruṣyaty / amṛtād iva jānmanah* (X,176,4) 'Этот Агни ищет себе простора / От рождения, как и от бессмертия' (sc. стремится вырваться и от людей, и от богов — известный сюжет в РВ);

2) *yū asmai havyaīr ghṛtāvadbhir avidhat
prā tām prācā nayati brāhmaṇas pātīh /
uruṣyātīm āmhaso rākṣatī riṣò*

'mḥoc cid asmā urucākrir ādbhutaḥ // (II,26,4)

'Кто служил ему жертвами из жира, / Того Брахманаспати ведет вперед. / Он спасает его от зажатости, охраняет от повреждения, / Даже из узости удивительный бог создает ему широкое пространство'.

Хотя у данного глагола соотношение значений не укладывается в оппозицию значений, зависящую от того, является ли субъектом действия божество или адепт, — здесь субъектом обычно бывает только божество, — однако значение меняется от того, совершает ли божество действие в своих интересах или в интересах адепта.

duvasy- 'наградить', 'даровать' — 'почитать' (бога):

1) *anehāsah stūbha īndro duvasyati* (III,51,3) 'Индра награждает безупречные распевы'; *yuvām pedāve puruvāram aṣvīnā duvasyathaḥ* (I,119,10) 'Вы даруете Педу очень желанного (коня), о Ашвины';

2) *sūktatr devām savitāram duvasya* (V,49,2) 'Гимнами почитай бога Савитара'.

Соотношение конструкций то же, что и у глагола *dāc-*.

panasy- 'восхищать' (адепта) — 'цениться', 'получать признание' (у бога):

1) *sanāt sā yudhmā ḍjasā panasyate* (I,55,2) 'Издrevле этот боец (Индра) восхищает (своей) силой';

2) *ākaré vāsor jaritā panasyate* (III,51,3) 'У того, кто осыпает добром, ценится певец' (sc. у Индры).

vājay- 'приносить награду' — 'стремиться к награде':

1) *ād dākṣiṇā yujyate vājayāntī* (V,1,3) 'Затем запрягается Дакшина, приносящая награду';

2) *devāsya savitūr vāyām
vājayāntaḥ pūramdhyā /
bhāgasya rātīm imahe //* (III,62,11)

'(Рассчитывая) на воодушевление от бога Савитара, мы, стремящиеся к награде, молим о даре Бхаги'.

sumnāy- 'быть благожелательным, милостивым' — 'просить о милости':

1) *sumnāyānn id viṣo asmākam ā cara* (I,114,3) 'Очень благожелательный приходи в наши поселения' (к Рудре);

2) *māruto yād dha vo divāh
sumnāyānto hāvāmahe /
ā tū na ūpa gantana* (VIII,7,11)

'О Маруты, когда мы, прося о милости, призываем вас с неба, / приходите же к нам!'.

Следующий шаг в словообразовании — производство прилагательных на *-i* от различных типов отыменных глагольных основ (ряд отыменных основ практически засвидетельствован только в составе таких адъективных основ) дает группу прилагательных с конверсивными значениями, реализуемыми в «благоприятной» зоне в соответствии с оппозицией: бог — адепт. Морфологически основы на *-i* весьма пестры. В одном случае — *yājū-* — имеет место употребление первичного суффикса *-ui-* от корня *yaj-*, включенного в эту группу лишь по формальному сходству. Оставляя в стороне формальный анализ этих основ, следует обратиться к описанию того, как функциональный аспект влияет на их семантику.

Хотя Рену и называет условно основы на *-i* "причастиями" от производных глагольных основ [117, с. 155], поскольку они имеют характер отглагольных прилагательных, они не выражают таких собственно глагольных категорий и значений, как время, залог, переходность и пр. Именно данная особенность и дает широкую возможность толковать их значение в зависимости от контекста. Приведем список этих прилагательных.

udanyū- 'несущий воду' — 'жаждущий воды':

1) *prā vo marutas taviṣā udanyūvo / vayoṣṍdho aṣvayūjah pārijrayah* (V,54,2) 'Пусть (устремятся) вперед, о Маруты, ваши отважные,

несущие воду (колесницы), / Увеличивающие силу, напряженные конями, движущиеся кругом!;

2) *iyám vo asmát práti haryate matís / tṛṣṇáje ná divá útsā udanyáve* (V,57,1) 'Вам нравится эта молитва от нас, / Словно источники неба — жаждущему, стремящемуся к воде'.

panasyú- 'вызывающий восхищение' — 'выражающий восхищение':

- 1) *indrāya sāma gāyata
vīprāya bṛhaté bṛhát /
dharmakṛte vipaṣṣte panasyáve //* (VIII,98,1)

'Индре пропойте мелодию, / Высокую — высокому, вдохновенному, / Творцу закона, прозорливцу, вызывающему восхищение';

2) *prá vo dhīyo mandrayúvo vipanyúvaḥ / panasyúvaḥ saṁvāsaneṣv akramiḥ* (IX,86,17) 'Продвинулись вперед ваши молитвы, благозвучные, восхваляющие, / Выражающие восхищение во время жертвенных праздников'.

yáju- 'принимающий почитание', 'достойный почитания' — 'почитающий' (богов), 'почитатель':

- 1) *sá na indrāya yájyave
váruṇāya marúdbhyaḥ /
varivovít pári srava //* (IX,61,12)

'Теки у нас кругами для Индры, достойного почитания, для Варуны, для Марутов, находя широкий выход!' (к Соме);

2) *bhūrṇi hí tvé dadhiré ántkā- / ágne devásya yájuvo jánāsaḥ* (III,19,4) 'Ведь множество ликов вложили в тебя, / Бога, о Агни, почитающие люди'.

vājayú- 'добывающий награду' — 'стремящийся к награде':

- 1) *tvám na indra vājayús
tvam gavyúḥ çatakrato /
tvám hiraṇyayúr vaso //* (VII,31,3)

'Ты для нас, о Индра, — добывающий награду, / Ты — добывающий коров, о стомудрый, / Ты — добывающий золото, о Васу';

2) *úret asṛksi vājayúr vacasyám* (II,35,1) 'Стремясь к награде, я излил (свое) красноречие'.

vipanyú- 'достойный восхищения', 'любящий восхищение' — 'восхищающийся':

- 1) *á no gantam mayobhúvā-
áçvinā çambhúvā yuvám /
yó vām vipanyú dhítbhir
gīrbhír vatsó átvṛdhat //* (VIII,8,19)

'Приходите вы к нам как несущие радость, / О Ашвины, как несущие счастье, / к Ватсе, который вас воодушевил молитвами / (И) хвалебными песнями, о любящие восхищение';

2) *vayám hí vām hávāmahe / vipanyávo vīpraṣo vājasātaye* (VIII,87,6) 'Ведь это мы, восхищающиеся поэты, зовем вас, чтобы завоевать награду' (к Ашвинам).

sumnāyú- 'милостивый' — 'просящий милости':

1) *á vām rátham avamāsyám vyūṣtau / sumnāyávo vṛṣaṇo vartayantu* (VII,71,3) 'Самым ранним утром пусть привезут вашу колесницу милостивые мужественные (коня) (о конях Ашвинов);

2) *tám tvā vayám sudhyò návyam agne / sumnāyáva imahe devayāntaḥ* (VI,1,7) 'К тебе такому, о Агни, мы, благочестивые, снова / Обращаемся, прося милости, преданные богам'.

Приблизительно половину всех имен с конверсивными значениями, как уже говорилось, составляют сложные слова, значения которых в большей степени, чем у простых слов, зависят от контекста. Приведем их список.

ádabdha- 'не поддающийся обману' — 'преданный' (= 'необманывающий'):

1) *vidvāñ ádabdho ví mumoktu páçān* (I,24,13) 'Знаток (Варуна), не поддающийся обману, пусть распустит петли!' (sc. снимет вино);

- 2) *satyám tád indrāvaruṇā kṛçāsya vām
mādhva ūrmīm duhate sapitá vāntḥ /
tābhír dāçvāmsam avataṁ çubhas pat
yó vām ádabdho abhí páti cītibhīḥ //* (VIII,59,3)

'Истинно это, о Индра и Варуна: у Криши семь голосов струят вам волну меда. / Ими, о повелители красоты, поддержите почитателя, / кто преданно оказывает вам уважение в (своих) молитвах'.

anamtvá- 'не приносящий болезни' — 'не имеющий болезни':

1) *anamtvó rudra jásu no bhava* (VII,46,2) 'Будь не приносящим болезни нашим потомкам, о Рудра!';

2) *anamtvásah ... vayám mitrásya sumataú syāma* (III,59,3) 'Без болезней ... мы хотели бы быть в милости у Митры'.

anehás- 'несравненный' — 'свободный от греха':

1) *çivé no dyāvaprthiví anehásā* (VI,75,10) '(Да будут) милостивы к нам Небо-и-Земля, несравненные!';

2) *vayám mitrásyāvasi / syāma sapráthastame / anehásas tvótayaḥ ...* (V,65,5) 'Да будем мы у Митры в величайшей милости, свободные от греха, поддержанные тобой ...!'

áçvamiṣṭi- 'добывающий коней' — 'ищущий коней':

- 1) *ayá te agne vidhema-
úrjo napād áçvamiṣṭe /
enā sūkténa sujāta //* (II,6,2)

'Этой (песней), о Агни, мы хотим почтить тебя, / О дитя силы, о добывающий коней, / Этим гимном, о прекраснорожденный';

2) *úd vāvṛṣasva maghavan gáviṣṭaya / úd indráçvamiṣṭaye* (VIII,61,7) 'Излейся, о щедрый, для ищущего коров, / О Индра, для ищущего коней!'

uktháçuṣṭa- 'мужающий от хвалебных песен' — 'источающий хвалу':

1) ... *uktháçuṣṭmān vṛṣabharān svápnasas / tán ádityāñ ánu madā svastáye* (X,63,3) '... этих Адитьев, мужающих от хвалебных песен, несущих бычий груз, прекрасно вознаграждающих, приветствуй на благо!';

2) *samudrām na síndhava uktháçuṣṭmā / uruvyácasam gṛa á viçanti* (VI,36,3) 'Словно реки в море, (в Индру) необъятного входят песни, источающие хвалу'.

uruçámṣa- 'властвующий широко' — 'широкогласный':

1) *áheḷamāno varuṇehá bodhy / úruçamṣa má na áyuh prá moṣṭh* (I,24,11) 'Будь здесь, Варуна, не гневающимся! / О властвующий широко, не похить нашего срока жизни!';

2) *asmábhyam tát divó adbhyāñ pṛthivyās tváya dattām kāmyañ rádha á gāt / çām yāt stoṭṛbhya ápāye bhavāty uruçamṣāya savitar jaritré* // (II,38,11)

'Нам пусть достанется данный тебе вожделенный подарок, тот с неба, из вод, с земли, / что бывает на благо восхвалителям, другу, певцу широкогласному, о Савитар!'

kr̥tābrahman- 'тот, кому сотворена молитва' — 'кто сотворил молитву':

1) *úrvann ójyāñ tavásas távtyāñ / kr̥tābrahméndro vṛddhámahāñ / rájābhavan mádhunañ somyásya ...* (VI,20,3) 'Одерживая верх как более могучий, сильнее сильного, / Мощно возросший, когда ему была сотворена молитва, / Индра стал царем меда Сомы!';

2) *kr̥tābrahmā çūçuvad rātāhavya íti* (II,25,1) 'Только тот, кто сотворил молитву, принес жертву, усилится'.

yatásruc- 'к кому протянута жертвенная ложка' — 'кто протягивает жертвенную ложку':

1) *yé vṛknāso ádhi kṣāmi nīmitāso yatásrucañ / té no vyantu vāryam devatrā kṣetrasādhasañ* // (III,8,7)

'(Те), что срубленные (лежат) на земле, / Что вкопаны, кому протягивают жертвенные ложки, / Да наградят они (нас) желанным даром, / (Они,) разливающие поля у богов!' (об обожаемых жертвенных столбах);

2) *hiraṇyavarṇāñ kakuhāñ yatásruco / brahmanyañtañ çāmsyañ rádha ímahe* (II,34,11) '(Этих богов) золотистого цвета, выдающихся, мы с протянутой ложкой, со священными словами молим о милости, достойной прославления' (о Марутах).

rātāhavya- 'тот, кому подносится жертвенный напиток' — 'тот, кто поднес (подносит) жертвенный напиток':

1) *indrāviṣṇū havīṣā vāvṛdhānā- / ágrādvānā námāsā rātāhavyā / ghṛtāsuti drāviṇam dhattam asmé ...* (VI,69,6) 'О Индра—Вишну, растущие от жертвенного возлияния, / Вкушающие первыми, (вы,) которым подносится с поклонением жертвенный напиток, / Чье питье — жир, принесите нам богатство!';

2) *yó rātāhavyo 'vṛkāya dhāyase / kṛéç cin mántram mánasā vanóñi tám* (I,31,13) 'Кто поднес жертвенный напиток, чтобы обеспечить безопасность, — / Тот стих (его) — даже если он слаб — ты возлюбишь сердцем' (к Агни).

sunthá- 'добрый вождь', 'прекрасно ведущий' — 'имеющий добрых вождей', 'прекрасно ведомый':

1) *ádityā rudrá vásavañ sunthā dyāvākṣāmā pṛthiví antárikṣam / sajósaso yajñām avantu devā úrdhvam kṛṇvantv adhvarásya ketúm* // (III,8,8)

'Адитьи, Рудры, Васу — добрые вожди, / Небо-Земля, Земля, воздушное пространство, / Боги единоклюнные да помогут (нашей) жертве. / Да водрузят они знамя обряда!';

2) *sunthó ghā sá mártyo yám marúto yám aryamā / mitráñ pāntu adrúhañ* // (VIII,46,4)

'Добрых вождей имеет тот смертный, / Кого охраняют Маруты, кого Арьяман / (И) Митра беспорочные'.

sumatí- 'милость' (богов) — 'молитва' (адептов):

1) *devānām bhadrā sumatír rjyātām / devānām rátír abhí no ní vartatām* (I,89,2) 'Прекрасная милость богов — для идущих прямо: / Дар богов да обратится к нам!';

2) *áchā gṛaṇ sumatím gantam asmayú* (I,151,7) 'Преданные нам, придите на наши песни, на (нашу) молитву!'

sumánas- 'благожелательный' (к адепту) — 'радостный духом' (по отношению к богу):

1) *ebhír no arkaír bhāvā no arvāñ / svār na jyótiñ ágne víçvebhīñ sumánā ántkaiñ* // (IV,10,3)

'Благодаря этим нашим песням / Обратись в нашу сторону, / Как свет солнца, / Благожелательный всеми (своими) ликами!' (к Агни);

2) *kr̥ñantas tvā sumánasañ sapema- / abhí dyumnā tasthivāmso jánāntm* (IV,4,9) 'Радостные духом, мы хотим заботиться о тебе, играя, / Затмевая великолепие (других) людей'.

suyajñá- 'получающий прекрасные жертвы' — 'прекрасно жертвующий':

1) *indraḥ suyajñā uśasaḥ svār janat* (II,21,4) 'Индра, получающий прекрасные жертвы, породил утренние зори, небо';

2) *tāva prāñīti tāva cūra çārmann / ā vivāsanti kavāyaḥ suyajñāḥ* (III,51,7) 'Под твоим водительством, под твоей защитой, о герой, / Поэты, прекрасно жертвующие, стремятся к завоеванию' (к Индре).

Если в роли жреца, приносящего жертвы богам, выступает Агни, то эпитет *suyajñā-* имеет значение, характерное для адепта, что говорит о чисто функциональной семантике подобного круга лексик, например:

*samidhyāmānaḥ prathamānu dhārmā
sām aktūbhir alyate viçvāvārah /
çocīškeço ghṛtānirnik pāvakāḥ
suyajñō agnir yajāthāya devān //* (III,17,1)

'Зажигаемый согласно первым установлениям, / Он мажется ма-
зями, желанный для всех, / Пламенновласый, в одеянии из жира,
очищающий, / Агни, прекрасно жертвующий, — чтобы жертво-
вать богам'.

surādhas- 'богатый дарами', 'щедрый' — 'щедро одаренный':

1) *abhī prā vaḥ surādhasam
īndram arca yāthā vidé /
yō jaritṛbhyo maghāvā purūvasuḥ
sahāsreṇeva çkṣati //* (VIII,49,1)

'Я хочу направить для вас (песнь) к богатому дарами / Индре,
как (о нем это) известно, / (К тому,) кто как обладающий многим
добром покровитель / Готов поддержать певцов даже тысячей
(коров)';

2) *vāruṇaḥ prāvītā bhuvan
mitrō viçvābhir ūtṛbhiḥ /
kārātām naḥ surādhasaḥ //* (I,23,6)

'Пусть станет Варуна помощником / (И) Митра со всеми под-
креплениями! / Пусть сделают они нас щедро одаренными!'

svāc- 'достойный прекрасной речи' — 'речистый':

1) *prkṣāprayajo draviṇaḥ svācaḥ / suketāva uśāso revād ūsuḥ* (III,7,10)
'Утренние зори, жертвующие (нам) силы насыщения, (зори,) до-
стойные прекрасной речи, о (воплощенное) богатство, (зори) с пре-
красным блеском воссветили богатство';

2) *datvyā hōidraḥ prathamā svācā / mīmānā yajñām mānuṣo yājadhyaī*
(X,110,7) 'Надо почтить двух божественных хотаров, первых, ре-
чистых, отмеряющих жертву человека'.

svabhiṣṭi-/suabhiṣṭi- 'обладающий превосходством'; 'помогаю-
щий' — 'облагодетельствованный':

1) *abhīm avanvan svabhiṣṭīm ūtāyo...* (I,51,2) 'Его, обладающего
превосходством, покорили подкрепления' (его = Индру);

2) *āsāma yāthā suṣakhāya ena / svabhiṣṭāyo narām nā çāmsaiḥ*
(I,173,9) 'Пусть благодаря ему мы станем обладателями добрых
друзей, облагодетельствованными, как (это) бывает при прослав-
лениях мужей!'

svāvas-/suāvas- 'прекрасно помогающий' — 'получающий пре-
красную помощь':

1) *hīraṇyahasto āsurāḥ sunīthāḥ / sumṛṭkākāḥ svāvāñ yātv arvāñ* (I,35,10)
'Златорукий Асура, добрый вождь, / Очень милосердный, пре-
красно помогающий, пусть придет сюда!';

2) *sā īti suddānuḥ svāvāñ ṛtāvā- / īndrā yō vām varuṇa dāçati tmān*
(VI,68,5) 'Только тот получает прекрасные дары, прекрасную по-
мощь, праведен, / О Индра и Варуна, кто сам почитает вас'.

stōmavāhas- 'притянутый восхвалением' — 'ведущий восхва-
ление':

1) *gāntéyānti sāvānā hāribhyām / babhrīr vājram papīḥ sōmaḥ dadr
gāḥ / ... stōmavāhāḥ* (VI,23,4) 'Посетитель стольких выжиманий
сомы со (своей) парой буланых коней, / Носитель ваджры, лю-
битель пить сому, давать коров, / ... притянут восхвалением'
(об Индре);

2) *ātvīṛdhanta gōtamā / īndra tvé stōmavāhasaḥ* (IV,32,12) 'Вдох-
новились тобой, о Индра, люди из рода Готамы, ведущие вос-
хваления'.

hitāprayas- 'тот, для кого приготовлена жертвенная пища' —
'тот, кто приготовил жертвенную пищу':

1) *utā tyā me raūdrāv arcimāntā
nāsatyāv indra gūrtāye yājadhyaī /
manuṣvād vṛktābarhiṣe rārānā
mandū hitāprayasā vikṣū yājyū //* (X,61,15)

'А также этих двоих Рудр — сверкающих / Насатьев, о Индра,
мне надо почитать, чтобы иметь успех, / Дарящих тому, кто
расстелил жертвенную солому, подобно Ману, / Радостных, тех,
для кого приготовлена жертвенная пища, почитаемых среди племен';

2) *vayām vo vṛktābarhiṣo
hitāprayasa ānuṣāk /
sutāsomāso varuṇa havāmahe
manuṣvād iddhāgnayaḥ //* (VIII,27,7)

'Мы зовем вас, о Варуна, последовательно разложив жертвенную
солому, приготовив жертвенную пищу, выжав сому, разложив
костер, подобно Ману'.

Из всего списка сложных слов с конверсивными значениями
лишь одно является именем существительным (*sumatī-*), а все
остальные — прилагательные. В результате не представлены такие
субстантивные типы сложных слов, как *tatpuruṣa* и *dvandva*. Боль-

шую часть составляют слова типа *bahuvr̥thi* (15), меньшую — типа *karmadhāraya* (4). Из последних три слова имеют отрицательный префикс *a-/an-*, с присоединением которого к основе существительного или прилагательного и связана возможность образования конверсивных значений. Преобладающий формальный тип сложных слов — слова с адъективным префиксом *su-* 'хороший', 'прекрасный', 'добрый' (всего 8, из них 1 *karm.*, 7 *bah.*), сочетание которого с существительными дает, как правило, адъективные сложные слова с конверсивными значениями. Не случайно, что соответствующий антонимический адъективный префикс *dus-/dur-/duḥ-* 'плохой', 'злой', тоже весьма продуктивный в РВ, слов с конверсивными значениями не образует, так как по своей семантике принадлежит к "неблагоприятной" зоне, в которой не происходит аналогичной бифуркации значений. Это еще раз подтверждает тот факт, что для языка РВ решающим является семантико-стилистический фактор, а не чисто словообразовательный (или грамматический, как будет показано в дальнейшем).

Подводя итог, нужно сказать, что наличие конверсивных значений у слов, функционирующих в пределах "благоприятной" зоны, в зависимости от того, соотносится ли данное слово с божеством или с адептом, прослеживается у достаточно широкого и разнообразного круга лексики. Он охватывает первичные глагольные корни, имена, образованные с помощью первичных и вторичных суффиксов, отыменные глаголы, сложные слова. Короче говоря, данное явление практически представлено во всех словообразовательных типах. Отсюда следует вывод, что оно не случайно в языке РВ, а принадлежит к числу важных характеристик этого языка.

Все, сказанное выше, заставляет по-новому поставить вопрос о возможности существования в языке древнеиндийского памятника следов "языка богов" и "языка людей", разрабатываемый учеными на материале некоторых древних индоевропейских поэтических традиций (о чем подробнее будет говориться в дальнейшем).

Синонимия всегда была важной характеристикой лексики древнеиндийского языка на всем протяжении его развития, и это неудивительно, поскольку речь идет о языке с хорошо развитой литературной традицией. В основе лексической синонимии лежит принцип обозначения одного денотата по разным признакам. Иногда эти семантические мотивировки наименований лежат на поверхности и ясны на синхронном уровне, иногда, чтобы их понять, требуется обращение к соответствующим фактам других древних индоевропейских языков. В ряде случаев — и этот процесс начался уже в РВ — источником синонимов являются языки субстрата, из которых с течением времени заимствуется все большее количество отдельных слов. Например, в РВ понятие "человек" / "мужчина" / "муж" обозначается словами, производными от корней

man- 'думать'; *mānu-*, *mānus-*, *mānuṣa-*, *mānavā-*, *mānuṣa-*; *jan-* 'рождать(ся)'; *jāna-*; *mar-* 'умирать'; *mārta-*, *mārtya-*; словами, семантическая мотивировка которых выясняется только на индоиранском или — глубже — на индоевропейском уровне: *āyú-*, *nár-*, *nágra-*, *nárya-*, *vīrá-*; и словами с неясной этимологией: *púr̥ms-*; *púr̥ú-*, *púr̥uṣa-*, *púr̥uṣa-*, (при этом для последней группы слов не исключена возможность заимствования).

Приведенный пример типичен для древнеиндийского языка вообще. Однако у языка РВ, памятника архаичной культовой поэзии, есть своя специфика в образовании и употреблении синонимов. В целом можно сказать, что для него характерна определенная противопоставленность лексической и функциональной (контекстной) синонимии, причем последняя преобладает. Иначе говоря, слова, соотносящиеся с разными денотатами и обладающие, таким образом, разными лексическими значениями, в определенных контекстах функционируют как синонимы.

Обычно в качестве функциональных синонимов в языке РВ выступают те лексические группы, которые связаны с концептуально важными понятиями, и таким образом в особенностях употребления этой лексики отражается весьма непосредственно модель мира ария РВ. В качестве примера можно привести такое существенное для ведийского риши семантическое поле, как "знать", "ведать", "познавать", "думать", находящееся в центре его ментальной деятельности и регулирующее все остальные виды деятельности, что вытекает из сакральной природы знания. В языке существует два глагола, очень близких синонима, для которых "знать" является основным лексическим значением: *jñā-* и *vid-*, *véditi*. В Петербургском словаре первое, основное значение *jñā-* определено как "kennen, wissen, bekannt —, vertraut sein, Kenntniss haben von, erkennen, in Erfahrung bringen, forschen nach, inne werden, merken, kennen lernen, erfahren", а значение *vid-* как "Etwas oder Jmd kennen lernen, erkennen; wissen, begreifen, sich auf etwas verstehen, Etwas oder Jmd erkennen, wissen von Jmd, ein Bewusstsein von Etwas haben, eine richtige Vorstellung haben von". Объем значений глагола "думать" — *man-* определяется там же как "meinen, glauben, sich einbilden, sich vorstellen, vermuten, dafürhalten" и т.д.

Известно, что визуальное знание для ведийского риши было весьма существенным. Риши был визионером, высшие истины открывались как озарение перед его внутренним взором, постигнуть значило увидеть. Как уже было отмечено выше, считалось, что бог показывает избранному адепту тайны мироздания, и, только увидев их, тот становится риши (ср. VII, 88, где говорится, как бог Варуна сделал певца Васиштху риши). Размышление представлялось, видимо, также в значительной степени как процесс, осуществляемый с помощью внутреннего видения.

На языковом уровне эта концепция отразилась в том, что группа

глаголов зрительного восприятия (с наречиями-префиксами или без них) употребляется как синонимы глаголов со значением "знать", "узнавать", "размышлять". Приведем список этих глаголов.

ikṣ- 'смотреть', 'видеть', 'видеть внутренним взором'; 'воспринимать'¹⁶; *āva + ikṣ-* 'замечать', 'различать', 'узнавать': *āva yāt svē sadhāsthe / devānāṃ durmatīr ikṣe / rājann āpa dvīṣaḥ sedha ...* (VIII, 79, 9) 'Когда я замечаю¹⁷ недоброжелательство богов в доме моем, о царь, прогони прочь проявления враждебности ..!'

cakṣ- 'являться'; 'видеть', 'смотреть', 'замечать'; 'объявлять', 'говорить'; 'считать чем-либо'; *prāti + cakṣ* 'замечать', 'воспринимать'; *vī + cakṣ-* 'разглядеть', 'узнать':

*prāti cakṣva vī cakṣva-
indraç ca soma jāgrītram /
rākṣobhṃyo vadhām asyatam
açāniṃ yātumādbhyaḥ //* (VII, 104, 25)

'Заметь! Распознай'¹⁸ / О Индра и Сомы, будьте бдительны! / Метните смертельное оружие в ракшасов, / Дротик в колдунов!'; *tād in nāktam tād dvī māhyam āhus / tād ayām kēto hr̥dā ā vī caṣṭe* (I, 24, 12) 'Это мне твердят ночью, это — днем, это делает явным (для меня) прозрение в сердце'¹⁹.

ci- 'смотреть', 'видеть', 'воспринимать'; *nī + ci-* 'замечать', 'различать', 'понимать':

*ādā hī kāvyā yuvām
dākṣasya pūrbhīr adbhitā /
nī ketūnā jānānām
cikēthe pūtakṣasā //* (V, 66, 4)

'А ведь вы, о удивительные, сквозь твердыни разума благодаря озарению людей понимаете поэтические прозрения, о вы, очищающие разум!' (к Митре-Варуне); *vī + ci-* 'различать': *cīttim ācīttim cinavaad vī vidvān / pr̥sthēva vītā vr̥jind ca mātān* (IV, 2, 11) 'Пусть различает он как знаток разумие и неразумие людей, как (различают) прямые и кривые спины (коней)!'; *etāc canā tvo vī ciketad eṣām / satyō māntraḥ kavīçastā fghāvān* (I, 152, 2) 'Не каждый из них поймет это. Истинно произнесенное поэтами потрясающее высказывание'.

cit- 'увидеть', 'воспринять', 'замечать'; 'намереваться', 'стремиться'; 'обдумывать', 'решать'; 'понимать', 'знать'; 'являться', 'каза-

¹⁶Здесь и далее иллюстрируются примерами только те значения, которые синонимичны значениям глаголов ментального восприятия.

¹⁷У Рену: «je constate» [115, т. 9, с. 71].

¹⁸Перевод Гельднера — "Schau hin, schau aus" — неудачен как с точки зрения передачи значения префиксов, так и с точки зрения контекста.

¹⁹Перевод следует Рену, который передает *vī caṣṭe* как «évéle», а *kēta-* как «intuition» [115, т. 5, с. 94], значение же *kēta-* поясняется в комментарии как «lumière spirituelle» [115, т. 7, с. 73].

ться'; *dvādaça pradhāyaç cakrām ékaṃ / trīṇi nābhyaṇi kā u tāc ciketa* (I, 164, 48) 'Косяков двенадцать, колесо одно, / Три ступицы — кто же это понимает?' (космическая загадка); *mūrā amūra nā vayām cikitvo / mahitvām agne tvām aṅgā vitse* (X, 4, 4) 'Мы, глупые, не (постигнем твоего) величия. Только ты, о умный, знающий Агни, представляешь себе (его)'; *ihā bravītu yā u tāc ciketat* (I, 35, 6) 'Кто это постиг, пусть здесь провозгласит!'

dhī- 'смотреть'; 'замечать'; 'выглядеть'; 'думать', 'размышлять': *tē 'vindan mānasā dīdhyaṇā / yāju ṣkannām prathamām devayanam* (X, 181, 3) 'Размышляя духом²⁰, они нашли / Жертвенную формулу, первой мчащуюся по пути богов'; *ḡnu + dhī-* id.: *ṛiām çāmsanta ṛtam it tā āhur / ānu vratām vratapā dīdhyaṇāḥ* (III, 4, 7) 'Прославляя закон, закон они и возглашают, / Как хранители завета размышляя о завете'; *abhī + dhī-* 'задумывать': *abhī tāṣṭeva dīdhyaṇā māniṣām / ātyo nā vājī sudhūro jhānaḥ* (III, 38, 1) 'Как плотник (— колесницу), я задумал поэтическое произведение, / Как скакун, приносящий награды, хорошо выезженный, берущий разбер!'; *ā + dhī-* 'вспоминать', 'обдумывать': *etē dyumnēbhīr vīçvam ātiranta ... ā yē me asyā dīdhayann ṛtāsya* (VII, 7, 6) 'Те (люди) превзошли все (своим) блеском, ...кто вспоминает (с благодарностью) этот мой обряд'²¹.

paç-/darç- 'смотреть', 'видеть', 'узнавать', 'постигать внутренним взором'; *paç-*:

*patamgām aktām āsurasya māyāyā
hr̥dā paçyanti mānasā vipaççataḥ /
samudrē antāḥ kavāyo vī cakṣate
māricīnām padām ichanti vedhāsaḥ //* (X, 177, 1)

'Птицу, умашенную колдовством Асуры, / Мыслью (и) сердцем постигают прозорливцы. / Поэты распознают (ее) внутри океана. / Мудрецы ищут след солнечных лучей';

vī + paç- 'видеть составные части', 'различать', 'познавать':

*cākṣur no dhehi cākṣuṣe
cākṣur vikhyaṭ tanūbhyaḥ/
sām cedām vī ca paçyema //* (X, 158, 4)

'Дай нашему глазу зрение, / Зрение нам самим, чтобы видеть! / Мы хотим охватить взором это (мироздание) и постигнуть его';

darç-: *dhṛājīr ékasya dadṛçe nā rūpām* (I, 164, 44) 'Порыв у одного воспринимается, не внешность'.

Таким образом, можно сказать, что все глаголы зрительного восприятия при определенных условиях могут функционировать как синонимы глаголов, обозначающих разные виды познания. Они обозначают прежде всего познание предметов, имеющих форму

²⁰Или "познавая духом".

²¹У Рену: "qui considèrent-avec-égards" [115, т. 13, с. 58].

и цвет, т.е. познание визуальное ("смотреть" → "увидеть" → "различить" → "понять"), но могут употребляться и с более широким значением, выражая познание таких абстрактных понятий, как величие бога, закон, молитва и пр., и выступая синонимом глагола *tan-*, передающего высшую и наиболее абстрактную форму познания (в отличие от *jñā-* 'узнать' (ср. *jan-* 'порождать') и *vid-* 'знать' (ср. *vid-* 'находить'). Специфичной для РВ является, по-видимому, именно широта вторжения глагола видения в область глаголов знания, мотивированная ролью визуального знания в общих представлениях риши. Сам же тип синонимии в целом находит многочисленные типологические параллели в других языках.

Одним из наиболее ярких примеров синонимичного функционирования в определенных контекстах слов с совершенно разными лексическими значениями является проанализированное Л.Рену семантическое поле глаголов со значением "давать" [120, с. 471—480]. Во-первых, существуют глаголы — лексические синонимы с этим значением: *dā-* 'давать', *rā-* 'дарить', 'давать', *dhā-* 'устанавливать', 'давать'. Во-вторых, кроме этого в разных контекстах в значении "давать" функционируют другие глаголы, обычно отражающие форму дающего божества: *dī-* 'светить', *duh-* 'доить', *vas-* 'зажигаться', *vṛṣ-* 'идти дождю', *stan-* 'гремять', *áva + dhū-* 'страхивать'. К солярным божествам адепты обращаются с просьбой "воссветить" или "зажечь" богатство, к Индре — "прогремять" его, к Марутам — "страхнуть" и т.п. Собственное лексическое значение каждого из этих слов до некоторой степени нивелируется и подчиняется общей семантике контекста, и таким образом создается возможность их синонимического употребления. С лингвистической точки зрения существенно то, что такие глаголы употребляются в составе одной и той же синтаксической конструкции: "Прогреми/продожди/воссвети [и пр.] богатство" = "Дай богатство!", и только в этой конструкции употребляются в качестве синонимов.

Следует подчеркнуть, что семантика этих глаголов концептуально значима. Речь идет о дарении как о движущей силе кругового обмена между божеством и адептом. С точки зрения адепта, маркированным является именно действие божества; в связи с чем "давать", а не "брать" имеет функциональные синонимы. Кстати, у основных глаголов дарения конверсивное значение "брать", "получать" выражено тем же глагольным корнем, но только в медиальном залоге (иногда в этом участвует также наречие-префикс), что отражает реконструированную Бенвенистом ситуацию в общепринятом индоевропейском, когда один и тот же корень значил "давать" и "брать" одновременно [54, Chap. 6 (Giving, Taking and Receiving)].

Ответное действие адепта на "давание" и "дарение" со стороны божества заключается в его "почитании". В этом значении в РВ функционирует целая группа глаголов. Ядро ее составляют несколько глаголов, для которых "почитать" (бога) является

основным лексическим значением. В этом смысле глаголы данной группы представляют собой точные синонимы (различия между ними могут проявляться в неодинаковом наборе (под)значений, т.е. в том, какие еще лексические значения входят в состав семантического объема того или иного глагола). Основная синтаксическая конструкция такова: Асс. имени почитаемого божества, I. имени средства почитания (D. цели, ради которой почитают). В целом реже встречается конструкция с D. имени божества, хотя для некоторых глаголов она весьма употребительна. В этой конструкции средство почитания может быть выражено I., а может трактоваться как прямой объект в Асс.

Приведем эти глаголы. Последовательность конструкций с каждым глаголом соответствует степени их употребительности.

dāc- 'почитать': *yāḥ samīdhā yā dhūī / yó védena dadāca mártō agnāye...* (VIII, 19, 5) 'Который смертный выразил почтение для Агни (D.) дровами (I.), который возлиянием (I.), который знанием (I.)...'; *samīdhā yó nṛcīti dācad áditim / dhāmabhir asya mártūyaḥ ...* (VIII, 19, 14) 'Который смертный почитает Адити (Асс.) дровами (I.) воспламенением (I.), его формами (I.) ...' (его, т.е. огня); *yó vām dācad dhavīskṛim ...* (I, 93, 3) 'Кто вам обоим (Асс.-D.-G.) почтительно жертвует приготовление возлияния (Асс.) ...'.

namasy- 'почитать', 'поклоняться': *śúcim arkair bhāspátim / adhvaréṣu namasyata* (III, 62, 5) 'Чистого Брихаспати (Асс.) почитайте во время обрядов хвалебными песнями (I.)'.

sap- 'почитать', 'служить', 'уважать': *īndram vo nárah sakhyāya sepur* (VI, 29, 1) 'Индру (Асс.) почитают для вас мужи для дружбы (с ним)'. Инструмент почитания обычно в конструкциях с этим глаголом не упоминается.

sapary- 'почитать': *tisró yád agne çarādas tvām íc / śhúcim ghṛtēna śúcayaḥ saparyān ...* (I, 72, 3) 'Так как три осени тебя (Асс.) о Агни, / Чистого, они, чистые, почитали жиром (I.) ...'; *mahó devāya ídā ṛtām saparyata* (X, 37, 1) 'Мощно посвятите это истинное (слово) (Асс.) богу (D.)!'.

Общей для всех этих глаголов, очень близких лексически и несколько различающихся по типу или же по употребительности синтаксических конструкций, является прежде всего конструкция, в которой глагол управляет Асс. имени почитаемого божества и I. имени, выражающего средство почитания. Следующая по употребительности конструкция: D. имени божества и I. имени, обозначающего средство почитания, управляемые глаголом почитания. В таких же конструкциях употребляется целый ряд других глаголов, различающихся лексически, но в общем контексте почитания божества приобретающих значение разных видов почитания (с помощью жертвоприношения, возлияния, призыва, воспевания, восхваления и др.). Таким образом, здесь фактически идет речь о рядах квазисинонимов. Приведем эти глаголы.

yaj- 'почитать', 'жертвовать': *devāvīr devān havīṣā yajāsi* (III, 29, 8)

'Приглашая богов, ты должен почитать богов (Асс.) возлиянием (I.)', ср. также: *sómasya nú tvā sūsutasya yakṣi* (III, 53, 2) 'Я хочу тебе (Асс.) сейчас пожертвовать хорошо выжатого сомы (G. part.); *svādukṣādmā yó vasataū syonakṣj / jīvayājāṃ yájate sópatā diváh* (I, 31, 15) 'Кто подает сладкое блюдо, готовит мягкое ложе в жилище (своем), / Жертвует живое жертвенное животное (Асс.), тот (идет) в высшую часть неба';

hu- 'возливать (жертву)', 'почитать': *imā gīra ādityébhyo ghr̥tásnūh / sandd rājabyo juhvā juhomi* (II, 27, 1) 'Эти песни, плавающие в жире, я возливаю языком для Адитьев, царей издревле' (= я почитаю Адитьев песнями) — ср. *yamāya ghr̥tāvad dhavīr / juhōta ...* (X, 14, 14) 'Возлейте Яме жертвенное возлияние, полное жира!'

īd- 'просить', 'молить'; 'почитать'; 'восхвалять': *yás te agne námasā yajñām īṣta / ṛtām sá pāty aruṣāsya vṣṣaḥ* (V, 12, 6) 'Кто тебе (D.-G.), о Агни, с поклонением подносит жертву (Асс.), / Тот хранит закон алого быка²²; *tvām hí śmā carṣaṇāyo / yajñébhir gīrbhīr īṣate* (VI, 2, 2) 'Ведь это же тебя (Асс.) люди призывают (= почитают) жертвами, хвалебными песнями' — ср. *īṣe ca tvā yajamāno havīrbhir / īṣe sakhitvāṃ sumatīṃ nīkāmāḥ* (III, 1, 15) 'И я зову тебя (Асс.), жертвуя возлияниями; я зову (твою) дружбу (Асс.), благожелательность (Асс.), алкая (их)'

mah- 'радовать(ся)', *caus.* 'прославлять': *sárasvatīm ín mahayā svṛktībhi / stómair vasiṣṭha ródasī* (VII, 96, 1) 'Это Сарасвати (Асс.) я хочу прославить (= почитать) гимнами (I.) / И восхвалениями (I.), о, Васиштха, (а также) оба мира (Асс.)!' — ср. *agne vīṣvebhīr agnībhīr / devébhir mahayā gīrah* (III, 12, 4) 'О Агни, вместе со всеми Агни / (И) богами сделай удачными (мои) песни (Асс.)'

vand- 'хвалить', 'славить'; 'восхвалять (молитвой)', 'почитать': *gīrā vandasva marúto áha* (VIII, 20, 20) 'Славь же хвалебной речью (= почитай) Марутов' — ср. *vanddrus te tanvām vande agne* (I, 147, 2) 'Как твой восхвалитель я восхваляю себя'

stu- 'хвалить', 'восхвалять': *éto nv índram stāvāma / śuddhām śuddhéna sāmā* (VIII, 95, 7) 'Придите же сейчас! Мы будем восхвалять (= почитать) Индру чистого чистым напевом!' (редкая для этого глагола конструкция с I.) — ср. типичную конструкцию:

*stāvā nú ta índra pūrvyā mahāny
utā stavāma nūtanā kṛtāni /
stāvā vájram bāhvōr uśāntam
stāvā hārī sūryasya ketú* (II, 11, 6)

'Я хочу сейчас прославить, о Индра, твои прежние великие (деяния), / А также хотим мы прославить нынешние деяния. / Я

²²Отмечая необычность такой конструкции для глагола *īd-*, Рену переводит: "(L'homme) qui t'invoque (pour) le sacrifice avec hommage, ..", считая, что глагол тут значит "t'appelle pour le sacrifice" [115, т.13, с. 27, 112].

хочу прославить ваджру в (твоих) руках, жаждущую (подвигов), / Я хочу прославить пару буланых коней — знаки солнца'

arc- 'сиять', 'сверкать'; 'петь', 'воспевать'; 'почитать'; *abhī + arc-* 'воспевать': *...ārcantīndram marútaḥ sadhásthe* (V, 29, 6) 'Маруты на месте воспевают (= почитают) Индру'; *abhī tyām vīrām gīrvaṇasam arca-* / *īndram brāhmaṇā jaritar návena* (VI, 50, 6) 'Воспевай (= почитай) того героя, любящего хвалу, / Индру (Асс.) новой молитвой (I.), о певец (или о почитатель)!' — ср. *ārcāmārkām náre vīṣrutāya* (I, 62, 1) 'Мы споем песню (Асс.) мужу (D.) знаменитому' (т.е. Индре).

gā- 'воспевать'; *abhī + gā-* 'воспевать': *gāye tvā námasā gīrā* (VIII, 46, 17) 'Я воспеваю (= почитаю) тебя (Асс.) поклонением, хвалебной песнью²³; *abhī vo vīrām ándhaso mádeṣu gāya / gīrā mahā vīcetasam / índram ...* (VIII, 46, 14) "В опьянении сомой воспой вашего героя — прозорливого Индру (Асс.) высокой песнью (I.)" — ср. *tigmājambhāya táruṇāya rājate / práyo gāyasy agnāye* (VIII, 19, 22) 'Острозубому юному сверкающему / Агни (D.) ты поешь усладу (Асс.) (для слуха)'

gar-/gir- 'призывать', 'восхвалять', 'провозглашать': *tā gṛñīhi namasyébhiḥ cūṣaḥ / sumnēbhīr índrāvāruṇā cakānd* (VI, 68, 3) 'Воспевай этих Индру и Варуну (Асс.), находящих удовольствие в милостях, гимнами (I.) достойными почитания (их)!' ; *samidham agnīṃ samīdhā gīrā gṛṇe* (VI, 15, 7) 'Зажженного Агни (Асс.) я восхваляю (= почитаю) дровами (I.), речью (I.)'

Следует признать, что по своим лексическим значениям глаголы этой группы отстоят друг от друга не так далеко, как глаголы давания, но тем не менее лексические различия и здесь вполне очевидны. Употребляясь в составе однотипных синтаксических конструкций, эти глаголы в ритуальном контексте приобретают значение "почитать (божество) различными способами"

Существенным при изучении языка РВ является четкое разграничение синонимии, т.е. явления лингвистического, и изофункционального употребления знаков, кодирующих единицы семиотических систем других типов: мифологической, ритуальной и пр. В этой связи необходимо упомянуть анализ семантической структуры РВ, а именно одного из наиболее древних фрагментов ее содержания — космогонии, рассматриваемого как единый текст. Б.Л. Огибениным было показано, что ряд атрибутов ведийских божеств можно представить как изофункциональные, трактуя их как варианты элементарного космогонического акта [30²⁴]. Таковыми являются: устанавливать, создавать опору (*ruh-* *caus.* и др.); осуществлять

²³Поскольку *nāmasā* противоречит значению *gāye*, Гельднер переводит: "ich besinge dich unter Verbeugung mir Lobeswort" [72, т. 2, с. 365].

²⁴Ср. французский авторизованный перевод Б.Л.Огибенина [109].

посредничество, создавая пространство (*antár + car-* и др.); удерживать, сохраняя расстояние между двумя космическими зонами, или быть основой (*stabh-* и др.); наполнять пространство (*prā-* и др.); быть единым, охватывать все сущее (*eka- bhū-* и др.); превосходить вселенную (*pra + ric-* и др.). Семантический инвариант, реализацией которого эти варианты являются, означает "создавать упорядоченную вселенную, ~ космос" в противоположность хаосу. Речь здесь идет о функционировании знаков мифологической системы в определенном ее фрагменте, и глаголы и фразеологические сочетания, кодирующие единицы этой системы, названные автором атрибутами мифологических персонажей, естественно, синонимами не являются.

Изоморфизм макро- и микрокосма, проявляющийся, в частности, в отождествлении единиц разных уровней, например, мифологии и ритуала, трактуется в лингвистическом плане как проблема двойной референции (см. выше).

Игра разными знаками, кодирующими один и тот же мифологический персонаж в разных контекстах, также не имеет отношения к лингвистической проблеме синонимии. И если, например, в одних случаях солнце называют птицей (*patamgá-, suparṇá-*), а его путь "следом птицы" (*padām véh*), в других же о нем говорят как о коне (*étaqa-*), то это не значит, что здесь имеет место синонимия слов, обозначающих птицу и коня в языке РВ. Или же, еще один пример. В разных контекстах о соке сомы, из которого готовят напиток бессмертия, говорят, называя его то медом (*mádhu-*), то жиром (*ghṛtá-*), то молоком (*páyas-*), то дождем (*vṛṣṭí-*) и т.д. Если при этом учесть, что каждое из этих слов в гимнах РВ может, в свою очередь, соотноситься с разными денотатами, то станет ясно, сколь неоднозначно в этом памятнике дело обстоит с номинацией и референцией в широком смысле; а также с синонимией, полисемией и метафорическим употреблением слов в более узком понимании.

Широкое распространение синонимии в языке РВ (она представлена всеми основными классами слов: глаголами, существительными и прилагательными) пытались истолковать в стилистическом плане, усматривая здесь смешение слов высокого и низкого стиля, и реконструировать на этой основе древнюю индоевропейскую оппозицию "языка богов" и "языка людей". Сама идея такой интерпретации навеяна сравнением с поэтическими языками других и.-е. традиций и требует тщательной проверки с синхронной точки зрения, т.е. "изнутри", с позиций самого языка гимнов.

Проблема существования в ряде древних и.-е. поэтических традиций двух противопоставленных друг другу языков: "языка богов" и "языка людей", была наиболее широко поставлена в общем плане и разработана на конкретном материале Х.Гюнтертом. Сначала анализу подвергся язык Авесты, и было систематически рассмотрено функционирование в этом памятнике синонимов [91, с. 1—34]. Оно регулируется, как подчеркивает автор с первых же

строк своего исследования, влиянием дуалистического мировоззрения Заратуштры: в определенных случаях в Авесте при обозначении одного понятия употребляются разные синонимы в зависимости от того, идет ли речь о стороннике Ахура Мазды или о его противниках — дэвах. Совокупность слов, имеющих в качестве референтов положительных персонажей, или обозначающих их атрибуты и действия, составляет ахурический язык, а слова, описывающие демонов — дэвовский язык. Для слов дэвовского языка характерна отрицательная эмоциональная окраска или какой-либо семантический компонент, лишаящий действие нейтрального значения (например, "бежать" по сравнению с "идти"). Дэвовские слова могут иметь окраску грубой, разговорной речи, среди ахуровских же слов, в целом эмоционально нейтральных (именно поэтому ахуровские слова могут иногда употребляться применительно к дэвам, но не наоборот), встречаются также свойственные возвышенному литературному стилю описания типа кеннингов. Таким образом, в современной терминологии, маркированными являются дэвовские слова, и речь идет здесь о привативной оппозиции (наличие—отсутствие дифференциального признака). Явление это распространено в Авесте весьма широко, подобная стилистическая поляризация охватывает целые лексические группы (например, названия частей тела, глаголы движения и др.), хотя есть также и слой лексики, находящийся вне этой оппозиции. Заслуга автора, несомненно, состоит в том, что он рассматривает функционирование языка в пределах конкретного памятника и показывает, как "модель мира" создателей этого памятника определила особенности функционирования его лексики. «Разрыв, который делит весь космос на две части, — говорит Гюнтерт, имея в виду одно из основных положений зороастризма, — должен проходить и через язык Авесты» [91, с. 28].

Следующим этапом разработки проблематики «языка богов» — «языка людей» было изучение ее на древнегреческом и древнеисландском материале. В классической работе Х.Гюнтерта «О языке богов и духов» [92] эта оппозиция рассматривается на материале гомеровского эпоса и «Речи Альвиса» (*Alwismol*) из Старшей Эдды. Автор исходит из общей посылки о том, что в доисторическую эпоху человеку было свойственно представление об имени как отражающем суть его носителя, из чего вытекает вера в магическую силу слова, необходимость скрывать имя, наличие тайных имен, которые знали только жрецы и колдуны и т.п. Вера в существование особого языка богов или (злых) духов также обусловлена архаичными воззрениями на магическую силу слова.

В поэмах Гомера встречается всего 6 случаев, когда один денотат имеет двойное обозначение, зато принадлежность к "языку богов" или "языку людей" эксплицитно обозначена в тексте. Из них в четырех случаях приводятся оба противопоставленных слова, а в двух — только слова из "языка богов". Как отмечает Гюнтерт,

лексика "Geistersprache", судя по всему, принадлежит просто обычному греческому языку того времени (если это не окказиональное образование), а лексика "Göttersprache", не имея ничего общего с повседневным языком, представляет собой поэтические описания. Два основных типа характеризуют этот высокий стиль: сакральные архаизмы и сакральные метафоры.

Древнеисландский материал представлен фрагментом, напоминающим древнеиндийские *brahmodya* — космологические загадки, составлявшие основу сакрального знания жрецов-брахманов. В "Эдде" Тор спрашивает карлика Альвиса (желая его изобличить и наказать) о названиях разных элементов космоса в языке людей и языках разных мифологических персонажей (асов, ванов, великанов, альбов, карликов). Ответы Альвиса представляют собой ряды синонимов, которые Гюнтерг объясняет техникой стиха и аллитерацией. Древнеисландскому автору было свойственно архаичное представление о наличии особого языка у богов; новшество здесь можно увидеть в распределении этого языка по нескольким классам мифологических персонажей. Сакральные архаизмы и метафоры засвидетельствованы и этой традицией.

Очень важным представляется упоминание в свете этой проблематики и древнеиндийской традиции. Ссылаясь на взгляды др.-инд. грамматиков (а именно они были хранителями сакральной поэтической речи)²⁵, Гюнтерг говорит, что в качестве языка богов здесь рассматривался язык гимнов РВ, — мысль, к которой в дальнейшем придется еще вернуться.

Новый этап в изучении проблемы "языка богов" — "языка людей" связан с распространением ее на древнеирландский (др.-ирл.) материал²⁶. Опираясь на данные др.-ирл. грамматической традиции, прежде всего "Руководство для мудрецов" ("Auraicept na n-Éces") — трактат по грамматике и поэтике VIII—X вв., К. Уоткинс выделяет в др.-ирл. три оппозиции типов языков: 1) обычный — архаичный (*gnáthbérla* — *senbérla*); 2) профессиональный — поэтический (*bérla* / *b.Feine* / — *bérla na filed*); 3) избранный, обработанный — тайный (*bérla tóbaide* — *bérla fortchuide*) [151, с. 1—17]. Эти построения др.-ирл. ученых Уоткинс редуцирует до одной исходной бинарной оппозиции между неким нейтральным, семантически немаркированным членом и одним (или более) членом, наделенным дифференциальным признаком, т.е. маркированным. Именно в этом ключе следует интерпретировать противопоставленность между "языком людей" (нейтральный член) и "языком богов" (маркированный член) во всех древних и.-е. традициях, где этот контраст засвидетельствован. Что же касается др.-ирл. схемы, то правые члены приводимых в грамматиках оппозиций являются

²⁵О тесной связи функций жреца и грамматиста см. у Б.Шлерата и В.Н.Топорова [130; 41].

²⁶Здесь упоминаются только наиболее важные основополагающие работы, и изложение не является исчерпывающим.

маркированными и моделируют язык сакральной поэзии (архаичный, поэтический, тайный).

Последняя из приведенных др.-ирл. оппозиций привлекает особое внимание Уоткинса тем, что формально (оба ее члена представлены причастиями прошедшего времени) она полностью соответствует др.-инд. оппозиции терминов, обозначающих разные типы языков: *samskṛta*- 'совершенный' — *prākṛta*- 'грубый'. Наличие этой параллели оказывается далеко не безразличным и для интерпретации самой др.-инд. традиции.

Следует также упомянуть, что как Гюнтерг, так и Уоткинс привлекают внимание на индийской почве к одному месту из поздневедийской литературы: Шатапатха-брахмана X, 4, 6, 1, где встречаются синонимические названия для лошади в отмеченном контексте: *háyo bhūtvā devān avahat vājī gandharvān árvā ásurān ácvo manuṣyān* 'Как *háya* он возил богов, как *vājīn* — гандхарвов, как *árvan* — асуров, как *ácva* — людей'. По Уоткинсу, *ácva* здесь является немаркированным членом оппозиции, остальные же синонимы маркированы и принадлежат высокой, поэтической речи [151, с. 5].

Примеров аналогичного распределения синонимов в РВ никто из исследователей этой проблемы не приводит. В тексте РВ нет также прямого упоминания "языка богов" и "языка людей" (как это встречается, например, у Гомера). Из гимнов известно только, что Вач — Священная Речь обожествляется и трактуется как мощная космогоническая сила (X, 125), что самая сокровенная ее часть — тайная: она скрыта от людей и доступна только брахманам (I, 164, 45). При всем том, представление о "языке богов" и "языке людей" было известно в др.-инд. традиции. Оно встречается, например, в Махабхарате:

*yasmāt kṣaram atīto 'ham akṣarād api c'ottamaḥ
ato 'smi loke vede ca prathitaḥ puruṣ'ottamaḥ*
(Бх.Гита, XV, 18)

'Так как я превзошел преходящее и выше, чем непреходящее, поэтому я в обычном языке (*loke*) и в веде (*vede*) известен как высшая личность'. Зенер переводит это место как: "so am I extolled in Vedic as in common speech ..." [58, с. 368]²⁷, что выглядит вполне убедительным. Эта интерпретация поддерживается также средствами звукового символизма. В центре стиха находится звуковая игра: *kṣara* — *akṣara*, т.е. 'преходящее' — 'непреходящее', но слово *akṣara* имеет кроме того значения 'слово', 'слог', 'священный слог'. Оппозиция *loke* — *vede* как отражение общинно-европейской оппозиции "языка людей" и "языка богов" явно архаична. То обстоя-

²⁷С этой точки зрения переводы данного места на русский язык не передают скрытой сути рассматриваемой оппозиции. У Б.Л.Смирнова переведено: «... то и в мире, и в Веде Я утверждён, как Пурушоттама» [26, с. 153]; у В.С.Семенцова: «Потому — средь людей и в Ведах Я как Высший Пуруша прославлен» [34, с. 208].

тельство, что она засвидетельствована в Махабхарате и отсутствует в РВ, не является аргументом в пользу ее позднего характера. Известно немало случаев, когда определенные архаичные явления, отсутствующие или неясно выраженные в РВ в силу весьма замкнутого, культового характера ее содержания, встречались в поздневедийской литературе (например, в брахманах) или в эпосе.

Как упоминал Гюнтерт, ссылаясь на работу Б.Либиха [100], у др.-инд. грамматиков (в частности, у такого позднего, как Кумарила) засвидетельствовано представление о РВ целиком как о "языке богов". Оппозиция поэтического языка разговорному, или повседневному, выражена в др.-инд. грамматической традиции достаточно четко. У Панини это *chandas* — *bhāṣā*, т.е. 'метрический язык', 'ведийский язык' — 'разговорный язык'²⁸ (*bhāṣ-* 'говорить'), и те правила, которые предписываются для *bhāṣā*, в *chandas* постоянно нарушаются. У Катьяны это оппозиция, формальное выражение которой непосредственно связано с ее названием из приведенной выше цитаты из Бхагавадгиты: *laukikavaidikeṣu* 'в разговорном языке и в ведийском языке'.

Весьма важен тот факт, что в буддийской традиции, причем в совсем далеких друг от друга литературных жанрах, тоже сохраняется представление о существовании двух разных языков. В известном буддийском философском трактате на санскрите "Таркасанграха" говорится следующее: *vākyam dvividham vaidikaṁ laukikaṁ ceti / vaidikaṁ icṣvaroktatvāt sarvam api pramāṇam / laukikaṁ tv-āptavākyam pramāṇam / anyad apramāṇam* [137, с. 53, 349]²⁹. 'Высказывание бывает двух родов: ведийское и разговорное. Ведийское полностью истинно в силу божественной природы выражения. Разговорное же истинно, только когда высказывается авторитетное лицо. Прочее — неистинно'. Оппозиция: *vaidika* — *laukika* здесь формально та же, что у Катьяны.

Наконец, в одной из палийских джатак упомянуты разные имена Индры, из которых одно имеет хождение среди богов, другое — среди людей³⁰:

Yamāhu deveṣu Sujampatīti

Maghavā ti nam āhu manussaloke ...[71, с. 403—404]

'Кого среди богов называют Суджампати, того в мире людей называют Магхаван'. Характерно, что слово *loka* и в пали связано с людьми и их речью, а имя Индры на "языке богов" передается с помощью кеннинга.

Эта тема ждет еще своего исследователя, но уже при первом

²⁸Сложный и запутанный вопрос о том, чем был реально язык *bhāṣā*, описываемый Панини, здесь затрагиваться не будет. Для наших целей достаточно того, что он находился в оппозиции к *chandas*.

²⁹Цитата была любезно указана мне Е.П.Островской.

³⁰За эту параллель, как и за цитату из палийской джатаки, следует выразить признательность А.В.Парибку.

приближении к ней становится ясным, что в др.-инд. традиции в целом представление о "языке богов" и "языке людей" было глубоко укоренившимся, и на разных этапах ее существования это противопоставление выражалось различными вариантами, один из которых имеет вид: *veda* — *loka* или *vaidika* — *laukika*.

И если в РВ не обнаруживается в какой-либо форме контраст "языка богов" и "языка людей", то это явление не может быть случайным и заслуживает самого пристального внимания. Та форма рассматриваемой оппозиции, которая засвидетельствована в наиболее близком к РВ из и.-е. памятников — Авесте (ахуровский язык — дэвовский язык), невозможна в РВ по концептуальным соображениям. Резкого бинаризма, той "трещины", которая, по приведенному выше выражению Гюнтерта, раскалывает космос пополам в Авесте, мы не находим в РВ. Оппозиция богов-дэвов и демонов-асуров (как известно, здесь имеет место обратный вариант по сравнению с Авестой) в этом памятнике существует, но асуры как член оппозиции неоднозначны, о чем довольно много написано и что в последнее время было последовательно проанализировано Кёйпером [98]³¹. Есть боги, которых называют асурами (прежде всего Адити), рассказывается история перехода отдельных мифологических персонажей от Отца-Асуры к богам (X, 124) и т.п. Именно потому, что ситуация в отношении религиозной системы в РВ совсем иного типа, чем в Авесте, было бы неправильным ожидать в РВ резкого разделения синонимов по сферам, связанным с противопоставленными классами богов — демонов, как это засвидетельствовано в Авесте.

Есть еще одна причина, весьма существенная для РВ. В этом памятнике в принципе на мир асуров, хаоса и зла наложено табу. Он не описывается, а замалчивается. В Авесте дэвов развернуто обличают, в РВ этого нет. Не случайно, что в книге Я.Гонды, посвященной исследованию эпитетов в РВ, даются длинные списки эпитетов богов, и практически почти нет эпитетов демонов [77, с. 130]. Зато мир богов и всего, что с ними связано, мир их жрецов и поэтов, описывается весьма обстоятельно (правда, все тем же эзотерическим языком кюльта, поэтому далеко не всегда можно извлечь однозначную информацию).

Для лексики РВ специфична, как об этом говорилось ранее, игра на полисемии слов вплоть до антонимии в зависимости от принадлежности слов к "благоприятной" или "неблагоприятной" сфере (амбивалентный пласт лексики; по Рену) и перемещение акцентов на одном и том же лексическом значении слова, игра на его конверсивных значениях в пределах "благоприятной" сферы в зависимости от того, связано ли данное слово с божеством или с его adeptом. Амбивалентные слова при этом составляют

³¹Критика концепции Кёйпера в книге Хейла нуждается в уточнении, так как интерпретация ряда мест в РВ вызывает сомнения [93].

небольшую группу. Слова с конверсивными значениями гораздо более многочисленны и структурно разнообразны.

Подводя итог, можно сказать, что функционирование лексики в РВ, синонимов прежде всего, подчинено совсем иным закономерностям, чем в Авесте, и эти закономерности в свою очередь определяются экстралингвистическими факторами: разницей в религиозных системах этих двух культовых памятников. Поэтому иллюстрация стилистической противопоставленности авестийских синонимов по двум сферам: "ахуровской" и "дэвовской", регулярно сопровождаемая др.-инд. примерами в книге Л.Г.Герценберга [4, с. 18 и сл.], выглядит не вполне корректной. Др.-инд. примеры свидетельствуют только о генетической общности с соответствующими словами из Авесты, но они никак не могут подтвердить особенностей авестийского распределения синонимов в тексте.

Достаточно привести несколько примеров, чтобы стало ясно, что никакого функционального параллелизма между РВ и Авестой в отношении синонимов нет. В связи с тем, что "ахуровские" слова, будучи нейтральными, могут, как было отмечено Гюнтертом, иногда соотноситься и с дэвами, но не наоборот ("дэвовские" слова никогда не имеют референтами ничего из "ахуровской" сферы), поскольку они отличаются отрицательной эмоциональной окраской), методологически правильной представляется лишь такая постановка вопроса: может ли данное "дэвовское" слово из Авесты соотноситься с понятиями из "благоприятной" зоны в РВ? Рассмотрим под этим углом зрения ряд приведенных в книге Л.Г.Герценберга авестийских оппозиций.

"Ходить" — ах. *čar-*; дэв. *pat-*.

В РВ *car-* значит 'бродить', а *pat-* 'летать' (главные, первые значения). При этом *pat-* является глаголом, кодирующим основное действие Ашвинов, быстро летящих по небу и бросающихся сверху вниз на помощь адепту, например, VIII, 10, 6: *yād antáríkṣe pátathah purubhujā / yād vemé ródasī ānu ...* 'Когда вы двое летите по воздуху, о многонужные, / Или когда вдоль этих двух миров ...'. Глагол *pat-* кодирует движение Сурьи, Ваты, Индры, Марутов и др. В связи с демонами он употребляется в редких, единичных случаях, как, например, в VII, 104, 18: *gr̥bhāyāta rakśásah sám pinaštana / váyo yé bhūtvi patáyanti naktābhir ...* 'Хватайте ракшасов, давите (их), / Которые, став птицами, летают по ночам!'

"Глаз" — ах. *dōiθra-*; дэв. *aś-*.

В РВ дэв. *aś-* имеет этимологическое соответствие в виде гетероклитической основы *ákṣi-* / *akṣt-*, *akṣán-*. Это слово широко употребляется в связи с Сомой, Агни, Ашвинами и другими богами, в связи с адептами арийских богов и с деифицируемыми предметами, например, X, 21, 7: *tvām yajñésv ṛtvijam / cārum agne ní sedire / gḥṣtápratīkam mánušo ... čukráṃ cétištām akṣábhir ...* 'Это тебя, о Агни, посадили милым жрецом на жертвоприношения люди — жирноликого, светлого, лучше всех наблюдающего глазами'; или I,

72, 10: *...divó yād akṣt amṣtā ákṣṇvan* '... когда они создали два бессмертных глаза неба' (т.е. солнце и луну).

"Войско" — ах. *spāda-*; дэв. *haēnā-*.

Слово *sēnā-* в РВ этимологически соответствующее «дэвовскому» слову в Авесте, отнюдь не обозначает обязательно вражеского войска, а употребляется недифференцированно, и наряду с обозначением войска дасы (V, 30, 9) может служить названием войска или выстрела Агни (VIII, 75, 7), Марутов (I, 186, 9), Сомы (IX, 96, 1) и др. богов. Наконец, в РВ встречаются сложные слова: *indrasēd f. nom.pg.* (букв. 'выстрел Индры'), *devasēd* 'божественное войско' (X, 103, 8).

Число таких примеров можно значительно увеличить, но и из приведенного материала ясно, что закономерности, регулирующие употребление синонимов и их "социальную стратификацию", в РВ и в Авесте совсем разные.

К каким же выводам можно в результате прийти, рассмотрев общую индоевропейскую проблему "языка богов" — "языка людей" на материале гимнов РВ? Наиболее вероятной представляется та интерпретация, которая дается «изнутри», т.е. самóй др.-инд. традицией. Согласно последней, РВ как текст, как памятник, целиком рассматривается в качестве "языка богов", которому был противопоставлен некий разговорный, повседневный язык. Этот взгляд нашел свое выражение в др.-инд. литературе после РВ, в сочинениях грамматиков, трактатах различных философских школ, как уже упоминалось ранее.

В самом же тексте собрания гимнов эта оппозиция не выражена. По-видимому, она была не нужна с коммуникативной точки зрения. Памятник был предназначен для общения с богами, создавался и хранился в замкнутой жреческо-брахманской среде. Искусство сложения гимнов было традиционным. Поэты следовали канону — произведениям "прежних риши", считавшихся высоким образцом. Родоначальникам этих "прежних риши" приписывалось полубожественное происхождение, само священное знание — *veda* рассматривалось как откровение, озарение, а поэты и жрецы — как посредники между богами и людьми. Посредник должен был говорить с богами на их языке, на том языке, который, по ведийским представлениям, боги некогда открыли "прежним риши". В глазах поэта адресатом коммуникативного акта было божество, а не человек, и поэтому проблема «языка людей» и не должна возникать в связи с гимнами РВ.

Язык ведийской культовой поэзии был в полной мере наделен теми признаками, которые, как указывал Гюнтерт, существенны для общиндоевропейского "языка богов". Для его стиля характерны и сакральные архаизмы, и сакральные метафоры. Свообразие же функционирования лексики в этом культовом памятнике заключается в регулярной игре, построенной на полисемии или на сочетании в словах конверсивных значений, выбор которых в

каждом данном контексте зависит от принадлежности слова к той или иной мифологической зоне или социальной сфере.

Если "язык богов" нам сохранен в виде гимнов РВ, то с "языком людей" той эпохи дело обстоит гораздо сложнее, поскольку от него никаких документов до нас не дошло, и приходится довольствоваться гипотезами и реконструкциями, обращаясь к тому же тексту РВ. Эта тема будет здесь лишь бегло затронута, так как для целей данного описания она занимает периферийное место.

Есть основания предполагать, что разговорным языком в период, когда складывались гимны РВ, был какой-то язык среднеиндийского (ср.-инд.) типа (чисто лингвистическая, а не хронологическая характеристика), или по крайней мере язык, сильно окрашенный ср.-инд. тенденциями, и что оба языка — культовый и разговорный — имели общую диалектную базу³².

В настоящее время уже не вызывает сомнений тот факт, что язык гимнов РВ не был непроницаемым для разного рода заимствований, как из языков неиндоевропейского субстрата, так и из индоарийского разговорного языка, — так называемых пракритизмов (изучение которых связано с именами П. Тедеско, Т. Барроу, М. Майрхофера). Наличие пракритизмов в языке культовой поэзии не может не вызвать вопроса о том, из какого источника они туда попали. Для ответа на этот вопрос нужно попытаться пролить хоть некоторый свет на языковую ситуацию в Индии на рубеже II—I тысячелетий до н.э. в связи с соотношением культового и разговорного языка ариев. Л. Рену в "Общем введении" к грамматике Вакернагеля—Дебруннера [145; 63а] высказывался на этот счет не только очень осторожно, но также и несколько противоречиво. Согласно Рену, в РВ язык представлен таким, каким он был в употреблении ранее X в. до н.э. [145, с. 1]. Это был искусственный язык, отличный от разговорного [145, с. 2]. Фонетически разговорный язык служителей культа полностью совпадал с языком гимнов, однако наряду с этим за пределами жреческой среды употреблялся народный язык, которому были свойственны основные черты раннего ср.-инд. типа пали, что подтверждается рядом образований, проникших уже в РВ [145, с. 7]. Сформировавшегося пракрита в этот период еще не было, были отдельные ср.-инд. черты [145, с. 54—55 (сноска)].

Синхронный анализ языка гимнов РВ позволяет выделить на всех уровнях тенденции, напоминающие среднеиндийские. Обнаруживаются они прежде всего по синтагматической оси. Сильнее всего это сходство выражено в области фонетики. Сюда относятся тенденция к допущению зияния гласных, вызванная неавтоматической трактовкой сочетаний с глайдами (*nīlak, yūjia-, tanūā* и т.д.), скандирование долгих гласных на два слога в опреде-

³²Подробнее эта гипотеза рассматривается мною в другой работе [66], на которую опирается данное краткое изложение.

ленных грамматических формах и лексемах (*G.pl. -dm* — 2 слога, *dhūrśū* — 3 слога и т.д.), нестрогое соблюдение внешних правил сандхи гласных; тенденция к разбиению консонантных сочетаний (*ind'ra-, smāt/sumāt* и пр.); отдельные случаи озвончения одиночных интервокальных глухих смычных (*nāhitā-/nādhitā-*) и ряд других фонетических явлений, напоминающих ср.-инд. модель. В морфологии помимо не раз отмечавшихся отдельных флексий и аффиксов, получивших продолжение в ср.-инд., но отсутствующих в санскрите, тоже привлекают к себе внимание некоторые сходные со среднеиндийскими синтагматические особенности. Это более широкие комбинаторные возможности ряда ведийских морфем по сравнению с санскритскими [7] и употребление инъюнктива, с широким кругом временных значений, что отражено в виде безаугментных типов претерита во всех ср.-инд. языках, где вообще в прошедшем времени существует личная парадигма глагола. В области синтаксиса отдельные особенности языка РВ могут получить новое истолкование в свете гипотезы об общей со ср.-инд. языками диалектной базе, как, например, синкопа флексий (ср. групповую флексию в некоторых пракритах), функционирование чистой основы или основы с удлинением конечного гласного в роли разных падежей и пр.

Именно наличие ср.-инд. тенденций, в разной степени проявляющихся на разных уровнях языка РВ, и дает основание предположить, что "язык людей" в этот период был представлен каким-то архаичным пракритом (в самом широком понимании этого слова).

Древнейшим названием сакрального языка у ариев РВ было, по-видимому, *vāc-* [38, с. 178]. Таким образом, первоначально оппозиция "языка богов" и "языка людей" в др.-инд. традиции представлена вариантом: **vāc-* — *prākṛta-*. По мере того как сам язык гимнов и персонификация Священной Речи — богиня Вач все дальше уходили в прошлое, левый член оппозиции был заменен на *saṃskṛta*, форму, изоморфную по своей структуре правому члену оппозиции.

Так в общих чертах реализуется проблема "языка богов" — "языка людей" в др.-инд. традиции, начало которой положено "языком богов" гимнов РВ.

Лексика, в принципе, является тем языковым уровнем, на котором наиболее четко и непосредственно отражается «модель мира» коллектива людей, пользующихся данным языком. Для архаичного культового памятника типа РВ при изучении лексики в ее функциональном аспекте нельзя не принимать во внимание некоторых характерных особенностей мифологической системы РВ, во-первых, и тесного переплетения религиозных и магических представлений в ведийском мировоззрении, во-вторых.

Хорошо известно, что мифологическая система РВ весьма неоднородна. Центральную ее часть занимает пантеон богов, имею-

щих более или менее антропоморфную форму. С этой частью тесно спаяны фрагменты с иным способом мифологического моделирования, в которых или боги имеют зооморфную форму, или обожествляются непосредственно элементы космоса и ландшафта, а также персонифицированные абстрактные понятия, «идеи»³³. Четкой грани между этими различными по своей природе способами мифологического моделирования нет.

Широко распространена та точка зрения, что так называемые «абстрактные божества», т.е. персонификации разных абстрактных понятий или имен деятелей, представляют собой более поздний способ моделирования [напр., 103а, с. 115]. Это имеет под собой некоторые основания, потому что ряд «абстрактных божеств» встречается в самой поздней мандале X. Однако другие персонификации абстрактных принципов засвидетельствованы и в древних, «фамильных», мандалах, а кроме того общая картина в значительной степени затемняется тем, что для РВ в целом характерна магическая трактовка различных абстрактных субстанций типа силы, энергии, мощи, обмана, враждебности и пр., вследствие чего они могут приобрести в этом памятнике полусамостоятельное существование, отделенное от тех персонажей, которым эти качества обычно приписываются [82, с. 30].

Хотя РВ и является памятником высокого иератического культа (магии посвящено основное содержание Атхарваеды — собрания заговоров), атхарванические мотивы в РВ присутствуют достаточно отчетливо. Они проявляются отнюдь не только в том, что в собрание гимнов включены отдельные заговоры, но и более глубоко — в представлениях о магической силе слова, способной воздействовать на действительность, о связи имени с сутью называемого им явления и т.п.

Вопрос о соотношении личной и неличной трактовки обожествляемых сил и субстанций в РВ был поставлен Я. Гондой в связи с определением бога Агни как «сына силы» [84]. Было замечено, что в этом памятнике переход от «неличной потенции» к «божественной личности» происходит легко и незаметно [84, с. 6]. В сознании ведийского поэта божественный персонаж одновременно является субстанцией силы, обладает ею и претворяет ее в жизнь [84, с. 35]. Силы, принадлежащие к разным природным сферам, могут приобретать конкретные формы; они могут проникать в богов и даже в людей [84, с. 66]. В этой связи Гонда обсуждает различные места РВ в переводе этих понятий (*sáhas* 'сила', *ójas* id., *távas* id. и пр.) у Гельднера и трактовку их в личном или безличном плане в классических словарях Бётлинка—Рота и Грассмана.

Помимо важности привлечения внимания Гондой к мифологической стороне этой проблемы, им были показаны также выте-

³³Подробнее о мифологической системе РВ см. подготовленное мною на русском языке издание Ригведы [31, с. 493—506].

кающие отсюда лингвистические последствия: неясность интерпретации ряда имен на *-as*, *-ti*, *-man* в отдельных контекстах РВ как имен с абстрактным значением, выражающим безличные субстанции, или как названий имен деятеля, существительных и прилагательных, соотносимых с конкретными мифологическими персонажами. Лингвистическая неясность определяется здесь неясностью соответствующего фрагмента модели мира.

Лингвистическое отражение мифологической проблемы соотношения "богов" и "сил" в РВ, по-видимому, может быть представлено в еще более широком плане. В языке РВ оно проявляется в семантике ряда типов именных основ (корневых, на *-ti*, *-as*, *-man*) и особенностях выражения ими грамматической категории рода.

Корневые основы, как известно, представлены в РВ значительно полнее, чем во всех последующих памятниках, как в самостоятельном употреблении (хотя парадигма этих основ обычно бывает неполной), так и в качестве последнего члена сложных слов. Этот архаичный тип объединяет в себе граммымы всех трех родов. Поскольку средний род встречается очень редко, практически речь идет о двух родах: мужском и женском. Основы могут функционировать как существительные и прилагательные. Флексия не различает эти две граммымы рода у корневых основ, и таким образом выяснить род можно только, если есть согласующееся прилагательное или причастие, флексия которого выражает оппозицию рода, или если это ясно из соотнесенности с лицом мужского или женского пола в данном контексте; например, *rāj-* m. 'царь', f. 'царица' (включая производные основы с префиксами): *dyayāñ agne rathīno vimçatīm gā / vadhūmato maghāvā máhyaṃ sam-rāṭ / abhyāvaritī cāyamāno dadāti / ...* (VI,27,8) 'О Агни! Пары (коней) с колесницами, двадцать быков / с коровами дарит мне щедрый / великий царь Абхьявартин, сын Чайямаи' (где м.р. *sam-rāṭ* выясняется только из согласования); *utā gnā vyantu devāpat-nīr / indrāny āgnāyu açvīnt rāṭ* (V,46,8) 'И божественные жены тоже должны охотно прийти, супруги богов, / Индрани, Агнаи, Ашвини — царица' (где грамматический род *rāṭ* ясен из соотнесенности с именем богини в данном контексте).

Известно также архаичное распределение граммем рода в зависимости от семантики корневых основ. Основы с абстрактным значением имен действия бывают женского рода, а в функции имен деятеля — мужского рода или прилагательными. При этом Рену отмечает, что значение имени деятеля у этих основ нередко бывает чисто внешним: "собственное значение *srīdh-*, *mfdh-*, *rīṣ-*, *spfdh-*, *dvīṣ-* — это скорее 'враждебность' (с различными оттенками), чем 'враг', хотя в случае надобности и происходит вторичный переход в мужской род" [117, с. 146].

Именно из этого правила распределения граммем рода у корневых основ в зависимости от их семантики и исходили, видимо, авторы словарей (Большого Петербургского и особенно Грассман

в своем "Словаре к Ригведе"), когда устанавливали род корневых существительных в РВ, хотя в некоторых контекстах он неясен ни синтаксически, т.е. из согласования, ни из соотносительности с определенным денотатом. Сама же семантика основы (абстрактная — конкретная) в ряде случаев бывает слишком расплывчатой, и эта расплывчатость закономерна, так как она отражает рассмотренную выше особенность модели мира авторов гимнов. Приведем некоторые примеры подобной неопределенности, связанной с корневыми основами.

gír- adj. 'воспевающий', 'восхваляющий'; m. 'певец', 'восхвалитель'; f. 'хвалебная песнь', 'хвала':

páritó vāyáve sutám
gíra índrāya matsarám /
ávyo vāreṣu síñcata (IX,63,10)

'Отсюда кругом возливайте для Ваю, для Индры выжатого пьянящего (сому), о хвалебные песни (*или* о восхвалители), на овечью цедилку!'. Лексическое значение *gíraḥ* может быть абстрактным и конкретным (на грамматический род никаких указаний, во фразе нет). Грамматически форма *gíraḥ*, стоящая в начале пады, может быть здесь V.pl. и Acc.pl. Отсюда возникает возможность разных пониманий. Гельднер переводит: «Ergießet von da dem Vāyu den ausgepreßten (Soma), die Lobreden, für Indra den berausenden (Soma) auf die Schafhaare», ссылаясь в комментарии на Саяну и Людвиг, понимающих *gíraḥ* как «Sänger» [72, ч. 3, с. 47]; Рену переводит: «Tout autour (en partent) d'ici, versez pour Vāyu (le soma) pressé (émettez) les chants, (versez le soma) enivrant / pour Indra, dans (le tamis en) poils de brebis» [115, т. 8, с. 36]. Ссылаясь в комментарии на Ольденберга и Нейсера, которые по разным причинам избегают интерпретации *gír-* 'певец', Рену допускает альтернативный перевод: «arrosez (le soma, objet de la) Louange» [115, т. 8, с. 94].

Данный пример иллюстрирует скорее даже не неразличение в модели мира, отраженное в языке, а трудности понимания, вызванные недиагностическим контекстом, каких в РВ бывает достаточно много. Обозначение различных сил зла в РВ нередко колеблется между личной и безличной трактовкой, для чего на языковом уровне создаются все условия в недиагностических контекстах.

drúh- adj. 'вредящий'; m., f. 'вредитель'³⁴; f. 'вред', 'вредность', 'зло':

tvá yujá ní khidat sūryasyéndraç
cakráṃ sáhasā sadyá indo /
ádhi śnúná bhātá vartamānam
mahó druho ápa viçváyu dhāyi // (IV,28,2)

³⁴ Двойное обозначение рода ном.аг. у Бетлинга—Рота и Грассмана говорит о возможности полуличной интерпретации абстрактной идеи вреда.

'С тобою как с союзником Индра сдвигал колесо / Солнца — с силой, сразу, о капля, / Катившееся по высокой спине (неба). / Отнял весь срок жизни у великого (m.) вредителя'; под *drúh-* здесь подразумевается демон Шушна, и в следующем стихе говорится, что Индра убил дасью, а Агни сжег их: *drúham jghāmsan dhvarásam antindrām / tétiikte tigṃá tujáse ánikā...* (IV,23,7) 'Желая сокрушить вредного, несущую гибель, не признающую Индру (f.), / Он оттачивает острые наконечники стрел для нападения, ...', где *drúh-* — скорее женская персонификация злой силы, чем безлично абстрактная идея; *sá ṛñacá ṛṇayá bráhmaṇas pátir / druho hantá mahá ṛtásya dhartári* (II,23,7) 'Этот Брахманаспати — собиратель долгов, мститель за вину, / Сокрушитель зла при поддержании великого (вселенского) закона', где абстрактное значение слова *drúh-* ясно из оппозиции *ṛtá-* — *drúh-*, но его грамматический род не выражен эксплицитно, так как контекст недиагностичен.

dvīṣ- f. 'ненависть', 'враждебность'; конкретно — 'ненавистник', 'враг' (род неясен):

té asmábhyaṃ çárma yaṃsann
amftá mártiyebhyaḥ /
bádhamāná ápa dvīṣaḥ // (I,90,3)

'Да предоставят они нам защиту, / Бессмертные — смертным, / Прогоняя прочь враждебности (Acc.pl. *или*: врагов?); и Гельднер, и Рену передают *dvīṣaḥ* существительным с абстрактным значением;

tám tvá vayám havāmahe
çṛṇvántam jātávedasam /
agne ghnántam ápa dvīṣaḥ // (VIII,43,23)

'Такого тебя призываем мы — / Прислушивающегося Джатаведаса, / О Агни, разбивающего врагов (*или* враждебности); Гельднер переводит: "die Feinde", Рену: "les inimitiés" [115, т. 13, с. 72].

Оба приведенных контекста недиагностичны, конструкции аналогичны. Выбрать абстрактное или конкретное значение слова *dvīṣ-* представляется довольно сложным.

pari-bádḥ- f. 'мучитель', 'истязатель':

bhindhí viçvá ápa dvīṣaḥ / páribádho jāhí mṛdhaḥ (VIII,45,40) 'Разбей всех ненавистников (f.)! Убей мучителей, (всех) презирающих (нас!)'; пример интересен тем, что все три Acc. образованы от корневых основ. Первый из них определяется местоименным прилагательным ж.р. Семантику их можно определить как полуперсонифицированную трактовку абстрактного понятия.

níd- f. 'насмешка', 'хула', 'презрение'; 'насмешник', 'презирающий': в большей части контекстов (хотя формально и недиагностических) наблюдается соответствие ж.р. и абстрактного значения. В единичных случаях, однако, встречается и неясность, например: *yuvám sūryam vividáthur yuvám svár / viçvá támāmsy ahatam nídāç ca* (VI,72,1) 'Вы двое нашли солнце, вы — небо; вы разбили всю

тму (pl.) и хулителей'; Гельднер переводит *niddā ca* "und die Schmäher", опираясь на комментарий Саяны, считающего, что это асуры; абстрактное значение здесь вполне допустимо.

bhid- adj. 'проломитель', 'уничтожитель'; f. 'расщепление'; 'щель', 'пролом':

bhindāi pūro nā bhīdo ādevīr ... (I,174,8) 'Пролами, словно крепости, безбожные (f.) проломы (?)! (или безбожных проломителей (?)). У Гельднера: "Brich die gottlosen Einbrüche (?) wie ihre Burgen"; у Рену: "Brise comme des citadelles les brisures ennemies" [115, т. 17, с.51]; в словаре Грассмана слово *bhid-* здесь трактуется как nom.ag: "Spalter, Verwunder, Zerstörer", а в Большом Петербургском словаре как "Wand".

bhūj- f. 'вкусение', 'улада'; конкретно — 'вкушающий':

обычно абстрактное значение, например, *sā tvām na indra sūrye sō apsv / ānāgāstvā ā bhaja jīvaçamsē / māntarām bhūjam ā rīṣo naḥ...* (I,104,6) 'Ты, о Индра, надели нас долей в солнце, в водах, / В отсутствии вины в речи живых! / Не повреди нашу внутреннюю уладу!..'

Менее ясен следующий контекст: *agnīm tē bhujām yāviṣṭham / çāsā mitrām durdhārtum* (X,20,2) 'Агни призываю я как самого юного из вкушающих (жертву), / Как друга, которого приказом трудно удержать'; абстрактное значение у *bhujām* полностью нельзя исключить ('как самого юного из [всех] наслаждений'), тем более, что *mitrām* можно понять в том же ключе ('как дружбу, которую ... нельзя удержать'); у Гельднера: "den Jüngsten der (Opfer)genießer" и обсуждение этого места в комментарии.

mṛdh- f. 'сражение'; 'враг':

слово большей частью употребляется во мн.ч. — *paçcā mṛdho āpa bhavantu vīçvās* (X,67,11) 'Далеко позади пусть останутся все (f.) враги!' (или 'сражения?' — хотя это противоречило бы общим представлениям ариев РВ); у Гельднера абстрактное значение: "Alle Unbilden", но это не передает лексического значения враждебности.

rīp- f. 'обман', 'уловка'; 'обманщик':

все словари указывают только ж.р. этого слова, но в ряде контекстов РВ возможна и личная трактовка абстрактного понятия, например: *yā Indro hārivān nā dabhanti tam rīpo* (VII,32,12) 'Того, кто Индра, обладатель буланых коней, обманщики не подведут'.

rīṣ- f. 'вред' или 'вредитель' (Бётлинк—Рот, Грассман):

диагностических контекстов нет; слово представлено прежде всего отложит. падежом с глаголами, которые значат "защищать", "охранять"; все контексты однотипны и допускают как абстрактное, так и конкретное значение; формально нет оснований судить о том, какого рода *rīṣ-*; например:

*yō no maruto vṛkātāti mārtyo
ripūr dadhē vasavo rākṣatā rīṣāḥ /
variāyata tāpuṣā cakrīyābhī tam
āva rudrā açāso hantana vādhaḥ //* (II,34,9)

'Тот лукавый смертный, о Маруты, который поместил нас среди волков — защитите нас от вреда (или от вредителя), о Васу! / Переедьте его раскаленным колесом! Вышибите), о Рудры, смертельное оружие у (этого) проклятого! Убейте (его)!'; у Гельднера: "so schützt uns vor Schaden", у Рену: "gardez-nous du dommage (qu'il peut nous causer)" [115, т. 10, с. 26]; по Саяне же здесь подразумевается ракшас.

Кроме этого *rīṣ-* встречается дважды в одной и той же формуле в дат.пад. в сочетании с глаголом *dhā-* в значении, близком к инфинитивному: *mā no 'hir budhnyō rīṣē dhād ...* (V,41,16; VII,34,17) 'Да не выдаст нас вреду Змей Глубин!'.

spṛdh- f. 'борьба'; 'противник', 'враг':

ābhi spṛdho mithatīr āriṣanyann / amītrasya vyathayā manyūm indra (VI,25,2) 'Надежный благодаря этим (поддержкам), всколыхни боющихся (f.) врагов, ярость недруга, о Индра!'.

srīdh- f. 'заблуждающийся', 'ошибающийся'; 'отступник' (Бётлинк—Рот):

*punāndh soma dhārayā-
īndo vīçvā āpa srīdhaḥ /
jahl rākṣāṃsi sukrato //* (IX,63,28)

'Очищаясь потоком, о Сома, / Про(гони) всех (f.) отступников, о капля! / Убей ракшасов, о обладатель прекрасной силы духа!'; в этом контексте *srīdhaḥ* понимается как персонификация абстрактного понятия под влиянием слова, обозначающего ракшасов в соседнем предложении. Гельднер, однако, переводит: «(ver(bann) alle Fehlschläge»; Рену: «(re(foulant) toutes nocivités» [115, т. 8, с. 37].

Как видно из приведенных примеров, большая часть этих корневых основ обозначает различные абстрактные силы, враждебные арию, и они могут восприниматься также в виде конкретных воплощений, персонификаций разного рода врагов.

Другой тип именных основ, функционирующих в РВ аналогичным образом, — это основы, образуемые от глагольных корней с помощью суффикса *-ti*, который, как отмечает Дебруннер, служит обычно для образования имен с абстрактным значением [63а, с. 622], причем исконным, унаследованным грамматическим родом для данного типа основ является женский [63а, с. 642], например: *bhaj-* 'наделять' — *bhakti-* f. 'наделение', *jan-* 'добывать', 'захватывать' — *sāti-* 'захват', 'захваченная добыча'.

По мнению Бенвениста, в основах с суффиксом *-ti* соответствующее понятие трактуется как фактически достигнутое, актуализированное, объективное [54а, с. 93]. В РВ же наблюдается

отмеченная рядом исследователей тенденция к персонификации абстрактных понятий, выражаемых основами на *-ti*, обозначение ими имен деятеля; при этом грамматический род таких основ может оставаться женским или становиться мужским [63а, с. 636]. Существует немало контекстов, из которых степень персонификации имен на *-ti* остается неясной. Приведем ряд примеров.

Корень *man-* 'думать', 'представлять себе'.

matí- f. 'мысль', 'мнение'; конкретно — 'мыслящий', 'понимающий':

túviçusma túvikrato
çáçtvo víçvayā mate /
ā paprātha mahitvand // (VIII,68,2)

'О обладатель мощной ярости, мощной силы разума, / Могучий, все понимающий (букв. о мысль обо всем), / Величием (своим) ты заполнил (мир)!'

ānumati- f. 'согласие', 'одобрение'; пом.рг. богини: *jyók raçyeta súryam uccārantam / ānumate mṛṣáyā naḥ svasit (X,59,6)* 'Пусть мы долго еще будем видеть солнце! / О Анумати-Согласие! Будь милостива к нам на счастье! /';

sómasya rájño váruṇasya dhármaṇi
bṛhaspáter ānumatyā u çármaṇi /
tāvāhām adyā maghavann ūpastutau
dhātār vídhātaḥ kalāçāñ abhakṣayam // (X,167,3)

'По установлению Сомы-царя (и) Варуны, / Под защитой Брихаспати и Анумати / Сегодня, о щедрый, при восхвалении тебя, / О творец (и) учредитель, я выпил из кубков'.

Персонифицированное абстрактное понятие здесь обожествляется, и *ānumati-* употребляется как пом.рг. богини наряду с именами других богов.

prámati- f. 'забота', 'защита', 'защитник':

это существительное обычно встречается в функции приложения, что создает двусмысленность в трактовке его лексического значения, например: *tvām ānu prámatim ā jaganta (IV,16,18)* 'К тебе мы пришли, как к защите' (или как к защитнику); *ujāb mānuḥ prámatir naḥ pitā hí kam (X,100,5)* 'Жертва — (это) Ману, потому что она ведь наш защитник (или наша защита) и отец'; у Гельднера: "denn es ist unsere Vorkehrung und Vater".

durmatí- f. 'недоброжелательность', 'зависть'; 'недоброжелатель', 'завистник':

vṛṣā çuṣmeṇa bādḥate ví durmatír / ādēdīçānaḥ çaryahéva çurúdhāḥ (IX,70,5) 'Бык с яростью гонит завистников (f.), / Нацеливаясь, как стрелок из лука, на добычу'; так же у Гельднера и Рену [115, т. 9, с. 29].

abhítmāti- f. 'преследование', 'нападение'; 'преследователь', 'нападающий':

āgne sáhasva pṛtanā abhítmātr āpāsyā (III,24,1) 'О Агни, выигры-

вай битвы, гони прочь преследователей (f.); у Гельднера: "treibe die Nachsteller fort"; у Рену: "repousse les pensées agressives [115, т. 12, с. 65].

ūramāti- f. 'обращение с просьбой'; 'доступный обращению с просьбой', 'дружелюбный':

ā no agne vayovādhām
rayīm pāvaka çāmsyam /
rāsvā ca na upamāte puruspṛham
sūntī svāyaçastaram // (VIII,60,11)

'При(неси) нам, о Агни, богатство, укрепляющее силу, о очищающий, достойное прославления, и дай нам, о дружелюбный, многожеланный (дар), обладающий собственным блеском под (твоим) прекрасным водительством!'

Основы на *-ti*, функционирующие в РВ подобным образом, от корня *man-* наиболее многочисленны и разнообразны.

bhū- 'быть', 'становиться'.

Основы на *-ti* от этого корня с разными префиксами могут употребляться не только с абстрактным значением (в этом случае род бывает женским), но и в функции прилагательных (адъективная трактовка значения пом.аг., носителя абстрактного качества).

abhíbhūti- f. 'превосходство'; adj. 'превосходящий', 'очень могущественный':

utā smāsyā panayanti jānā / jūtm kṛṣṭipró abhíbhūtim açōḥ (IV,38,9) 'И еще: люди славят его / Скорость, превосходство быстрого (коня), заполняющего страны' — значение абстрактное; *távéd idām abhítaç cekite vásu / ātaḥ samgṛbhyaḍbhíbhūta ā bhara (I,53,3)* 'Ведь это твое добро со всех сторон бросается в глаза! / Взяв из него, принеси, о (всех) превосходящий! (или о [воплощенное] превосходство)' — значение допускает два толкования; *tāsmín mimāthām abhíbhūtu ójaḥ (IV,41,4)* 'На нем измерьте вы двое (свою) превосходящую (п.) силу!' — значение адъективное.

prábhūti- f. 'власть', 'владение', 'могущество'; 'владыка', 'могущественный': *āgne ráyo nṛtamasya prábhūtau / bhūyāma te suṣṭutāyaç ca vásvaḥ (III,18,3)* букв. 'О Агни, да будем мы во владении самым мужественным богатством прекрасными восхвалителями твоего добра!' — значение абстрактное; *asmā ū sū prábhūtaye / váruṇāya tarúdbhyo / 'rcā vidúṣtarebhyaḥ ... (VIII,41,1)* 'Я хочу прекрасно петь хвалу этому владыке Варуне (или Варуне-могуществу) (и) Марутам, самым знающим ...' — значение неотчетливо; Гельднер в переводе трактует *prábhūtaye* как инфинитив: "daß es ihm genüge" (что мало убедительно), а в комментарии говорит, что адъективное значение тоже возможно. Рену переводит: "A ce (dieu) Varuṇa le dominateur" [115, т. 5, с. 72], в комментарии же поясняет: «prábhūti "domination (incarnée)"» [115, т. 7, с. 28].

víbhūti- 'всеобъемлющий', 'могучий', 'сильный'; в РВ засвидетельствовано только адъективное значение — *māhām ānūnam tavāsam*

abhatim / matsarāso jarhṣanta prasāham (VI,17,4) 'Великого, совершенного, сильного, всеобъемлющего (Индру) / Пусть возбуждают возбуждающие напитки, победоносного'. Значение же ном.abstr. встречается у этой основы в других памятниках.

Во всех остальных случаях от глагольных корней образованы одна-две основы с суффиксом *-ti*, обозначающие абстрактные понятия разной степени персонификации, формально представленные простыми словами с префиксами и без префикса, а также сложными словами.

Сложные слова составляют особую проблему. Основы на *-ti*, функционирующие в качестве последнего члена сложного слова, могут иметь адъективное значение в силу того, что сложное слово принадлежит к типу *bahuvrīhi*, и таким образом эта позиция не является диагностической. Для так называемых "ложных сложных слов" с начальными аффиксами *a-*, *su-*, *dus-* эта проблема тоже действительна. Тем не менее в приводимом далее списке основ на *-ti* с персонифицированным абстрактным значением включен ряд сложных слов, поскольку семантика основ на *-ti* в них может интерпретироваться по-разному.

as- 'быть'.

abhīṣṭi- f. 'помощь', 'подкрепление':

*ā yām pṛānti divī sādmarhiṣaḥ
samudrām nā subhvāḥ svā abhīṣṭayaḥ /
tām vṛtrahātye ānu tasthur ūtāyaḥ
cūsmā indram avātā dhṛutapsavaḥ // (I,52,4)*

'Кого наполняют сидящие на небе на жертвенной соломе, / Слово океан (— реки), собственные благотворные подкрепления, / За ним при убийстве Вритры следовали поддержки — / За Индрой — непобедимые, несогнутые'; в этом контексте оба абстрактных имени ж.р. *abhīṣṭayaḥ* 'подкрепления' и *ūtāyaḥ* 'поддержки' изображены как некие активные субстанции, действующие самостоятельно по отношению к Индре, и таким образом имеет место частичная персонификация.

av- 'помогать'.

ūtī- f. 'помощь', 'поддержка'; 'помощник'. См. выше.

iṣ- 'двигать', 'посылать', 'побуждать', 'поощрять'.

iṣṭī- f. 'поиски', 'желание', 'просьба'; 'предмет желаний': *ādab-dhebbhis tāva gopābhir iṣṭe / 'smākam pāhi triśadhasṭha sūrīn* (VI,8,7) 'Своими защитниками, не терпящими обмана, о желанный, / Охраняй наших покровителей, о живущий в трех местах!'; форма *iṣṭe* трактуется вслед за Рену как V. (а не как усеченная основа I.pl. от *iṣṭēbhir*, как считает Гельднер). Рену переводит: «*ô (dieu, objet de notre) recherche*» [115, т. 13, с. 42].

kar-/kir- 'вспоминать', 'восхвалять'.

sukṛtī- f. 'прекрасная хвала', 'добрая слава'; 'прекрасно прославленный': *sukṛtīm bhikṣe varuṇasya bhūreḥ* (II,28,1) 'Я прошу доброй славы у Варуны обильного'; *prēṣṭham vo dīthim gṛṇṣe 'gnīm ... āsad yāthā no varuṇaḥ sukṛtīr* (I,186,3) 'Я воспую вашего самого милого гостя — Агни ..., чтобы он был нам Варуной, прекрасно прославленным ...'.

cītti- f. 'разумие', 'разум', 'мысль' — абстрактно и персонифицировано: *cīttim ācīttim cinavad vī vidvān* (IV,2,11) 'Пусть различает он как знаток разумие и неразумие' — отчетливо абстрактное значение;

*vī yō vṛītsu rōdhan mahitvā-
utā prajā utā prasūsv antāḥ /
cīttir apām dāme viṣvāyuh
sādmeva dhīrāḥ sammāya cakruḥ // (I,67,9—10)*

'Кто произрастает в растениях благодаря своему величию, / А также в детях и внутри зачавших, / (Кто) мысль вод, (кто) весь век (пребывает) в доме, — / Словно мастерá — жилище, соразмерив, они построили (для Агни очаг)' — значение неотчетливо, скорее здесь персонификация. Гельднер переводит: «*der Geist der Wasser*», Рену: «(lui qui est) la pensée-active des eaux» [115, т. 12, с. 15]. Грассман в словаре трактует *cītti-* в этом месте как «*der Verständige, Einsichtige*».

tar-/tir-/tur- 'пересекать'.

prātūrī- f. 'прорыв', 'бросок вперед'; 'бросающийся вперед': *tvām indra prātūrīṣv / abhī viṣvā asi spṛdhaḥ* (VIII,99,5) 'Ты, о Индра, превосходишь всех врагов в бросках вперед'; *imā asya prātūrītayaḥ / padām juṣanta yād divī* (VIII,13,29) 'Эти его бросающиеся вперед (f.) (племена) / Облюбовали место, которое на небе'; слово "племена" (*viṣaḥ* f.) дополнено из предыдущего стиха; Гельднер, однако, переводит: "diese seine Kampftruppen", имея в виду отряды Марутов, о которых здесь идет речь, а в комментарии предлагает альтернативное понимание: прилагательное, определяющее существительное *viṣaḥ* из стиха 28;

suprātūrī- adj. 'легко бросающийся вперед':

*sākhāyas tvā vavṛmahe
devām mātāsa ūtāye /
apām nāpātām subhāgam sudīditim
suprātūrītim anehāsam // (III,9,1)*

'Друзья (твои), мы выбрали тебя, / Бога, (мы,) смертные, для помощи, / Отпрыска (м.) вод, счастливого, чудесно сверкающего, / Легко бросающегося вперед, незлобивого'. Основа *suprātūrī-* функционирует в РВ только как прилагательное; то же относится и к основе *sudīditi-* от корня *dī-* 'сверкать'.

dā- 'связывать'.

ādīti- f. 'несвязанность', 'невиновность', 'бесконечность' п.р. богини; adj. 'безграничный', 'бесконечный': *ā sarvādītīm ādītīm vṛṇmahe*

(X,100,1—11) 'Мы испрашиваем себе полное блаженство, невинность'; Гельднер переводит: "Wir erbitten Vollkommenheit von der Aditi", а в комментарии допускает альтернативный перевод, в котором *āditi-* трактуется как абстрактное понятие; абстрактное значение в этом контексте предполагает у *āditi-* и Найсер [108, с. 21], а также Рену, который переводит: "Nous demandons-parchoix l'intégrité (des biens, en sorte qu'il n'y ait) point d'attache (avec le mal)" [115, т. 5, с. 63]; *ādite mītra vārunotā mīṣa / yād vo vayāṃ cakṛmā kāc cid āgaḥ* (II,27,14) 'О Адити, Митра, а также Варуна, простите, / Если мы совершили против вас какой-нибудь грех!'; *yāsmāi tvām sudravīṇo dādāḥo / .nāgāstvām adite sarvātātā /.../prajāvatā rādhasā té syāma* (I,94,15) 'Кого ты, о обладатель прекрасного богатства, наделяешь / В полной мере состоянием безгрешности, о безграничный, / ... Даром, приносящим потомство, — мы хотели бы быть ими!'; *Āditi-* здесь является эпитетом Агни (в других местах - эпитетом Савитара, Сомы, Марутов и прочих богов); такая трактовка вызывает разногласия среди интерпретаторов: Гельднер понимает это как *pot.gr.* богини, соответственно дополняя текст: "Wen du auch, reich an Gut, (wie) Aditi Schuldlosigkeit in vollem Maße gewähren wirst...", в комментарии допуская адъективную трактовку; Рену переводит: "ô (Agni agissant ainsi à l'instar d') Aditi", а в комментарии поясняет: "Похоже, что *adite* стоит вместо **aditir iva*, иначе говоря V. уподобления" [115, т. 12, с. 25, 96]. Найсер и Грассман считают эту форму прилагательным.

dī- 'сверкать'.

sudītī- f. 'прекрасный блеск'; 'прекрасно сверкающий'. *sudītī sūno sahaso didīhi* (VII,1,21) 'Засверкай прекрасным блеском, о сын силы!'; *tām citrāyāmaḥ hārikeṣam īmahe / sudītīm agnīm suvitāya nāvyaase* (III,2,13) 'К этому имеющему яркий путь, златовласому, прекрасно сверкающему Агни мы обращаемся за новой удачей'.

sudīditi- id. — см. выше.

dhit- 'думать', 'размышлять'.

dhitī- f. 'мысль', 'размышление', 'молитва':

*gūhā satīr ūpa tmānā
prā yāc chōcanta dhītāyaḥ /
kānvā ṛtāsya dhārayā //* (VIII,6,8)

'Когда затаенные мысли сами по себе начинают пламенеть, / Канвы (пламенеют) потоком истины'; понятие *dhītāyaḥ* здесь полуперсонифицировано и рассматривается отдельно от поэтов, которые их обычно возносят богам.

nī- 'вести'.

sunītī-, *sūnītī-* f. 'прекрасное водительство', 'прекрасное руководство'; 'прекрасно ведущий', 'добрый вождь':

*yā ānayat parāvātāḥ
sūnītī turvācaṃ yādum /
īndraḥ sā no yūvā sākḥā //* (VI,45,1)

'Кто благодаря удачному водительству привел издалека Турвашу (и) Яду, тот Индра — наш юный друг'; *īndra ... bhāva sūnītīr utā vāmānītīḥ* (VI,47,7) 'О Индра, ... будь (нам) добрым вождем и превосходным вождем!'. Некоторые другие сложные слова с *-nītī-* в качестве последнего элемента (ср. *vāmānītī-*) функционируют аналогичным образом.

yuj- 'запрягать'.

svāyukti- adj. 'самозапрягающийся': *yuvām bhujyūt bhurāmāṇam vībhīr gātām / svāyuktībhir ...* (I,119,4) 'К Бхуджью, барахтающемуся (в море), вы отправились на самозапрягающихся птицах'. В РВ у этой основы засвидетельствовано только адъективное значение.

rā- 'давать', 'дарить'.

rātī- f. 'дар', 'милость'; 'даритель', 'доброжелатель': *sāsantu tyā ārdīayo / bōdhanu ṣūra rādīyaḥ* (I,29,4) 'Пусть заснут те недоброжелатели! / Пусть бодрствуют, о герой, доброжелатели!'; у *rātī-* персонифицированное значение встречается редко.

ārđī- f. 'недоброжелательность', 'враждебность', 'беда'; 'недоброжелатель', 'враг', 'демон': *eṣā syā sōmo matībhīḥ punānō / 'tyo nā vājī tāratīd ārdītīḥ* (IX,96,15) 'Ведь этот самый Сомы, очищаемый молитвами, / Обгоняет врагов, как победоносный скаковой конь'; у Гельднера конкретно: "entgeht... den Feinden"; у Рену, однако, абстрактно: "... traverse les inimitiés" [115, т. 9, с. 45]. Конкретное понимание *ārđī-* встречается в РВ значительно чаще, чем в отношении *rātī-*, вплоть до приобретения первым словом характера *pot.gr.*, обозначающего класс нечистой силы, персонифицирующей скупость и недоброжелательство, например: *ārdī pūramdhir ājahād ārdītīr / māde sōmasya mūrā āmūraḥ* (IV,26,7) 'Тогда Пурамдхи оставил Арати (Acc.pl.f.), / Мудрый в опьянении сомы — немудрых'. Пурамдхи здесь — неясный мифологический персонаж, олицетворяющий изобилие. Семантика этого имени явно противостоит в данном контексте семантике *ārđī-*.

varj- 'поворачивать', 'извлекать' и т.д.

svrīktī- f. 'хвалебная речь'; 'прекрасно восхваляемый': *vīṣṣadhenā bharate svrīktīr / iyām īndraṃ jōhuvattī mantīṣā* (VII,24,2) 'Свободным потоком возносится эта хвалебная речь, / Молитва, громко призывающая Индру'; *purō vo mandrām divyām svrīktīm / prayatī yajīte agnīm adhvarē dadhidhvam* (VI,10,1) 'Веселого небесного прекрасно восхваляемого Агни поставьте впереди себя во время обряда, когда происходит жертвоприношение'.

ṣamṣ- 'торжественно произносить', 'славить'.

āṣasti- f. 'проклятие', 'ненависть'; 'проклинающий', 'ненавистник':

*yám yuvám dācvādhvarāya devā
rayīm dhatthó vāsumantam purukṣúm /
asmé sá indrāvaruṅdv āpi śyāt
prá yó bhanákti vanúṣām ācasth // (VI,68,6)*

‘Которое богатство, о боги, состоящее из добра, обильное скотом, вы двое даете исполняющему обряд почитания, / Только у нас пусть будет оно, о Индра-Варуна, (то,) что разбивает проклятья завистников!’. Все остальные контексты недиагностичны и допускают двойное толкование: абстрактное и конкретное, например: *sá paúmsyebhir abhibhūr ācastīr* (I,100,10) ‘Силами мужества он подавляет проклинаящих (f.) (или проклятья)’. Гельднер переводит нарочито двусмысленно: “Er bringt mit seinen Manneskräften die Lästerungen schweigen”; у Рену: “Lui, (il) domine les (gens) aux mauvaisés paroles, grâce à ses actes-mâles” [115, т. 17, с. 34]. При этом соответствующая корневая именная основа имеет адъективное значение в РВ — *ācās-* ‘проклинаящий’, ‘ненавидящий’.

Около 2/3 основ на *-ti* с конкретным или персонифицированным значением включают в свой состав наречия-префиксы, адъективные суффиксы (*su-*, *dur-*) или привативную частицу *a-*. Таким образом, среди них достаточно широко представлены так называемые “ложные” сложные слова *karm.* и *bah.* Функционирование основ на *-ti* в качестве последнего элемента сложных слов, состоящих из двух полноценных именных основ типа *ācvam-iṣṭi-* ‘желающий коня’, *havuá-dāti-* ‘принимающий жертвы’ или ‘дающий жертвы’ и т.п., поддерживает адъективное значение этих основ.

Неясности с репрезентацией категории рода в РВ, обусловленные особенностями модели мира ария РВ, встречаются и у основ на *-as*. В соответствии с известным правилом, основы на *-as* с ударением на корневом гласном и абстрактным значением (чаще — *pot.act.*) бывают среднего рода, а окситонированные основы имеют значение *pot.ag.* [3, с. 113—114]. Однако в РВ практически мало окситонированных основ на *-as*, и минимальные пары, различающиеся значением в зависимости от места ударения, типа *āpas-* ‘работа’: *apás-* ‘деятельный’, единичны.

Здесь речь пойдет не о степени сохранности в языке РВ искомого соотношения места ударения с семантикой основ на *-as*³⁵, а о том, как некоторые основы этого типа соотносятся с соответствующими денотатами. Проблема эта была поставлена и разработана Я. Гондой в связи с эпитетом Агни *súnúh sáhasah* ‘сын силы’ [84]. Исследователь вполне справедливо задает вопрос, насколько правы Грассман, Рот и Гельднер, приписывая слову *sáhas-* п. ‘сила’ также адъективное значение ‘сильный’. Гонда считает, что на самом деле как адъективное значение трактуется значение существительного *sáhas-*, функционирующего в качестве

приложения (проблема, рассматривавшаяся здесь на материале основ на *-ti*). То же самое говорится о другом названии силы — *ójas-* п. В контексте типа: *yúyam devāh prāmatir yúyam ójo* (II,29,2) ‘Вы, о боги, — забота, вы — сила’, имеет место персональная трактовка абстрактных понятий.

Отмечается такая же полуперсональная или во всяком случае конкретная трактовка абстрактных идей, выражаемых именами *dvéśas-* ‘ненависть’, ‘враждебность’, ‘ненавистник’, ‘враг’ и *dákśas-* п. ‘сила’, ‘умение’, ‘сильный’, ‘умелый’. Пожалуй, наиболее интересный материал для наблюдений дает минимальная пара *rákśas-* п. : *rakśás-* adj. Если семантика второго члена однозначна: *rakśás-* значит ‘вредящий’, ‘вредитель’, *pot.pr.* класса ночных демонов, то *rákśas-* выражает отнюдь не только абстрактную идею — ‘повреждение’, ‘порча’, но в силу персональной трактовки этой идеи может функционировать как синоним *rakśás-*.

С помощью словосложения и в этом типе основ поддерживается адъективное значение основ, например: *cétas-* п. ‘блеск’, ‘мудрость’, но *prcetas-* ‘мудрый’, ‘внимательный’, *vicetas-* ‘сверкающий’, ‘прозорливый’, *súcetas-* ‘благожелательный’, *suprācetas-* ‘очень мудрый’.

В ряде случаев и в других типах основ может встречаться подобная “личная” трактовка абстрактной идеи. Ср. упомянутую Гондой основу *dāmān-* с ударением, исконно характерным для *pot.ag.*, основным абстрактным значением — ‘щедрость’, ‘дар’ и его частной персональной трактовкой — ‘даритель’ (VI,44,2).

В другой своей работе Я. Гонда высказывает предположение о том, что *bráhmaṇ-* “было именем совершенно фундаментальной несущей силы, которая мыслилась как неподвижная, прочная, поддерживающая” [82, с. 32]. О термине *bráhmaṇ-* к настоящему времени существует уже целая литература; здесь семантика этого слова будет лишь вскользь затронута в свете рассматриваемого соотношения стилистических, грамматических и семантических факторов. Хотя в РВ существует формальная оппозиция двух типов основ, различающихся местом ударения: *bráhmaṇ-* п. ‘молитва’, ‘священное слово’, ‘заклинание’, ‘воодушевление’ — *brahmān-* м. ‘молящийся’, ‘заклинатель’, п.р. разряда жрецов, однако семантическая интерпретация основы среднего рода далеко не однозначна. В ряде контекстов *bráhmaṇ-* трактуется как самостоятельная сила. Боги ее получают от восхваляющих их певцов или от питья сомы и с ее помощью совершают героические подвиги, например: *ádhdākṛnoh prathamām vīryām mahād / yád asyāgre bráhmaṇā śúṣtam aṭrayaḥ* (II,17,3) ‘Затем ты совершил первый великий подвиг: / (Тот,) что в начале с помощью его священного слова ты возбудил (свое) неистовство’ (к Индре), где “его” обозначает “певца-восхвалителя”; *úd gā ājad ābhīnad bráhmaṇā valám* (II,24,3) ‘Он выгнал коров, заклинанием он расколол Валу’ (к Брахманаспати). Это субстанция, которую, благодаря своему знанию, посвященные могут “привести в движение” в своих интересах

³⁵ На русском языке см. об этом «Граматику ведийского языка» [8, с. 141—142].

(— чисто магическая концепция), например: ... *prathamajā bráhmano vṛṣvam íd viduḥ / dyumnávad bráhma kuçikása érita ...* (III,29,15) '... перворожденные ведают все в священной речи. / Люди из рода Кушки привели в движение сверкающую священную речь'. Подобная автономная трактовка абстрактного понятия *bráhman-* в РВ находит свое подтверждение и в дальнейшей типологии развития значения этого слова: через полуперсонификацию к статусу собственного имени верховного божества в индуизме.

Особый случай репрезентации категории рода встречается в РВ у существительного *vṛtrá-* (от глагола *var-* 'препятствовать', 'задерживать', 'охватывать') мужского рода в ед.ч. и среднего рода во мн.ч. (Бётлингк, Грассман) со значением: 'враг'; м.пом.рг. змея, убитого Индрой; 'препятствие', 'преграда'. Семантическим инвариантом этого слова, как известно, является значение 'сила сопротивления', и в разных контекстах РВ этот инвариант представлен вариантами разной степени персонификации. Есть однозначные контексты, из которых характер денотата явен, например: *vṛtréna yád dhinā bṛbhrad áyudhā / samásthihā yudhāye çamsam ávīde* (X,113,3) 'Когда, неся оружие, ты столкнулся со змеем Вритрой, чтобы бороться; чтобы стяжать славу...' (гимн Индре); *vṛtrá-* здесь пом.рг. противника Индры. Есть и другие контексты, где значение имени собственного или нарицательного у *vṛtrá-* вовсе не очевидно. Например, интересные переводы Рену гимна III, 37 стиха 1: *vātrahatyāya çá vase / ... / índra tvā vartayāmasi* "Pour la force apte à briser les résistances ... / ô Indra, nous t'orientons vers ici", и стиха 5: *índraṃ vṛtrāya hántave ... úpa bruve* "Je m'adresse à Indra ... pour qu'il tue Vṛtra...", как и стиха 6: ... *tvām imāhe ... índra vṛtrāya hántave* "... nous t'implorons, ... ô Indra, pour tuer Vṛtra" [115, т. 17, с. 80]. Гельднер соответственно переводит стих 1: "zur Übermacht, die die Feinde erschlägt", стих 5: "daß er den Vṛtra (Feind) erschlage", стих 6: "den Vṛtra (Feind) zu erschlagen". Адепт может просить Индру и о повторении его основного космогонического подвига — убийстве змея Вритры, с чем связано установление порядка во вселенной, и просто об убийстве врага.

С особенностями семантики этого имени связаны и некоторые отклонения в выражении грамматических категорий рода и числа. Как уже упоминалось выше, согласно словарям, *vṛtrá-* в единственном числе бывает мужского рода, а во множественном — среднего. Однако, в отдельных случаях формы единственного числа тоже могут быть среднего рода, имея собирательное значение, например:

*pṛbā sōtam abhí yām ugra tárda
úrvām gávyam máhi gṛṇāná índra /
ví yó dhr̥ṣṇo vādhiṣo vajrahasta
vṛṣvā vṛtrám amitṛtyā çāvobhiḥ //* (VI,17,1)

'Пей сому, о грозный, благодаря которому, о Индра, мощно восхваленный, ты пробуравишь загон с коровами, / (Ты,) о дерз-

кий, с дубиной грома в руке, который (своими) силами разобьет все враждебные (Acc.pl.n.) препятствия (Acc.sg.) (или убьешь любого злокозненного врага)!' Дело еще в том, что в строке *b* употребляется лексика мифа Вала, а в строках *c—d* — лексика мифа об убийстве Индрой змея Вритры, как это и отмечает в комментарии Гельднер³⁶.

Средний род во множественном числе слова *vṛtrá-* отнюдь не предполагает автоматически абстрактного значения. Во многих контекстах оно может быть вполне конкретным, например: *agnír vṛtrāni jaighanad / draviṇasyúr vipanyáya* (VI,16,34) 'Пусть Агни убивает насмерть врагов (Acc.pl.n.), / Стремясь к (их) имуществу, с (большим) успехом!'.

Подводя итог, можно сказать, что некоторые сбои в функционировании категории рода у определенной группы абстрактных существительных в РВ отражают соответствующие особенности в референции этих имен, а это в свою очередь обуславливается специфическими закономерностями модели мира.

Тенденция к частичной или полной персонификации ряда абстрактных имен в РВ приводит к случаям перехода этих имен из нарицательных в собственные. Соотношение пом.рг. и пом.appell. в этом памятнике достаточно сложно, и, чтобы его понять, надо хотя бы в самых общих чертах обрисовать мифопоэтический локус имени собственного в РВ.

Позиция риши в отношении имени была сугубо "реалистической": они считали, что имя — *nāman-* п. — отражает суть его носителя, а если один предмет или лицо имеет разные имена, то каждое из них соответствует определенному качеству носителя³⁷. Мало того, имя собственное в представлении ведийского риши и есть суть денотата, они неотделимы. Существует только то, что имеет имя. Отсюда следует обратный вывод — пока нет имени, нет и соответствующего предмета или лица.

Подобный статус имени в ведийской модели мира имеет то следствие, что все операции, связанные с именем, были сакрализованы. Можно сказать, что имя как таковое в период РВ было сакральным; во внеритуальной сфере это свойство имени проявляется, по-видимому, значительно позднее.

Одной из основных операций с именем в РВ является наречение им: *nāma dhā-* букв. 'класть имя', 'устанавливать имя'. В контексте РВ эта операция приобретает космогоническое истолкование, поскольку устанавливать имя — значит создавать предмет³⁸. Например: *dādhdhāti putró 'varam páram pitúr / nāma ṛṣṭyam ádhi rocané*

³⁶ См. также синтаксически еще более запутанный стих II,19,4.

³⁷ Собрание взглядов ведийских риши на концепцию имени можно найти в соответствующих разделах книги Я. Гонды [79].

³⁸ Об индоевропейских истоках креативной функции наречения именем см. работу Вяч.Вс. Иванова [18].

divāh (I,155,3) 'Сын устанавливает посюстороннее и потустороннее (имя) отца, / Третье имя (он помещает) на светлом пространстве неба'. Речь здесь идет о трех шагах Вишну — сына, отцом которого считается Небо. Известно, что своими тремя шагами Вишну создает вселенную; установление имен для элементов космоса здесь эквивалентно шагам³⁹.

Рену была отмечена самая тесная семантическая связь между *nāman-* и образованным от корня *dhā-* именем *dhāman-*. "Фактически, — говорит Рену, — эти два термина дополняют друг друга, притом что *nāman-* выражает глобальный, абстрактный аспект того понятия, для которого *dhāman-* представляет множественное и случайное распределение" [115, т. 1, с. 21]. Впоследствии роль *dhāman-* перешла к *rūpa-*, что получило свое отражение в известном понятии, выраженном сложным словом, *nāmarūpā-* 'имя и форма'.

Сочетание *nāma + dhā-* значит в РВ не только 'нарекать именем', но также и 'усиливать', поскольку этот акт в глазах ведийских риши был одновременно наделением определенной субстанцией. Ср., например, в этой связи:

*bhūri nāma vādamāno dadhāti
pitā vaso yādi tāj jośayase /
kuvīd devāsya sāhasā cakānāh
sumnām agnīr vanate vāvṛdhānāh // (V,3,10)*

'Многие имена дает (тебе), прославляя, / Отец, о Васу, если ты наслаждаешься этим. / Разве Агни, подкрепленный, радуясь (своей) силе, / Не завоеует (для нас) расположение бога?'. Отцом Агни в такой ситуации считается жрец, приносящий жертву, поскольку он породил его. Он же дает ему силу, наделяя именами.

Соответственно *nāma + dhā-* мед. означает 'приобретать имя', и 'усиливаться', например: *dādāhāno nāma mahō vācobhir / vāpur dṛśāye venub vu āvaḥ* (VI,44,8) 'Приобретая, благодаря речам (поэтов), великое имя, / Прекрасный раскрыл для созерцания (свое) великолепие' (о коме).

Сочетание *nāma bhar-* 'нести (или вести) имя' означает 'обладать (или управлять) свойствами носителя имени', например: *bībharti cārv indrasya nāma / yēna vīcvaṇi vṛtrā jaghāna* (IX,109,14) 'Он несет милое имя Индры, / С помощью которого он разбил всех врагов' (о коме); или

*parō yāt tvām paramā ājāniṣṭhāh
parāvāti crūtyam nāma bībhrat /
ātaḥ cid indrād abhayanta devā
vīcva apō ajayad dāsapatnīh // (V,30,5)*

'Когда выше (всех) ты родился как высший, / Унося вдаль (свое) имя, достойное славы, / Боги сразу же стали бояться Индры. / Он завоевал все воды, чьим повелителем был Даса'.

Таким образом мифологический персонаж может носить свое

³⁹ Ср. анализ этого места у Гонды [79, с. 87].

собственное имя и имя другого персонажа, чьи функции тем самым приписываются первому. При этом, что не раз отмечалось исследователями, собственное имя в РВ может рассматриваться как определенным образом закодированный сюжет или миф.

Следует отметить, что глагол *bhar-* (как, кстати, и *dhā-*) широко употребляется при описании космогонической деятельности богов. С этой точки зрения, поучителен неоднократно цитированный контекст I,185,1, в котором о Небе и Земле говорится: *vīcvaṇi tmānā bibhṛto yād dha nāma* 'Двое несут сами все, что (имеет) имя'. 'Несут' — т.е. объединяют в себе, создавая упорядоченную вселенную; 'что (имеет) имя' — т.е. все предметы и элементы космоса. Не случаен также и тот факт, что тот же самый глагол *bhar-* является предикатом при субъекте *Vac-* — ном-пр. Священной Речи: ... *ahām mitrāvāruṇobhā bibharmy / ahām indrāgnī ahām aḥvīnobhā // 1 // ahām sōtam dhanāsam bibharmy / ahām tvāṣṭram utā pūśānam bhāgam / ...* (X,125,1c—d,2a—b) 'Я несу обоих: Митру и Варуну. Я (несу) Индру и Агни, я — обоих Ашвинов. / Я несу буйного Сому, / Я — Тваштара, Пушана и Бхагу'.

Произносить или призывать имя божества: *nāma hū-*, *nāma vac-*, означало для ведийских риши приобщение к сути данного божества [115, т. 4, с. 79, 118]. Произнесение имени должно было побудить его носителя к действиям, соответствующим его имени. Одним из частных проявлений этого магического отношения к имени является широкое употребление имен божеств — обращений, лингвистически передаваемых вокативами, которые причудливо рассекают повествование ведийского поэта, создавая в гимнах совсем особое соотношение описательной и апеллятивной функции языка (о чем см. дальше).

Произнесение имени божества в РВ, по-видимому, следует рассматривать как один из вариантов общей магической процедуры "произнесения истины", которой в древнеиндийской культуре приписывались большие креативные возможности.

Обычно имя божества произносится громко, во всеуслышание, но возможен и иной способ — мысленное воспроизведение имени, концентрирование на нем мысленных усилий поэта, что кодируется, как было указано Рену, сочетанием *nāma tan-* букв. 'думать имя'. В этой связи следует вспомнить, например, мысленное приношение жертвы, дававшее в представлении ариев эпохи РВ не меньшие результаты, чем реально предпринимаемое жертвоприношение.

Наконец, сочетание *nāma grabh-* 'захватывать имя' встречается обычно в заговорах в РВ, обозначая полное подчинение того, чье имя "захвачено", власти лица, "захватившего" имя, например: *navānām navatīnām / viśāsya rūpuṣṭnām / sāvāsām agrabham nāma / ...* (I,191,13) 'У девятиности девяти / Разрушительниц яда / У всех я захватил имя'.

Этот небольшой список основных предикатов, с которыми

nāman- встречается в РВ в качестве объекта, дает хотя бы самые общие представления о том, какое место принадлежало *nāman-* в ведийской модели мира. Имя в представлениях риши всегда связывалось с тайной. Энергетическое ядро имени составляла ингерентная, укорененная в нем назывательная сила, сила создания. Сакральный акт произнесения имени выглядел как срывание завесы с внутренней природы имени. Проблема знания имени понималась как доступ к тайне.

В определительных конструкциях согласования в РВ употребительно сочетание *gūhyaṃ nāma* 'тайное имя', обозначающее истинную природу денотата, которую с помощью некоторой магической процедуры можно сделать проявленной, в чем и заключается процесс познания. Хорошей иллюстрацией этих взглядов являются начальные два стиха гимна IV,58, посвященного жиру:

*samudrād ūrmīr mādhumāñ úd ārad
ūpāṃṣūnā sām amṛtatvām ānaṣ /
ghṛtāsya nāma gūhyaṃ yād āsti
jihvā devānām amṛtasya nābhīḥ // (1)*

*vayāṃ nāma prā bravāmā ghṛtāsya-
asmīn yajñé dhārayāmā nāmōbhīḥ /
ūpa brahmā ṣṛṇavac chasyāmānam
cātuḥṣṛṅgo 'vamīd gaurā etāt // (2)*

'(1) Медовая волна поднялась из океана. / С сомой она приобрела свойства амриты, / Что есть тайное имя жира: / Язык богов, пуп бессмертия/'

'(2) Мы хотим провозгласить имя жира. / На этом жертвоприношении мы хотим удержать (его) поклонениями. / Пусть прислушивается брахман, когда оно произносится. / Четырехгогий бык-гаура изверг его из себя/'

Жир трактуется здесь мистически: он является не только расплавленным жертвенным маслом, которое льют в костер, но также отождествляется с сомой (— пупом бессмертия) и с поэтической речью (— языком богов). Две последние характеристики связаны между собой, так как сома стимулирует поэтическое вдохновение. Сомы же является быком-гаура (и сок растения, и бык — желтовато-бурого цвета). Так, знание "тайных имен" жира, — а таким знанием обладает жрец-брахман, — означает понимание его истинной непроявленной природы.

Представление о "тайных именах" находится в русле общей ведийской концепции о том, что истинное высшее знание сокрыто от глаз человеческих, а то, что доступно людям, составляет лишь его меньшую часть. В этом плане интересны, например, спекуляции о Священной Речи в гимне-загадке I,164,45:

*catvāri vāk pārimitā padāni
tāni vidur brāhmaṇā yé manīṣṇaḥ /*

*gūhā trīṇi nīhitā nēṅgayanti
turīyaṃ vācō manuṣyā vadanti //*

'На четыре четверти размерена речь. / Их знают брахманы, которые мудры. / Три тайно сложенные (четверти) они не пускают в ход. / На четвертой (четверти) речи говорят люди.'

Тайными бывают слова (I,72,6; X,53,10), и выражение *gūhyaṇi padā* почти синонимично с *gūhyā nāmāni*. За тайными словами тоже признается творческая сила, например: *vidvāmsaḥ padā gūhyaṇi kartana / yēna devāso amṛtatvām ānaṣuḥ* (X,53,10) 'Как знатоки пользуйтесь тайными словами, / благодаря чему боги достигли бессмертия'.

После общих замечаний относительно взглядов риши на имя собственное следует попытаться определить сферу его употребления в РВ. Такая задача, как отмечалось исследователями, в высшей степени сложна, поскольку в этом памятнике нет четкой границы между именем собственным и нарицательным [29, с. 220]. Известно мнение Гардинера, согласно которому имя тем больше обладает свойствами *nom. pr.*, чем меньше оно семантически мотивировано. Такие теофорные имена в РВ единичны: *indra-*, *marūt-*, *vāruṇa-* (притом что немотивированность, с точки зрения современных исследователей, вообще говоря, может и не совпадать с немотивированностью, с точки зрения риши, для которого могли быть актуальны совсем иные этимологические связи). Вся остальная масса собственных имен в РВ представляет собой имена нарицательные, более или менее широко употребляющиеся в функции имен собственных. Никаких безусловных формальных или семантических критериев для их различения не существует, в связи с чем в ряде случаев возникают серьезные трудности для понимания.

На собственных именах риши вели игру в своих гимнах. Теоретически возможны два процесса игры с именем: 1) номинализация апеллативной лексики, или превращение нарицательных имен в собственные, и 2) апеллативизация имени, т.е. превращение собственных имен в нарицательные. В гимнах широко используется первая возможность как наиболее соответствующая ригведийской модели мира с ее тенденцией к полной или частичной персонификации различных абстрактных сил и понятий. Поэт нередко балансирует на грани: степень личного или абстрактного восприятия постоянно колеблется, сдвигается, и во многих контекстах невозможно установить, имеется ли в виду имя божества или просто обозначается абстрактное понятие. При таком неустойчивом положении имя всегда связано с ситуацией *hic et nunc*, что хорошо отражено в следующем стихе РВ, посвященном Марутам:

*āpathayo vīpathayō-
'ntaspathā ānupathāḥ /
etēbhir māhyaṃ nāmābhir
yajñām viṣṭārā ohate // (V, 52, 10)*

"Идущие к дороге", "идущие от дороги", / "Идущие посреди дороги", "идущие вдоль дороги" — / Под такими именами для меня, / Жалуют они жертву, широко рассыпавшись'.

Для имен поэт может опробовать самые разные признаки. Они могут быть случайными, как в приведенном выше примере, и могут функционировать в роли постоянного эпитета божества, который во многих контекстах употребляется просто как его имя. Процесс развития, таким образом, следующий: определение или приложение к ном.рг. бога → ном.рг. бога. Эти эпитеты — собственные имена, как указывает Я. Гонда, всесторонне исследовавший их роль в РВ [77], являются отнюдь не просто словесным украшением в гимнах — они выполняют весьма важные функции: апеллирование к какой-либо одной характерной черте бога, которая представляется особенно значимой в данный момент, вызывание ее проявлений и т.п. Далеко не всегда эпитет бывает мотивирован тем контекстом, в котором он употребляется. Кстати, именно это обстоятельство говорит в пользу того, что данный эпитет перешел в сферу собственных имен соответствующего божества, как *jātavedas-* (букв. 'знаток (всех) существ' или *vaiçvānarā-*, по Грассману — 'принадлежащий всем людям', по Гонде — 'связанный с тем, кто полностью обладает жизненной силой' для Агни; *maghāvan-* 'щедрый' или *vṛtrahān-* 'убийца Вритры' для Индры и т.п. При всем том границы между эпитетами-апеллятивами и собственными именами в ряде случаев оказываются размытыми, и постоянный эпитет, регулярно заменяющий собственное имя одного бога, вдруг в отдельных случаях определяет имя другого бога, например, не Индра, а Агни *vṛtrahān-* в I, 59, 6; VI, 16, 14.

Для стиля РВ в высшей степени характерны цепочки имен богов: списков-перечислений, а также эпитетов одного бога, особенно призывов к нему в форме V., например:

*yām trāyadhva idām-idam
dēvāso yām ca nāyatha /
tāsmā agne vāruṇa mītrāryaman
mārutah çarma yachata // (VII, 59, 1).*

'Кого вы храните, о боги, и кого ведете туда и сюда, / Ему, о Агни, Варуна, Митра, Арьяман, Маруты, даруйте (вашу) защиту!';

*īšo vājena vājini prācetā
stōtam juṣasva gr̥natō maghoni /
purāṇī devī yuvatīḥ pūramdhir
ānu vratām carasi viçvavāre // (III, 61, 1)*

'О Ушас, о награждающая наградой, (ты,) понимающая, / Возрадуйся хвалебному гимну певца, о щедрая! / Древняя (и вечно) юная, о богиня, (как) Пурамдхи, / Ты следуешь (божественному) обету, о обладающая всеми благами!'

При переводе и интерпретации гимнов РВ современными исследователями от решения проблемы "имя собственное / имя нари-

цательное", нередко зависит вообще, в каком ключе понимать пассаж, гимн, а иногда и весь памятник. Такие имена как *īdā-* f. 'жертвенное возлияние', ном.рг. богини; *nīrti-* f. 'гибель', 'бездна', ном.рг. богини; *pārvata-* 'узловатый', 'выступающий', 'холм', 'гора', ном.рг. персонификации, и многие другие, выступают в этом памятнике в двух ипостасях.

Особенно оживленную дискуссию в свое время вызвали имена класса богов Адитьев (сыновей богини Адити-Несвязанности). Все они, кроме имени *vāruṇa-*, употребляются и как имена собственные, и как апеллятивы: *mītrā-* m. 'друг', ном.рг. бога, n. 'дружба', 'дружеский договор'; *aryamān-* m. 'товарищ', 'сват' 'дружка', ном.рг. бога; *bhāga-* m. 'наделитель', 'даритель', 'счастливая доля', 'счастье', ном.рг. бога; *ām̐ça-* m. 'надел', 'часть', ном.рг. бога; *dākṣa-* 'умелый', 'уменье', 'искусность', ном.рг. бога. Этимология *vāruṇa-* на синхронном уровне не очевидна⁴⁰. Хотя традиционно Адитьи считаются богами небесной сферы, в свое время П. Тиме предлагалось трактовать их как персонификации абстрактных понятий и во всех контекстах РВ *vāruṇa-* переводить как 'Истинная Речь' (исходя из реконструированной этимологии), *mītrā-* как 'Договор', *aryamān-* как 'Гостеприимство' и т.д. [138]. Эта точка зрения не встретила поддержки среди исследователей, но значима уже сама возможность постановки вопроса в таком плане.

Игра на имени собственном, как уже говорилось ранее, часто оказывается связанной в гимнах РВ с проблемой референции. То обстоятельство, что ряд ном.рг. богов одновременно является нарицательными именами, обозначающими конкретные предметы или элементы космоса, как *agnī-* m. 'огонь' и ном.рг. бога; *sūrya-* m. 'солнце' и ном.рг. бога; *sōma-* — определенное растение (или 'гриб-мухомор'?) и ном.рг. бога, оставляют возможность неясности, что и используется авторами гимнов (хотя тут никогда нельзя исключать синкретизма в восприятии разных значений одного слова). Как боги все эти мифологические персонажи мало антропоморфны. Правда, известно, что у Агни есть жена Агнайи, что Сурья — любовник Ушас и что у него есть дочь, что Сома был женихом дочери Савитара, и свадьба их служит образцом для людей, но эти отдельные черты или даже сюжеты тонут в описаниях соответствующих феноменов неживой природы: пламени жертвенного костра, лучах палящего солнца, сока растения, из которого готовится напиток бессмертия богов. Отсюда следует большая степень неясности в трактовке их названий как имен собственных или нарицательных, что является характерной чертой стиля гимнов РВ. Следует отдавать себе отчет в том, что эта лингвистическая проблема составляет лишь частный случай в общем русле тех фактов, которые объясняются игрой риши, построенной на соотносительности контекста более чем с одним планом.

⁴⁰ Ср. сводку предположительных этимологий у Майрхофера [105, т. 4, с. 151—153].

МЕТРИКА. ФОНЕТИКА.

Игра звуками, характерная для поэзии вообще, в гимнах РВ достигает необычайной формальной изощренности, так как она подчинена не только законам поэтического творчества, но в этом культовом памятнике наделена также определенной коммуникативной функцией. Именно под таким углом зрения она и должна служить предметом собственно лингвистического исследования.

Известно, что фонетические признаки бывают просодическими и ингерентными. Оба эти класса признаков в языке РВ могут использоваться для передачи дополнительной информации в акте коммуникации между адептом и божеством и будут рассмотрены отдельно. Предварительно же следует коснуться некоторых общих мифологических представлений ведийских риши, связанных с языком.

РВ — это поэтический текст. Язык его определенным образом метрически организован, что отличает его, в частности, от обычной разговорной речи. Этот особый, упорядоченный характер архаичного языка гимнов, непосредственная связь его с ритуалами почитания богов (словесное почитание рассматривалось как не менее — если не более — важная составная часть ритуала, чем, например, жертвоприношение), торжественная манера рецитации и музыкальное исполнение гимнов — все, вместе взятое, делало этот язык божественным в глазах риши.

Священная Речь в РВ персонифицируется в образе богини Вач (*vāc-* f. от глагола, *vac-* 'говорить'). Как справедливо отмечает Н. Браун, Вач, будучи совсем неясной персонификацией — один только женский род, — тем не менее в представлениях жрецов занимает ведущее положение, конкурируя с такими богами как Праджапати, Вишвакарман, Пуруша, Брихаспати/Брахманаспати мужского рода и с Брахманом среднего рода [60]. В РВ ей посвящен один гимн X, 125, имеющий форму самовосхваления. Богиня в нем описывается с помощью таких глаголов, как "двигаться" (*car-*) вместе с богами, "нести" (*bhar-*) богов, "порождать" (*jan-*), "распространяться" (*vi+sthā-*), "охватывать" (*ā+rabh-*) все существа. Все эти слова — это предикаты, кодирующие элементарный космогонический акт [30, с. 20—47]. Тем самым Вач выступает как демург, персонификация определенной космогонической силы. Специфическая форма ее творческой деятельности выражается глаголом

"говорить" (*vad-*). Суть ее заключается в том, что имея бесчисленное множество форм, она остается тождественной самой себе, например: *tām mā devā vy ādadhuḥ purutrā / bhūristhātrām bhūry dvecāyantīm* (X, 125, 3). 'Меня такую распределили боги по многим местам, / (Меня,) имеющую много пристанищ, принимающую много (форм)'.
Отношения Вач с другими богами можно назвать квазисимметричными. С одной стороны, она породила отца всех существ на вершине неба (X, 125, 7), и ею все живут (стих 4), с другой — боги ее распределяют по разным местам, т.е., казалось бы, властвуют над нею. Такие трансформации в отношениях между родителями и детьми достаточно хорошо известны в РВ: Пуруша и Вирадх (X, 90, 5), Адити и Дакша (X, 72, 4).

При всем том Вач в РВ предстает как самосушая сила, обладающая высшей властью во вселенной, повелительница того, чем держатся боги и люди. Например, I, 164, 39:

*ṛcō akṣāre paramē vyōman
yāsmīn devā ādhi vīcve niṣedūḥ /
yās tān nā veda kīm ṛcā karisyati
yā it tād vidūs tā imē sām āsate //*

'Кто не знает того слога гимна на высшем небе, на котором боги все восседают, что же он поделает с гимном? А кто его знает, те сидят (здесь) вместе'. Из этого контекста, кроме всего прочего, восстанавливается функция Вач как посредницы между богами и людьми. В ее власти находится тайный слог, держащий мироздание, и знание о нем она может передать людям, т.е. жрецам, например, X, 125, 5:

*ahām evā svayām idām vadāmi
jūṣṭam devēbhir utā mānuṣebhiḥ /
yām kāmāye tām-tam ugrām kṛṇomi
tām brahmāṇam tām ṣṣīm tām sumedhām //*

'Я ведь сама глаголю то, / (Что) радует богов и людей. / Кого возлюблю, того делаю могучим, / Того — брахманом, того — риши, того — мудрым'.

Согласно интерпретации Н. Брауна, Вач создала материю вселенной и средства для ее организации, а также научила Агни пользоваться слогом-акшарой, чтобы он донес его до богов и людей. Задача жрецов заключалась в том, чтобы высшее знание передавалось людям, и они могли бы постоянно возобновлять создание космоса.

Священная Речь для людей облечена тайной, которую постичь непросто. Она открывается только немногим посвященным, люди обычные не представляют себе пределов ее могущества. Об этом прямо говорит риши Диргхатамас в Гимне-загадке:

*catvāri vāk pārimitā padāni
tāni vidur brāhmaṇā ye maṅṣiṅgaḥ /*

*gūhā trīṇi nīhitā neṅgayanti
turīyaṃ vācō manusya vādanti // (I, 164, 45)*

На четыре четверти размерена речь. / Их знают брахманы, которые мудры. / Три тайно сложенные (четверти) они не пускают в ход. / На четвертой (четверти) речи говорят люди.

Манера-описания подчеркивает космогоническую природу Вач; достаточно вспомнить, что другая космогоническая сила — гигант Пуруша описывается аналогичным образом: *pādo 'sya vīcva bhūtāni / tripād asyāmṛtam divi* (X, 90, 3) 'Четверть его — все существа. / Три четверти — бессмертное на небе'.

Те жрецы, которые владели знанием этой сокровенной природы Вач и понимали ее высказывания, обладали высшим знанием, выделяясь среди своих собратьев:

*utā tvaḥ pācyan nā dadarṣa vācam
utā tvaḥ ṣṇvān nā ṣṇoty eṇām /
utō tvasmai tanvām vī sasre
jāyēva pātya uṣaṣī suvāsāḥ // (X, 71, 4)*

'Кто-то, глядя, не видит Речь, / Кто-то, слушая, не слышит ее. / А кому-то она отдает (свое) тело, / Как страстная жена в прекрасном наряде — (своему) мужу'.

Роль поэтов-жрецов и заключается в том, чтобы это тайное, непроявленное сделать явным (мысль о соотношении: *parokṣa* — *pratyakṣa*, получила развитие в дальнейшем в самых разных областях индийской культуры). И когда в гимне "Познание" в РВ говорится о том, что риши создали Священную Речь, судя по контексту, имеется в виду именно эта их роль:

*bḥhaspate prathamām vācō āgram
yāt prairata nāmadhēyam dādhanāḥ /
yād eṣām ṣreṣṭham yād ariprām āsī
preṇā tād eṣām nīhitam gūhāvīḥ // (X, 71, 1)*

'О Брихаспати, первое начало Речи (возникло), / Когда они пришли в действие, давая имена (вещам). / Что было у них лучшего, незапятнанного, / Что было скрыто в них, стало проявленным с помощью любви' (где 'они' — это первоначальные жрецы).

Посреднические функции Речи тесно связаны с аналогичными функциями Агни — бога жертвенного костра. В гимнах не раз мелькают упоминания об этом, как, например, в I, 173, 3:

*nāksad dhōtā pāri sādma mitā yān
bhārad gārbham ā ṣarādaḥ pṛthivyāḥ /
krāndad ācvo nāyamāno ruvād gauṛ
antār dūtō nā rōdasī carad vāk //*

'Пусть появится хотар, обходя вокруг воздвигнутых (жертвенных) сидений! / Пусть принесет он осенний плод земли! / Пусть заржет конь, ведомый (к алтарю)! Пусть замычит корова! / Пусть Речь, словно вестник, странствует между двумя мирами!'. Хотар здесь,

как поясняет Саяна, это Агни — огонь, который обносят вокруг мест жертвоприношений. Он же — ржущий конь, в то время как Речь — это мычащая корова.

Таковы отношения этих двух богов в мифологической синхронии. В диахронии же, как реконструировал Н. Браун и о чем говорилось ранее, Вач научила Агни пользоваться акшарой.

Кстати, другой бог — посредник между людьми и богами, Сома, также имеет непосредственное отношение к Вач: только эти два бога — Агни и Сома — называются в РВ *padavīḥ kavīnām* 'вождями поэтов'⁴¹ (Агни в III, 5, 1, Сома в IX, 96, 6 и 18). Известно, что Сома давал поэтам вдохновение. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что эти два бога наиболее ритуальны из всех богов РВ.

Здесь следует напомнить о том сходстве в функциях жреца и поэта, которое не раз отмечалось исследователями [130]. Как жрец, так и поэт осуществляют связь между миром людей и богов: один с помощью жертвы, другой словом. Оба они повторяют изначальный акт творения демиурга, создавая космос из элементов хаоса [14, с. 43].

Основным инструментом, с помощью которого действует Вач, является даже не слово, а слог. Хотя слово *akṣāra-* (имя от корня *kṣar-* 'течь', 'струиться', букв. 'нерастекающийся', 'непреходящий') объединяет в себе значения 'слово' и 'слог', в космогонических контекстах выступает на передний план просодическая его коннотация, например:

*gauṛīr mimāya salilāni tāksaty
ēkapadī dvipādī sā cātuspadī /
aṣṭāpadī nāvapadī babhūvūṣī
sahāsrākṣarā paramē vyòman //*

*tāsyāḥ samudrā ādhi kṣaranti
tēna jīvanti pradīṣaṣ cātasaḥ /
tātaḥ kṣaraty akṣarām
tād vīcvaṃ ūpa jīvati // (I, 164, 41—42)*

'Корова замычала, создавая потоки воды, / Став одноногой, двуногой, четырехногой, / Восьминогой, девятиногой, тыщесложной на высшем небе.

Из нее моря вытекают. / Этим живут четыре стороны света. / Оттуда вытекает непреходящее. / Им живет все'.

Корова (или буйволица) символизирует здесь Священную Речь. Потоки воды — изначальная стихия, из которой образовалась вселенная. Далее идет игра значениями слов: *padā-* 'нога' и 'стопа стиха', *akṣāra-* 'слог' и 'непреходящее'. Таким образом, имеются в виду стопы, состоящие из разного числа слогов, а "высший слог", создающий космос, признается непреходящим.

Одно из названий коровы (понятия, особенно богатого в РВ

⁴¹ Это отмечено Рену [115, т. I, с. 10].

синонимическими обозначениями) — *akṣarā-* f.⁴², причем в одних контекстах Саяна глоссирует его через "речь" (VII, 15, 9; 36, 7), в других через "корова" (III, 31, 6).

Подводя итог этим мифологическим спекуляциям, можно сказать, что сакральной в РВ считалась метрическая речь, состоящая из стихотворных строк (*пад*), измеряемых слогом (*акшарой*). Эта речь трактовалась как высшая космогоническая сила и была тесно связана с жертвоприношением; она рассматривалась как посредница между богами и людьми. В этой связи возникает вопрос, в какой мере адепт стремился передать божеству информацию при помощи специфических особенностей метрической речи. Однако, прежде чем перейти к его обсуждению, следует остановиться хотя бы в самых общих чертах на принципах стихосложения в РВ.

Стихосложение в РВ было силлабическим: различительной мерой служило число слогов в стихотворной строке — паде (*pāda-* m. 'нога', 'стопа', 'четверть' [= нога четвероногого животного])⁴³.

Пады составляют основу ведийской метрики, так как из их комбинаций складываются более крупные метрические единицы.

Количественная характеристика слогов в пределах пады фиксировалась лишь отчасти. Слоги различались долгие и краткие (что определялось не только долготой — краткостью слогаобразующего гласного, но и числом следующих за ним согласных). Место ударения в слове с просодической точки зрения не было значимым. Последовательность долгих и кратких слогов была установлена только для четырех или пяти последних слогов пады (каденция), притом что последний слог пады (как и первый) был просодически иррелевантным. В целом существовала тенденция к ямбическому ритму стиха.

Основные разновидности пад:

8-сложная пада (○○○○○—○○) ⁴⁴;

5-сложная пада (○—○—○) (встречается редко);

эти два типа коротких пад лишены цезуры;

11-сложная пада с цезурой после четвертого или пятого слога

(1) ○○○○ || ○○○—○—○ и 2) ○○○○○ || ○○—○—○);

12-сложная пада с цезурой после четвертого или пятого слога

(1) ○○○○ || ○○○—○—○ и 2) ○○○○○ || ○○—○—○).

Комбинации пад между собой образуют стихи определенных размеров. Наиболее часты комбинации одинаковых пад между собой:

⁴² К. Гельднер в комментарии к I, 34, 4 высказывает предположение, что первоначально существовала разница в месте ударения, дифференцировавшая значения: *akṣarā* 'речь' — *akṣarā* 'корова', с течением времени эта разница стерлась.

⁴³ Если называть паду стопой, то следует помнить, что она отличается от стопы греческого стихосложения.

⁴⁴ Здесь вслед за Х. Ольденбергом в схемах пад не отмечается квантитативная значимость слогов первой половины пады, хотя в некоторых позициях и отдается предпочтение слогам определенного количества (например в начале пады четные слог чаще бывают долгими) [110]. Другие авторы дают просодическую характеристику всей последовательности слогов в паде, отмечая многочисленность отклонений [например, 53; 103].

три 8-сложные пады — размер *гаятри*, четыре 8-сложные пады — *ануштубх*, четыре 5-сложные пады — *двипада вирадж*, четыре 11-сложные пады — *триштубх*, четыре 12-сложные пады — *джагати* и др. Гораздо менее употребительны размеры, состоящие из комбинации разных пад: 8+8+12 — *ушних*, 12+8+8 — *пураушних*, 8+12+8 — *какубх*, 8+8+12+8 — *брихати*, 12+8+12+8 — *самобрихати*, 8+8+8 + 8+8 + 12+8 — *атишааквари*, 12+12+8 + 8+8 + 12+8 — *атьяшти* и др. (в длинных размерах дважды встречается рефрен).

Следующей метрической единицей является строфа, в которой по определенным правилам комбинируются стихи одинаковых размеров (чаще всего по три — *трича*) или различных размеров (*прагатха*).

Высшая метрическая единица представлена гимном, в котором комбинируются стихи и строфы. Граница гимна нередко отмечается стихом другого размера, чем весь гимн (гимн *джагати* — конец *триштубх*, гимн *гаятри* — конец *ануштубх*, и только *гаятри* не употребляется в качестве концовки гимна, выдержанного в другом размере).

Таковы в двух словах принципы ведийской метрики. Эти принципы в действительности следует понимать как наиболее часто реализующиеся тенденции, как общие закономерности, вырисовывающиеся на фоне многочисленных отклонений и аномалий. Отклонения встречаются в отношении числа слогов в паде, последовательности долгих и кратких слогов в каденции, места цезуры внутри пады (внутренняя цезура вообще является более слабым разделителем, чем внешняя, маркирующая границу между двумя падами). Так что неопределенность тут весьма велика. Следует добавить, что графическая форма текста, в которой он дошел до нашего времени, во многом не соответствует его первоначальной метрической форме, и ее приходится восстанавливать по правилам, иногда весьма приблизительным⁴⁵.

При таком положении дел довольно трудно судить о том, несут ли какую-либо семантическую нагрузку метрические отклонения в каждом конкретном случае. Неразумно отказываться от этих попыток целиком, но степень достоверности выводов в этой области будет заметно меньше, чем в других.

Со стихотворными размерами в РВ тоже связаны определенные мифологические представления. В Гимне-загадке излагается своеобразная теория, моделирующая соотношения стихотворного размера и гимна:

*yād gāyatrē ādhi gāyatrām āhitam
traīṣṭubhād vā traīṣṭubham nirātākṣata /*

⁴⁵ Арнольд в этой связи замечает, что западные критики ведийской метрики, встречаясь с этими нарушениями, по своей реакции делятся на две партии. Одни, преклоняясь перед древностью текста, считают это метрической нерегулярностью. Другие, доверяя высокому искусству ведийских поэтов, предлагают восстановление текста [53, с. 2—3].

yád vā jágaj jágaty áhitam padám
yá í vidús té amṛtatvám ānaṣuḥ // (I, 164, 23)

‘Что на (песне) гаятри основан (размер) гаятри, / Или из (песни) триштубха образовался (размер) триштубх, / Или же размер джагат основан на (песне) джагат — / Кто это знает, те достигли бессмертия’.

С точки зрения современных западных интерпретаторов, дело обстоит как раз наоборот, а Гельднер в комментарии называет это парадоксом, замечая, однако, что более глубокий смысл остается скрытым. Возможно, разгадка этого скрытого смысла заключена в следующем стихе, где все, казалось бы, становится с головы на ноги, и меньшая единица становится инструментом для измерения большей:

gāyatrēṇa prāti mimīte arkám
arkéṇa sáma trāṣṭubhena vākám /
vākéna vākám dvipádā cātuspadā-
akṣāreṇa mimate saptá vāntī // (I, 164, 24)

‘Размером гаятри он меряет песнь, / Песнью — напев, (размером) триштубх — произносимую строфу, / Двустопной, четырехстопной произносимой строфой — гимн. / Слогом они меряют семь голосов’.

Дело в том, что названия размеров и напевов в РВ могли рассматриваться как обозначения самостоятельных мифологических персонажей или полуперсонификаций. В гимне, посвященном возникновению жертвоприношения, о стихотворных размерах говорится следующим образом:

agnér gāyatri ābhavat sayúgvā-
uṣṭhayaḥ savitā sām babhūva /
anuṣṭubhā sóma ukthair máhasvān
bḥaspatér bṛhañ vācam āvat //

virāṇ mitrávaruṇayor abhiçrīr
índrasya triṣṭúb ihá bhāgó áhnaḥ /
vīçvān devāñ jágaty á viveça
téna cākīpra ṣṣayo manusyaḥ // (X, 130, 4—5)

‘Гаятри стала подругой (букв. сопряженной с) Агни, / Савитар соединился с Ушнихой, / Сома, возвеличиваемый гимнами, с Ануштубхой, / Брихати поддержала речь Брихаспати. / Вирадх — преимущество Митры-Варуны, / Триштубх — здесь доля (жертвенного) дня Индры, / Джагати пришла ко Всем Богам. / Затем сообразовались человеческие риши’.

Все названия стихотворных размеров здесь женского рода, а боги, с которыми они связаны, мужского рода. “Личная” трактовка размеров в данном контексте вряд ли вызывает сомнения. Если, имея это в виду, возвратиться к стихам I, 164, 23—24, то можно

сказать, что из мифологии РВ хорошо известны примеры симметричных (или квазисимметричных) отношений между тем, кто породил, и кого породили (см. выше). С помощью этой общей модели можно описать и рассматриваемый ее вариант, когда гимны породили размеры, а размеры меряют, т.е. создают гимны.

Приведенные стихи из X, 130 дают богатую мифологическую информацию. В связи с описанием учреждения жертвоприношения “первыми риши” в них устанавливается соответствие между определенным размером и божеством. То, что гаятри стоит на первом месте, не случайно: в РВ этому размеру отдается предпочтение перед всеми другими (хотя в действительности триштубх в гимнах более употребителен, чем гаятри), например: *gāyatrāsya samīdhas tisrá dhus / táto mahná prá ririce mahitvā* (I, 164, 25) ‘В (размере) гаятри, говорят, три полена, / Оттого мощью, могуществом он превзошел (другие размеры)’. «Три» — сакральное число, выражающее тотальность⁴⁶, в данном же конкретном случае могут подразумеваться и три жертвенных костра⁴⁷.

Соответствия мифологических персонажей и размеров, получившие в дальнейшем разработку в брахманах и упанишадах, в РВ представлены отдельными противоречивыми высказываниями. В похоронном гимне, например, говорится: *triṣṭúb gāyatrī chāndāmsi / sárva tā yamā áhitā* (X, 14, 16) ‘Триштубх, гаятри, стихотворные размеры — / Все они для Ямы сложены’. В других местах триштубх упоминается как радующий Индру (VIII, 69, 1), Марутов (VIII, 7, 1), Сому (IX, 97, 35); ануштубх — Индру (X, 124, 9).

Из приведенных иллюстраций видно, что на мифологическом уровне в РВ нет единой системы соответствий мифологических персонажей и размеров. Эти мифологические представления не соответствуют также реальной ситуации гимнов. Если только для Индры, действительно, наиболее характерны гимны, выдержанные размером триштубх, то ситуация все же не диагностична, поскольку это самый употребительный стихотворный размер в РВ вообще. Триштубх является основным размером и для гимнов Агни (около половины всех гимнов), в то время как гимны-гаятри составляют немногим больше четверти из их общего числа. Зато гимны-гаятри образуют около 2/3 всех гимнов, посвященных Сома-павамана в мандале IX. Столь же мало достоверны и остальные соответствия.

Далее следует поставить вопрос о том, нельзя ли установить какую-либо связь между определенным размером и семьей певцов. На возможность существования таковой содержится намек в X, 130, 5d, где глагол ‘сообразовались’ — *cākīpre*, собственно, значит

⁴⁶ Подробнее об этом см. у Гонды [86].

⁴⁷ В упанишадах развивается и детализируется та же оценка гаятри. В Чхандогья упанишаде в главе 12, 1—2 говорится, что гаятри — это все сущее, и размер этот отождествляется с речью. В Брихадараньяке-упанишаде в 14-й брахмане, 1 гаятри приравнивается к трем мирам: земле, воздушному пространству и небу.

"привели себя в соответствие". Методологически правильно было бы обращение к редким размерам. Ольденберг считает, что редкие искусственные длинные размеры (их можно было бы описывать и как строфы) с двукратным частичным повторением предыдущей строки — *атьяшти* и *атишакавари* — связаны с определенным поэтом или кругом поэтов [110, с. 100]. Не раз отмечались индивидуальные отклонения в метрике, характерные для мандалы VII, принадлежащей роду певцов Васиштха. По наблюдению Арнольда, в гимнах Васиштха цезура в 11-ти и 12-тисложной строке бывает чаще поздней, т.е. после 5-го, а не после 4-го слога; средняя часть строки тяготеет к ритму $\cup || - \cup$; после 8-го слога имеет место вторичная цезура [53, с. 179]⁴⁸, например: *sómaḥ çukró ná // vādyāva / ayāmi* (VII, 64, 5b). У соперников рода Васиштха — певцов из рода Вишвамित्रа, авторов мандалы III, наоборот, чаще встречается ранняя цезура. Строфические гимны собраны преимущественно в мандале VIII. При всем том, дать сплошную хронологическую стратификацию гимнов РВ, основываясь на метрических особенностях, не удавалось, и классификация Арнольда признания не получила.

Известно, что гимн, сложенный в одном стихотворном размере (иная концовка во внимание не принимается), представляет собой нейтральный случай — отмеченной является мена размеров (не говоря, конечно, о строфических гимнах), маркированы же гимны, состоящие из разных размеров. Далеко не всегда можно сказать, кроются ли за меной размеров в гимне какие-то особенности его содержания. Тем не менее в части случаев такую закономерность удается проследить. Ольденбергом было замечено, что разные размеры в гимне встречаются обычно, когда нет единого повествования, и это или собрание отдельных стихов, как свадебный (X, 85) и похоронные (X, 14 и 18) гимны; или стихи, сопровождающие разные моменты ритуала, например, гимн жертвенному столбу (III, 8), гимн богам — покровителям поля (IV, 57), заговор оружия (VI, 75); или же это реплики действующих лиц, разделенные исчезнувшей прозой (*ākhyāna*): разговор Агастья, Индры и Марутов (I, 170), Агастья и Лопамудры (I, 179), Индры, Вишну и др. в связи с предстоящим убийством Вритры (VIII, 100) [53, с. 143].

Согласно индийской ортодоксальной традиции, исполнение гимнов, выдержанных в определенном размере, должно быть приурочено к соответствующему ритуалу. В поздневедийских текстах отождествления стихотворных размеров и жертвенных возлияний дневного цикла занимают свое место в широкой системе различных отождествлений. Например, в Чхандогья упанишаде в главе 16, 1 говорится, что гаятри сопровождает утреннее возлияние, три-

⁴⁸ Ср. также высказывания Арнольда о соотношении хронологических и индивидуальных особенностей в метрике РВ [53, с. 176], а также таблицу соотношения отдельных семей певцов и размеров [53, с. 48].

штубх — полуденное, а джагати — третье возлияние. В РВ таких общих высказываний не встречается (ряды идентификаций как система в тот период еще не были разработаны), и если и существовала такого рода практика, то явно не повсеместно, и проводилась она непоследовательно. Если предположить, что все гимны были соотнесены с ритуалами (что явно маловероятно), то с точки зрения предписаний упанишад в РВ будут встречаться многочисленные противоречия, например, гимн Ночи — вечернее благоговение (X, 127) — создан в размере гаятри, а большинство гимнов богине утренней зари Ушас в размере триштубх.

В языке высокой поэзии естественно было бы ожидать экспрессивного, образительного использования стихотворных размеров. Отдельные случаи такого употребления, действительно, привлекали внимание исследователей. Как отмечает Гельднер, гимн Ашвинам (I, 120), 12 стихов которого, согласно анукрамани, представляют 9 разных размеров, в большинстве своем редких и с неточным числом слогов, создан риши, недовольным предложенным ему гонораром: гимн полон раздраженных завуалированных выпадов против скупцов и горькой иронии.

Можно предположить, что сменяющие друг друга размеры в небольшом гимне III, 21: стих 1 — триштубх, 2 и 3 — ануштубх, 4 — триштубх, 5 — вирадрупя сатобрихати (12+8+12+8), сопровождающем падение капель расплавленного масла в жертвенный костер, передают меняющийся ритм стекающих капель.

Число таких примеров нетрудно увеличить, но наряду с ними встречается немалое количество случаев, когда чередование размеров в гимне явно не служит экспрессивной цели, в результате чего исследователю трудно выработать сколько-нибудь объективный критерий.

П. Тиме был поставлен вопрос о символическом употреблении в РВ стихотворной строки, когда нарушение ее внутренней структуры в отношении числа и количественной характеристики слогов и места цезуры внутри строки символизирует своей формой описываемые события. Явление это было названо Тиме языковой живописью [140, с. 64—81]. Анализ отдельных стихов РВ с нарушением обычной структуры пады убедительно показывает возможность существования такого соответствия, например: *ādhi yād arām snubhīç carāva / prá preñkhā tñkhaḍvahaī çubhé kām //* (VII, 88, 3 c-d) 'Когда мы двое будем двигаться по гребням вод, / Мы будем качаться на качелях для блеска'. Метрическая структура этих пад размера триштубх следующая:

$\cup \cup \cup \cup \cup$ $- - \cup - \cup$	$- \cup - \cup - \cup$ $- \cup - \cup - -$
---	---

В паде с необычно начало из пяти кратких слогов и место цезуры посреди слова: *apa/am*. Эти отклонения, указывает Тиме, символи-

зируют движение ладьи: ее подъем на гребень волны (последовательность из пяти кратких слогов) и внезапное падение вниз (цезура внутри слова). Паду *d* или можно трактовать как стих без цезуры, что противоречит норме, или следует снова предположить наличие цезуры внутри слова *tākha/yāvahai*. Размер этой пады, по мнению Тиме, обладает еще одной особенностью: регулярно повторяющемуся качанию на волнах соответствует симметричная последовательность долгих и кратких слогов в пределах пады — она одинакова от начала к концу и от конца к началу. В этом же ключе интерпретируются стихи III, 59, 2d; IV, 26, 4a—b; V, 59, 2a—b; VII, 86, 4d; X, 95, 10a.

Стихи, анализируемые Тиме, взяты из обычных монологических гимнов, составляющих большинство в РВ. Пожалуй, не менее показательны в этом отношении гимны-диалоги, в которых обмен репликами может иногда приобретать весьма эмоциональный характер. Таков, например, известный диалог в гимне X, 10 между Ямой и Ями, безуспешно пытавшейся склонить своего брата-близнеца к инцесту. Если посмотреть метрический комментарий Арнольда к этому гимну, состоящему из 14-ти стихов, будет видно, что там говорится о необходимости эмендации стихов 12 и 13 (12a и 13a—b) [140, 318]. Если же обратиться к содержанию гимна, то станет очевидно, что именно эти два стиха составляют эмоциональную кульминацию диалога: Яма решительно отказывает своей сестре, а она столь же решительно его осуждает. Приведем эти стихи:

*nā vā te tanvā tanvām sām paprcyām
pāpām āhur yāḥ svāsāram nigāchāt /
anyēna māt pramūdah kalpayasva
nā te bhrātā subhage vaṣṭy etāt //*

*bató batāsi yama naivā te⁴⁹
māno hīdayam cāvidāma /
anyā kīla tvām kaksyēva yuktām
pāri ṣvajāte lbujeva vṛkṣām //*

(Яма:) "Никогда не стану я соединять (свое) тело с твоим телом! / Плохим называют (того,) кто входит к сестре. / Готовь себе любовные утехи с другим, не со мной! / Твой брат, о прекрасная, не хочет этого".

(Ями:) "Ну и жалок же ты, Яма! Ни мысли твоей. Ни сердца не смогли мы отыскать! / Конечно, другая будет обнимать тебя, / Как подпруга — запряженного (коня), как лиана — дерево!"

Размер этих стихов триштубх. В стихе 12 в паде *a* (именно в ней впервые вводится основная информация стиха — отказ Ямы, в остальных падах — перепевы того же мотива) нарушена привычная схема: во-первых, содержится лишний слог, во-вторых, в средней части пады, между цезурой после четвертого слога и

каденцией, имеет место последовательность одних только долгих слогов, что, вместе взятое, создает ощущение чего-то тяжелого и тягучего:

— — — — — | — — — — —

В стихе 13 пады *a—b* неясно деление на пады и нарушена четкость трохейческого ритма каденции (в 13b это: — — — — —, вместо — — — — —). Арнольд предлагает предположительную эмендацию: *bató bata // asi yama nā evā / tāva mānaḥ //*. Более вероятной представляется мысль, что сумбур в метрической схеме символизирует смятение чувств Ями, получившей отказ.

Можно также привести пример еще из одного жанра текстов, входящих в состав РВ, — из заговора против ядовитых насекомых и проч., завершающего мандалу I. Весь этот "гимн" (I, 191) выдержан в основном в размере ануштубх, но в рефрене, появляющемся в разных вариантах в стихах 10—13 (этот гимн неоднороден по своей структуре), представлены пады в 6, 7, 10 и 8 слогов⁵⁰; приведем, например, рефрен стиха 10: *só cin nú nā marāti / nó vayām marāma- / āré asya yójanam hariṣṭhā / mādhu tvā madhulā cakāra //* 'Ни он не умрет, / Ни мы не умрем! / Правящий булаными конями уничтожил его суть! / Медовая (травя) медом сделала тебя'.

Ольденберг приводит эти стихи как один из примеров, когда метра размер соответствует содержанию [110, с. 160]. Действительно, в заговорах вообще весьма существенно изображение желаемого состояния как уже осуществившегося⁵¹, что связано с представлениями о магической функции слова, и роль данного рефрена как раз такова. Предложенная интерпретация вполне вероятна, но при этом не исключено и совсем другое объяснение. По своему содержанию этот "гимн" в составе РВ является атхарваническим. Его стихотворный размер — ануштубх — основной для Атхарваведы (АВ) и периферийный для РВ. Известно, что собрание заговоров АВ, — гораздо более народного в своей основе памятника, чем собрание гимнов богам РВ, — отличается весьма пестрой метрической формой, порой переходящей в прозу (отдельные части АВ вообще прозаические). Из этой общей ситуации вполне объяснимы метрические неточности I, 191, 10—13.

Проблема, которую удобно было проиллюстрировать на материале данного заговора, существует в общем плане и для собственно гимнов РВ, если вспомнить, сколь многочисленны отклонения от метрических норм в этом памятнике, объясняемые то хронологическими, то какими-либо иными причинами. Это хорошо понимал П.Тиме, впервые поставивший вопрос об экспрессивном использовании метрики в РВ. Ему принадлежит следующее высказывание: "Конечно, я не считаю, что нашел рецепт, с помощью которого можно будет оправдать все заминки ригведийского стиха

⁵⁰ Гельднер в комментарии называет две последние пады рефрена полупрозой.

⁵¹ Подробнее см. во вступительной статье к изданию перевода Атхарваведы [2, с. 26].

⁴⁹ Деление на пады здесь дано условно.

или то, что мы принимаем за таковые. Мне представляется это лишь одной из возможностей, которые следует принять во внимание, если мы не хотим решаться на изменения текста или произвольные регламентирования произношения (**nāis*, **s^anubhis*)" [2, с. 72].

К просодическому уровню следует отнести также ритмические намеки в тексте гимна на слово, обозначающее ключевое понятие. Обычно таковым является адресат гимна, божество, которое восхваляет поэт. Но прежде чем анализировать этот конкретный способ просодического маркирования, следует сказать несколько слов об общей роли тех ритмических единиц: пад, стихов, гимнов, в рамках которых это осуществляется. Ритмические намеки имеют место обычно в вполне определенных местах метрической схемы. В этом отношении для пады отмеченной позицией является ее начало и во вторую очередь — ее конец. Начало пады представляет собой наиболее сильную позицию не только для ритмических, но и для звуковых намеков на имя восхваляемого божества. В масштабах более крупных ритмических единиц начало пады может служить также началом стиха или началом гимна, что тоже немаловажно.

Известно, что в гимнах РВ, как во всяком тексте, предназначенном для устной передачи, широко используется принцип повторов: симметричных балансированных синтаксических структур, отдельных слов и звуков. Анализ этого явления Я. Гонда посвятил специальное исследование [85]. Здесь важно только еще раз подчеркнуть, что повторы определяются метрическими схемами. Таким образом, ритмический намек на имя божества, чтобы он ощущался как таковой, в своей паде должен занимать место, симметричное тому, где в соседней паде (или в одной из соседних пад) стоит это имя. Есть гимны, каждый стих которых, начинается с имени прославляемого в нем божества или с соотносимого с данным божеством местоимения, что будет проиллюстрировано в дальнейшем. Выбор нужного слова из ряда синонимов также может определяться ритмическими закономерностями пады. Для иллюстрации ритмических намеков на имя божества в гимнах наиболее удобны те случаи, когда это имя является или достаточно длинным словом, простым либо сложным, или словосочетанием.

Интересный пример в этом отношении являют собой гимны, посвященные обожествляемому коню, имя которого *Dadhikrā-* или *Dadhikrāvan-*. Слово это неясной этимологии. Первая его часть, с точки зрения ведийской грамматики, выглядит формально как редупликация — ср. чисто внешне с *dādhi-/dadhān-* 'кислое молоко' от *dhā-* 'сосать' или с *dādhi-* 'дающий' от *dhā-* 'класть', а также некоторые личные формы этого глагола как 2sg.pr.med. *dadhise* и проч. Было замечено, что в гимнах этому божеству из всех глаголов со значением "воспевать", "восхвалять" выбирается обычно *kar-/kir-* (*kr-*) [115, т. 15, с. 164]. Гельднер объясняет это звуковой

перекличкой форм данного глагола с последней частью имени коня *-krā* [72, с. 471, комментарий к IV, 39, 6a]. Это не исключает, однако, и другого объяснения, заключающегося в том, что у данного глагола существует только интенсивный презенс, т.е. редулицированный тип основы, формы которой являются как бы ритмическим эхом имени коня. Ср., например: *dadhikrām ... carkirāma* (IV, 39, 1) 'Мы восхваляем Дадхикру', *dadhikrāvṇa id u nū carkirāma* (IV, 40, 1) 'Это Дадхикравана мы хотим сейчас восхвалять'. Вероятность данного предположения подтверждается также употреблением редулицированных форм перфекта от глагола *dhā-* с именем коня. Так, в первом же стихе первого гимна, начинающего цикл гимнов, посвященных коню Дадхикра, мы встречаем в начале пады ритмический намек на имя коня в сочетании с формой 2du.pf.act. от *dhā-*: / *ksetrasām dadathur ...* (IV, 38, 1c) 'Вы двое дали завоевывающего земли ...' (под двоими подразумеваются, видимо, Митра—Варуна). Само имя в этом стихе не названо — оно встречается в том же сочетании в начале одной из пад в следующем стихе: / *dadhikrām u dadathur ...* (IV, 38, 2b) 'Вы двое дали также Дадхикру ...'. В следующем гимне члены этого сочетания разъединены, но каждый из них стоит в начале пады: / *dadhikrāvṇah ... / yām ... / dadāthur ...* (IV, 39, 2) 'Дадхикравана, которого дали вы двое ...', или / *dadhikrām ... / dadāthur ...* (IV, 39, 5) 'Вы двое дали Дадхикру ...'. Наконец, последний гимн этого цикла (IV, 40) привлекает к себе внимание обилием интенсивных форм с редупликацией, которые своим ритмом напоминают одну или другую форму имени божественного коня. При этом все слова — ритмические намеки занимают конечное положение в паде, в то время как само имя большей частью стоит в начале пады: пада 1a приводилась выше; 3d / *dadhikrāvṇah... tāritrataḥ* / 'Дадхикравана, ... прорывающегося вперед'; 4c / *krātum dadhikrā ānu samtvāitvat* / 'Дадхикраван, по своей воле мощно собираясь с силой духа', где на первом месте находится звуковой намек на имя бога, а само имя следует за ним; 4d / ... *ānv āpāntphaṇat* / 'резво скача'.

Немало примеров такого рода встречается в формально изоцированных гимнах, посвященных богу молитвы и жертвоприношения *Bṛhaspāti* / *Brāhmaṇas pāti* (второй вариант имени значит буквально 'господин молитвы'). Например, в группе гимнов этому богу из мандалы II представлена сложная формальная игра, предполагающая переплетение звуковых и ритмических намеков на имена бога, причем слова или их сочетания, вызывающие эти ассоциации, расположены обычно в маркированных позициях в паде. Ассоциации эти бывают иногда этимологически обоснованы (различные построения со словом *brāhman-* 'молитва'), но чаще опираются на ритмическое подобие форм и фонетическую (иногда весьма приближительную) созвучность. Приведем некоторые примеры: II, 23, 2d *vīcveṣām tṣ janitā brāhmaṇām asi* 'Ведь ты породитель всех молитв' (ср. конец пады с *brahmaṇas pati-*); 4c *brahmadviṣas tāpano manuyamī*

asi 'Испепеляя (врагов), ты уничтожаешь ярость противника молитвы', где в начале пады слово *brahma-*, а в конце — ритмический намек на *brahmaṇas pati-*); 6d ... *hārasvati* / 'сражающая' (ср. *brhaspati-*); 16a ... *druhās padé* / 'в следе обмана' (ср. V. *brhaspate*); II, 24, 7b *mahās pathāḥ* (ср. *brhaspati-*) и т.д.

Сложная формальная игра ведется с именем парного божества *Mitrāvaruṇā*. В гимнах, которые им посвящены, имена богов то расходятся, упоминаясь по отдельности, то снова сходятся, образуя единое сложное слово, то их единство сигнализируется ритмическими намеками и т.п. Приведем подобный пример:

*ākravihastā sukṛte paraspā
yām trāsāthe varuṇēlāsv antāḥ /
rājānā kṣatram āhṛīyamānā
sahāsrasthūnam, bibhṛthaḥ sahā dvaú // (V, 62, 6)*

'С необагранными кровью руками, защищающие издалека благочестивого, / Которого вы спасаете, о Варуна (и Митра), среди жертвенных возлияний, / О два царя, лишённые враждебности, вы несете власть / На тысяче колонн, оба вместе'.

Ритмические намеки на сложное слово *mitrāvaruṇā* занимают в стихе симметричное положение: в начале первой и последней пады. К тому же в обоих случаях в первом элементе сложного слова содержится звуковой намек на имя *mitrā-*, а во втором случае в конце слова — на имя *varuṇa-*, что служит указанием на расположение членов внутри сложного слова.

Рисунок расположения ритмических намеков на имя божества в общей метрической схеме гимна иногда проводится довольно строго. Так, в гимне VII, 5, посвященном ипостаси Агни, которая называется *Vaiṣvānarā-*, это имя, если встречается, то только в начале пады, в то время как ритмические (они же нередко и звуковые) намеки на него бывают только в конце пады, например, 5a ... *vāvaṣṇā* / — 5d / *vaiṣvānarām* ...; 8b / *vaiṣvānara* ... — 8c ... *viṣvavāra* / и т.д.

Известно, что рифма как таковая поэтическому языку РВ не свойственна. Реально рифмы могут в каких-то случаях встречаться в маркированных позициях пады, т.е. в начале или в конце, но они представляют собой разновидность или повторов, или ритмических намеков, и не являются самостоятельным конституирующим элементом стиха.

Еще более интенсивно используется изобразительная звукопись, т.е. игра ингерентными признаками, для передачи особой информации от поэта к восхваляемому божеству. В области подобной семантизации звуков и их сочетаний, налагающейся на обычную грамматическую систему языка и создающую особый "живописный над-текст" риши достигли необычайного искусства.

Следует напомнить, что по содержанию для РВ наиболее характерны хвалебные гимны, цель которых заключается в том,

чтобы предельно восславить избранное божество и в ответ на гимн получить от него испрашиваемые дары. Выше говорилось, что подобная ситуация должна рассматриваться как разновидность акта коммуникации, при котором адресантом является адепт, адресатом — божество, а сообщение передается текстом гимна⁵². Для осуществления коммуникативной функции гимна его автор, риши, должен был прежде всего привлечь внимание божества, заставить его услышать себя (а не других), пренебречь призывами и жертвоприношениями соперников и даровать все блага только ему. Иногда эта цель выражена в гимне на основном содержательном уровне, как, например, в коротеньком гимне IV, 29, который далее и приводится:

*ā na stutā ūpa vājebhir ūtī
indra yāhi hāribhir mandasānāḥ /
tirāc cid aryāḥ sāvanā purūṇy
āṅgūṣēbhir gṛṇānāḥ satyārādhaḥ // I //*

*ā hi śmā yāti nāryaḥ cikivān
hūyamānāḥ sotṭbhir ūpa yajñam /
svācvo yó ābhīrur mānyamānāḥ
suṣvāṇēbhir mādati sām ha vīrāḥ // (2)*

*ḥrāvāyed asya kārnā vājayādhyai
jūṣṭām ānu prá dīcam mandayādhyai /
udvāvṛṣṇāṇó rādhasē tūviṣmān
kāvan na indraḥ sutvīhābhayaṃ ca // (3)*

*āchā yó gāntā nādhamānam ūtī
itthā vipram hāvamānam gṛṇāntam /
ūpa tmāni dādāhāno dhury ācūn
sahāsrāṇi ṣatāni vājrabāhuḥ // (4)*

*tvótāso maghavann indra viprā
vayām te syāma sūrāyo gṛṇāntaḥ /
bhejānāso brhāddivasya rāyā
ākāyyāsya dāvāne purukṣōḥ // (5)*

'(1) К нам, восхваленный, со (своими) наградами (и) поддержками / Приезжай, о Индра, опьяненный (сомой), на буланых конях / Мимо многих выжиманий соперника, / Воспеваемый в похвалах, воодушевленный истинной щедростью.'

(2) Ведь приходит мужественный внимательный, / Когда зовут его выжиматели (сомы) на жертву, / Владелец прекрасных коней, (тот), кто, слывя бесстрашным, / Пирует вместе с выжимающими (сому) мужами. /

(3) Сделай уши его слышащими для стремления к добыче, / (На-

⁵² См. об этом "Введение" (с. 6,12-13).

правь его) в излюбленную сторону для опьянения!⁵³ / Возбуждаясь для дарения, сильный Индра / Пусть создаст нам хорошие водные переправы и отсутствие страха! /

(4) (Он тот,) кто приходит с поддержками к нуждающемуся в помощи, / К вдохновенному, который поэтому зовет (его и) воспеваает, / (Индра) с ваджрой в руке, сам впрягающий в дышло / Быстрых коней — тысячи, сотни. /

(5) Поддержанные тобой, о щедрый Индра, / Мы, вдохновенные, покровители жертвы (и) певцы — / Хотели бы получить долю в богатстве того, кто пребывает на высоком небе, / В желанном, обильном питанием, (предназначенном) для дарения! /.

Предпринималась попытка создать модель некоего "среднего гимна", посвященного восхвалению божества [67, с. 255—268]. Модель эта состоит из двух частей: апеллятивной (обращения адепта к божеству) и экспликативной (описания божества). Последняя включает в себе несколько уровней: описание действий божества, его связей с другими божествами, перечень его эпитетов и атрибутов. При этом связи божества, его эпитеты и атрибуты рассматриваются как "свернутые" действия данного божества. В гимне постоянно происходит переключение апеллятивной и экспликативной частей, которые связаны между собой отношениями трансформации. Например, в приведенном выше гимне в применении к Индре "мужественный" означает "Поддержи нас в борьбе с врагами!", "Даруй нам победу!", "Создай нам отсутствие страха!" и т.п.; "внимательный" трансформируется в "Заметь наш гимн и жертвоприношение!"; "кто приходит с поддержками к нуждающемуся в помощи" в описании Индры содержит скрытый призыв: "К нам приди, это мы нуждаемся в помощи!" и т.п.

Такого рода акт коммуникации можно назвать односторонним, поскольку информацию передает адепт, а божество только слушает. Прямая речь богов, адресованная адепту, встречается в РВ в исключительно редких случаях: слова Марутов, обращенные к риши Шьяваше (V, 53, 3—4) или наказ Савитара неудачливому игроку (X, 34, 13). Для адепта важно, чтобы божество заметило его и вслушалось. В лингвистическом плане это отражается в особой роли апеллятивной функции языка, реализующейся в призывах (императив глагола) и обращениях (вокатив имени).

Здесь надо еще раз напомнить также о тех магических представлениях, которые для ведийских риши были связаны со словом вообще и с именем божества в частности. Как уже говорилось ранее (см. с. 101 и сл.), произнесение имени божества рассматривалось в качестве одной из разновидностей "произнесения истины", за которым признавались большие креативные возможности. Произнести имя божества само по себе было чрезвычайно важно,

⁵³ Обращение к риши, который должен своим гимном привлечь внимание Индры.

поскольку это приобщало произносящего к сути божества. А так как поэтика РВ отводит важную роль тайному, неявному и суггестивному, произнесение имени бога, которому посвящен гимн, перерастает в изощренное искусство звукописи, звуковых намеков, анаграмм и т.п. Таким образом, в коммуникативном акте, который представляет собой исполнение хвалебного гимна РВ основная информация, передаваемая на изобразительном, "иконическом" уровне, соотносится с адресатом — божеством, которому посвящен данный гимн, и имя которого нередко оказывается вплетенным в звуковую ткань гимна.

В лингвистическом плане эта проблема впервые была поставлена в посмертно изданных "Анаграммах" Ф. де Соссюра [135], где на материале нескольких древних индоевропейских поэтических традиций, в том числе гимнов РВ, анализируется, как по одному тексту — содержательному — создается другой текст — звуки и их сочетания [136]; у таких звуковых конгломератов выделяется некоторое значение по содержательному признаку. Этому вторичному «изобразительному» тексту свойственны свои закономерности, которые можно описать на фонетическом, морфологическом и синтаксическом уровнях.

Де Соссюр привлек также внимание к тому, что древний индоевропейский поэт, будь то др.-инд. *kavi*, или лат. *viēs*, сознательно относится к форме слов, занимаясь прежде всего анализом (но также и синтезом) звуковых элементов⁵⁴. Особое развитие операция "рассечения" слов получила в кельтской поэтической традиции⁵⁵, в др.-инд. же традиции, засвидетельствованной в РВ, эта операция применялась в более ограниченных масштабах и распространялась прежде всего на имя божества, которому посвящен гимн.

Имя бога, которого восхваляют, не только прямо называется в гимне, образуя иногда вполне отчетливый рисунок, вытканый по канве метрической схемы (о чем см. далее), на него могут быть также звуковые намеки, вплетенные в ткань гимна. О том, что это не случайность, а вполне сознательная игра, говорят те случаи, когда формальная звукопись имеет под собой общую этимологическую основу. Так, например, хорошо известно, что в гимнах богу Савитару обыгрываются различные формы глагола *sū-* 'оживлять', 'приводить в движение', 'побуждать', как и формы разных именных основ, образованных от него. Дело в том, что имя бога, персонафицирующего животворную силу солнца, *savitār-* является ном. аг. от глагола *sū-*, т.е. букв. 'побудитель'. Особенно яркий пример представляет в этом отношении гимн Савитару IV, 54, в котором игра личными формами глагола *sū-* и произведенными от него именами проходит через все 6 стихов гимна: 1. *savitā* N.sg.; 2. *suvasi*

⁵⁴ Подробнее об этом, а также библиографию см. в статье «Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки» [14, с. 36—88].

⁵⁵ См. об этом, как и о других приемах «деформации» поэтической речи в специальном исследовании [21, гл. 2].

2 sg.pr., *savitār* V.sg.; 3. *savitār* id., *suvatād* 2 sg.iv.; 4. *savitūr* G.sg., *suvāti* 3 sg.pr.; 5. *suvasi* 2 sg.pr., *savitāḥ* V., *savāya* D.sg. от *savá-* 'побуждение'; 6. *savitāḥ* V., *savāso* N.pl. от *savá-*, *śuvānti* 3 pl.pr. от *ś+sū-*.

Та же игра, но только осложненная дополнительным моментом — семантизацией случайных звуковых отрезков текста в ключе имени *savitār-*, ведется в гимне Савитару VI, 71. Стих 1: этимологически обоснованное созвучие — *savitā* N.sg. и *sāvandya* D.sg. от *sāvana-* 'поощрение', 'приведение в движение'; игра на слог *su-* (адъективный префикс 'хороший'), в словах *sukrátuḥ* и *sudákṣo*, построенная на том, что в ведийской грамматике вообще *u/av* представляют собой разные ступени морфонологического чередования. Стих 2: от корня *sū-* *savitūḥ* G.sg. и *sāvīmani* L.sg. от *sāvīman-* 'водительство', *prasavé* L.sg. от *prasavá-* 'приведение в действие'; игра на слог *-su-* в форме *vásunaḥ*. Стих 3: *savitāḥ* V.sg. и случайное созвучие *suvitāya* 'на счастливых путешествии', 'на удачу'. Стих 4: от корня *sū-* *savitā* N.sg. и *suvāti* 3 sg.pr. Стих 5: *savitā* id. и обыгрывание префикса *su-* в *suprátkā*. Стих 6: от корня *sū-* *savitār* V. и *sāvthī* 3 sg.inj.aor.

Игра на корне *sū-* в связи с именем *savitār-* проходит через всю РВ. Другой пример такого рода этимологически обоснованных звуковых намеков на имя божества встречается в гимнах, посвященных богине утренней зари Ушас. Само имя *uśás-* произведено от корня *vas-*, *uchāti* 'зажигаться', 'светить'. Глагол этот обозначает характерное действие богини, которая, зажигаясь, своим светом приносит несметные богатства адепту, совершающему ей жертвоприношение.

Здесь бесполезно сделать небольшой экскурс в функционирование в РВ глаголов со значением "сиять", "блестеть", "сверкать", представляющих собой синонимическую группу, весьма важную для памятника, в мифологической системе которого солярные божества играют столь значительную роль. В данной группе, состоящей более чем из 15-ти глаголов⁵⁶, выделяется несколько глаголов, которые употребляются только в связи с богами (а не с адептами, или предметами, принадлежащими к миру адептов). Так, при глаголе *rāj-* субъектом могут быть имена разных богов: Агни, Сурья, Маруты и др.; субъектом при глаголе *dī-* бывает преимущественно имя Агни, имена других богов (Сома, Сурья, Индра, Брихаспати), выступают в этой роли лишь в единичных случаях; в качестве субъекта при глаголе *vas-* встречается почти только имя одной Ушас (изредка — божества близкого к ней окружения или же имена мифологических персонажей, осуществляющих ее функцию). Последний случай объясняется, по-видимому, чисто формальными причинами. Поскольку имя *uśás-* образовано от глагольного корня *vas-*, *uchāti*, формы этого глагола являются

звуковым намеком на него. Само имя *uśás-* встречается в сочетании с разными предикатами-глаголами, обозначающими сияние: кроме *vas-*, также *arc-*, *bhā-*, *rāj-*, *ruc-*, но глагол *vas-* в силу своей символично-изобразительной функции представляет из всех богов именно Ушас, например: *uvāsośā uchāc sa nú* (I, 48, 3) 'Ушас светила (всегда), а теперь она будет светить', или *távéd uśó vyūṣi sūryasya sa* (VII, 81, 2) 'Когда зажигаешься ты, о Ушас, и солнце'.

В связи с именем бога *sóma-*, являющимся ритуальным названием той субстанции, из которой выжимали сок и готовили напиток бессмертия богов — амриту, постоянно обыгрывается глагол *su-* 'выжимать', от которого это имя произведено, и различные другие именные образования от него. Фразы типа *ádhvaryavaḥ sunuténdrāya sómat* (X, 30, 15) 'О адхварью, выжимайте сому для Индры!' является общим местом для РВ, повторяясь в многочисленных и разнообразных вариантах; например: *sunótā somapāvne / sómat índrāya vajrīṇe* (VII, 32, 8) 'Выжимайте сому для Индры, пьющего сому, обладателя ваджры!'; *ásāvi sómo* (IX, 82, 1) 'Выжат сома'; *ayám sóma índra túbhyaṁ sunve* (IX, 88, 1) 'Этот сома, о Индра, выжимается для тебя' и т.д.

Nom.pr. *sóma-* может заменяться каким-нибудь другим именем, производным от корня *su-*, которое, таким образом, становится синонимом — звуковым намеком и включается в ту же формальную игру. Чаще всего в этой функции выступает причастие прошедшего времени от корня *su-* — *sutá-*, которое значит не только 'выжатый', но в качестве существительного м.р. также 'выжатый сок сомы'; например: *dūrād índram anayann á suténa* (VII, 33, 2a) 'Издалека привели они Индру с помощью Сомы' (у Гельднера: "durch ihren Soma"). Ср., однако, адъективное значение *sutá-* далее в том же стихе: *pāçadyumnasya vāyatāsyā sómāt / sutād índro vrñtā vásīṣṭhān* (VII, 33, 2 c—d) 'Соме, выжатому у Пашальюмны Ваяты, Индра предпочел Васиштхов'. Ср. также *sutá-* в предикативном употреблении: *ayám vām mádhumattamaḥ / sutāḥ sóma ṛtāvṛdhā* (I, 47, 1) 'Этот сладчайший сома выжат для вас двоих, о умножители закона!'.

Существительное *sāvana-* n. (произведенное от корня *su-* при помощи суффикса *-ana-*) имеет значение не только nom.act. 'выжимание', но и результата действия — 'выжатый сок сомы', и в этом значении функционирует как синоним *sóma-* и *sutá-*; например: *áthā sunudhvam sāvanam mádāya / pātā ṛbhavo mádhunaḥ somyāsyā* (IV, 35, 4) 'Так выжимайте выжимание (сомы) для опьянения! Пейте, о Рибху, сомическую сладость'. У Гельднера *sāvanam* переведено как «die Trankspende». Рену переводит: «le (soma destiné au) pressurage», а в комментарии поясняет: *sāvanam* Acc. interne à valeur prégnante = *sunudhvam sómat sutām*. Имя *sāvana-* весьма употребительно в РВ и активно участвует в игре, основанной на разных образованиях от корня *su-*.

Другое существительное от того же корня — *savá-* m. 'выжимание', 'выжатый сок' также может выступать в роли синонима сомы, например: *ádāya çyenó abharat sómat / sahásraṁ savāñ ayútam*

⁵⁶ Полный их список см. в «Грамматике ведийского языка» [8, с. 45].

ca sākām (IV, 26, 7) 'Орел принес сому, забрав (его): тысячу и десять тысяч выжиманий сразу'⁵⁷. Саяна здесь глоссирует *savān* через *savānām uajñānām*. Это слово (в отличие от *sutá-* и *sávana-*) малоупотребительно.

Все эти названия ритуального напитка, этимологически связанные с корнем *su-*, вступают в игру на изобразительном уровне, расширяя тем самым возможности звуковых намеков, поскольку в них представлены разные ступени морфонологических чередований корневого гласного или разные фонетические варианты одной ступени: *-u/-uv-* — *-o/-av-*. В качестве примера можно привести гимн Индре I, 16 (размер гаятри), который представляет собой приглашение этого бога на утреннее выжимание сомы. Сомы является основной темой "сообщения", передаваемого адептом божеству, и звукопись строится вокруг разных названий ритуального напитка, притом что тема адресата-Индры также обыгрывается⁵⁸:

*ā tvā vahantu hārayo
vṛṣaṇam sōmapīṭaye /
īndra tvā sūracakṣasaḥ // (1)*

*imā dhānā ghṛtasnūvo
hārt ihōpa vakṣataḥ /
īndram sukhātame rāthe // (2)*

*īndram prātār havāmaha
īndram prayaty ādhvaré /
īndram sōmasya pītāye // (3)*

*ūpa naḥ sutām ā gahi
hāribhir īndra keṭṭbhiḥ /
suté hī tvā hāvāmahe // (4)*

*sémám na stómam ā gahy
ūpedám sávanam sutám /
gauró ná tṛṣitāḥ piba // (5)*

*imé sōmāsa īndavaḥ /
sutāso ādhi barhīsi /
tāñ īndra sáhase piba // (6)*

*ayám te stómo agriyo
hr̥disptg astu cāmtamaḥ /
āthā sōmam sutám piba // (7)*

⁵⁷ В переводе слов *sōma-* и *savā-* как и в других подобных случаях, утрачивается та этимологическая связь между ними, которая не могла не ощущаться поэтом и его аудиторией.

⁵⁸ Названия ритуального напитка подчеркнуты прямой чертой, звуковые намеки на них — волнистой.

*vīcvaṃ tī sávanam sutám
īndro mādāya gachati /
vṛtrahā sōmapīṭaye // (8)*

*sémám naḥ kāmam ā pṛṇa
gōbhīr ācvaīḥ çatakrato /
stāvāma tvā svādhyāḥ⁵⁹ // (9)*

- (1) Пусть привезут тебя буланы кони,
Быка — для питья сомы,
О Индра, тебя — светлые, как солнце!
- (2) К этим ячменным зернам, смоченным жиром,
Сюда пусть привезет Индру
Пара буланных коней на самой быстрходной колеснице!
- (3) Индру мы призываем поутру,
Индру — в ходе обряда,
Индру — для питья сомы.
- (4) Примчись же к нашему выжатому (сому),
О Индра, на пышногривых буланных конях —
Ведь мы приглашаем тебя к выжатому (сому)!
- (5) Приди на это наше восхваление,
На этот праздник выжатого (сомы)!
Пей, как бык, мучимый жаждой!
- (6) Эти соки сомы, выжатые
Капли — на жертвенной соломе.
Пей их, Индра, для силы!
- (7) Это замечательное восхваление:
Пусть коснется твоего сердца, самое благодатное!
Так пей же выжатого сому!
- (8) На каждый праздник выжатого (сомы)
Индра идет для опьянения,
Убийца Вритры — для питья сомы.
- (9) Исполни ты это наше желание
С помощью коров, коней, о стосильный!
Мы хотим прославить тебя прекрасной молитвой!

⁵⁹ Форма произносится *suādhyāḥ*.

Основная коммуникативная цель этого гимна заключается в том, чтобы привлечь внимание божества к соме. Содержание гимна можно пересказать так: сома выжат, приготовлен для тебя, он здесь, пей, радуйся, а потом в обмен исполни желания и одари. В каждом из десяти стихов встречается или одно из названий сомы, или звуковые намеки на них. В гимне употребляются все три названия ритуального напитка, произведенные от корня *su-*: *sóma-*, *sutá-* и *sávana-*. Основное название — *sóma-* — функционирует и как самостоятельное слово (стихи 3, 6, 7), и в составе сложного слова *sómapítáye* (1, 8) 'для питья сомы'. Последнее, весьма существенное в коммуникативном плане понятие подчеркивается на формальном уровне тем, что передается то сложным словом, то синтаксическим сочетанием *sómasya pítye* (3). Названия сомы сочетаются между собой, видоизменяя в разных контекстах свое значение: *sávanaṃ sutám* (5, 8) 'на праздник выжатого (сомы)', *sómāsa ... sutāso* (6) 'соки сомы', *sómaṃ sutám* (7) 'выжатого сому', но при этом не нужно забывать, что каждое из слов является в свою очередь одним из названий выжатого сока, и таким образом в разной форме происходят перемены одного и того же.

Каждое из названий сомы подчеркивается в гимне звуковыми намеками. С формой *sutá-* переключаются *sūra-* (1), *sukhá-* (2) *·snúvo* (2), *suḍḍhyàḥ* (9). Форма *sóma-* звучит эхом в *sémám* (5, 9) — последовательности звуков, возникшей в результате сандхи *sá+imám* ('он на это'), и в *stómam* (5), *stómo* (7) — формах существительного *stóma-* 'восхваление'. Наконец, *sávana-* отражается в *stāvāma* (9) 'мы хотим прославить'.

Звуковая тема адресата отступает в гимне на второй план. В первых двух стихах имя *indra-* открывает паду с. В 3-м стихе эта тема усиливается, поскольку форма Acc.sg. *indram* начинает каждую паду, сам же стих представляет собой зевгмический повтор: сказуемое *havāmahe* 'мы призываем' в паде а управляет симметричными рядами падежей в падах б и с. Далее наблюдается спад. В стихах 4-м и 6-м V. *indra* встречается не в начале пады; правда, в стихе 6-м в паде а в конечной позиции есть звуковой намек на имя бога *indavaḥ* 'капли', и в последний раз N. *indro* стоит в начале пады в стихе 8-м.

Насколько звукопись в РВ бывает "коммуникативно обусловлена", можно судить по такой любопытной особенности, что для гимнов мандалы IX, посвященных божеству Соме Павамана (букв. 'сома очищающийся'), на первый план выступает игра формами глагола *pū-* 'очищать' (*pávamāna-* р.р.г.мед. от данного корня) и произведенными от него именами, а не формами *su-* 'выжимать'. Собранные в этой мандале гимны имеют, как известно [115, т. 9, с. 1 и сл.], литургическое назначение: они сопровождают ритуал приготовления из сомы напитка бессмертия богов, и центральным моментом ритуала является очищение сока сомы.

Все названные экстралингвистические данные самым непосред-

ственным образом отражаются на изобразительном уровне. В мандале IX нет гимнов типа I, 16, в которых столь интенсивно, забывая остальные звуковые темы, разрабатывалась бы тема *su-*. Зато вся мандала пронизана темой *pū-*, которая обыгрывается все-сторонне; глагольные формы от этого корня и связанные с ним именные основы занимают сильную позицию в падах; они служат опорными словами в повторах; на них ориентированы звуковые и ритмические намеки. Для мандалы IX, таким образом, весьма характерна звукопись, имеющая под собой этимологическую основу. Например, в гимне из шести стихов IX, 36 (размер гаятри) в пяти стихах одна из пад начинается со слова, корнем которого является *pū-*, при этом наблюдается определенный рисунок расположения маркированных слов. В первых трех стихах — начало пады б: *pavítre* (1) 'в цедилке', *pávasva* (2) 'очищайся', *pávamāna* (3) 'о Павамана' (= 'о очищающийся'). В стихах 4-м, 5-м маркированное слово передвигается в начало пады с: *pávate* (4) 'он очищается', *pávātām* (5) 'пусть он очистит', причем пада б этого стиха оканчивается на звуковой намек *pārthivā-*. Наконец, в последнем, 6-м стихе нет форм, восходящих к корню *pū-*, но сам стих и таким образом весь гимн кончается словом *pate* 'о господин', которое в данном контексте воспринимается как звуковой намек (ср. *pavate*).

Следует еще добавить, что в ряде гимнов мандалы IX формальная игра построена на причастиях, которые служат ритмическим намеком на имя *pávamāna-* (р.р.г.мед. от *pū-*, *pávate*) или же на часто употребляющееся в этих гимнах медиальное причастие от другой презентной основы от того же корня — *punāná-* (*pū-*, *punāti*). Например, стихи из IX, 109:

*nṛbhir yemānó / jajñānāḥ pūtāḥ /
kṣārad víçvāni / mandráḥ svarvít // (8)
īduḥ punānāḥ / prajdm urānāḥ /
kārād víçvāni / drāviṇāni naḥ // (9)*

'(8) Покоренный мужами; (едва) он родился [букв. (едва) родившийся], очищенный, / Пусть нальет (нам) все (блага он,) радостно звучащий, находящий солнце!

(9) Сок очищающийся, выбирающий себе потомство, / Пусть создаст нам все богатства!

Все эти медиальные причастия на *-āná-*: *yemāná-*, *jajñāná-*, *urāná-* повторяют ритм *punāná-* — слова, определяющего формальную игру в этих стихах. По такому же изобразительному принципу построены целые отрывки гимнов мандалы IX (10, 1—5; 13,1—3,6; 14,4—5 и т.д.).

Таким образом, можно сказать, что в отношении восхвалений сомы, исходя из характера звуковой игры — намеков на имя божества, можно с немалой степенью вероятности определить, относится ли гимн к мандале IX или к какой-либо другой мандале.

До сих пор рассматривалась главным образом звукопись, основанная на этимологическом родстве форм. Не менее распространена в гимнах передача "изобразительной информации" с помощью семантизации случайных последовательностей звуков. Как уже говорилось ранее, слово, которое передается на изобразительном уровне, — а это бывает обычно имя божества и иногда также "сообщение", передаваемое богам, — разделяется поэтом на отдельные звуковые элементы: звуки и их комбинации, слоги, морфемы (причем в основе лежит принцип созвучности, и морфемы могут обыгрываться только под таким углом зрения). Эти звуковые отрезки могут распределяться по разным словам; звуки в их составе могут перетасовываться по сравнению с той последовательностью, в которой они представлены в исходном слове; сходство с образцом то увеличивается, то уменьшается — короче говоря, речь идет о звуковых эхо, бликах, которые вспыхивают там и сям.

На примере гимнов Агни де Соссюр показал, как весь гимн строится вокруг ключевого слова — имени бога, и в действие вступают звуковые намеки на него (при этом прямо имя может быть и не названо) и изобразительная грамматика падежей. Гимн Агни открывает собрание РВ, и это обстоятельство придает "грамматике поэзии" программный характер в данной самхите.

Следующий гимн I,2 (размер гаятри) посвящен Ваю, Индре и Ваю, Митре и Варуне (размер гаятри, стихи построены триадами). В первом трехстишии каждый стих начинается с имени *vāu-*, а в самом начале гимна тема имени поддерживается еще и звуковой игрой: *vāyav ā yāhi* 'О Ваю, приди...'. В следующем трехстишии каждый стих тоже начинается с имен богов, при этом выясняется, что их последовательность небезразлична с точки зрения звуковой игры: в виде звукового намека повторяется только первое имя: стих 4, пада а / *indra-yāyū...*, пада с / *indavo...*; стих 5, пада а / *vāyav indraç ca...*, пада с / *idy ā yātām...*; стих 6, пада а / *vāyav indraç ca...*, пада б / *ā yātām...*. В последнем же трехстишии игра приобретает более сложный характер. В стихе 7 богов призывают по отдельности, и принцип соотнесенности звукового эха соблюдается: пада а / *mitrām...*; пада б / *vāruṇam ca...*, пада с ... *ghṛtācīm...*, что отражает с перестановкой звуков последний слог имени *mitrā-* и создает переход к звуковой теме следующего стиха — *ṛtā-* — космическому закону круговращения вселенной, хранителями которого были Митра и Варуна. Символически связь Митры—Варуны с законом изображена так, что их имя окружено в стихе 8 падах а-б словом *ṛtā-* в самостоятельном употреблении или в составе сложного слова: *ṛtēna mitrā-varuṇāv / ṛtāvṛdhāv ṛtasprçā* 'Законом, о Митра—Варуна, закон умножающие, закон лелеющие, ...'. Пада с этого стиха начинается со звукового намека на имя *mitrā-* — *krātum*. Лишь в

последнем стихе 9-м после имени богов, стоящего в конце пады а — *mitrāvāruṇā*, в симметричном положении в паде б находится звуковой намек на имя *vāruṇa* — в виде *urukṣāyā*.

Во всех стихах этого гимна названное имя бога предшествует звуковым намеками на него. Такая ситуация преобладает в гимнах, но она не обязательна. Например, в гимне Ушас VII,77, состоящем из шести стихов, имя Ушас названо только в 3-м стихе, зато в 1-м стихе, особенно в начальной его паде заложен максимум звуковой информации относительно имени богини:

*ūpo ruruce yuvatīr nā yōsā
vīçvam jivām prasuvāntī carḍyai /
ābhūd agnīh samīdhe mānuṣānām
ākar jyōtir bādhamāna tātmāmsi // (1)*

'Приближаясь, она засверкала, словно юная жена, / Побуждая к движению все живое. / Пора людям зажигать Агни. / Она создала свет, прогоняя мрак'.

Начальная пада выдержана в тональности звука *u*, хотя обычно этот гласный по употребительности среди гласных занимает пятое место [8, с. 88]. Поскольку с *u* начинается имя богини, умысел риши не оставляет никаких сомнений. Далее следует два звуковых намека на имя богини — *yōsā* и *mānuṣānām* (дело в том, что от основы *uṣds-* N.sg. будет *uṣds*, при этом в весьма употребительном сандхи конечный *-s* после *ā* выпадает, что дает форму *uṣā*).

Звуковые намеки на имя Ушас продолжают и после того, как оно было открыто названо в стихе 3-м, ср. *dvēṣa* в стихе 4-м паде с, *iṣam* в стихе 5-м паде с.

Аналогичным образом тема Ушас символизируется в начале посвященного ей гимна VI,65,1: *esā syā no duhitā divojdā / ksitīr uchāntī mānuṣīr ajigah ...* 'Эта рожденная небом дочь, зажигаясь, пробудила для нас племена человеческие'.

Можно сказать, что в РВ существуют определенные штампы изобразительного уровня, закрепленные за теми или иными божествами. Например, гимн Ашвинам IV,45, начинающийся с описания раннего утра и восхода утренней зари, когда эти божества выезжают на своей колеснице, дает типичный пример звукописи Ушас:

*esā syā bhānūr ūd iyarti yujyāte
rāthah pārijmā divo asyā snavi /
prksdso asmin mithund ādhi trāyo
dṛtīs turtyo mādhuno vī rapçate // (1)*

*ūd vām prksdso mādhumanta irate
rātha āçvāsa usāso vyūṣṭisu / ... (2)*

(1) 'Вот поднимается этот луч. Запрягается / Колесница, объезжающая (всё) вокруг, на вершине этого неба. / На ней трое, несущих питательную силу, (образующих) пару. / Четвертый, (кожаный) мешок, лопается от меда.

(2) Ваши колесницы и кони, несущие питательную силу, богатые медом, / Отбывают, когда зажигается заря...'

Для изобразительных штампов Ушас в этом отрывке характерно местоимение *esa*, имплицитное *usá*, игра на звуке *u*, имя *vuṣṣī-* от корня *vas-* 'зажигаться'. Прилагательное *ṛṣkṣá-* 'несущий питательную силу' не принадлежит к сфере Ушас, это эпитет коней Ашвинов (и ряда других богов).

Гимн VIII,8, посвященный Ашвинам, начинается следующим образом: *á no viśvābhir ūtībhir / áṣvinā gáchatam yuvám / ...* 'К нам со всеми поддержками придите вы, о Ашвины!', где начало пады а содержит анаграмму имени Ашвинов. Вообще нередко бывает, что первая пада первого стиха в гимне служит своего рода ключом, в котором выдержан весь гимн на изобразительном уровне. Вот, например, начало гимна Индре III,45,1a-b: *á mandrátr indra háribhir / yāhí maudraromabhiḥ* 'Приезжай, о Индра, на резвых буланых конях, чей волос, как павлиний (хвост)!', Далее в этом гимне наблюдается такая тенденция, что в метрически отмеченных позициях на границе двух пад (а иногда и в других местах метрической схемы) стоят обычно слова, содержащие слог *ra*. Выглядит это следующим образом: стих 2 / *vṛtrakhādó... / purám... / ... ráthasya... abhisvará / índro...*; стих 3 / *gambhīrdhī... / krátum... / prá... / hradám...*; стих 4 ... *rayám bhará / ... pratījanaté / ... / indra sampāraṇam*; стих 5 ... *indra svarāḥ... / ... svāyaçastaraḥ /*.

Изобразительный принцип в некоторых случаях как бы формирует круг лексики, характерный для гимна определенному божеству. В случае Индры это проступает весьма отчетливо. В связи с обращением к этому богу постоянно употребляются такие слова, как *vṛtrá-* пом. рг. демона, *vájra-* 'дубина грома', *rátha-* 'колесница', *púr-* 'крепость' (падежи с гласными окончаниями: *púram*, *purá*, *purám* и т.д.), *puramdará-* 'проломитель крепостей', *çūra-* 'герой', *vīrá-* 'муж', *ugrá-* 'грозный', *turá-* 'быстро продвигающийся', *táruṭra-* 'спасающий', 'победоносный'.

Взятые по отдельности, почти все перечисленные слова употребляются и в гимнах другим богам, но в гимнах Индре под влиянием звучания его имени они притягивают друг друга и вместе участвуют в некоей магической игре.

Среди средств изобразительного уровня нельзя не отметить роль частиц и наречий-префиксов, т.е. коротеньких слов, тяготеющих к началу предложения, что обычно совпадает с началом пады. По-видимому, именно в связи с этим на их долю нередко выпадает роль музыкального ключа, в котором выдер-

жан весь гимн. В гимнах Агни такую роль может играть частица *aṅgá* 'только', 'же', 'именно', в гимнах Индре — частица *íd* 'даже', 'как раз', 'действительно' (ее сандхированная форма перед последующим *n* — *ín*), наречия-префиксы *ní* 'вниз', *prá* 'вперед', в гимнах Ушас или Марутам частица *u* 'вот', 'же', 'тут' и наречие-префикс *úd* 'вверх' и т.д. Преднамеренность этой игры подтверждают такие примеры, как ряд стихов из гимна Индре II,11, где "изобразительная информация" достигает большой степени конденсированности, например, стих 8:

*ní párvataḥ sādya áprayuchan
sám máitībhir vāvaçānó akrān /
dūré pāré vānim vardháyanta
índreṣitam dhamānim paprathan ní // (8)*

'Уселась гора, не уклоняясь. / Он взревел, гремя в лад с матерями. / Усиливая звук далеко до самого предела, / Они распространили свист, поднятый Индрой'. Наречие-префикс *ní* начинает и кончает этот стих, а следующий стих начинается с формы *índro*.

Стихи 16 и 17, пады a-b:

*brhánta ín nú yé te taruṭra-
ukthébhir vā sumnám āvívāsān /
strnāndso barhth pastyávat
tvótā íd indra vājam agman // (16)*

*ugrésu ín nú çūra mandasānás
trikadrūkeṣu pāhi sómam indra / ... (17)*

'(16) Конечно же, высоки те, о спаситель, / Кто или гимнами старается добыть (твое) расположение, / (Или) расстилая жертвенную солому хозяина дома. / Это с твоей помощью, о Индра, они пришли к награде.

(17) Грозными (соками), о герой, опьяняясь тут, / пей сому на (праздниках) трикадука, о Индра!...'

Разные сандхированные формы частицы *íd* занимают здесь симметричные места в падах — они всегда стоят на втором месте. Чередование вариантов *íd/ín*, каждый из которых входит в состав имени *índra-* также не случайно.

Один из гимнов Ушас начинается следующим образом: *úd u jyótir amṛtam viçvájanyam* (VII,76,1a) 'Ввысь бессмертный свет, предназначенный для всех людей...'. Те же формальные средства используются и как звуковой символ имени *marút-*. Ср., например, VIII,7,17:

*úd u svānébhir irata
úd ráthair úd u vāyúbhiḥ /
út stómāih pṛçnimātarah //*

‘Они возникают со (своим) ревом, / Воз(никают) с колесницами, воз(никают) с ветрами, / Воз(никают) с восхвалениями, сыновья Пришни’.

Символический характер этих анафорических повторов поддерживается тем, что в этом же гимне звуковая последовательность *úd/út* обыгрывается и в составе разных слов. Ср., например, стих 10, пада с: *útsam kávandham udrīnam* ‘... источник, бочку с водой’⁶⁰.

Во всех рассмотренных до сих пор случаях имя восхваляемого божества, как правило, тяготеет к сильным позициям в паде, т.е. употребляется прежде всего в начале пады, а также в ее конце. Есть отдельные гимны, в которых каждый стих начинается с имени бога и которые могут служить иллюстрацией “изобразительной грамматики” падежей (о чем речь пойдет в дальнейшем). Все это, конечно, никак не препятствует тому, чтобы имя бога употреблялось в хвалебных гимнах и в других метрических позициях. Есть, однако, одно божество — Рудра, которому в РВ специально посвящено три гимна (I,114; II,33 и VII,46), где поэт. рг. *rudrá-* ни разу не встречается в начале или в конце пады. Имя бога всегда “спрятано” в середине пады. Маркированную метрическую позицию могут занимать только звуковые намеки на него. Причину, видимо, следует искать в мифологических представлениях, связанных с этим божеством. Рудра — яростный бог, убивающий людей и скот, которого обычно просят о пощаде и панически боятся⁶¹. Судя по всему, руководствуясь магическими представлениями о силе слова, риши не хотят выставлять на вид его грозное имя и обращаются к нему более затаенным образом. Так, в гимне Рудре II,33, состоящем из 15-ти стихов (размер триштубх), имя *rudrá-* встречается 15 раз, по разу в каждом стихе, при этом нет ни одного случая употребления в начале или в конце пады. В начале гимна, в паде а стиха 1, к нему обращаются, называя его *pitar marutām* ‘отец Марутов’ — имя, содержащее звуковой намек на *rudrá-*. В паде d стиха 1 он впервые назван прямо, но с большой осторожностью: *prá jāyemahi rudra prajābhīh* ‘Мы хотим возродиться, о Рудра, в детях!’. Здесь имя *rudra* с двух сторон охвачено словом *prajā-* ‘дети’, ‘потомство’ и его звуковым эхом, и таким магическим способом риши апеллирует к креативной функции этого бога. Далее тема имени бога может подчеркиваться звуковыми намеками, но само имя всегда зани-

⁶⁰Кстати, более умеренно в данном гимне идет игра на первой части имени *mar-* ср. стих 15, пада b... *māryaḥ* ‘смертный’, стих 30, пада с: / *mārdikébhīr* ... ‘из сострадания...’ Эта игра имеет более отчетливые формы, например, в V,59, где не раз мелькает слово *māryaḥ* ‘молодые мужчины’ как обозначение Марутов.

⁶¹Здесь нет возможности останавливаться на всей полноте функций Рудры, представляющего архаичный комплекс “смерть — плодородие — жизнь”.

мает немаркированное положение в метрической схеме, например, стих 4, пада а: *mā tvā rudra cukrudhāmā námobhir...* ‘Мы не хотим тебя прогнать, о Рудра, ни поклонениями...’. Зато звуковой намек на имя *rudrá-* может находиться в начале пады, например, в стихе 5, паде с / *rdūdārah...* ‘мягкосердечный’ (ср. с вариантом поэт. рг. с гласным сварабхакти *rud rāh*); паде d / *babhrūh* ‘бурый’ (то же в стихе 9, паде b).

Предельный случай ситуации с отражением имени прославляемого божества на изобразительном уровне представлен в тех немногих гимнах, где имя бога не названо вообще, а дано только в виде звуковых намеков. Таков знаменитый гимн X,125, посвященный богине Священной Речи Вац. Об этом посвящении мы узнаем только из анукрамани, где в качестве восхваляемого божества названа *Vāc Ambhṛṇī* (т.е. *Vāc*, дочь риши *Ambhṛṇa*); она же фигурирует там в качестве автора, поскольку гимн имеет форму самовосхваления. Хотя имя богини прямо нигде не названо, весь гимн, как это уже отмечалось в литературе [39, с. 317—319; 142, с. 75—77], построен на настойчивом повторении слогов *ām/aṅ* и *vā*, входящих в состав имени богини. И то, что стихи в этом гимне-самовосхвалении начинаются со слова *ahām* ‘я’, а тот единственный стих в середине гимна (стих 4 из 8-ми стихов гимна), у которого начало иное, содержит слово, этимологически связанное с именем *Vāc* — *uktām* ‘сказанное’, а также призыв-заклинание вслушаться, неслучайный именно в этом месте гимна, в его тайной сердцевине: *ṣrudhī ṣruta ṣraddivām te vadāmi* (4d) ‘Внимай, о прославленный, глаголю тебе достойное веры!’, — все это подтверждает предположение, что здесь имеет место не просто обычный поэтический текст, но и некое руководство к его анализу [25, с. 67].

Гимн этот, призывающий вслушаться и постигнуть сокровенную тайну звучащей Речи, необычен во многих отношениях, как это и отмечалось исследователями. Для основной же массы хвалебных гимнов РВ характерно эксплицитное обращение к богу: его имя произносят во всеуслышание, а затем уже оно может эхом отражаться и мелькать в разных звуковых сочетаниях, вплетаясь в изобразительную ткань гимна. В этой связи уместно упомянуть гимн X,121, который в западной традиции называют гимном неизвестному богу, в анукрамани же сообщается, что он посвящен богу *Ka* (букв. ‘кто?’, ‘какой?’). Формальным основанием для такой атрибуции служит рефрен, начинающийся с формы этого местоимения: *kāsmāi devāya havīṣā vidhema* ‘Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?’ Весь же гимн (не считая некоторых отклонений) построен из стихов — параллельных синтаксических структур: три первые строки представляют собой придаточные определительные предложения, начинающиеся с относительного местоимения *ya-* ‘кто’, ‘какой’, а чет-

вертая строка — главное предложение — рефрен с местоимением *ká-* в начале⁶², например:

yéna dyaúr ugrá pṛthiví ca dṛṣhā
yéna svà stabhitám yéna nákah /
yó antárikse rájaso vimānah
kásmāi devdyā havtsā vidhema // (5)

‘Кем укреплены огромное небо и земля, / Кем установлено солнце, кем — небосвод, / Кто в воздухе измеряет пространство, — / Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?’.

Употребление местоимения *ká-* в маркированной позиции в паде и выделенность его в силу эмфатической структуры предложения послужили достаточным основанием для того, чтобы автор анукурамани трактовал *ká-* как ном. рг. бога. К такому пониманию туземного экзергета текста РВ подводит также общее представление о норме: имя бога должно называться в гимне и стоять в метрически отмеченных позициях.

Интересно, что ни в гимнах-загадках типа I,164, ни в гимнах Всем Богам, где божество, подразумеваемое в данном стихе, не названо, а должно угадываться по характерным для него признакам, типа VIII,29, не дается отгадок в виде звуковых намеков на изобразительном уровне. Отгадка ожидается от адепта, для испытания знаний которого предназначен такого рода гимн, изобразительный же уровень с дополнительной информацией об имени божества включается тогда, когда коммуникативной целью гимна является привлечение внимания божества.

Изобразительный уровень хвалебного гимна отличается полифоничностью. В нем могут переплетаться разные звуковые темы, при том что тема прославляемого божества встречается чаще всего. Иногда может отображаться на этом уровне тема “сообщения” в акте коммуникации адепта и божества. В типичном хвалебном гимне эта тема особенно отчетливо возникает в конце, хотя переключение частей гимна: описательной, т.е. перечня деяний божества, сопровождаемого его восхвалениями, и апеллятивной, т.е. прямых обращений к божеству с просьбами наградить за гимн и дать различные блага, осуществляется иногда на протяжении всего гимна [107, с. 255—268]. В качестве примера можно привести гимн IV,32, посвященный Индре, в котором на содержательном уровне просьбы заметно преобладают над описаниями подвигов бога. В конце этого гимна, начиная со стиха 19 (а всего стихов 24), ключевым словом становится *bhūri* ‘много’ (ср. дашь адепту), и вокруг него строится звуковая игра, поддерживаемая в последних трех стихах формой *babhrū* ‘рыжие’, эпитетом коней Индры. Вот эти стихи (размер гаятри):

⁶²О диахроническом анализе текста, построенного вокруг ключевого слова *ká-* см. у В.Н. Топорова [143, с. 157 и сл.].

...*bhūridā asi vṛtrahan // (19)*

bhūridā bhūri dehi no
mā dabhrām bhūry ā bhara /
bhūri ghéd indra ditsasi // (20)

bhūridā hy āsi çrutāh
purutrā çūra vṛtrahan /
ā no bhajasva rādhasi // (21)

prā te babhrū vicakṣana
çāmsāmi goṣaṇo napāi /
mābhyaṃ gā ānu çīçrathah // (22)

kanīnakéva vidradhé
nāve drupadé arbhaké /
babhrū yāmeṣu çobhete // (23)

āram ma usráyāmné
ram ānusrayāmné /
babhrū yāmeṣv asrīdhā // (24)

‘(19)... Ты много даешь, о убийца Вритры!

(20) О дающий много, дай нам много! / Не мало, (а) много принеси! / Ведь ты хочешь много дать, о Индра!

(21) Ведь ты слынешь дающим много / Во многих местах, о герой-убийца Вритры. / Дай нам долю в даре!

(22) Я прославляю пару твоих рыжих коней, / О прозорливец, о потомок завоевателя коров. / Не ослабь коров из-за этой пары!

(23) Словно две новые свадебные (?) / Статуэтки, маленькие, на деревянной подставке, / Красуется при выездах пара рыжих (коней).

(24) Готова для меня, выезжающего рано, / Готова (для меня,) выезжающего поздно, / Пара рыжих (коней), не ошибающихся в пути’.

Звуковая тема “сообщения” начинается в последней паде стиха 19, где она стоит в сильной позиции в начале пады (не говоря о том, что в паде с она отражается в виде эха — правда, в обратном порядке — в *dabhrā-*, а также в *bharā-*). Она достигает своего апогея в стихе 20, где тема развивается с помощью повтора слова *bhūri* в метрически отмеченных позициях и сопровождается звуковыми намеками. Начиная со стиха 21 эта тема постепенно ослабевает. В стихе 21 *bhūridā* в начале пады а воспроизводится ритмическим намеком *purutrā* в начале пады *b* и слабым отблеском начального *bh-* в *bhajasva* в середине пады *s*. Стих 22 являет собой переход к новому ключе-

второму слову *babhrū*, второй слог которого совпадает по звуковому составу с началом *bhūri*, но звуки расположены в ином порядке. Слово *babhrū* "спрятано" здесь в середине пады, притом что звук *bh* находит поддержку в первой форме пады с *mābhyām* (сандхи *mā + ābhyām*). В двух последних стихах *babhrū* расположено симметрично в начале пады с. В стихе 23 в конце пад с и b отражаются звуки ключевого слова в обратном порядке в *arbhaké* и совсем уже слабо в *ṣobhete*.

В небольшом гимне Индре VI,40 (5 стихов размером триштубх) переплетаются две звуковые темы: адресата коммуникации и "сообщения". Первая тема выражена слабее. Гимн начинается со слова *indra*, которое повторяется не раз, и есть отдельные звуковые намеки на него, например, в стихе 2 на границе пад с и d: ... *ádrir / indum...* . Тема же сообщения преобладает на изобразительном уровне. Содержание гимна сводится к приглашению Индры на питье сомы. Обращение: *ā yāhi* 'Приходи!' (наречие-префикс *ā* + корень *yā-*) эксплицитно выражено в стихах 3 и 4. Но уже с первого стиха, где это приглашение еще прямо не высказано, обыгрывается звуковая последовательность *-ā yā-* и ее отзвук *-ya-* в разных словах:

*indra piba túbhyaṃ suto mádāya-
áva sya hāri ví mucā sákhāyā /
utā prá gāya ganā ā niśādya
áthā yajñāya grnaté váyo dhah // (1)*

'О Индра, пей! Он выжат для опьянения. / Придержи пару (своих) коней, распряги двоих товарищей / И включись в пение, усевшись среди толпы (певцов), / А также дай силу певцу для жертвоприношения!'

Эта тема продолжает звучать, символизируя приглашение бога, на протяжении всего гимна вплоть до последнего стиха, а именно: стих 2 ... *mádāya ... pítāye...*, стих 3 ... *hārayo... tvāyatā ... suvitāya...*, стих 4 ... *uṣatā yayātha ... somapreyam ... váyo ...* . В последнем же стихе 5 по контрасту со всеми предыдущими глагольная форма *ā yāhi* опущена, но подразумевается из контекста (эллипсис различных членов предложения в том числе глагольного сказуемого встречается в РВ довольно часто, составляя одну из характерных черт стиля этого памятника).

Небольшой хвалебный гимн Индре III,44 (5 стихов размером брихати) представляет собой приглашение Индры на питье приготовленного для него сомы. В гимне доминирует на изобразительном уровне тема "сообщения", которую можно сформулировать в двух словах как "Пусть понравится!" (ср. сок сомы богу Индре). Эта тема формально выражается игрой различных образований от глагольного корня *har-*, *hāryati*⁶³ 'желать',

⁶³В словарях этот глагол дается обычно в форме *hary-*.

'нравиться' и прилагательным *hāri-* 'буланный', 'золотистый', которое служит в РВ постоянным эпитетом коней Индры и одновременно эпитетом сока сомы.

Вот этот гимн:

*ayām te astu haryatāh
sōma ā hāribhīh sutāh /
juṣāná indra hāribhīr na ā gahy
ā tiṣṭha hāritam rátham // (1)*

*haryānn uśāsam arcayah
sūryam haryānn arocayah /
vidvāṃṣ cikitvān haryaṣva vardhasa
indra víṣvā abhī ṣrīyah // (2)*

*dyām indro hāridhāyasam
prthivīm hārivarpasam /
ādharayād dharītor bhūri bhōjanam
yāyor antār hāriṣ carat // (3)*

*jajñāno hārīto vīṣā
vīṣvam ā bhāti rocanām /
haryaṣvo hāritam dhatta dyudham
ā vājram bāhvōr hārim // (4)*

*indro haryāntam ārjunam
vājram ṣukratīr abhīvītam /
āpāvīnod dhāribhīr ādribhīh sutām
ūd gā hāribhīr ājata // (5)*

(1) Пусть пожелаешь ты этого / Сому, выжатого золотистыми (камнями)! / О Индра, наслаждаясь, приезжай к нам на (своих) золотистых конях! / Взойди на золотистую колесницу!

(2) Желая, ты зажег утреннюю зарю, / Солнце ты зажег, желая. / Знаток проникновенный, о обладатель золотистых коней, ты растешь, / О Индра, надо всеми сокровищами.

(3) Индра поддержал небо, / Кормящее золотистого, землю с золотистым обликом, / (Он поддержал) обильную пищу (тех) обоих золотистых, / Между которыми бродит золотистый (бог).

(4) Родившись, золотистый бык / Освещает всё сверкающее пространство. / Обладатель золотистых коней берет в руки / Оружие — золотистую ваджру.

(5) Желаящую (добычи), сверкающую ваджру / Покрытую светлыми (украшениями), / Нашел Индра (— сому), выжатого золотистыми камнями. / Он выгнал коров с помощью золотистых (коней)'.

Звуковой комплекс *harya-*, выделяемый в ряде слов этого гимна омонимичен форме 2 sg. iv. от глагола *har-*, т.е. "пожелай". В системе морфологических чередований ведийского языка *-ya-*

может чередоваться с *-i-*, что подчеркивает близость *harya-/hari-*. Сандхированная форма *hari-* после *-d-* в паде с стиха 3, т.е. *dhari-*, включает в звуковую игру предшествующую форму от глагола *dhar-* — *adhārayat*. И, наконец, в той же паде *bhūri* служит ритмически-звуковым намеком на *hāri-*. В других местах с ключевым словом рифмуются различные созвучные ему слова: в стихе 2 пады а и б начинаются соответственно с *haryānn...* — *sūryam*, за которым снова следует *haryānn...*, в стихе 5 паде с рядом стоят формы *dhāribhir ādribhīh*, и в паде d *hāribhir*.

До сих пор речь шла о типичных для РВ хвалебных гимнах, коммуникативная цель которых — заставить божество прийти на жертвоприношение к адепту, возжелать его жертву и дать много даров, выражалась с помощью дополнительной информации на изобразительном уровне. Однако, на этом уровне может символизироваться сообщение и более абстрактного характера, выражающее основную идею спекулятивных гимнов РВ. Интересный пример сложной полифонической звуковой символики являет собой знаменитый космогонический гимн РВ X,129 (размер триштубх). Далее приводится его текст:

*nāsad āsīn nō sād āsīt tadānīm
nāsīd rājo nō vyōmā parō yāt /
kīm āvarīvaḥ kūha kāsya cārman
āmbhaḥ kīm āsīd gāhanam gabhīrām // (1)*

*nā mṛtyūr āsīd amṛtam nā tārhi
nā rātryā āhna āsīt praketaḥ /
ānīd avātām svadhāyā tād ekam
tāsmād dhānyān nā parāḥ kīm canāsa // (2)*

*tāma āsīt tāmasā gūlham āgre
'praketaḥ salilam sārvaḥ ā idam /
tuchyēnābhv āpihitam yād āsīt
tāpasas tām mahinājāyataḥkam // (3)*

*kāmas tād āgre sām avartatādhi
mānaso rētaḥ prathamam yād āsīt /
satō bāndhum āsati nīr avindan
hṛdī pratīsyā kavāyo manīṣā // (4)*

*tiraçcīno vītato raçmīr eṣām
adhāḥ svid āsīd upāri svid āsīt /
retodhā āsan mahimāna āsan
svadhā avastāt prāyatīḥ parastāt // (5)*

*kō addhā veda kā ihā prā vocat
kūta ājātā kūta iyām vīsr̥ṣṭīh /*

*arvāg devā asyā visārjanena-
-āthā kō veda yāta ābabhūva // (6)*

*iyām vīsr̥ṣṭīr yāta ābabhūva
yādi vā dadhe yādi vā nā /
yō asyādhyakṣaḥ paramē vyōman
sō aṅgā veda yādi vā nā veda // (7)*

'(1) Не было не-сущего, и не было сущего тогда. / Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним. / Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой? / Что за вода была — глубокая бездна?

(2) Не было ни смерти, ни бессмертия тогда. / Не было ни признака дня (или) ночи. / Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно, / И не было ничего другого, кроме него.

(3) Мрак был сокрыт мраком вначале. / Неразличимая пучина — все это. То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту, / Оно Одно было порождено силой жара.

(4) Вначале на него нашло желание. / Это было первым семенем мысли. / Происхождение сущего в не-сущем открыли / Мудрецы размышлением, вопрошая в (своем) сердце.

(5) Поперек был протянут их шнуру. / Был ли низ? Был ли верх? Оплодотворители были. Силы растяжения были. / Порыв внизу. Удовлетворение наверху.

(6) Кто воистину знает? Кто здесь провозгласит? / Откуда родилось, откуда это творение? / Далее боги (появились) посредством сотворения этого (мира.) / Так кто же знает, откуда он появился?

(7) Откуда это творение появилось: / Может, само создало себя, может, нет — / Тот, кто надзирает над этим (миром) на высшем небе, / Только он знает или же не знает.'

Апофатическая форма описания хаоса⁶⁴, характерная для этого гимна, весьма показательна для РВ как мифологической системы, в которой еще не выработалась единая космогоническая теория. В содержательном плане, какие бы теории зарождения жизни ни предлагались, надо всем господствует мысль о том, что начало возникновения бытия непостижимо; боги появились как вторичный этап, и неизвестно, владеют ли они разгадкой тайны бытия. В гимне имплицитно заключена архаичная индоевропейская вопросно-ответная структура изложения⁶⁵ в том ее варианте, который получил особое распространение в РВ, — вопросы, оставляемые без ответа.

⁶⁴Интересно, что эта форма описания утверждается и в дальнейшем развитии древнеиндийской философской и религиозной мысли; ср., например, описание нирваны в буддизме.

⁶⁵См. анализ этой формы на материале Атхарваеды [16, с. 43—73].

На изобразительном уровне содержание этого гимна отражается в виде сложного переплетения нескольких звуковых тем, из которых каждая то тут, то там поддерживается всплесками звуковых ассоциаций. Одна из основных тем выражает отрицание, что соотносится со звуковыми комплексами *na*, *a-*, *an-* и поддерживается звуковыми намеками *mā*, *am*. Гимн начинается с отрицания *nā*, связанного с глаголом *āsīt* 'не было', и кончается тоже отрицательной формой глагола *nā véda* 'не знает'. Так задаются рамки, в пределах которых разыгрываются звуковые вариации этой темы, реализующейся в разных комбинациях носовых согласных с гласным *a*. В семи стихах гимна слог *nā* встречается 18 раз, из них 9 раз в виде самостоятельного слова-отрицания. Его эхо — слог *mā* — встречается 14 раз, но в отличие от *na* только в составе разных слов (притом что *mā* существует как самостоятельное слово — глагольное отрицание с запретительным оттенком). Это, действительно, отзвук, усиливающий фон отрицания, и ту же роль играют обратные последовательности звуков — *a* + носовой согласный *n* или *m*.

Вторая звуковая тема определяется глаголом *as-* 'быть' (имперфект *āsīt*, причастия *sāt-* 'сущий', *á-sat-* 'не-сущий'). Она повторяется на разные лады, рассыпаясь во многих словах в виде слога *as* (основообразующий элемент у одного из именных типов основ, а также флексия или часть флексии в ряде именных падежей, часто встречающаяся последовательность звуков в ряде местоименных форм): *tāmasā*, *tāpasas*, *asya* и т.д. Один раз эта же тема проигрывается в иной тональности, когда сибилант представлен не дентальным, а палатальным или церебральным звуком в паде *a* стиха 5: *tiraçcīno vītato raçmīr eṣām*. Начало гимна, паде *a* стиха 1, символизирует неразрывную связь этих двух тем: *nāsad āsīm nō sād āsīt taddānīm*.

Третья звуковая тема более автономна. Она сопряжена с вопросительными местоимениями и наречиями с начальным согласным *k-*: *kā-* 'кто?', *kīm* 'что?', *kūha* 'где?', *kutās* 'откуда?'. Ее звуковые отголоски встречаются также иногда в последовательности звуков других слов, причем дважды в начале пады: *prakētām* (*ké* N. pl. m. от *kā-*) в паде *b* стиха 3 и *kāmas* в паде *a* стиха 4, и один раз в середине пады *b* стиха 4 — *kavāyo*. Эта тема звучит нервно и неровно. Она знает подъемы и спады. Подъемы приходятся на стихи 1 и 6 (слабо в стихе 2); в конце же гимна с помощью переключения рядов соотносительных местоимений *kó* 'кто?' — *yo* 'кто' (относительное) — *só* 'тот' осуществляется синтез всех трех звуковых тем в паде *d* стиха 7: *só añgā veda yādi vā nā véda*.

Существует, наконец, еще один тип гимнов, в котором информация изобразительного уровня затрагивает прежде всего "сооб-

щение" — это гимны-заговоры. Для РВ этот тип гимнов находится на периферии (основным он является в Атхарваведе) и представлен более полно лишь в поздней мандале X, особенно в ее конце. Для магического мировоззрения, как об этом уже неоднократно говорилось ранее, характерно отождествление слова и его денотата, из чего следует представление о том, что произнесение слова дает власть над денотатом. Заговорам свойственна магическая игра ключевыми словами, обозначающими основные понятия; повторение этих слов, расстановка их в сильных позициях метрической схемы, ориентация на них звуковой символики. Они принадлежат обычно к сфере "сообщения" коммуникативного акта независимо от того, носит ли она положительный или отрицательный характер, т.е. идет ли речь о белой или черной магии, например, о заговоре на возвращение и умножение коров или о заговоре против соперников. В качестве примера можно привести гимн X,173, заговор на прочность царской власти, произносимый при посвящении царя и сопровождаемый жертвоприношением сомы. В анукрамани содержание гимна обозначено как *rājñah stutiḥ* 'восхваление царя', хотя структура и стиль этого текста противоречат подобному определению. Это не хвалебный гимн, а типичный заговор (к тому же его стихотворный размер ануштубх тоже характерен для заговоров Атхарваеды). Вот его текст:

*ā tvāhārṣam antār edhi
dhruvās iṣṭhāvicācaliḥ /
viças tvā sārva vāñchantu
mā tvād rāṣṭrām ādhi bhraçat // (1)*

*ihatvatdhi māpa cyoṣṭhāḥ
pārvata ivāvicācaliḥ /
indra ivehā dhruvās tiṣṭha-
ihā rāṣṭrām u dhārayā // (2)*

*imām indro adīdharad
dhruvām dhruvéna havīṣā /
tāsmā sómo ādhi bravat
tāsmā u brāhmanas pātīḥ // (3)*

*dhruvā dyaúr dhruvā pṛthiví
dhruvāsaḥ pārvatā imé /
dhruvām viçvam idām jāgad
dhruvó rājā viçām ayām // (4)*

*dhruvām te rājā váruṇo
dhruvām devó bḥaspātīḥ /
dhruvām ta indraç cāgnīç ca
rāṣṭrām dhārayatām dhruvām // (5)*

*dhruvám dhruvéna havísā-
abhí sómam miçāmasi /
átho ta Indraḥ kévalīr
víço balihñtas karat // (6)*

'(1) Тебя я привел. Будь среди (нас)! / Твердо стой, непоколебимый! / Да пожелают тебя все племена! / Да не уйдет от тебя господство!

(2) Будь только здесь, не отступай, / Непоколебимый, как скала! / Как Индра, стой здесь твердо! / Здесь установи (свое) господство!

(3) Его поставил Индра / Твердо посредством твердой жертвы. / Ему пусть выскажет одобрение Сома, / Ему — Брахманаспати.

(4) Твердо небо, тверда земля, / Тверды эти горы, / Тверд весь этот мир, / Тверд этот царь племен.

(5) Твердо — твое (господство), царь Варуна (пусть укрепит) / Твердо — бог Брихаспати, / Твердо — Индра и Агни твое / Господство пусть укрепят — твердо!

(6) Твердой жертвой твердого / Сомы мы касаемся. / Так пусть делает Индра племена / Платящими дань только тебе.'

Ключевое слово заговора — *dhruvá-* 'твердый'. В заговоре из шести стихов оно употребляется 15 раз. Весь смысл в его повторении, от которого ожидается воздействие — власть царя должна стать твердой. Постепенно набирая силу, ключевое слово в стихах 4—5 становится опорой для анафорических повторов (стих 4 построен по этому принципу целиком с повтором *dhruvá-* в паде а и после цезуры; в стихе 5 пады а-с представляют собой анафорический повтор, а пады с-d хиазмический). При этом в стихе 4 *dhruvá-* синтаксически входит в состав балансированных ритмических структур, которые с этого слова начинаются. Падеж всюду именительный, а род и число определяется согласованием. В стихе же 5 ключевое слово употребляется в одной и той же форме *dhruvám* во всех падах, согласование выражено только в последней из них, в остальных оно или существует имплицитно, или *dhruvám* вообще можно понять как наречие. Короче говоря, магическое употребление слова в этом контексте преобладает над грамматическим. Дважды встречаются комбинации *dhruvá-* в пределах пады: *dhruvám dhruvéna havísā* — в паде b стиха 3 и в паде а стиха 6. Наконец, повторение слова *dhruvá-* по вертикали и по горизонтали в пределах метрической схемы поддерживается звуковыми намеками — формами глагола *dhar-* 'держат' (*dhāraya* — 2d, *adīdharad* — 3a, *dhārayatām* — 5d) и звуком *dh* в отдельных словах (*edhi, ádhi*).

"Густота" магической звукописи в данном заговоре весьма велика, и поэтому он может служить образцом заговоров такого рода вообще. В следующем за ним заговоре (X, 174), содержащем просьбу о победе царя в бою (по анукрамани это тоже "восхваление царя", притом что как заговор он входит в состав Атхарваведы

почти целиком — АВ I, 29, кроме стиха 4, и выдержан в размере ануштубх) ключевым словом является сочетание *abhí + vṛt-* 'побеждать', 'преодолевать', и игра заключается в том, что префикс и корень то соединяются в именной основе, которая занимает сильные позиции в паде, то разъединяются, и наречие-префикс стоит в начале пады, а личная форма глагола в конце, и таким образом вся пада оказывается охваченной ключевым словом. Вот, например, стих 1:

*abhivarténa havísā
yééndro abhivāvṛté /
ténāsmñn brahmañas pate
'bhí rāṣṭṛdya vartaya //*

'С помощью приносящего победу возлияния, / Благодаря которому Индра победил, / Дай нам, о Брахманаспати, / Победить, чтобы властвовать!'

Далее изобразительная информация располагается в виде следующего рисунка: стих 2 *abhivṛtya ... / abhí ... árātayaḥ / abhí ... / abhí ... /;* стих 3 *abhí ... / abhí ... avīvṛtat / abhí ... bhūtāny / abhivartó ... /;* стих 4 *... / ábhavad ... / ... / ... / ...kīlābhuvam /;* стих 5 *... / abhitrāṣṭro ... / ...bhūtānām / ... / .* Можно сказать, что *abhí*, повторяясь в начале нескольких пад символизирует *abhí + vṛt-*. Кроме того, части этой звуковой темы отражаются эхом в виде звуковых намеков: *árātayaḥ ~ vartaya; bhūtāny, ábhavad, abhuvam, bhūtānām ~ abhí*. В двух последних стихах гимна изобразительная информация ослабевает.

В свете того, что говорилось о формальной структуре заговоров конца мандалы X, нельзя не затронуть вопрос о последнем гимне РВ X, 191. По анукрамани, стих 1 из четырех стихов этого гимна посвящен Агни, тема остальных — *samjñānam* 'согласие'. Связь данного гимна с Агни неслучайна: гимн этому богу, воплощающему в себе жертвенный костер, открывает все собрание РВ и заключает его. По форме же гимн представляет собой заговор, в котором настойчивое повторение ключевых слов, поддерживаемое семантизацией соответствующих последовательностей звуков в других словах, призвано добиться желанной цели — объединения и единомыслия всех людей, поклоняющихся арийским богам. Стихотворный размер гимна — ануштубх (характерный для заговоров АВ), стих 3 — триштубх. Все стихи этого гимна встречаются, как отмечает Гельднер, в АВ, хотя и не образуют там единого текста.

Далее приводятся текст и перевод этого гимна:

*sám-sam td yuvase vṛçann
ágne víçvāny aryá d /
iñs padé sám idhyase
sá no vásūny d bhara // (1)*

*sám gachadhvaṃ sám vadadhvaṃ
sám vo mánāṃsi jānatām /
devā bhāgām yáthā pūrve
samjānānd updsate // (2)*

*samānó mántraḥ sámītiḥ samānt
samānām mánah sahā cittām eṣām /
samānām mántram abhī mantraye vaḥ
samānéna vo havīṣā juhomi // (3)*

*samānt va ḍkutīḥ
samānd hṛdayāni vaḥ /
samānām astu vo máno
yáthā vaḥ súsahādsati // (4)*

(1) Вместе собираешь ты, о бык, / О Агни, все (дары) благо-
честивого. / Тебя зажигают на месте жертвенного возлияния. /
Принеси нам соковища!

(2) Вместе собирайтесь! Вместе договаривайтесь! / Вместе на-
страивайтесь в ваших помыслах, / Как некогда боги, настроенные
вместе, / Сидели у (своей) доли на жертвоприношении.

(3) Единый совет, единое собрание, / Единая мысль с думой у них. /
Единый совет я советую вам, / Единым возлиянием жертвую вам.

(4) Единым (да будет) ваш замысел, / Едиными — ваши сердца!
/ Единой да будет ваша мысль, / Чтобы было у вас доброе
согласие!

Основная семантическая и звуковая тема этого гимна связана со словом *sám* 'вместе', с⁶⁶. Это слово употребляется и как самостоятельное наречие, начинающее гимн (1a), паду (2a,b) или ритмическую группу слов (1c, 2a), и как морфема префикса, входящая в состав именной формы, которая тоже стоит в начале пады (2d — *samjānānd*) или ритмической группы (3a — *sámītiḥ*). Наконец, слово *sám* перекликается по всему гимну с многочисленными словами-эхо, создающими мощный изобразительный звуковой фон для этой темы. В стихах 3 и 4 ключевым словом становится *samānā-* 'похожий', 'общий', 'единый', начинающееся с *sam*, и так как эти стихи построены на анафорических повторах с этим словом, *sam-* оказывается в начале 7-ми из 8-ми пад этих стихов. Особой интенсивности повторы *sam-* достигают в паде а стиха 3, где форма ж.р. *samānt* также включает паду. Кроме того, отзвуки *sam* мелькают, как тени, в виде *vr̥ṣann* (1a), *sá no* (1d), *sahā* и *eṣām* (3b), *havīṣā* (3d), *súsahādsati* (4d).

С темой *sám* на содержательном и звуковом уровнях непосредственно связана тема *man-* 'думать': призыв к единомыслию и составляет "сообщение" гимна. Как самостоятельная тема изобразительного уровня она получает полное развитие в стихе 3, где

происходит обыгрывание различных именных и глагольных образований восходящих к этому корню: *mántraḥ* (3a), *mánaḥ* (3d), *mántram*, *mantraye* (3c), но эта тема более сдержанно представлена и в других стихах: *mánāṃsi* (2b), *máno* (4c).

Синтезом этих двух звуковых тем является слово *samānā-*, включающее оба звуковых отрезка *sam* и *man* (этимологически это слово связано в конечном счете с *sam*) и организующее магическую звукопись стихов 3 и 4.

Наконец, из изобразительного уровня можно извлечь еще некоторые немаловажные сведения. В стихе 1 данного гимна Агни призывают принести адептам соковища (*vásūni*). В последнем же стихе 4 в последней паде, которая значит: "Чтобы было у вас доброе согласие", заключена анаграмма слова *vásu-*: ... *vaḥ súsaha* Так изобразительными средствами дается ответ: соковище — это доброе согласие между адептами. К тому же само слово *vásu* имеет адекватное значение 'добрый', 'хороший' и субстантивное — 'добро', 'имущество'.

Подводя итог, можно сказать, что программный гимн, заключающий собрание гимнов РВ, обладает всеми формальными признаками заговора, и передача коммуникативного задания этого гимна осуществляется с помощью "поэзии грамматики" в не меньшей мере, чем самой грамматики.

Звукопись изобразительного уровня иногда символизирует в гимнах РВ имя адресанта сообщения, т.е. риши, создавшего данный гимн. Если с именем адресата-божества дело обстоит сравнительно просто, то здесь все представляется значительно сложнее и требует хотя бы краткого обращения к экстралингвистическим данным. В лингвистической работе нет необходимости вдаваться в рассмотрение проблемы индивидуального авторства поэтов по существу. Формальным источником, из которого известны донесенные традицией имена риши — авторов гимнов, является анукрамани. К сведениям анукрамани на этот счет надо относиться с большой осторожностью, так как наряду с именами реальных риши, сопровождаемыми патронимическими или родовыми именами, в списке авторов гимнов встречаются нередко имена богов и полубогов. Есть и другие сложности, связанные с использованием анукрамани, о чем будет сказано в дальнейшем.

Иногда поэт сам прямо называет в тексте гимна свое имя или имя своего рода. Обычно это бывает в первом или в последнем стихе гимна. Например, гимн V, 22 начинается с обращения поэта к самому себе: *prá viṣvasāmān atrivád / árcā pāvakāçocīse / ...* 'Исполни, о Вишвасаман, подобно Атри, / (Гимн) для (бога) с чистым пламенем ...!'. В последнем же стихе 4 говорится: ... / *tām tvā suçipra dampate / stómair vardhanty átrayo / gīrbhīḥ çumbhanty átrayaḥ / ...* Тебя, о (бог) с прекрасными челюстями, о хозяин дома, / Люди из рода Атри укрепляют восхвалениями, / Люди из рода Атри украшают песнями! Из анукрамани также известно, что автор этого

⁶⁶В научной литературе есть формальный анализ этого гимна [25, с. 70], а также его интерпретация с общендоевропейской точки зрения [20, с. 12].

гимна Вишвасаман происходит из рода Атри (которому вообще принадлежит эта мандала).

Бывает, что анукрамани находится в прямом противоречии с показаниями текста. Например, в гимне VIII,8, посвященном Ашвинам, риши Ватса трижды называет себя в тексте в качестве автора. Например, в стихе 8:

*kīm anyé páry āsate
'smát stómebhir aṣvínā /
putráh kánvasya vām ṣṣir
gīrbhír vatsó avīrḍhat //*

'Разве другие, чем мы, / Почитают Ашвинов восхвалениями? / Сын Канвы, риши Ватса / Подкрепил вас песнями.'

Показательны также упоминания Ватсы в стихах 15 и 19. Однако, анукрамани дает в качестве имени автора этого гимна Садхванса. В следующем гимне, VIII, 9, также посвященном Ашвинам, имя Ватса встречается традиционно в стихе 1: *ḍ nūnám aṣvínā yuvám / vatsásya gantam dvase / ...* 'Приходите сейчас же, вы двое Ашвинов, на помощь Ватсе! ...'. Но и в этом случае анукрамани указывает иное имя автора — Шашакарна. Естественно, полагаться в таких случаях надо на свидетельство самого текста (что Гельднер и делает). В большинстве же случаев имя автора гимна в тексте не встречается, и анукрамани оказывается единственным источником.

В тексте гимнов имя автора может символизироваться на изобразительном уровне с помощью звуковых намеков. Но для того, чтобы понять коммуникативную природу этой звукописи, имя автора должно быть предварительно известно. Бывает, что оно однажды названо в тексте прямо, а потом звуковая тема имени переливается в гимне в виде намеков. Такова, например, ситуация в гимне Индре и Ашвинам X, 24. В стихе 4 автор называет себя по имени: *vimadéna yád īlitá / ndsatyā* '... когда вы, о Насатьи, призванные Вимадой...'. В свете этого формула, повторяющаяся в трех предыдущих стихах: *ví vo máde ... vívakṣase* 'в опьянении я хочу вам провозгласить...', может быть понята только как звуковой намек на имя автора. Та же формула, аналогичным образом используемая в гимнах X, 21 и 25 в качестве рефрена, члены которого расположены дистантно — глагол *vívakṣase*, занимающий конечное положение в стихе, всегда отделен другими словами от *ví vo máde*, воспринимаемого как нечто целостное, — и здесь истолковывается как анаграмма имени автора гимна, поскольку оно известно из X, 24, 4 и еще ранее названо в X, 20, 10, в последнем стихе гимна, т.е. в отмеченной позиции (притом что рефрена в этом гимне нет): *evá te agne vimadó manīṣdm / úrjo napād amṣtebhīh sajóṣāh / gtra ḍ vakṣat sumatfr iyāná / ...* 'Так тебе, о Агни, о сын силы, объединенный вместе с бессмертными, Вимада преподнес молитву и хвалебные песни, прося о милостях ...'. Это подтверждается свидетельством

анукрамани, где авторство гимнов X, 20—26 приписывается Вимаде. Гельднер в комментарии к X, 21, 1 высказывает предположение, что две части этого рефрена: *ví vo máde* и *vívakṣase* могут служить намеком на двойное имя автора, тем более что в X, 20, 10 за существительным *vimadāh* тоже следует глагол *vakṣat*.

Другой пример, тоже не вызывающий сомнений, представляет собой группа гимнов VIII, 39—42, приписываемых анукрамани поэту Набхаке (*Nābhāka*); последний из гимнов этой группы мог принадлежать и другому поэту, Арчананасу. Все стихи этих гимнов (а в VIII, 42 из шести стихов — последние три) заканчиваются рефреном, никак, собственно, не связанным с содержанием стихов: *nābhantām anyaké same* 'Пусть лопнут всякие другие!'. Наличие формы *nābhantām*, являющейся звуковым намеком на имя риши *Nābhāka*, объясняет ситуацию. Один раз в VIII, 41, 2 автор называет себя прямо: *tām ū śú samand girá / pitṛṇdm ca mánmabhih / nābhākásya prácastibhir / ...* 'Это его (я) прекрасно (восхваляю) в равной мере хвалебной песней и произведениями отцов, прославлениями Набхаки...'. Дважды в текстах гимнов встречается также упоминание родоначальника рода Набхаки, следуя примеру которого надо воспевать богов *nābhākavád* 'подобно предку Набхаке' в VIII, 40,4 и 5.

Совсем иначе обстоит дело, если из текста гимна нельзя однозначно извлечь собственное имя автора ни в виде обращения его к самому себе, ни когда он говорит о себе в 3-м лице. Проблема заключается в том, что определенная часть имен собственных в РВ употребляется также и в нарицательном значении, и не из всех контекстов ясно, какое значение в том или ином случае имел в виду поэт. Наконец, возможно и наложение одного значения на другое. В качестве примера можно привести гимн V,74, посвященный Ашвинам, автором которого, по анукрамани, считается Паура из рода Атри. Существительное *paurá-* (корень *pur-* 'наполнять') как имя нарицательное значит 'наполнитель', 'насытитель', 'усилитель', 'полнота'. Это слово обыгрывается в стихе 4: *paurám cid dhy údaprútam / páura paurdya jñvathah / ...* 'Ведь даже Пауру, плившего по воде, / Вы оживляете для полноты (благодеяний), о наполнители (богатством) ...'⁶⁷. Усиленная звукопись этого стиха привлекает к себе внимание и подчеркивает семантическую отмеченность данного места. Далее дважды в тексте встречаются формы производящего слова *purú-* 'многий', 'обильный': ... *purúṇdm / ...* в стихе 7 и / *purú* ... в стихе 8, что создает отзвук имени *Paurá-*. Наконец, предыдущий гимн V, 73, который по анукрамани, тоже приписывается Пауре, начинается со звуковых намеков на это имя, которое прямо нигде не называется:

⁶⁷Здесь вслед за Саяной и Гельднером *páura* трактуется как V.du. вместо *paurá*, тем более что многие эпитеты Ашвинов включают слово *purú-*, от которого произведено *paurá-*.

yād adyā sthāh parāvāti
yād arvāvāty aṣvīnā /
yād vā purū purubhujā
yād antārikṣa d gatam // (1)

ihā tyā purubhūtāmā
purū dāmsāmsi bībhratā / ... // (2)

'(1) Если сегодня вы находитесь далеко, / Если близко, о Ашвины, / Или если во многих местах, о многополезные, / Если в воздушном пространстве — приезжайте (к нам)!

(2) Сюда (пусть приедут) эти двое лучше всех возникающие во многих мирах, / Неся (с собой) многие чудесные силы! ...'

Пады а и б стиха 1 содержат звуковые намеки на имя *paūrā-*, далее обыгрывается прилагательное *purū*, от которого *paūrā-* непосредственно произведено, и затем в разных стихах гимна мелькают слоги и отдельные созвучия, создающие как бы теневой образ имени: *vāpuṣe vāpuṣ / / pāru...* (3) и т.д. Именно звуковая игра, построенная на имени, которое отсутствует в этом гимне и названо в следующем, служит аргументом в пользу того, что сведения анукрамани об авторе скорее всего здесь верны.

Есть и другая сторона у этой проблемы. Составители анукрамани прекрасно отдавали себе отчет в том, что с помощью изобразительного уровня авторы гимнов могут сообщать свои имена. Поэтому если традиция не доносила до этих сравнительно поздних экзегетов РВ имена отдельных авторов гимнов, то обращались к изобразительному уровню, искали ключевое слово и объявляли его именем риши. Так образовывался замкнутый круг, которого не могли не заметить западные интерпретаторы РВ⁶⁸. Например, гимн Агни V, 19 начинается так:

abhy āvasthāh prā jāyante
prā vavrér vavrīṣ ciketa /
upāsthe mātūr vī caṣte // (1)

'Рождаются (нам) навстречу (разные) состояния (Агни) / (Одна) оболочка проясляется из (другой) оболочки. / Он показывается в лоне матери.'

Игры формами слова *vavrī-* 'оболочка' в паде б оказалось достаточно для того, чтобы объявить Ваври именем автора этого гимна.

Первый и последний стихи гимна как особо отмеченные наиболее часто давали материал для создания таких ложных авторских имен. Иногда бывало, что в роли источника последних выступали и немаркированные стихи в середине гимна, если экзегет неверно истолковывал контекст. Анукрамани, например, называет Авасью (*avasyū-* букв. 'жаждущий помощи') автором гимна V, 31 на основании употребления этого слова в следующем контексте в стихе

⁶⁸Гельднер, например, в своем комментарии довольно регулярно отмечает такие случаи ложного истолкования слов в качестве имен авторов.

10 а—б; где приводится прямая речь Ушанаса: *vātāsya yuktdn suyūjaṣ cid āṣvān / kavīṣ cid eṣō ajagann avasyūh* '(Правь) упряжками Ваты, самыми легкозапрягаемыми конями! / Даже, этот поэт отправился, жаждущий помощи'.

Можно было бы привести целый ряд таких примеров. В связи с ними возникает вопрос о том, существует ли какой-либо объективный критерий для современного интерпретатора РВ при установлении характера информации, передаваемой изобразительными средствами. В общем, на этот вопрос, видимо, приходится ответить отрицательно, и в каждом конкретном случае исследователь вынужден комбинировать все доступные для того, чтобы прийти к обоснованному решению. Так, например, в гимне IV, 30 его последний стих 24 построен на анафорических повторах магического слова:

vāmāṃ-vāmāṃ ta ādure
devō dadātv aryamā /
vāmāṃ pūṣḍ vāmāṃ bhāgo
vāmāṃ devāh kārūlatī //

'Все хорошее тебе, о внимательный, / Пусть дает бог Арьяман, / Хорошее — Пушан, хорошее — Бхага, / Хорошее — щербатый бог!'

Повторы слова в первом или в последнем стихе гимна нередко бывают связаны с дополнительной семантизацией формы. В этом стихе кроме того дважды встречается слово *devā-* 'бог'. Анукрамани называет автором гимна Вамадеву (*Vāmadeva-*), роду которого вообще принадлежат гимны мандалы IV. И если учесть к тому же, что в IV, 16, 18 Вамадева прямо называет себя, то в рассматриваемом случае речь определенно идет о звуковом намеке на имя риши (что и отмечено Гельднером).

Можно привести пример и другого рода. В гимне V, 15, посвященном Агни, магическим словом является *dharūṇa-* 'поддерживатель', 'основа'. Фонетический облик слова определяет звуковую игру в гимне. Слово *dharūṇa-* неоднократно встречается в окружении других именных основ от корня *dhar-* 'держат' или управляется личными формами этого глагола: стих 1 — *dhartā dharūṇo*, стих 2 — *dharūṇaṃ dhārayanta* и *dhārman dharūṇe*. Далее звуковая тема *dharūṇa-* поддерживается отзвуками этимологически неродственных слов: стих 3 — *kruddhām*, стих 4 — *dhdyase, dādhanah*, стих 5 — *dōghaṃ dharūṇaṃ, dādhanō*. Неслучайный характер подобной семантизации текста не оставляет сомнений, однако, неясно, какую именно информацию должна передавать по замыслу поэта эта звукопись. Анукрамани считает *dharūṇa-* именем риши, что маловероятно. Больше нигде в анукрамани такое имя не приводится, не встречается оно также в качестве пом. рг. и в тексте гимнов. Ни к какому положительному решению в данном случае прийти не удается.

МОРФОЛОГИЯ

Факты, относимые к этому разделу, находятся, собственно, на грани морфологии и синтаксиса. В одних терминах эта проблематика описывается как синтаксис форм, в других — как семантика грамматических категорий и отдельных граммем. Здесь эти факты будут изложены под определенным углом зрения: насколько те или иные особенности употребления отражают задачи акта коммуникации в том виде, в каком он представлен в гимнах РВ, а иногда и шире — насколько они отражают особенности модели мира ведийского ария.

ИМЯ

Прежде всего нужно остановиться на "изобразительном употреблении" имен богов, встречающемся в гимнах РВ. Впервые эта проблема была поставлена Ф. де Соссюром в его "Анаграммах" [135], где было показано, что в гимне Агни I, 1, открывающем все собрание РВ, поэт ставит перед собой чисто формальную задачу — употребить имя Агни в разных падежах в стихах, следующих один за другим. Если в первых пяти стихах имя Агни всегда начинает первую паду, т.е. стоит в особо отмеченной позиции (1 — *agním*; 2 — *agnih*; 3 — *agnínd*; 4 — *ágne*; 5 — *agnír*), то далее (в гимне всего 9 стихов) оно ни разу в этой позиции не встречается: три раза оно употребляется в вокативе в начале или середине других пад. Зато, как было отмечено де Соссюром, усиливаются звуковые намеки на имя Агни, которые образуют ряд каламбуров: *añgá, añgiráñ*¹. Эти наблюдения де Соссюра и легли в основу дальнейшего изучения изобразительного уровня ведийского гимна. Программный характер первого гимна РВ, как и его последнего гимна X, 191, в котором, как было показано ранее, тема "сообщения" — согласие, единение — разыгрывалась как в основном, содержательном, так и в изобразительном плане, заставляет предположить, что использование подобной "гиперсемантизации" текста в высшей степени важно для всего собрания.

¹ Кстати, ослабление звуковой темы имени бога в этом гимне сопровождается усилением семантической темы адепта и его просьба к богу [25, с. 69].

Здесь следует напомнить о том, что решение подобных формальных задач было хорошо знакомо ведийским риши, поскольку в РВ существовал такой жанр гимнов, как *apri* (*apri* 'умилостивление'), — литургические гимны, связанные с жертвоприношением животных и интересных не содержанием (достаточно банальным: приглашения богов на жертвоприношение), а формальной структурой. Все гимны-апри построены по одной заданной схеме. В классическом гимне-апри бывает 11 стихов, для которых существует набор ключевых слов и выражений. Обязательным является употребление ключевого слова в данном стихе, все остальное зависит от индивидуальных склонностей автора. Первые три стиха такого гимна связаны с Агни. В стихе 1 он должен быть назван "прекраснозажженным" (*súsamiddha*-), в стихе 2 — Нарашанса (*nárđçamša*- 'хвала мужей') или режэ — Танунапат (*tánunápat*- 'отпрыск самого себя') (все три слова — описательные имена этого бога), в стихе 3 — "призванным" (*ñitá*-). Далее ключевые слова обозначают других божеств или элементы ритуала. Формальный изыск доходит иногда до такой степени, что ключевое слово может опускаться во фразе, хотя из контекста стиха оно остается вполне понятным, например: *úrñamradā vl prathasva ... bhāvā nah śubhra sātāye* (V, 5, 4) 'Мягкая, как шерсть, расстелись! ... Будь нам на пользу, о нарядная (жертвенная солома)!' Опущенное слово *barhís*- 'жертвенная солома' является ключевым для 4-го стиха.

Магическая игра именем бога была проиллюстрирована де Соссюром на примере гимна Агни, и это не случайно. Именно в гимнах этому богу, вероятно, наиболее близкому для ведийского ария, — веселому богу домашнего очага, хозяину в доме того, кто его почитает, изображенному то как отец, то как сын своего почитателя, богу жертвенного костра, посреднику между богами и людьми, — встречается эта игра, и в них она представлена в наиболее полном виде. Можно привести около десятка гимнов Агни, построенных целиком по этому принципу и служащих как бы вариантами решения определенной формальной задачи. Такие гимны встречаются в разных хронологических пластах собрания: и в фамильных мандалах, и в мандале I, и в самой поздней мандале X. Для структуры подобных гимнов дифференциальными являются следующие признаки: 1) употребление имени бога в метрической схеме в начале стиха (соответственно в начале пады) или не в начале пады; 2) один и тот же падеж (чаще V., иногда N.) или разные падежи, в которых стоит имя прославляемого божества в разных стихах; 3) наличие имени божества в определенном стихе или звуковых намеков на него. Разные конфигурации значений членов этих формальных оппозиций и дают разные варианты схемы подобного гимна. Вот некоторые примеры из гимнов Агни.

III, 20; 5 стихов: стих 1a — *agním*..., 2a — *ágne*..., 3a — *ágne*..., 4a — *agnír*..., 5a — ... *agním*... Набор падежей — Асс., V., N. Все стихи, кроме последнего, начинаются с имени бога.

III, 24; 5 стихов: стих 1a — *agne...*, 2a — *agna (iḥā)*..., 3a — *agne...*, 4a — *agne...*, 5a — *agne...* Каждый стих начинается с имени бога в V.

III, 25; 5 стихов: стих 1a — *agnē...*, 2a — *agnīh...*, 3a — *agnīr...*, 4a — *agna (indraç ca)*..., 5a — *agne...* Набор падежей — V., N. Все они стоят в начале стиха.

V, 14; 6 стихов: стих 1a — *agnīm...*; 2a — *tām...*; 3a — *tām...*, 3c — *agnīm...*; 4a — *agnīr...*, 5a — *agnīm...*; 6a — *agnīm...* Набор падежей — Acc., N. Четыре стиха начинаются с имени бога, два (стихи 2 и 3) — с местоимения, соотносимого с богом — *tām* Acc.sg. 'его'².

VI, 14; 6 стихов: стих 1a — *agnā...*; 2a — *agnīr...*, 2b — *agnīr...*, 2c — *agnīm...*; 3a — *nānā hy agne...*; 4a — *agnīr...*, 4d — *rayīr...*; 5a — *āchā...*, 5b — *agne...*, 5c — ... *āmhāmsi...* Набор падежей — L., N., Acc., V. Наряду с именем бога мелькают звуковые намеки на него, перекликающиеся с ним в начале стиха: *nānā* и *āchā* — ср. *agnā*, а также *āmhāmsi* в середине пады; *rayīr* — ср. *agnīr*.

X, 80; 7 стихов: стих 1a — *agnīh...*, 1b — *agnīr...*, 1c — *agnī (rōdast)*..., 1d — *agnīr...*; 2a — *agnēr...*, 2b — *agnīr...*, 2c — *agnīr...*, 2d — *agnīr...*; 3a — *agnīr...*, 3b — *agnīr...*, 3c — *agnīr...*, 3d — *agnīr...*; 4a — *agnīr...*, 4b — *agnīr...*, 4c — *agnīr...*; 4d — *agnīr...*; 5a — *agnīm...*, 5b — *agnīm...*, 5c — *agnīm...*, 5d — *agnīh...*; 6a — *agnīm...*, 6b — *agnīm...*, 6c — *agnīr...*, 6d — *agnēr...*; 7a — *agnāye...*, 7b — *agnīm...*, 7c — *agne...*, 7d — *agne...* Набор падежей — N., G., Acc., D., V. Каждая пада стиха начинается с какой-нибудь падежной формы имени Агни, что является максимальным вариантом заполнения схемы. Можно сказать, что в этом гимне разворачивается "изобразительная парадигма" имени бога, и осуществляется это в метрически сильных позициях каждой из пад.

Число примеров с именем Агни можно было бы заметно увеличить за счет отрывков из других гимнов (до сих пор приводились только гимны, целиком построенные на "изобразительной парадигме"). Имена других богов также используются в изобразительном плане, но только в гораздо меньшей степени, чем имя Агни. Из них чаще всего этот прием встречается в гимнах Индре, хотя "изобразительная парадигма" имени этого бога уступает аналогичной парадигме имени Агни в отчетливости: то нарушается стройность парадигмы, т.е. падежи имени Индры занимают несимметричные по отношению друг к другу места в паде, то собственное имя Индры заменяется соотносимым с ним местоимением. Наконец, для стиля гимнов Индре особенно характерно использование синтаксической конструкции "придаточное определительное с относительным местоимением *yā-* 'который', 'кто' + главное предложение с соответствующим указательным местоимением *sā-* 'тот', 'он'". Чаще определительное предложение предшествует главному, однако обратный порядок встречается тоже нередко. Содержание, передаваемое этой конструкцией, приблизительно таково:

"кто совершил такие-то и такие-то подвиги, тот — Индра" или "того надо почитать" и т.п. По этой схеме целиком построен гимн Индре II, 12. Вот один из его стихов:

yāh prthivīm vyāthamānām ādṛmhad
yāh pārvatān prākupitāñ āramñāt /
yō antāriḡṡam vimamé vārṡyo
yō dyām āstabhñāt sā janāsa indrah // (2)

'Кто укрепил колеблющуюся землю, / Кто успокоил качающиеся горы, / Кто дальше измерил воздушное пространство, / Кто подержал небо, — он, о люди, Индра!'

В гимнах Индре довольно часто встречаются стихи, построенные по этой схеме, и, видимо, поэтому "изобразительная парадигма" имени бога прорабатывается менее интенсивно, чем это бывает в гимнах Агни. Тем не менее можно привести немало примеров ее употребления и здесь. Вот некоторые примеры из гимнов Индре.

II, 21; 6 стихов: стих 1d — *indrāya...*; 2d — ... *indrāya...*; 3d — *indrasya...*; 4d — *indrah...*; 5d — *indre...*; 6a — *indra...* Набор падежей — D., G., N., L., V.

III, 34; 11 стихов: стих 1a — *indrah...*; 2c — *indra...*; 3a — *ēndro...*; 4a — *indrah...*; 5a — *indras...*; 6b — *indrasya...*, 7a — *indro...*; 8d — *īndram...*; 9b — *indrah...*; 10a — *indra...*; 11a — ... *īndram*. Набор падежей — N., V., G., Acc. 7 стихов начинаются с имени бога.

III, 40; 9 стихов: стих 1a — *indra...*; 2a — *indra kratuvīdam...*; 3a — *indra pra...*; 3d — *tirā...*; 4a — *indra...*; 4b — ... *pra...*; 4c — ... *candrāsa indavah*; 5b — ... *indra...*; 5c — ... *indavah*; 6c — *indra...*; 7a-b — ... *vanīna / indram...*; 8b — *parāvātaç ca vīrahan*; 8c — *girāh*; 9a ... *antarā parāvātam*; 9c — *indra...* Набор падежей — V., Acc. 4 стиха начинаются с имени бога. В гимне мелькают звуковые намеки на слоги, составляющие имя *indra-*. Обыгрывается сочетание звуков *ra* в разных звуковых контекстах: *kra*, *pra*, *tra*, *tira*, *arā*, а также *ir*.

По этому же принципу могут строиться и отдельные стихи и их последовательности в составе гимнов Индре.

Нельзя не обратить внимания на ту особенность, что имя третьего из основных богов РВ, Сомы, не используется на изобразительном уровне, подобно именам Агни и Индры. Соме-Павамане ("Соме-Очищающемуся") в РВ целиком посвящена мандала IX, состоящая из 114 гимнов. Ни один из них не построен по той схеме, которая лежит в основе гимна I, 1 и других ему подобных гимнов. В гимнах соме нет также и последовательностей из нескольких стихов, построенных на анафорических повторах со словом *sōma-*. С этой точки зрения стих IX, 97, 35 из самого длинного гимна РВ представляет собой единственное исключение:

sōmam gāvo dhenāvo vāvaçānāh
sōmam viprā matibhih pṡchāmānāh /
sōmah suitāh pūyate ajoyāmānah
sōme arkās triṡṡūbhah sāṡ navante //

² Об изобразительном употреблении местоимений см. далее.

'К some идут мыча дойные коровы, / К some — вдохновенные (поэты) с молитвами, вопрошая (о нем). / Сома выжатый очищается, когда его мажут. / В some вместе звучат напевы (и стихи) триштубх³.

Ранее, в связи с анализом характера звуковых намеков в гимнах и стихах, посвященных some, было отмечено, что формальная игра в них строится на различных образованиях от корней *si-* 'выжимать' (от него происходит и имя *sóma-*) и *ri-* 'очищать' (откуда имя божества мандалы IX *rávamāna-* 'очищающийся')⁴. В мандале IX преобладает звукопись, ориентирующаяся на корень *ri-*. "Гиперсемантизация" текста, исходящая именно из этих двух глагольных корней, лишний раз подчеркивает сугубо ритуальный характер этого божества.

К этому следует также добавить, что многочисленные эпитеты богов РВ, в том числе постоянные, хотя функционально и заменяют имена собственные богов, обычно не образуют в гимнах "изобразительной парадигмы".

На основании всего сказанного остается только предположить, что слово *sóma-* не воспринималось, во всяком случае в древней части РВ, куда следует включать и мандалу IX, как nom. pr. бога, в отличие от таких имен богов, как *Agni*, *Indra*, *Varuṇa* и др. По-видимому, здесь речь идет не об имени собственном, а о ритуальном имени той субстанции, из которой выжимали (*si-*) сок (*sóma-*, или *sutá-*). При этом обожещаемую ритуальную субстанцию *sóma-* следует отличать от антропоморфного мифологического персонажа свадебного гимна X, 85 (мандала X, как известно, является самым поздним приложением ко всем остальным частям собрания) *Soma*, который был женихом Сурьи, дочери Савитара, и свадьба которого служила мифологическим прообразом этого обряда для ведийских ариев.

Предположение, высказанное на основании изучения "изобразительных парадигм" имен богов в РВ, заставляет еще раз обратиться к экстралингвистическим данным — гипотезе Р.Г. Уоссона относительно того, что сома, из которого делали амриту, в РВ был не растением типа эфедры, а грибом-мухомором (*Amanita muscaria*) [147]⁵. В данном случае нас интересует здесь не только то, из

³ Кратко комментируя этот стих, Рену пишет: "4 раза *soma* (исключение)" [115, т. 9, с. 109].

⁴ См. раздел "Фонетика" наст. изд. (с. 127 и сл.).

⁵ Дополнительный свет на проблему индоиранской культовой галлюциногенной субстанции могут пролить результаты последних раскопок советских археологов в Средней Азии. В обнаруженном В.И. Сариниди храме Тоголок 21 в Южном Туркестане, датируемом началом I тысячелетия до н.э., на дне ритуальных сосудов были найдены микроскопические остатки веточек эфедры и зерен мака [33, с. 152—169]. Правда, разгоревшаяся на страницах «Вестника древней истории» дискуссия о том, можно ли этот храм интерпретировать как протозороастрийский (с возражениями выступили В.А. Лившиц, И.М. Стеблин-Каменский, Б.А. Литвинский [32, с. 174—176, 177—179]; см. также ответ В.И. Сариниди [32, с. 178—181]), делает однозначные выводы преждевременными.

чего — из эфедры или из мухомора — добывался сок для приготовления напитка бессмертия, сколько то, что в период составления собрания гимнов РВ, первоначальную ритуальную субстанцию, чем бы она ни была, по мере продвижения ариев в глубь Индии пришлось заменить на нечто иное, встречавшееся на пути следования ариев [147]. Риши знали, по-видимому, что слово *sóma-* не являлось настоящим названием, т.е. именем собственным первоначальной субстанции, а было всего лишь ритуальным именем той замены, которая использовалась уже во времена РВ. Это объяснило бы, почему *sóma-* не приравнивается на изобразительном уровне к именам *Agni-* и *Indra-*.

Развертывание "изобразительной парадигмы" имени бога встречается в РВ в гимнах, посвященных ряду других, менее значительных богов ведийского пантеона, а также в гимнах некоторым деифицируемым абстрактным понятиям. Приведем эти примеры.

Гимн Митре III, 59⁶; 9 стихов: стих 1a — *mitró..*, 1b — *mitró..*, 1c — *mitráh..*, 1d — *mitráya..*; 2a — *...mitra mártó..*; 3b — *...mitáṁṁavo..*, 3d — *...mitrásya sumatáú..*; 4a — *mitró..*; 5d — *...mitráya ..*; 6a — *mitrásya..*; 7b — *mitró ..*; 8a — *mitráya..*; 9a — *mitró..* Набор падежей — N., D., V., G. Звуковые намеки на имя бога очень многочисленны. Здесь приведены слова, отражающие звуковой образ имени *mitrá-* целиком. Кроме того в разных словах этого гимна мелькают слог *-tra:* *kṣatrá-*, *citrá*; комбинации различных согласных с *ra:* *pra*, *vra*, *ṣra* и слог *mī:* *vratá-*, *prá*, *anamtvása*, *yemire* и т.п. Программным для изобразительной парадигмы является стих 1, в котором имеют место анафорические повторы с именем бога во всех падах:

mitró jánān yātayati bruvāṇó
mitró dādihāra pṛthivīm utá dyám /
mitráh kṣṣṣr ánimisābhí caṣṭe
mitráya havýám ghr̥tváj juhota // (1)

'Митра, (другом) называемый, объединяет людей. / Митра удерживает землю и небо. / Митра, не смыкая очей, озирает людей. / Митре возлейте жертву, богатую жиром'.

Далее в стихах 2—5 имя бога называется только в середине пады, но всюду отражается также в звуковых намеках. В последней части гимна, стихах 6—9, *mitrá-* трижды начинает стих и один раз стоит в начале пады — по-прежнему при поддержке звуковых эхо.

Гимн Ушас III, 61; 7 стихов: стих 1a — *úṣo..*; 1b — *... juṣasva..*; 2a — *úṣo..*; 3a — *úṣaḥ..*; 4b — *uṣá..*; 5a — *áchā ... uṣásam..*; 6c — *...uṣá-sam ...*; 6d — *...bhṛksamāṇaḥ*; 7a — *... uṣásam iṣanyán*; 7b — *vṛṣḍ..*

К заключению о том, что сома в РВ был эфедрой, пришел с позиций филологического и культурно-исторического анализа Х. Фальк [70, с. 77—90].

⁶ См. более подробный анализ изобразительной структуры этого и ряда других гимнов [25, с. 71 и сл.].

Набор падежей — V., N., Acc.sg.; G. pl. Три первые стиха начинаются с имени Ушас в звательной форме. Имя переливается также в виде звуковых эхо, и дважды такие слова-эхо начинают паду: *ácha* и *vṣā* (ср. сандхированную форму N.sg. *uṣā*).

Гимн Пушану VI, 54; 10 стихов: стих 1a — *pūṣan vidúṣā naya*; 2a — ... *pūṣnā..*; 3a — *pūṣnāc..*; 4b — ... *pūṣā..*; 5a — *pūṣā..*; 5b — *pūṣā rakṣatu..*; 5c — *pūṣā..*; 5d — *pūṣā..*; 6a — *pūṣann..*; 7a — ... *neṣan... riṣan*; 8a — ... *pūṣānam..*; 8c — *īcānam..*; 9a — *pūṣan..*; 10a — ... *pūṣā ..*; 10c — *pūnar no naṣtām...* Набор падежей V., I., G., N., Acc. Гимн выдержан прежде всего в ключе церебрального шумного щелевого *ṣ* (ср. формы глагола *riṣ-*: *riṣyati*, *riṣan*, *riṣyema* и причастие *áriṣṭābhir*; а также *mṛṣyate*, *rakṣatu*, *neṣan*, *vidúṣā*, *havīṣā*, *ánaṣṭa*, *naṣtām*, *dákṣiṇam*) и — шире — в ключе шумных щелевых и аффрикат вообще, например, 3a—b: *pūṣnāc cakrām ná riṣyati / ná kóṣo'va padyate* 'У Пушана колесо не ломается, кузов (колесницы) не падает вниз'. В стихе 7 имя бога вообще не встречается, но символизируется звуковыми и ритмическими намеками: *neṣan*, *riṣan* (ср. *pūṣan*).

Гимн Брихаспати X, 68; 12 стихов: стих 1d — *bḥhaspátim..*; 2d — *bḥhaspate..*; 3c — *bḥhaspátih..*; 4c — *bḥhaspátir..*; 5c — *bḥhaspátir..*; 6b — *bḥhaspátir..*; 7a — *bḥhaspátir..*; 8d — *bḥhaspátir..*; 9c — *bḥhaspátir..*; 10b — *bḥhaspátinā..*; 11d — *bḥhaspátir..*; 12c — *bḥhaspátih..* Набор падежей — Acc., V., N., I.

Брихаспати — бог молитвы, и гимны, которые ему посвящены, отличаются особой формальной изысканностью⁷. В этом гимне привлекает внимание отмеченность места имени бога в метрической схеме. Во всем гимне имя *bḥhaspátī* встречается только в начале пады, но в начале стиха оно стоит всего лишь один раз — в середине гимна в стихе 7. На протяжении стихов 1—7 наблюдается продвижение имени бога от начала последней пады к началу первой: стихи 1—2 — пада d, стихи 3—5 — пада c, стих 6 — пада b, стих 7 — пада a. Далее следуют два новых уже неполных цикла движения имени бога в том же направлении: стих 8 — пада d, стих 9 — пада c, стих 10 — пада b — один цикл, и стих 11 — пада d, стих 12 — пада c — другой цикл.

Примеров магической игры именем бога, которое надо назвать при восхвалении в разных формах, соотнося его определенным образом с метрической схемой стиха, в гимнах RV встречается много. К этому надо добавить, что любое имя нарицательное, переходя в разряд собственных имен, — а персонификации абстрактных понятий весьма характерны для ведийского мировоззрения, как об этом говорилось ранее, — и обозначая адресата сообщения, трактуется в изобразительном плане как все прочие обычные имена собственные богов. В качестве примера можно привести небольшой гимн X, 151, посвященный *Ṣraddhá* 'Вере'.

⁷ См. анализ «гиперсемантических» особенностей другого его гимна — II, 23 [25, с. 72].

Как поясняет Гельднер, это понятие охватывает одновременно веру адепта в богов, веру заказчика жертвы в возможности жрецов и веру жрецов в щедрость заказчика жертвы. При этом персональное восприятие Шраддха простирается столь далеко, что в ану-крамани она значится как автор этого гимна и указывается, что она происходит из рода Камы (*kāma-* 'любовь'). Приведем этот гимн:

ṣraddhāyāgnīḥ sām idhyate
ṣraddhāyā huyate havīḥ /
ṣraddhām bhāgasya mūrdhāni
vācasā vedayāmasi // (1)

priyām ṣraddhe dádataḥ
priyām ṣraddhe dídāsataḥ /
priyām bhōjēṣu yájvasv
idām ma uditām kṛdhi // (2)

yáthā devā ásureṣu
ṣraddhām ugrēṣu cakrire /
evām bhōjēṣu yájvasv
asmākam uditām kṛdhi // (3)

ṣraddhām devā yájamānā
vāyūgopā úpāsate /
ṣraddhām hrdayyāyākūtyā
ṣraddhāyā vindate vāsu // (4)

ṣraddhām prātár havāmahe
ṣraddhām madhyāmdīnam pári /
ṣraddhām sūryasya nirmúci
ṣraddhe ṣrād dhāpayeha naḥ // (5)

'(1) С Верой огонь (Агни) зажигается, / С Верой возливается жертва. / Веру, находясь на вершине счастья, / Мы провозглашаем в (нашей) речи.

(2) Приятной, о Вера, для дающего, / Приятной, о Вера, для желающего дать, / Приятной для щедрых жертвователей / Сделай это сказанное мною!

(3) Как боги создали / Веру среди грозных асуров, / Так среди щедрых жертвователей / Сделай (заслуживающим доверия) сказанное нами!

(4) Веру почитают боги, / Приносящие жертвы, хранимые Ваю, / Веру — с желанием от (всего) сердца. / С помощью Веры находят богатство.

(5) Веру рано утром мы призываем, / Веру — около полудня. / — Веру — при заходе солнца. / О Вера, сделай (так,) чтобы нам здесь верили!'

Гимн создан в лучших традициях хвалебных гимнов, в которых

все ориентировано на магическую игру именем божества. Имя божества в разных падежах (их набор — I., Acc., V.) употребляется в каждом стихе. Несколько искусственный характер этого позднего гимна можно усмотреть, пожалуй, в том, что нет N. имени божества: в классических "изобразительных парадигмах" этот падеж обязательно присутствует. Дело в том, что, как указывалось в свое время в другом месте [25, с. 73], эта падежная парадигма передает одновременно набор реальных или мифологических ситуаций, связанных с данным божеством: бог Агни — хотар (N.), бога Агни мы зажигаем (Acc.), с богом Агни мы достигаем богатства (I.) и т.д. При наиболее редуцированном варианте такой парадигмы остаются N. и/или V. Собственно, V. падежом не является — ему присуща функция обращения, привлечения внимания, а N. выражает прежде всего значение субъекта действия, что как раз и является одним из дифференциальных признаков называния богов: один убивает ваджрой, другой служит вестником, третий приводит в экстатическое состояние и т.д. В остальном же автор гимна вполне следует канону. Три из пяти стихов данного гимна построены на анафорических повторах с именем божества. В последней же паде последнего стиха обыгрывается этимология имени *ṣradhā*, состоящего из имени *ṣrād-* и глагольного корня *dhā-* 'класть', 'ставить'.

К тому же типу принадлежит также гимн X, 107, посвященный восхвалению богини Дакшина, которая является персонификацией абстрактного понятия — награды жрецам за совершенное жертвоприношение *dākṣiṇā-*. Имя богини неоднократно встречается в этом гимне и в N.

Те же самые изобразительные тенденции лежат в основе хвалебных гимнов, посвященных парным божествам, но тут на изобразительном уровне прибавляется еще один новый параметр: совместное — раздельное упоминание имен богов (т.е. сложное слово, объединяющее два имени, — два отдельных слова, стоящих большей частью в одном и том же падеже).

Здесь требуются некоторые дополнительные пояснения. Известно, что в мифологической системе РВ парные божества, хотя и широко представлены, часто не составляют по содержанию единого понятия. Представителей этого типа божеств можно расположить по шкале: от полного тождества обоих персонажей, как, например, Ашвины, имеющие одинаковые имена, одинаковые функции и употребляющиеся во всех случаях в двойственном числе (кроме одного изолированного случая IV, 3, 6, когда употребляется их другое имя — Насатя в единственном числе), до механического соединения в одном слове имен двух богов, имеющих мало общего между собой. При определенной степени слияния двух мифологических персонажей характерные признаки одного из них могут переноситься и на другого. Например, в I, 108, 3 парное божество Индра-Агни определяется эпитетом 'убийца Вритры' (*vṛitra-*

haṇā) в то время как известно, что таковым является только Индра, а не Агни.

Для целей данного исследования несущественно, обусловлено ли объединение двух богов ритуальными соображениями (что играло немаловажную роль; речь идет, например, о таких парных божествах, как Индра-Агни, Индра-Варуна, Индра-Ваю и др.), или же, подобно случаю с именем Митра-Варуна, оно представляет дихотомическое единство, объединение двух членов одной оппозиции, двоих в одном⁸. Важным представляется то, что изобразительная грамматика широко и разнообразно использует особенности употребления имен этих парных божеств в гимнах РВ.

Имена парных божеств обычно выражаются в РВ сложными словами типа двандва, в котором они образуют особый архаичный подтип — так называемые "Götterdvandva". Особенности этой не вполне устоявшейся модели сложных слов заключаются в том, что, как правило, в РВ каждый из членов имеет самостоятельное ударение, во-первых, и флексию двойственного числа, во-вторых, например: *mitrāvāruṇā* — Митра-Варуна (букв. 'два Митры-и-два Варуны'), *agnīśómā* — Агни-(и)-Сома, *indrāpūṣāṇā* — Индра-(и)-Пушан, *dyāvapṛthivī* — Небо-(и)-Земля и т.д. Если встречается какой-либо косвенный падеж от подобного сложного слова, то флексию этого падежа обычно имеет только второй член, первый же представлен застывшей флексией прямой формы (N.—Acc.—V.) двойственного числа, например: I. du. *mitrāvaruṇābhyam*, G. du. *indrāvāruṇayoḥ*, хотя в отдельных случаях первый член тоже может иметь флексию косвенных падежей (правда в ед.ч), как в G. *divāspṛthivyōs*. Первый член обнаруживает тенденцию к утрате самостоятельного ударения, например: Acc. du. *indrāgnī*, I. du. *somāpūṣābhyām*. Следы происхождения этих двандва из простого соположения двух самостоятельных имен богов [117, с. 124 и сл.] неоднократно засвидетельствованы в РВ в так называемых синтаксических, или "разложенных", словах двандва, например: *indrā nū pūṣāṇā vayām ... huvēma* (VI, 57, 1) 'Сейчас мы хотим призывать Индру (Acc. du.) и Пушана (Acc. du.)'; *ādhārayatam pṛthivīm utā dyām / mītrarājānā varuṇā māvobhiḥ* (V, 62, 3) 'Вы укрепили землю и небо, о два царя Митра и Варуна (букв. о два царя Митры, два Варуны), (своими) силами'. В РВ встречаются случаи употребления так называемого эллиптического двойственного числа, как, например, *uṣāśāv éhā sīdatām* (I, 188, 6) 'Ушас и Ночь (букв. две Ушас) пусть займут (3du.) здесь место!'; *yuvām mitremām jānam / yātathāḥ sām ca nayathāḥ* (V, 65, 6) 'Вы двое, о Митра (и Варуна) (букв. о два Митры) организуете (du.) и ведете вместе (du.) этот народ'.

⁸ Обзор точек зрения по этому вопросу см. в книге Я. Гонды [74, гл. I. Introduction (General Discussion of the Problems Connected with the Dual Deities)]. Интересно также в этой связи привести наблюдение Б. Шперата о том, что местоименное прилагательное *ubhā-* 'оба' обычно представляет собой общность двух различных понятий [128, с. 271—279].

Все это хорошо известные факты. Здесь они были упомянуты только в самом общем виде. Существенно для изобразительного уровня то, что именно наличие вариантов в системе языка дает возможность разнообразить живописную игру именами богов.

Начать можно с гимнов самому устойчивому и распространенному парному божеству в РВ — Митре-Варуне. Есть гимны, где сложное слово двандва (чаще всего в звательной форме *mitrāvaruṇā* / *mitrāvaruṇau*) обязательно встречается хотя бы один раз в каждом стихе, например, в каждом из семи стихов гимна V, 63 в разных местах метрической схемы. Есть гимны, где ни разу не встречается сложное слово двандва — имя парного божества, а имена богов называются только по отдельности, образуя как бы две параллельные изобразительные парадигмы, при этом обычно в одном и том же стихе оба теофорных имени стоят в одном падеже. Таков, например, гимн I, 136 из семи стихов, в шести из которых (кроме первого) этот принцип последовательно осуществляется, а в стихе 1 Митра и Варуна обозначены через общие для обоих эпитеты в двойственном числе: *tā samrājā ghṛtāsutī* 'эти два вседержителя, чей напиток — жир'. "Изобразительная парадигма" в последующих стихах выглядит так: стих 2 — *mitrāsya ... vāruṇasya ca*; стих 3 — *mitrās ... vāruṇo*; стих 4 — *mitrāya vāruṇāya*; стих 5 — *mitrāya vāruṇāya*; стих 6 — *mitrāya ... vāruṇāya*; стих 7 — *mitrō vāruṇaḥ*. Наконец, есть третья группа гимнов, в которой эти два изобразительных принципа сочетаются: имена богов то соединены в сложном слове двандва, то разъединены по отдельным парадигмам (большой частью параллельным). Нередко на преимущество одного или другого бога в гимне указывается только с помощью звуковых намеков. Таков гимн Митре-Варуне V, 62, отличающийся разнообразием вариантов теофорных имен и обилием звуковых намеков на них: стих 1 — *ṛtēna ṛtām ... dhruvām vām / ... yātra ... / ... vāpuṣām ...*; 2 — *... mitrāvaruṇā...*; 3 — *... / mitrārājānā varuṇā ...*; 4 — *... vām ācyāsaḥ ... vahantu / ... arvāk / ... vartatē vām / ...*; 5 — *... ṛrutām ... / mitrā ... varuṇā...*; 6 — *ākṛavihastā ... / ... trāsāiḥ varuṇā ... / ... kṣatrām / sahasrasthūnam ...*; 7 — *... sthūnā / ... / ... kṣetre nīmitā ... vā / ...*; 8 — *... / āyasthūnam ... / ... varuṇa mitra ...*; 9 — *mitrāvaruṇāv...* Игра именами двух богов, образующих единый конгломерат, достигла здесь большой изощренности. Теофорное сложное слово двандва как бы охватывает этот гимн: оно стоит в начале (стих 2) и в конце (стих 8). В средней части гимна происходит игра в сведение-разведение двух отдельных имен: "разложенное" сложное слово, каждый компонент которого имеет окончание двойственного числа (стихи 3 и 5), эллиптическое двойственное число, когда имя Варуна в двойственном числе означает пару — Митра и Варуна (стих 7), и сразу после этого отдельное употребление имени каждого из богов (стих 8). Звуковые намеки поддерживают равновесие имен двух богов.

На материале гимнов Митре-Варуне были показаны наиболее

характерные схемы "изобразительных парадигм" теофорных имен парных божеств. Те или иные их разновидности встречаются и в гимнах другим парным богам. Весьма сложная игра именами Индры-Варуны засвидетельствована в гимне IV, 41. Первые пять стихов этого гимна, состоящего из 11-ти стихов, начинаются с имен этих богов в вокативе, употребленных в виде синтаксического сложного слова двандва: имена отделены друг от друга двумя-тремя словами, каждое имя имеет форму двойственного числа: стих 1 — *indrā kō vām varuṇā ...*; 2 — *indrā ha yō varuṇā...*; 3 — *indrā ha rātnam varuṇā ...*; 4—5 — *indrā yuvām varuṇā...* что создает определенный ритмический рисунок и приковывает к ним внимание слушателя. В стихе 6 эта конструкция с именами богов переносится в начало пады с: *indrā no āira vāruṇā...*, но пада а, начинается с ритмического намека: *tokē hitē tānaya...* (ср. *indrā ha yō varuṇā*). В стихе 7 имена богов не названы, но мелькают звуковые намеки на имя *indra*: *prābhūt, çūrā*. Далее имена богов встречаются в виде двух параллельных независимых парадигм: стих 8 — *indram ... vāruṇam*; 9 — *... indram vāruṇam ...*; 11 — *| Indra ... varuṇa*, а в стихе 10 содержатся звуковые намеки снова только на имя *indra*: *rāthyasya, rāyāḥ, cakrānā, asmatrā, rāyo*. Вместе имена двух богов названы только один раз: в стихе 1 (что неслучайно), но не в начале, где "программа" задается ритмической группой *indrā kō vām varuṇā*, а со «спрятанным» сложным словом в середине последней пады: *... indrāvaruṇā...*

От этой игры именами Индры и Варуны создается впечатление преднамеренности. Риши сначала как бы символизирует некое непрочное единство двух великих богов, а затем показывает их раздельность, подчеркивая звуковыми намеками на имя приоритет Индры перед Варуной. Интересно, что следующий гимн IV, 42 представляет собой, как это было показано Кейпером [98, с. 42 и сл.], словесный поединок между Варуной и Индрой, в котором Варуна в конце концов признает свое поражение. Таким образом, магическая игра именами богов в предыдущем гимне может передавать определенную идейную позицию автора гимна.

Гимны богу ветра Ваю обычно легко переходят в гимны парному божеству Индра-Ваю, поскольку эти два бога тесно связаны между собой в ритуале. В гимне Ваю и Индре-Ваю IV, 47 игра именами богов основана на одной синтаксической конструкции, характерной для языка РВ и заключающейся в том, что при обращении к двум богам имя одного стоит в звательной форме, а имя другого в именительном падеже с соединительным союзом *ca* 'и', причем члены этой конструкции могут меняться местами⁹. Игра теофорными именами поддерживается в этом небольшом гимне многочисленными звуковыми намеками. Приведем текст гимна:

⁹ Об особенностях этой конструкции и ее соотношении со сложными словами двандва см. у С. Джэмисон [95].

*vāyo çukró ayāmi te
mādhvo āgram dviṣṭiṣu /
ā yāhi sōmapīṭaye
spārḥó deva niyútvatā // (1)*

*indraç ca vāyav eṣām
sōmānām pīṭīm arhathaḥ /
yuvām hí yanīndavo
nimnām āpo ná sadhryāk // (2)*

*vāyav indraç ca çuṣmīnā
sarāṭham çavasas patī /
niyútvantā ná ūtāya
ā yātām sōmapīṭaye // (3)*

*yā vām sānti puruṣpīho
niyúto dāçúṣe narā /
asmé tā yajñayāhasā
indrāvayū ní yachatām // (4)*

'(1) О Ваю, чистый сок поднесен тебе, / Лучший сладкий (сок) на жертвоприношениях, ищущих неба. / Приезжай для питья сомы, / Желанный, о бог, с упряжками-дарами!

(2) О Индра и Ваю, вы имеете право / На питье этих соков сомы. / К вам ведь катятся капли (сомы) /, Словно воды в низину — (все) в одну сторону!

(3) О Ваю и Индра, двое неистовых, / На одной колеснице, о повелители силы, / С упряжками (—дарами) приезжайте / К нам на помощь, на питье сомы!

(4) Те многожеланные упряжки (—дары), / Что есть у вас для (вашего) почитателя, о двое мужей, / Удержите их для нас, о Индра-Ваю, / О те, кого привозят жертвы!'

Гимн открывается именем Ваю в вокативе, и в стихе 1 следуют звуковые намеки на него. Стих 2 начинается с упомянутой выше конструкции обращения к двум богам, где на первом месте стоит имя Индры, а в стихе 3, начинающемся с той же конструкции, на первом месте, наоборот, стоит имя Ваю. Наконец, в последнем стихе 4 пада d начинается со сложного слова двандва, объединяющего имена обоих богов, начинается же этот стих с анаграммы имени Ваю, и звуковые намеки на имя этого бога сильно преобладают над отголосками имени Индры. Несмотря на синтез имен двух богов под конец, в целом в этом гимне отчетливей звучит на изобразительном уровне тема Ваю.

Гимн Индре-Агни VIII, 40 примечателен в изобразительном плане в нескольких отношениях. В нем от стиха к стиху разрабатываются параллельно "изобразительная парадигма" сложного слова двандва, объединяющего имена обоих богов, — *indrāgnī-* (с одним общим ударением на втором члене, но с флексией двойственного числа у каждо-

го из членов) и отдельно парадигма каждого из имен. Основной является парадигма сложного слова — она в гимне наиболее употребительна: стих 1 — / *indrāgni* и *agnī*; 2 — *indram*; 3 — *indrāgnī*; 4 — *indrāgnī*; 5 — *indrāgnibhyām* и *indraḥ*; 6 — *indreṇa*; 7 — *indrāgnī*; 8 — *indrāgnī*; 9 — *indra*; 12 — *indrāgnibhyām*. Набор падежей сложного слова двандва: V., Acc., D., G.; имени *indra-*: Acc., N., I., V.; имени *agnī-*: N. В стихах 10—11 теофорные имена не встречаются, но оба эти стиха начинаются с указательного местоимения, референтом которого является божество. Между интерпретаторами РВ существуют разногласия, с каким именно божеством соотносятся эти местоимения. Есть и еще одна особенность: стих 11 представляет собой вариант стиха 10 — явление для РВ весьма редкое. Приведем эти стихи:

*tām çīçtā suvrktibhis
tveṣām sātvanam ṛgīyam /
utó nú cid yá ójasā
çúṣṇasyāñḍāni bhédati
jéṣat svàrvatīr apó
nābhantām anyaké same // (10)*

*tām çīçtā svadhvarām
satyām sātvanam ṛtvīyam
utó nú cid yá óhata
ñḍā çúṣṇasya bhédaty
ájaiḥ svàrvatīr apó
nābhantām anyaké same // (11)*

'(10) Его — заострите с помощью прекрасных гимнов, / Грозного воина, достойного гимнов, / (Того,) кто тотчас же силой (своей) / Должен разбить яйца Шушны, / Должен завоевать воды и солнце — / Пусть лопнут все другие!

(11) Его — заострите, прекрасно устраивающего обряд, / Истинного воина, знатока времени жертвоприношений, / (Того,) кто сразу же решится / Разбить яйца Шушны — / Он завоевал воды и солнце — / Пусть лопнут все другие!'

По-видимому, правы те интерпретаторы, которые считают, что местоимение *tām* имеет разных референтов в этих двух стихах. Ольденберг [111, с. 108], Гельднер [72] и Рену [115, т. 14, с. 129] придерживаются той точки зрения, что стих 10 относится к Индре, которому посвящен также и предыдущий стих (где есть обращение "о Индра"), а стих 11 соотносится с Агни, ритуальные достоинства которого описываются в падах a-b (ср. такие эпитеты, как *svadhvarā-*, *ṛtvīya-*). В отличие от них Саяна считает, что оба стиха посвящены Индре.

В пользу первой точки зрения говорит и формальный анализ этих стихов. Индра-Агни воспринимаются как двуединство, двое в одном, и им посвящены два стиха, являющиеся вариантами одного прототипа. Перенос же качества одного бога на другого —

Агни определяют словом *sátvan-* 'воин', которое является постоянным эпитетом Индры, — в таком двуединстве встречается нередко.

Описание "изобразительной грамматики" имен в гимнах РВ было бы неполным без упоминания особой роли вокатива в этом памятнике. Обращения к богам по имени постоянно прерывают в гимнах нить повествования, создавая особенно напряженную эмоциональную окраску. Количество вокативов — собственных имен богов или их эпитетов, которые во многих местах рассекают ведийское предложение, — не может не привлечь внимания исследователя и не вызвать у него вопроса о том, какова же их функциональная нагрузка в этом памятнике.

Игру вокативами в гимнах РВ следует рассматривать в свете общих представлений ведийцев о магической роли слова. Как уже говорилось ранее, знание имени божества приравнивалось к знанию его сути, и таким образом, по мнению адептов, давало власть над восхваляемым божеством. Произнесение вслух имени божества было своего рода провозглашением истины, сакральным актом, — это и объясняет ту особую роль, которую играли вокативы в гимнах РВ. Таким образом, особенности их функционирования определяются не только и не столько зависимостью части гимнов от ритуала (т.е. необходимостью призывать богов на жертвоприношение в определенные моменты совершения обряда), сколько коммуникативным назначением гимнов этого памятника. Именно коммуникативный подход помогает разобраться в функционировании вокативов.

Бывают случаи, когда призывы богов по имени "списком" носят ритуально-формульный характер и не содержат имплицитно никакой дополнительной информации. Таковы обращения к богам в гимнах Всем-Богам, например, в V, 46, 2:

*agna indra varuṇa mītrā devāḥ
cārdhaḥ prā yanta mārutotā viṣṇo /
ubhā nāsatyā rudrō ādha gnāḥ
pūṣā bhāgah sārsvatī juṣanta //*

'О Агни, Индра, Варуна, Митра, боги, / О толпа марутова и Вишну, даруйте (нам защиту!) / Оба Насатьи, Рудра, а также божественные жены, / Пушан, Бхага, Сарасвати пусть возрадуются!'

В этом стихе никак не раскрывается специфическая функция вокатива в акте коммуникации, и нет принципиальной разницы между употреблением серии вокативов или серии номинативов: важна лишь некоторая традиционная последовательность имен богов в "списке".

Более очевидной коммуникативная функция вокативов становится в тех случаях, когда бога призывают с помощью эпитетов, причем

многие из них являются постоянными, т.е. функционируют в роли собственного имени божества, как, например, в VIII, 46, 19—20:

*prabhaṅgām durmatīndām
indra çaviṣṭhā bhara /
rayīm asmābhyam yūjyam codayanmate
jyēṣṭham codayanmate //*

*sānitaḥ sūsanitar ūgra
citra cētiṣṭha sūnṛia /
prāsāhā samrāt sāhurim sāhantam
bhujyūm vājeṣu pūrvyam //*

'Принеси нам, о Индра могущественнейший, достойное богатство, уничтожающее злые помыслы, о вдохновитель мыслей, самое лучшее, о вдохновитель мыслей.

О покоритель, мощный покоритель, грозный, яркий, самый яркий, великодушный, самодержец, — (богатство,) победоносное благодаря (своей) власти, побеждающее, (и в то же время) послушное, первое в состязаниях за награду!'

Исходя из модели среднего гимна, предполагающей переключение его дескриптивной и аппеллятивной частей [67, с. 255—268], можно сказать, что эпитеты Индры в вокативах имплицитно содержат информацию о тех дарах и поступках, которые адепт может от него ожидать. Иными словами: о могущественнейший, о вдохновитель мыслей → дай нам столь могучую силу мысли, чтобы она уничтожила злые помыслы (врагов)!; о мощный покоритель → дай нам возможность покорять и быть первыми! и т.д. С этой точки зрения, эпитеты Индры в вокативах и эпитеты богатства, которое у него просят, находятся в отношениях трансформации в широком смысле слова.

Подобное переключение кодов может быть еще более отчетливо выражено, если в обращении к божеству и в описании его атрибутов или действий, употребляются одни и те же лексемы, например: *indrāvaruṇā sutapāṇ imām sutām / sōtam pibatam mādyam dhṛtavratā* (VI, 68, 10) 'О Индра и Варуна, о (вы,) пьющие сому, выпейте этого выжатого пьянящего сому, о (те,) чей завет крепок'; или обращение к Агни: *ūrukṛt urū ṇas kṛdhi* (VIII, 75, 11) 'О создатель простора, создай нам простор!'; или к Индре: *bhūrida bhūri dehi no* (IV, 32, 20) 'О дающий много, дай нам много!'

Обычно же это переключение осуществляется в широком мифологическом контексте всего памятника. И когда, например, к Ушас обращаются — *ūṣo vājena vājini prāceta / stōtam juṣasva gṛnatā maghoni* (III, 61, 1) 'О Ушас, о награждающая наградой, (ты,) понимающая, / возрадуйся хвалебному гимну певца, о щедрая!', — это значит: возрадуйся хвалебному гимну певца, так как ты понимаешь совершенства этого гимна; будучи щедрой и награждающей

наградой, щедро награди исполнителя этого гимна! Именно по этому принципу и построена большая часть хвалебных гимнов.

Именительный падеж и звательная форма лежат в точке пересечения двух функций языка: описательной и апеллятивной, что проявляется в возможности их смешения. Во-первых, в РВ достаточно часто встречаются случаи предикативного употребления вокатива [117, с. 342; 115, т. 16, с. 1]. Предикат при этом обычно бывает выражен глаголом-связкой, который нередко стоит в императиве, например: *bodhí prayantar janítar vásūnām* (I, 76, 4) 'Будь вручителем (жертв), породителем благ!' (букв. 'Будь, о вручитель жертв, о породитель благ!'); *vāsāno átkam surabhīm dṛṣṭe kām / svār ṇā nṛtav iṣiró babhūtha* (VI, 29, 3) 'Облачаясь в привлекательный наряд, чтобы выглядеть, как солнце, ты стал стремительным танцором (букв. ... ты стал стремительным, о танцор)'. Иногда предикативный вокатив употребляется в сравнениях, например:

*vayám hí te ámanmahy
ántād á parákāt /
ácve ná citre aruṣi //* (I, 30, 21)

'Ведь мы подумали о тебе / Изблизил и издали, / О яркая, как пламенная кобылица! (букв. ... о яркая, как, о пламенная кобылица)'.
Во-вторых, в РВ, как об этом уже упоминалось ранее (см. с. 165 наст. изд.), именительный падеж выступает в функции вокатива в определенных синтаксических конструкциях. В сложных словах двандва, члены которых отделены друг от друга, — в РВ это бывают обычно теофорные имена, — один член может стоять в вокативе, а другой с союзом *ca* 'и' в именительном падеже, например: *vāyav índraḥ ca cetathah / sutānām vājinvasū* (I, 2, 5) 'О Ваю (V.) и Индра (N.), вы разбираетесь (2du.) в выжатых (соках сомы), о богатые наградой (V. du.)'; *yuvám etāni diví rocanāny / agníc ca soma sákratā adhattam* (I, 93, 5) 'Вы двое, о Агни (N.) и Сома (V.), равные по силе духа, / Поместили на небо эти светлые пространства' (во всех остальных стихах этого гимна употребляется сложное слово в вокативе: *agnisomāy*) [81].

Собственные имена богов в вокативе в той же мере участвуют в изобразительной игре, что и другие падежи от этих имен: они расставляются симметрично в определенных местах метрической схемы, образуя некий рисунок. Они могут начинать стихи данного гимна. Например, в гимне Соме и Рудре VI, 74, состоящем из четырех стихов, три стиха начинаются с вокатива *sómārudrā* 'О Сома и Рудра', а в стихе 4 пада а начинается со звукового намека на эту форму — *tigmāyudhau* 'двое имеющих острое оружие', само же обращение к парному божеству по имени начинается паду б: *sómārudrāv*. Или, например, в гимне III, 24 каждый из пяти стихов начинается с вокатива *agne*. Нередко встречается также игра сочетанием местоимения *tvám* 'ты' с вокативом имени божества, например, *tvám agne* в рассмотренном ранее гимне II, 1.

В целом же надо сказать, что игра звательными формами возможна лишь тогда, когда повествование ведется во 2-м лице. И хотя в хвалебных гимнах РВ переключение с 3-го лица на 2-е происходит с большой легкостью, все же в игре вокативами можно заметить индивидуальные особенности, связанные с отдельными божествами. Здесь опять¹⁰ гимны мандалы IX, посвященные Соме-Павамане, обнаруживают некоторые отличия по сравнению с гимнами Агни или Индре. Можно сказать, что на игре вокативами имени *sóma-* или *pávamāna* не построен ни один гимн этой мандалы. Не ведется также игра сочетанием *tvám soma*, как это имеет место в отношении вокативов эпитетов Агни и Индры. Это находит свое объяснение в том, что, как говорилось ранее, в гимнах Соме отдается предпочтение "изобразительной парадигме" указательных, а не личных местоимений, т.е. повествование ведется в 3-м лице.

Имена Сомы, употребляющиеся в вокативе, также не слишком многочисленны. Из наиболее употребительных следует назвать: *soma* 'о Сома', *pavamāna* 'о очищающийся', *indo* 'о капля', 'о сок сомы', *deva* 'о бог', *rājan* 'о царь' и их комбинации: *soma pavamāna*, *soma deva* или *deva soma*, *soma rājan*. Ряды эпитетов-вокативов для гимнов этой мандалы не характерны. Они встречаются в единичных случаях, например: *indo samudramiṅkhaya / pāvāsya viṣvamejaya* (IX, 35, 2) 'О сок сомы, колеблющий океан, / Очищайся, о (ты,) все приводящий в движение!', а также варианты одной формулы, засвидетельствованные в двух соседних стихах: *madānām pata / indo* (IX, 104, 5) 'о господин пьянящих напитков, о сок сомы!' и *harīṅdm pata / indo* 'о господин буланых коней, о сок сомы!'¹¹. В принципе многочисленные вокативы, прерывающие ход повествования, не свойственны гимнам этой мандалы.

Следует отметить, что в гимнах РВ встречаются также обращения поэта к самому себе или к жрецам, исполняющим обряд. Один из гимнов (II, 14) даже целиком построен на игре вокативом *ādhvaryavo* 'о (жрецы) адхварью', который начинает одиннадцать его стихов (12-й стих — рефрен, общий для группы гимнов). Хотя вокатив и занимает здесь то отмеченное место, которое обычно принадлежит имени восхваляемого божества, он не несет здесь коммуникативной нагрузки, характерной для последнего. Только в трех из одиннадцати стихов за вокативом непосредственно следует императив глагола, т.е. обращение к жрецам является функциональным, а не стилистическим, например, в стихе 1: *ādhvaryavo bharatēndrāya sómat* 'О (жрецы) адхварью, принесите сому для Индры' (так же в стихах 9 и 10). В остальных случаях обращение к жрецам представляет собой не более чем стилистический прием, создающий некоторую непосредственность и эмоциональность повествования.

¹⁰ Ср. особенности изобразительного употребления пост.гр. *soma* в этих гимнах вообще (см. с. 131 и сл. наст. изд.)

¹¹ Вообще гимн 105 Рену называет вариантом гимна 104 [115, т. 9, с. 115].

Сам же каркас гимна построен по привычной схеме: определительное придаточное, начинающееся с *yá-*, соотносимого с божеством, и главное предложение, где релятивному местоимению соответствует указательное — прямое или косвенное дополнение при глаголе в императиве, субъект которого идентичен с денотатом вокатива. Таким образом, основная схема как бы заключается в рамочную конструкцию: вокатив — в начале пады *a*, глагол в императиве — в конце пады *d*, например:

*ádhvaryavo yá úraṇam jaghāna
náva cakhvāmsam navatīm ca bāhūn /
yó árbudam áva nīcā babādhé
tām indraṃ sómasya bhrthé hinota // (II, 14, 4)*

'Адхварью! Кто убил Урану, / Растопырившего девяносто девять рук, / Кто столкнул вниз Арбуду, — / Этого Индру, возбудите при принесении сомы!'

Место глагола в императиве в этом гимне фиксировано не строго. Обычно он бывает в паде *d*; изредка в паде *s*.

МЕСТОИМЕНИЕ

Роль местоимений в игре с обозначениями богов на изобразительном уровне вообще весьма велика. Местоимение, референтом которого является восхваляемое божество, функционирует в "изобразительной грамматике" так же, как имя собственное этого божества, т.е. оно может выступать в роли ключевого слова, с которого начинается гимн, и которое повторяется в начале каждого стиха или пады; в стихах может разрабатываться "изобразительная парадигма" местоимения и т.д. Кроме того местоименная семантика вообще и наличие различных разрядов местоимений в частности весьма расширяют возможности символической игры ими, а иногда и создания некоторой неясности в отношении их референтов, как уже было показано выше.

Поскольку хвалебные гимны РВ представляют собой обычно обращение поэта к божеству, адресат этого акта коммуникации обозначается личным местоимением 2-го лица (большой частью единственного числа). Местоимение адресанта 1-го лица единственного числа гораздо менее существенно и употребляется куда более ограниченно. Здесь следует, кстати, напомнить, что употребление личного местоимения субъекта действия при глаголе в РВ факультативно: флексивная личная форма глагола несет в себе всю необходимую грамматическую информацию относительно лица и числа субъекта. Поэтому в контексте гимнов употребление местоимений, выражающих субъект действия, в некотором смысле можно рассматривать как отмеченное, что широко используется на изобразительном уровне. В подобных контекстах личное место-

имение 2-го л. ед. ч. *tvám* 'ты' нередко сопровождается вокативом имени собственного соответствующего божества. Вокатив может, естественно, сопровождать и другие падежи местоимения, соотносимого с божеством, особенно часто — *Acc*.

По этому принципу в РВ построены целые гимны или достаточно большие фрагменты гимнов. Прежде всего это встречается в гимнах Агни и Индре, но также и в гимнах другим божествам. Приведем некоторые примеры.

Гимн Агни V, 8 состоит из семи стихов; каждый из них начинается с местоимения 2-го лица, за которым следует V. собственного имени: в стихе 4 это — *tvám agne* (N. + V.) 'ты, о Агни', во всех остальных стихах — *tvám agne* (Acc. + V.) 'тебя, о Агни'.

Гимн Индре I, 63; 9 стихов; 7 стихов начинаются с местоимения 2-го л. ед. ч. *tvám*, за которым через два слога следует V. *indra*, и таким образом в начале каждого стиха образуется один и тот же ритмический рисунок: стих 1 — *tvám (mahāñ) indra* 'ты (велик), о Индра'; 3 — *tvám (satyá) indra* 'ты (истинен), о Индра'; 4 — *tvám (ha tyád) indra* '(Ведь) ты, (конечно,) о Индра'; 5 — *tvám (ha tyád) indra id.*; 6 — *tvám (ha tyad) indra* '(Ведь) тебя, (конечно,) о Индра'; 7 — *tvám (ha tyád) indra* '(Ведь) ты, (конечно,) о Индра'; 8 — *tvám (tyám na) indra* 'Ты (ту для нас), о Индра'. Настойчивость, с которой повторяется эта ритмическая группа в начале многих стихов, имеет целью привлечь внимание к имени и местоимению, соотносимому с божеством, их выделить и произнести, чему явно придается магический смысл.

Если в стихе 2 начало иное, и есть только V. *indra* в паде *a*, то в стихе 3 игра местоимением предельно интенсифицирована, и оно встречается не только в его начале:

*tvám satyá indra dhr̥ṣṇúr etān
tvám ṛbhukṣā náryas tvám śāt /
tvám cūṣṇam vṛjāne pṛkṣā ānau
yāne kútsāya dyumáte sácāhan //*

'Ты истинный, о Индра, храбрый, / Ты — Рибхукшан, мужественный, ты покоритель этих ... / Ты убил Шушну в состязании в силе, в борьбе за чеку колесницы / Для юного блистательного Кутсы, (с которым ты был) вместе'.

Последний же стих, у которого иное начало: *ákāri ta indra* 'сделана тебе, Индра ...', вообще нередко противостоит всему гимну в целом (это может быть рефрен, общий для группы гимнов, или стих другого размера, чем весь гимн).

Гимн Агни II, 1; 16 стихов; весь гимн структурирован употреблением местоимения *tvám* 'ты' в разных падежах в определенных местах метрической схемы; 15 стихов начинаются с какой-либо формы *tvám*, в 14-ти за ней следует также V. *agne* 'о Агни'; в этих 14-ти стихах все пады (кроме пад *b* в стихе 14) тоже начинаются с одной из форм *tvám*; первые два стиха гимна "пере-

насыщены" этим местоимением, которое употребляется в анафорических повторах в балансированных синтаксических структурах и в середине пады:

*tvám agne dyúbhis tvám āçuçukṣānis
tvám adbhyās tvám ācmanas pári /
tvám vānebhyas tvám ōśadhtbhyas
tvám nṛñām nṛpate jāyase çúciḥ // (1)*

*tāvāgne hoitrām tāva potráṃ ṛtvīyam
tāva neṣṭráṃ tvám agníd ṛtāyatāḥ /
tāva praçāstrām tvám adhvarīyasi
brahmā cāsi gṛhāpatiḥ ca no dāme // (2)*

'(1) Ты, о Агни, (рождаешься) с началом дней, ты, радостно сверкающий, / Ты — из вод, ты — из камня, / Ты — из деревьев, ты — из растений, / Ты, о повелитель людей, рождаешься чистым. (2) У тебя, о Агни, — служба хотара, у тебя — регулярная служба потара, / У тебя — служба нештара, ты агнидх благочестивого, / У тебя — служба пращастара, ты действуешь как адхварью, / (Ты) также брахман и господин жилища в нашем доме'.

После такого "заряда" в последующих стихах гимна формы *tvám* в начале пад представлены следующим образом: стих 3, пада а — *tvám...*, пада б — *tvám...*, пада с — *tvám...*, пада д — *tvám...*; 4, пада а — *tvám...*, пада б — *tvám...*, пада с — *tvám...*, пада д — *tvám...*; 5, пада а — *tvám...*, пада б — *tāva...*, пада с — *tvám...*, пада д — *tvám...*; 6, пада а — *tvám...*, пада б — *tvám...*, пада с — *tvám...*, пада д — *tvám...*; 7, пада а — *tvám...*, пада б — *tvám...*, пада с — *tvám...*, пада д — *tvám...*; 8, пада а — *tvám...*, пада б — *tvám...*, пада с — *tvám...*, пада д — *tvám...*; 9, пада а — *tvám...*, пада б — *tvám...*, пада с — *tvám...*, пада д — *tvám...*; 10, пада а — *tvám...*, пада б — *tvám...*, пада с — *tvám...*, пада д — *tvám...*; 11, пада а — *tvám...*, пада б — *tvám...*, пада с — *tvám...*, пада д — *tvám...*; 12, пада а — *tvám...*, пада б — *tāva...*, пада с — *tvám...*, пада д — *tvám...*; 13, пада а — *tvám...*, пада б — *tvám...*, пада с — *tvám...*, пада д — *tvám...*; 14, пада а — *tvám...*, пада б — *tvám...*, пада с — *tvám...*, пада д — *tvám...*; 15, пада а — *tvám...*

В последнем стихе нет местоимения, замещающего теофорное имя. Пада д этого стиха представляет собой рефрен, общий для группы гимнов, и в счет не идет. Зато слова, занимающие начальные позиции остальных пад, в высшей степени значимы, с точки зрения "изобразительной грамматики": пада а — *yé* 'которые' (относительное местоимение, референт которого — адепты), пада б — *āgne* 'о Агни', пада с — *asmān* 'нас' (референт — адепты). То место метрической схемы, которое во всех стихах было занято местоимением божества, а в паде б данного стиха — именем божества, здесь отдано местоимениям адепта, что тем самым приближает адепта к божеству, или, иначе, с магической точки зрения, дает адепту власть над божеством. Этот прием встречается и в других гимнах.

Рассмотренный гимн можно считать программным в отношении игры местоимениями. Сильные позиции в метрической схеме: начало стиха и начало пады в нем максимально заполнены местоимением *tvám*, соотносимым с божеством; разрабатывается "изобразительная парадигма" этого местоимения, в весьма полном виде: N. (самый употребительный), Acc., G., L., I.; местоимение адепта ставится на место местоимения божества. Эти изобразительные тенденции, регулирующие употребление местоимений, проявляются во многих гимнах, но не столь последовательно.

При описании или упоминании различных мифологических событий с восхваляемым божеством соотносится местоимение 3-го лица, которое может тоже обыгрываться на изобразительном уровне. Прежде всего нужно заметить, что в гимнах РВ переход от 2-го лица к 3-му или наоборот — от 3-го ко 2-му осуществляется необыкновенно легко. Ср., например, употребление местоимений в следующих стихах:

*próthad āçvo ná yāvase 'viṣyān
yadā mahāḥ samvāraṇād vy āsthāt /
ād asya vāio ānu vāti çocīr
ādha sma te vrājanaṃ kṛṣṇām asti // (VII, 3, 2)*

'Он храпит, предвкушая (еду), как конь на лугу, / Когда он вырвался из большого загона. / Тут дует ветер вслед за его пламенем, / И вот твой путь становится черным' (где 'он', 'его' и 'твой' соотносятся с Агни);

*ādha çrutām kavāsaṃ vṛddhām apsv
ānu druhyūṃ ní vṛṇag vājrabāhuḥ /
vṛṇāná ātra sakhyāya sakhyām
tvāyānto yé āmadann ānu tvā // (VII, 18, 12)*

'Тут знаменитого старого Кавашу / Носитель дубины сбросил в воду вслед за Друхью, / В то время как (те,) кто твои сторонники, выбирая / Дружбу за дружбу, приветствовали тебя радостными криками' (переход с 3-го на 2-е лицо);

*yó 'vare vrjāne viçvāthā vibhūr
mahām u raṇvāḥ çāvasa vavāksītha /
sā devó devān prāti paprathe pṛthū
viçvéd u tā paribhūr brāhmaṇas pātīḥ // (II, 24, 11)*

'Кто, во всем выделяясь в ближайшей жертвенной общине, / О великий и радостный, возрос (2sg. pf.) силой, — / Этот бог далеко распространился по сравнению с (другими) богами: / Все эти (миры) объял Брахманаспати'.

Связь относительного местоимения *yá-* 'кто', 'который', выступающего в роли подлежащего, со сказуемым, выраженным глаголом 2-го лица, встречается в РВ достаточно часто. Другая синтаксическая конструкция — указательное местоимение 3-го лица

в N. (подлежащее) + глагол 2 sg. iv. (сказуемое), — пожалуй, более употребительна с глаголом повелительного наклонения, чем местоимение 2-го лица. Приведем, например, такие фрагменты из одного и того же гимна: *śá no ... / ūrjo napād bhádraçoce / rayim dehi ...* (VIII, 71, 3) 'Дай ты (букв. он) нам богатство, о отпрыск силы, обладающий благим пламенем ...!' и *tvám no agne ... páhi ...* (VIII, 71, 1) 'Защити ты нас, о Агни, ...!'.

Наличие разных видов дейксиса делает более сложной игру указательными местоимениями в изобразительном плане. При этом нужно отметить, что выбор того или иного указательного местоимения не всегда определяется семантическими соображениями; иногда критерием может оказаться созвучность с именем божества. Так, например, в гимнах Ушас отдается предпочтение эмфатическому указательному местоимению ближнего плана *eśá* 'эта', 'она', скорее всего потому, что N. sg. этого местоимения представляет собой ритмический и звуковой намек на N. sg. имени богини — *uśā* (сандхированная форма). Так, в гимне V, 80, состоящем из шести стихов, все стихи, кроме первого, начинаются с этого местоимения, а в стихе 1 "скрыто" в середине пады с само имя в форме Acc. — *uśásam*. В каждом стихе, начиная со 2-го, местоимение *eśá* вводит тему богини Ушас, имя которой может последовать далее в начале какой-нибудь пады, или же мелькают теневые образы этого имени — звуковые намеки: стих 2, пада а — *eśá* ..; пада d — *uśá*..; 3, пада а — *eśá*.., пада d — *puruṣtutá*..; 4, пада а — *eśá* ...; 5, пада á — *eśá*.., пада с — ...*dvéso*.., пада d — *uśá*... *jyotiṣá* ..; 6, пада а *eśá* .., пада b — *yóṣā*.., пада с — *daçúṣe*..

Иное дело в гимнах Соме мандалы IX, где разным разрядам указательных местоимений отдается явное предпочтение в изобразительном плане, по сравнению с личным местоимением *tvám* (оно встречается, но находится на периферии изобразительных средств). Целый ряд гимнов построен целиком или преимущественно на обыгрывании указательных местоимений, соотносимых с Сомой. Чаще это бывает указательное местоимение ближнего плана *eśá* 'этот'. Так, например, в гимне IX, 3, состоящем из десяти стихов, каждый стих начинается с местоимения *eśá* в N. sg. При этом несколько первых стихов начинаются с сочетания *eśá devó* 'этот бог' (стихи 1, 2, 3, 5), а дальше игра данным сочетанием принимает иные формы. В стихе 6 элементы сочетания разведены, и *devó* встречается в середине пады b, составляя, однако, одну синтагму с *eśá*. В стихе 9 обыгрывается еще и само слово *devá*:

*eśá pratnéna jánmanā
devó devébhyaḥ sutáḥ /
háriḥ pavítre arṣati //*

'Этот бог для богов течет, выжатый, в цедилку, согласно древнему обычаю'.

Стихи 7 и 8 начинаются с сочетания *eśá dívam* 'Этот на небо ...',

что звучит как эхо вслед за *eśá devó*. А в стихе 10 пада b кончается словом *īśah* 'жертвенные услады' — отголоском *eśá*.

В гимне IX, 15, состоящем из восьми стихов, каждый стих тоже начинается с указательного местоимения ближнего плана: стихи 1—6 — с N. sg. *eśá*, стихи 7—8 — с Acc. sg. *etám*. И вновь переливаются отзвуки формы *eśá*: *páruṣā*, *çádeṣu* (6), *dróṇeṣu*, *īśah* (7).

Тот факт, что неоднократно встречаются звуковые намеки на местоимение, говорит о его особой семантической выделенности. При этом имя *sóma* в этих двух гимнах ни разу не употребляется.

Не названо имя *sóma* и в гимне IX, 38, состоящем из шести стихов, каждый стих которого, кроме стиха 2, начинается с сочетания указательных местоимений *eśá syá* 'вот этот', а в стихе 2 содержится звуковой намек на второй элемент этого сочетания. Схема употребления местоимения здесь такова: стих 1 — *eśá u syá*.., 2 — *etám tritásya*.., 3 — *etám tyám*..; 4 — *eśá syá*.., 5 — *eśá syá*.., 6 — *eśá syá*..

В гимнах IX, 27 и 28 (оба из шести стихов) каждый из стихов тоже начинается с *eśá*, но имя бога *sóma* в одном из стихов называется, и стоит оно в начале пады (IX, 27, 3с; IX, 28, 6b).

В гимне IX, 22 пять из семи стихов начинаются с местоимения *eté* 'эти', 'они', обозначающего выжатые соки сомы, и дважды данное местоимение служит определением к существительному *sómāsaḥ* 'соки сомы' (букв. 'сома (во мн.ч.)'). Последний же стих начинается с обращения *tvám soma ...* 'ты, о Сома...'

Обозначение сомы через местоимение *eśá* и его обыгрывание в роли ключевого слова можно считать характерной особенностью гимнов, посвященных этому богу.

Прочие указательные местоимения, соотносимые с Сомой, тоже могут играть роль ключевого слова, но они используются таким же образом и в гимнах другим богам. Например, в гимне Соме IX, 37, состоящем из шести стихов, каждый стих начинается с местоимения *sá* 'он', а пада с стиха 5 — с имени *sóma*. Такой же структурой обладает, например, гимн Индре VI, 32, в котором четыре из пяти его стихов (кроме первого) начинаются тоже с местоимения *sá*, а имя *indra* вообще нигде не называется. Этот изобразительный прием вполне соответствовал общему для многих гимнов RV суггестивному стилю.

Как обозначение Сомы может использоваться и местоимение *ayám* 'этот' и на нем тоже строится игра в гимнах. Например, в гимне IX, 54 из четырех стихов три первых начинаются с его форм: стих 1 — *ásya*.., 2 — *ayám*.., 3 — *ayám*.. Заслуживает внимания также тот факт, что, когда в гимнах другим богам встречаются стихи, посвященные *sóma* (растению или богу — несущественно), его может обозначать местоимение *ayám*, а имя *sóma* или может вообще не быть названо, или встречается где-то однократно. На этом местоимении строится сложная игра, в

результате которой *ayám* образует причудливые узоры, занимая разные места в метрической схеме, и являясь основой повторов синтаксических структур. Такова, например, ситуация в гимне разным богам VI, 47, начинающемся со стихов, посвященных Соме. Стих 1:

*svādúṣ kílāyám mádhumāñ utáyaṃ
tīvráḥ kílāyám rāsavañ utáyaṃ /
utó nv ásyá papivámsam índraṃ
ná káç caná sahata āhavéṣu //*

'Вкусен, конечно, он, а также сладок он; / Резок, конечно, он, а также сильный он. / И Индру, который только что выпил его, / Никто не одолеет в поединках'.

Следующие 4 стиха начинаются с местоимения *ayám*: пада а всегда, а иногда и другие пады. Стих 2, пада а — *ayám...*, пада б — *yásya...*, пада с — ... *yáç ...* (релятивные местоимения, соотносящиеся с *ayám*); стих 3, пада а — *ayám ...*, пада б — *ayám...*, пада с — *ayám...* В стихе 4 характер повторов меняется: анафорический повтор сменяется хиазмическим (чтобы затем снова стать анафорическим), и последняя пада начинается с самого имени *sóma*:-

*ayám sá yó varimáṇam pṛthivyá
varṣmáṇam divó ákrṇod ayám sáh /
ayám piyúṣam tisṣṣu pravátsu
sómo dādhārorv āntárikṣam //*

'Он тот, кто ширину земли, / Высоту неба создал, он это. / Он (создал) сливки в трех потоках. / Сомы укрепил широкое воздушное пространство'.

В первых двух падах игра местоимением *ayám* распространяется также и на местоимение *sá*. В стихе 5 вновь имеют место анафорические повторы: пада а — *ayám...*, пада с — *ayám...*, пада d — звуковой намек *úd dyám...*

Анафорические повторы с *ayám*, обозначающим Сому, встречаются и в других гимнах (VI, 39, 3—4; VI, 44, 22—24 и др.). Можно сказать, что в определенной поэтической традиции *ayám* выступает регулярно как обозначение сомы. Наряду с этим, однако, есть гимны Соме, в которых в роли заместителей его имени употребляются вперемешку разные местоимения, занимающие обычную отмеченную начальную позицию в стихе. Такова изобразительная схема местоимений, например, в гимне IX, 77, состоящем из пяти стихов, где только последний стих начинается не с местоимения: стих 1, пада а — *eṣá...*; стих 2, пада а — *sá...*, пада с — *sá...*; стих 3, пада а — *té* (о каплях сомы)...; стих 4, пада а — *ayám...* Ср. так же построенный отрывок гимна IX, 62, 7—11.

Выше рассматривалась специфика изобразительных местоименных схем в гимнах Соме. Нужно сказать, что общий принцип создания последовательности стихов или целого гимна, каждый

стих которого начинается с какого-либо местоимения, при том, что референтом последнего является восхваляемое божество, вообще достаточно широко распространен в РВ. В качестве примера можно привести гимн Индре VIII, 15, десять из тринадцати стихов которого начинаются с разных местоимений, соотносимых с Индрой: стих 1 — *tám...*; 2 — *yásya...*; 3 — *sá...*; 4 — *tám...*; 5 — *yéna...*; 6 — *tád ...* (соотносится с деянием Индры); 7 — *táva...*; 8 — *táva...*; 9, пада а — *tvám...*, пада с — *tvám...*; 10 — *tvám...*

Один из вариантов изобразительной местоименной схемы гимна состоит в том, что начальную позицию в каждом стихе занимает релятивное местоимение *yá*- 'кто', 'который', и с ним соотносится указательное местоимение. Таким образом, стихи представляют собой балансированные синтаксические структуры: придаточное относительное предложение — главное. Целиком по этому принципу построен известный гимн Индре II, 12. В качестве примера можно привести стих 9:

*yásmān ná ṛté vijáyante jánāso
yám yúdyamānā ávase hávante /
yó víçvasya pratimānam babhúva
yó acyutacyút sá janāsa índraḥ //*

'Без кого народы не побеждают, / Кого сражающиеся зовут на помощь, / Кто стал образцом для всего, / Кто сотрясает несотрясаемое — он, о люди, Индра!'

В этом гимне релятивное местоимение *yá*- представлено разнообразием падежей, т.е. имеет место "изобразительная парадигма", в то время как указательное местоимение *sá*- в главном предложении — рефрене стоит в одной и той же форме N.sg.

Менее однозначно распределение соотносящихся друг с другом релятивных и указательных местоимений в небольшом гимне Водам VII, 49. Указательное местоимение, представленное формой N.pl., неизменно начинает главное предложение — рефрен, а с помощью релятивного местоимения, изменяющегося по падежам, выписывается более сложный рисунок. В стихах 2—4, — а гимн состоит из четырех стихов, — каждый стих начинается с местоимения *yá*-, и кроме того во всех стихах гимна это местоимение встречается еще и в середине пады: в нечетных стихах в паде с, в четных в падах б—с. Приведем текст этого гимна:

*samudrájyeṣṥhāḥ salilásya mádhyāt
punānā yanty āniviçamānāḥ /
índro yá vajrē vṛṣabhó raráda
tá āpo devīr ihá máṃ avantu // (1)
yá āpo divyá utá vā srāvanti
khanītrimā utá vā yáḥ svayamjāḥ /
samudrāṛthā yáḥ çucayaḥ pāvakāḥ
tá āpo devīr ihá máṃ avantu // (2)*

*yāsām rājā vāruṇo yāti mādhye
satyānr̥té avapácyañ jánānām /
madhuṣcútaḥ śúcayo yāñ pāvakās
tā ḍpo devīr̥ ihā mām avantu // (3)*

*yāsu rājā vāruṇo yāsu sómo
viṣve devd̥ yāsīr̥jam mādanti /
vaiṣvānaró yāsv agnīñ práviṣtas
tā ḍpo devīr̥ ihā mām avantu // (4)*

(1) Подчиняющиеся (небесному) океану, из глубины потока / Двигутся они без отдыха, очищаясь. / Кому Индра-громовержец, бык, просверлил (русло), / Эти божественные воды пусть помогут мне здесь!

(2) (Те) воды, которые небесные, или же текут (по земле, / Прорыты или же возникли сами, / Которые имеют море (своей) целью, светлые, чистые, / Эти божественные воды пусть помогут мне здесь!

(3) Среди которых движется церь Варуна, / Глядя на правду и ложь среди людей, / Которые сочатся медом, светлые, чистые, / Эти божественные воды пусть помогут мне здесь!

(4) Среди которых царь Варуна, Среди которых Сома, / Все Боги среди которых опьяняются питательной силой, / В которые вошел Агни-Вайшванара, / Эти божественные воды пусть помогут мне здесь!

Как видно из приведенного текста, соотносящиеся друг с другом релятивные и указательные местоимения, распределенные по заданной схеме, образуют каркас, на котором держится весь гимн.

Представление о магической силе, связывавшееся в сознании поэтов с теми местоимениями, референтом которых было восхваляемое божество, проявляется не только в том, что местоимение, обозначающее адепта, ставилось на то отмеченное место в метрической схеме, которое в большинстве стихов данного гимна было занято местоимением божества. "Магическая игра" проявляется и в том, что местоимение, обозначающее адепта, ставится рядом с местоимением, обозначающим божество. Диагностическими здесь являются, конечно, те случаи, когда эта тенденция приходит в противоречие с нормальным для ведийского предложения порядком слов. Но в этом заключены и определенные трудности, поскольку порядок слов в гимнах РВ весьма свободен. Тем не менее определенные закономерности в отношении порядка слов можно проследить и в этом поэтическом языке [8, с. 401 и сл., 409 и сл.], а потому проблема выделения диагностических позиций здесь не является метафизической. К тому же, несомненно, играет роль, в какой метрической схеме — длинной или короткой паде, — осуществляется эта игра местоимениями. Если, например, в короткой паде гаятри встречается фраза типа: *tāñ tvā vayāñ havāmahe* (VIII, 43, 23) 'Тебя такого мы призываем', то возможностей для варьирования здесь практически очень мало, и желательна пада (или последовательность пад) большей длины для того, чтобы реально

существовали условия, в которых нарушения порядка слов можно было бы фиксировать. Следующие примеры представляются в этом отношении более достоверными: *tāsya vayāñ sumataú yajñīyasya / -āpi bhadré saumanasé syāma* (VI, 47, 13) 'Да будем мы в милости у него, достойного жертв, и в добром (его) расположении, приносящем счастье!' (букв. 'В его мы милости ...'); *tvāyā vayāñ pávatānena soma / bhāre kṛtām ví cinuyāma śáçvat* (IX, 97, 58) 'С тобою, Паваманой, о Сома, / Мы хотим различать счастливый бросок (кости) в состязании — всегда!' (букв. 'С тобою мы Паваманой...'); *mā tvā vayāñ sahasāvann avīrā / māpsavañ pári śadāma mādūvañ* (VII, 4, 6) 'Мы не хотим сидеть вокруг тебя, о могучий, не имея ни сыновей, ни скота, ни внимания (твоего)!' (букв. '... тебя мы ...'). Поставленные рядом, местоимения иногда бывают разделены эмфатической частицей, например: *vayāñ u tvā gṛharate janānām / āgne ākarma samídhā bṛhāntam* (VI, 15, 19) 'Это мы тебя, о хозяин дома среди людей, о Агни, сделали большим с помощью дров!'

Ранее упоминалось о том, что наиболее важным в игре местоимениями в гимне-восхвалении бывает местоимение, референтом которого является божество. Обычно это местоимение 2-го лица, а местоимение 1-го лица, обозначающее адепта, в каких-то случаях тоже включается в эту игру. Есть однако ряд гимнов в РВ, где местоимение 1-го лица соотносится с божеством, а не с адептом. Это так называемые гимны-самовосхваления (*ātmastuti*). Местоимение 1-го лица единственного числа, как правило, занимает в них отмеченную позицию в начале стиха и иногда также в начале пады и может служить формальным признаком этого жанра. Так бывают построены целые гимны, например X, 49; самовосхваление Индры, в котором десять из одиннадцати стихов начинаются с *ahám* или с падежной формы этого местоимения (Асс. *mām* в стихе 2), а в стихах 1—5 и 8—9 *ahám* встречается и в начале других пад. Приведем в качестве примера стих 1 этого гимна:

*ahám dām gṛnaté pūrvaṃ vásv-
ahám bráhma kṛnavam máhyañ vārdhanam /
ahám bhuvam yájamānasya coditā-
āyajvanah̥ sākṣi viçvasmīn bhāre //*

'Я дал певцу лучшее добро: / Я хочу молитву сделать себе подкреплением. / Я был побудителем жертвователя. / Я побеждал в каждой битве тех, кто не приносит жертв'.

По аналогичной схеме построен также гимн Вач — богине Священной Речи, (X, 125). Все восемь стихов этого гимна начинаются с местоимения *ahám* или его падежных форм (I. *māyā* в стихе 4), а в стихах 1—2 и 6—7 также в начале других пад или ритмических групп в пределах пады (в том числе Ġ. *māma* в начале пады в стихе 7). Предельная концентрация этого местоимения характеризует стих 1 этого гимна, в котором таким образом заложен максимум изобразительной информации:

ahám rudrēbhir vásubhiḥ carāmy
ahám ādityatr utā viḥvādevaiḥ /
ahám mitrāvāruṇobhā bibharmy
ahám indrāgnī ahám aḥvīnobhā //

'Я двигаюсь с Рудрами, с Васу, / Я — с Адитьями и со Всеми Богами. / Я несу обоих: Митру и Варуну, / Я — Индру и Агни, я — обоих Ашвинов'.

Иногда с анафорическими повторами с *ahám* строятся отдельные фрагменты гимнов, например, IV, 26, 1—3 или IV, 42. Последний гимн с точки зрения распределения личных местоимений представляет большой интерес. Этот гимн, как было показано Кёйпером [98, с. 22 и сл.], весьма значителен по своему содержанию, так как представляет собой мифологическое отражение словесных состязаний. Участники его — Варуна и Индра. В первых трех стихах Варуна восхваляет себя в пику Индре, приписывая себе все главные космогонические подвиги и даже утверждая, что он является Индрой: *ahám indro váruṇas ...* (стих 3) 'Я, Варуна, — Индра...'. Каждый стих этого самовосхваления Варуны, как отмечает Кёйпер, начинается с формы местоимения *ahám*: стих 1 — *māma* G.; 2 — *ahám ... máhyaṃ ... D.*; 3 — *ahám*. Далее стихи 4—6 произносит Индра¹² и, ставя противника на место, решительно разграничивает сферы деятельности, претендуя на главную роль. Его речь тоже носит характер самовосхваления, и каждый стих также начинается с какой-либо формы *ahám*: стих 4 — *ahám*; 5 — *mám*; 6 — *ahám*. Стих 7 вложен в уста Варуны, фактически признающего свое поражение, что формально находит выражение в соответствующей расстановке личных местоимений. Этот стих уже не начинается с *ahám*, а пады с—d начинаются с местоимения 2-го лица *tvám*, занимающего место *ahám*.

ГЛАГОЛ

Для того, чтобы уяснить себе роль глагола в "грамматике поэзии" языка гимнов РВ, — а роль эта очень велика, — необходимо принять во внимание факты двоякого рода: как чисто лингвистические, относящиеся к области структуры системы форм ведийского глагола, так и экстралингвистические, включающие широкий круг весьма разнородных вопросов — от семантической модели хвалебного гимна в РВ вплоть до общих представлений о времени, свойственных ведийским ариям. Без учета этих много-

¹²У Гельднера иная атрибуция стихов: стих 4 он приписывает Варуне, а не Индре, что, во-первых, не учитывает переклички, между стихами 3 и 4, связанной с глаголом *dhāráyam* 'Я укрепил', — каждый из богов приписывает это космогоническое действие себе, — и нарушает симметрию в построении гимна: три стиха произносит один противник и три стиха другой, после чего подводится итог.

численных факторов невозможно понять функционирование глагола в архаичном культовом тексте.

Известно, что в языке РВ грамматическая категория наклонения заметно преобладает над категорией времени [8, с. 283]. Это объясняется прежде всего семантикой текста. Апеллятивная часть хвалебного гимна, содержащая просьбы к богам, мольбы, проклятия и пожелания, нередко подавляет его дескриптивную часть. При изложении же мифологических событий (о чем подробнее будет сказано позднее) речь нередко идет о вневременных явлениях, даваемых в статике, а не в динамике, что имеет особое лингвистическое выражение в предназначенном для этого архаичном наклонении — инъюнктиве, играющем в РВ, по мнению Рену [116, с. 63—80], уже не системную, а стилистическую роль. Крайним выражением данной тенденции являются те гимны, в которых почти или целиком отсутствуют глаголы в индикативе. В качестве такого примера можно привести гимн I, 174, посвященный Индре:

tvám rájendra yé ca devā
rákṣā nṣṇ pāhy āsura tvám asmān /
tvám sápatir maghāvā nas tárutras
tvám satyó vásavānaḥ sahodāḥ // (1)

dāno víḥa indra mṛdhrāvācaḥ
saptá yát púraḥ çárma çāradir dārt /
ṛṇór apó anavadyāṛṇā
yūne vṛtrám purukútsāya randhīḥ // (2)

ájā vṛta indra çūrapatnīr
dyām ca yébhīḥ puruhūta nūnām /
rákṣo agnīm aḥśam túrvayānaṃ
siṃhó ná dáme āpāmsi vástoh // (3)

çéšan nú tá indra sásmin yónau
práçastaye pávīravasya mahnd /
srijád árñāmsy áva yád yudhd gds
tíṣṭhad dhārī dhṛṣatī mṛṣta vājān // (4)

vāha kútsam indra yásmiñ cākān
syūmanyū rjrd vātasyāçvā /
prá súraç cakráṃ vṛhatād abhṛke
'bhí spṛdho yāsiṣad vájrabāhuḥ // (5)

jaghanvñ indra mitrérūñ
codápraviddho harivo ádācūn /
prá yé pácyann aryamānaṃ sácāyós
tváyā çūrtī váhamānā ápatyam // (6)

rāpat kavír indrārḥásātau
kṣdm dāsdyopabārhañim kaḥ /
kārat tistró maghāvā dānucitrā
nī duryonē kúyavācam mṛdhī çret // (7)

*sānā tā ta indra nāvya āguḥ
sāho nābhó 'viraṇāya pūrvīḥ /
bhīnāti pūro nā bhīdo ādevīr
nanāto vādhar ādevāsya pīyōḥ // (8)*

*tvām dhūnir indra dhūnimatīr
ḥṇór apāḥ sīrd nā srāvantiḥ /
prā yāt samudrām āti čūra pārṣi
pārāyā turvācaṃ yādum svastī // (9)*

*tvām asmdkam indra viçvādha syā
avḥkātamo nardm nṛpāt /
sā no viçvāsām sprdhm sahodā
vidyāmeṣām vjānam jirādānum // (10)*

(1) Ты, о Индра, царь (людей) и (тех,) которые боги. / Охраняй (iv.) мужей! Защити (iv.) ты нас, о Асура! / Ты господин сущего, щедрый, (ты) наш спаситель. / Ты истинный обладатель добра, дающий силу превосходства.

(2) Ты подавил (inj.), о Индра, злоречивые племена, / Когда разбил (inj.) семь осенних крепостей, (их) убежище. / Ты пустил течь (inj.) воды потоками, о безупречный. / Ты отдал во власть (inj.) Вритру юному Пурукутсе.

(3) О Индра, гони (iv.) (в наступление) войска, для которых (ты) герой-повелитель, / И (тех,) с кем ты, о многопризываемый, сейчас (завоюешь) небо! / Охраняй (iv.) Агни, Ащушу, Турваяну! / (Грозный,) как лев, (охраняй) обряды, совершающиеся в доме поутру!

(4) Пусть же полягут (inj.) сейчас в общем лоне эти (враги), Индра, / Во славу дубины грома, благодаря (ее) величию! / Когда ценою битвы он выпустил (inj.) потоки, коров, / Он сел (inj.) на двоих буланных коней (и) дерзко захватил (inj.) награды.

(5) Вези (iv.) Кутсу, о Индра, которого ты любишь (inj.), / Правя послушными поводьям рыжими конями Ваты! / Сорви (iv.) в решающий момент колесо солнца! / Пусть выступит (opt. aor.) против соперников (Индра) с ваджрой в руке.

(6) После того как ты убил (p. pf. act.) Митреру, не почитающих (богов), / Подкрепленный Чодой (?), о обладатель буланных коней, / (Твои враги,) которые увидели (inj.) перед (собой) Арьямана вместе с Аю, / Разбитые тобой, когда они везли (p. pr. med.) свое потомство ...

(7) Стал нашептывать (inj.) поэт, о Индра, во время (битвы) за захват солнца: / "Ты сделал (inj.) землю подушкой для Дасы! / Щедрый сделал (inj.) три (реки) сверкающими от воды! / Он низверг (inj.) Куявача в дурное лоно, в пренебрежение.

(8) Это, о Индра, твои древние (деяния). Новые пришли (aor. ind.) (поколения). / Одолей (inj.) многие враждебные силы, чтобы не было недовольства! / Расщепи (inj.), словно крепости, безбожные

расщелины! / Согни (inj.) смертельное оружие хулящего безбожника!

(9) Ты, возмутитель, о Индра, возмущенные / Воды выпустил течь (inj.), словно мчащиеся реки. / Если ты переезжаешь (не-ind.) через океан, о герой, / Переправь (iv.) благополучно Турвашу и Яду!

(10) Ты, о Индра, всегда пусть будешь (opt.) нашим / Самым надежным защитником мужей! / (Да будет) он дающим нам силу превосходства над любыми врагами! / Мы хотим найти (opt.) щедрую общину, легко дарящую!'

С точки зрения употребления глагольных форм этот гимн показателен во многих отношениях. Единственная форма индикатива, которая в нем встречается, это 3 pl. aor. *āguḥ* 'они пришли' от *ā* + *gā-*, да и то она морфологически не вполне прозрачна из-за сандхи на границе наречия-префикса и собственно глагольной основы. Остается доверять в этом случае членению падапатки на *ā* + *aguḥ*, хотя от корней аналогичной структуры в РВ хорошо засвидетельствованы и инъюктивы: *dā-* 'давать' — *duḥ*, *dhā-* 'класть' — *dhuḥ*, *sthā-* 'стоять' — *sthuḥ*, и поэтому сочетание *ā* + *guḥ* теоретически не исключено.

Во всех остальных случаях личные глагольные формы не принадлежат к изъявительному наклонению. Гимн интересен широким набором форм косвенной модальности, и морфологическую принадлежность их к той или иной граммеме наклонения не всегда просто определить. Прямые обращения к божеству типа "Охраняй!", "Защити!", "Гони!" и т.д. выражены императивом; разного рода пожелания — оптативом (обычном — от основы презенса или прекативом от основы аориста). Значения косвенной модальности, определяемые контекстом, имеет часть форм инъюктива. Другая его часть — тоже в зависимости от контекста — трактуется как прошедшее время. Это чаще всего имеет место при перечислении подвигов Индры, некогда им совершенных, как в стихах 2 и 7.

Встречаются, наконец, формы со значением косвенной модальности неясной структуры. Так, в стихе 9 форма 2 sg. *parṣi* от глагола *par-* 'переезжать', 'перевозить', 'спасать' обозначена в переводе как неиндикативная. Презенса корневого типа у этого глагола *par-* нет, хотя Уитни и указывает в качестве такового эту единственную форму [153, с. 100]¹³. Известно, что такие структурно изолированные формы 2-го л. ед. ч. обычно функционируют в РВ в значении императива [117, § 316]. При этом надо иметь в виду, что императив, как правило, не употребляется в придаточных предложениях (позиция, характерная для субъюктива), и Гельднер в своем комментарии отмечает необычность синтаксического контекста и грамматического значения формы *parṣi* [72].

¹³ Уитни также утверждает (в примечании), что аористичная основа *parṣ-* у этого глагола почти приобрела значение вторичного корня.

Заслуживает внимания еще одна личная глагольная форма. Пада 7с начинается с глагола *kárat* '(Щедрый) сделал ...', в то время как пада 7b кончается формой 2 sg. inj. *kaḥ* 'ты сделал' от того же глагола. В данном переводе *kárat* сопровождается пометой (inj.), поскольку структурно такая интерпретация возможна: Уитни указывает для глагола *kar-* 'делать' форму 3pl. *karanti*, засвидетельствованную в РВ, в качестве одного из презенсов [72, с. 21]. Кроме того по грамматическому значению *kárat* в данном стихе ничем не отличается от *kaḥ*. При всем том основа *kara-* в качестве презентной вызывает некоторые сомнения, особенно если учесть соотношение форм с первичными и вторичными окончаниями¹⁴, а также грамматическую семантику многих из них. Судя по всему, у Макдонелла были основания отнести эту форму к субъюнктиву (примета -a-) от корневого аориста, хотя сомнения были тоже [103, с. 171]. Однако субъюнктивного значения у формы *kárat* в рассматриваемом контексте нет.

Уже на примере приведенного гимна можно сделать выводы, действительные для всего собрания РВ. Глагольные формы одинаковой структуры могут иметь разное грамматическое значение, и, наоборот, одно и то же грамматическое значение может быть связано с формами разной структуры. Кроме того, при наличии структурно неясных глагольных форм контекст становится иногда решающим критерием в определении их семантики.

Наконец, не может не привлечь внимания еще одна особенность общего характера в связи с этим гимном. Если поставить перед собой вопрос, *когда* происходят отраженные в нем события, то на такой вопрос довольно трудно ответить. Мифологическое повествование (если это можно назвать повествованием) ведется в инъюнктиве — граммеме наклонения, которая в принципе не выражает категории времени. Судя по контексту, в стихах 2, 6, 7 речь идет о событиях, предшествующих моменту речи. Никаких формально охарактеризованных граммем прошедших времен (имперфект, аорист, перфект) здесь, правда, не встречается, — а именно на них обычно опирается интерпретатор, — но в стихе 8 все эти акции названы древними деяниями Индры, и единственная форма индикатива указывает на то, что новые поколения пришли в недавнем прошлом уже после этих древних подвигов. Тем не менее, в стихах 3 и 4 к Индре обращаются в императиве, призывая его сейчас совершить древние подвиги. В других гимнах РВ о выезде Индры с Кутсой говорится как о прошлом, в равной мере как и о том, что Индра сорвал колесо солнца, выиграв забег у Эташи. Здесь дело, по-видимому, уже не в употреблении времен и наклонений, а в общих представлениях о времени, характерных для модели мира ведийского ария.

Можно привести пример, когда в гимне достаточной длины

вообще не встречается ни одной формы индикатива. Таков гимн VII,35 ко Всем-Богам, в 15-ти стихах которого употребляются только формы императива. Гимн построен однообразно на анафорических повторах со словом *çam* 'на благо' и глаголом-сказуемым в императиве, занимающим место чаще в конце пады или стиха. Приведем, например, стих 5:

*çám no dyáväpṛthivī pūrváhūta
çám antárikṣaṃ dṛçáye no astu /
çám na óśadhīr vaníno bhavantu
çám no rájasas pátir astu jisnúḥ //*

'На благо (пусть будут) нам Земля и Небо при раннем призыве, / На благо пусть будет нам воздух, чтобы мы видели, / На благо пусть станут нам растения и деревья, / На благо пусть будет нам господин воздушного простора!'

Следует при этом напомнить, что язык РВ располагает детально разработанной системой грамматических времен, в которой граммемы времени противопоставлены друг другу по различным дифференциальным видо-временным признакам [8, гл. "Глагол"]. Граммем времени в языке РВ больше, чем в санскрите (существует граммема плюсквамперфекта, которая, правда, и формально недостаточно четко дифференцирована от других граммем, и семантически не находится в оппозиции ни с одной из них). Значительно больше также граммем наклонения (есть весьма распространенный субъюнктив и инъюнктив, семантика которого в значительной степени уже стерлась). Но дело здесь не только и не столько в количественном преобладании граммем времени и наклонения в ведийском языке по сравнению с санскритом, а, скорее в разных принципах устройства парадигм в этих языках и в разном характере их функционирования по синтагматической оси. Как говорилось в другой работе [7, с. 22—35], грамматические показатели в ведийском языке менее автоматизированы, чем в санскрите, комбинаторные возможности морфем большие, и вообще грамматика менее принудительна и регламентирована.

Выше это было показано на примере структуры и употребления глагольных форм в гимне I, 174; в общем же плане это проявляется по-разному во всех частях разросшейся системы форм ведийского глагола.

Известно, что формы косвенных наклонений образуются в ведийском языке не только от основы презенса, как в санскрите, а от любой временной основы (правда, от презентной основы это бывает чаще). Однако, по значению формы какого-либо наклонения от разных основ ничем не отличаются одна от другой: они выражают одну и ту же модальность без дифференциации по времени, например, от глагола *gam-* 'идти' 3sg. opt. *gamuās* (от основы аориста) и *jagamyāt* (от основы перфекта) значат 'пусть он идет'; от *sthā-* 'стоять' 1pl. opt. *tiṣṭhema* (от основы презенса) и *stheyāma* (от

¹⁴См. о распределении форм в словаре Х. Грассмана [89, с. 332 и сл.].

основы аориста) — 'пусть мы стоим'; от *тис-* 'освободить' 2sg. iv. *тийса* (от основы презенса), *тиса* (от основы аориста), *тумугдхи* (от основы перфекта) — 'освободи'.

Далее, среди граммем времени в системе глагола существует граммема футурума. Инвариантное его значение — выражение действия, следующего за моментом речи, обычные варианты значения — модальные: желание совершить действие и проч. Лишь небольшая группа глагола в РВ имеет формы футурума. Самым распространенным средством выражения будущего времени является субъюнктив, т.е. граммема одного из косвенных наклонений. Кроме того, субъюнктив выражает широкую шкалу оттенков модальности: возможность, вероятность и т.д., а также вообще подразумеваемую зависимость действия от других обстоятельств. Например, от глагола *kar-* 'делать' 2sg. subj. *karasi* и 2sg. fut. *karisyasi* могут значить в определенных контекстах одно и то же — 'ты сделаешь' (ср. VI, 35, 1 и I, 1, 6).

Наконец, РВ представляет собой тот единственный памятник в др.-инд. языковой традиции, по которому мы можем судить с наибольшей полнотой об инъюнктиве — архаичном наклонении, семантика которого в РВ уже весьма трудно уловима, со слабо выраженными формальными характеристиками: это безаугментные формы от основы презенса или аориста со вторичными окончаниями.

Инъюнктиву, по своей структуре и семантике находящемуся в противоречии со всей видо-временной системой глагола в РВ, уделялось много внимания в научной литературе. Основопологающей в свое время была статья Л.Рену [116, с. 63—80], в которой впервые был установлен несистемный характер этой граммемы для периода РВ (инъюнктив в разных контекстах может иметь значение настоящего, прошедшего и будущего времени изъявительного наклонения, а также различные модальные значения). Рену считал использование инъюнктива в этом памятнике прежде всего стилистическим приемом, используемым в мифологических пассажах.

Следующим важным этапом в изучении инъюнктива явилось исследование К.Хофмана [94], в котором автор пришел к принципиально новому выводу: по своему инвариантному значению инъюнктив является меморативным. Все остальные граммемы глагольных категорий под тем или иным углом зрения описывают глагольное действие, инъюнктив же только упоминает его без какой-либо временной или модальной дифференциации. Это объясняет, почему под влиянием разных контекстов инъюнктив способен подстраиваться под значения различных структурно четко охарактеризованных временных и модальных форм. Именно контекст подчиняет себе эту архаичную граммему, адаптируя ее к дифференцированной видо-временной и модальной системе и окрашивая ее той семантикой, которая не была для нее существенной.

В качестве иллюстрации можно привести гимн VII, 18, в котором воспоминания о битве десяти царей (т.е. действия, происходившие в прошлом), когда Индра поддержал царя Судаса, перемежаются пожеланиями и просьбами к Индре в настоящем, при этом те и другие действия передаются глаголами в инъюнктиве:

*ádha çrutám kaváçam vṛddhám apsv
ánu druhyúm ní vṛṇag vájrabāhuḥ /
vṛṇānd átra sakhyáya sakhyám
tvāyánto yé ámadan ánu tvā //* (12)

*ví sadyó víçvā dṛṃhitāny eṣām
índraḥ púraḥ sáhasā saptá dardaḥ /
vy ánavasya tṛtsave gáyam bhāg
jéṣma pūrúm vidáthe mṛdhrāvācam //* (13)

'(12) Тут знаменитого старого Кавашу / Носитель дубины сбросил (inj.) в воду вслед за Друхью, / В то время как, выбирая дружбу за дружбу, / (Те,) кто твои сторонники, радостно тебя приветствовали (impf.).

(13) В один день все их твердыни / Индра разрушил (inj.) силой — семь крепостей. / Он наделил (inj.) Тритсу имуществом предводителя Ану. / Да победим мы (inj.) Пуру, ведущего оскорбительные речи при раздаче имущества!'

Действия Индры здесь можно соотнести с планом прошлого, так как среди форм инъюнктива встречается одна структурно охарактеризованная форма имперфекта (*ánu ámadan* 'они радостно приветствовали'). Тот же инъюнктив в паде 13d выражает пожелание (значение, синонимичное оптативу).

Еще один пример. В гимне Индре VI, 20 перечисляются различные подвиги этого бога, его победы над врагами и демонами. Глаголы, выражающие эти действия, имеют нередко форму инъюнктива: *vṛtrám ... hán* (2) 'ты убил Вритру', *vájrasya yát pátane pádi çúsnah* (5) 'когда при падении ваджры рухнул Шушна', *vṛṇag ráyā sám ...* (6) 'он переполнил (его) богатством' и т.д. Инъюнктивы интерпретируются здесь как действия в прошлом, потому что в этих же стихах употребляется ряд аугментных форм: *ávat* (3,6) 'он помог', *apádran panáyah* (4) 'попадали Пани' и др. Но в стихе 9 инъюнктив приобретает значение настоящего времени, поскольку там есть структурно ясные формы презенса:

*sá im spádho vanate ápratīto
bíbhrad vājram vṛtrahānam gábhastau /
tíṣṭhad dhārī ádhy ásteva gárte
vacoyjá vahata índram ṛṣvám //*

'Это он, не имеющий равных, побеждает (pr.) противников, / Держа в руке ваджру, убивающую врагов. Он садится (inj.)

на коней, словно стрелок на сиденье колесницы. / Два коня, запрягаемые (одним только) словом, везут (рг.) огромного Индру'.

Возникает естественный вопрос, каким образом при наличии в языке РВ обширной и сложной системы видо-временных и модальных оппозиций глагола с этой системой мог сосуществовать инъюнктив, находящийся в явном с ней противоречии. Для того, чтобы разобраться в данном вопросе, необходимо обратиться к некоторым экстралингвистическим данным, а именно к представлениям о времени, свойственным ведийским ариям.

Известно, что многим культурам древности было свойственно представление о времени как о циклическом процессе. В мифологии это проявляется в концепции периодической гибели вселенной и ее возрождения (длительность такого цикла может значительно различаться в разных традициях). В ритуале имеет место изоморфная космическому циклу повторяемость определенных действий, следующих некоему архетипу, и призванных поддерживать порядок во вселенной и т.д. М. Элиаде следующим образом определяет суть этой концепции: "В каждое мгновение все начинается с самого начала. Прошлое есть не что иное, как предвосхищение будущего. Нет событий необратимых и преобразований окончательных. В каком-то смысле можно даже сказать, что в мире не происходит ничего нового, ибо все есть лишь повторение все тех же изначальных архетипов; это повторение, актуализируя мифический момент, в который было явлено архетипическое действие, бесконечно удерживает мир в одном и том же рассветном мгновении начал. Время лишь делает возможным появление и существование вещей. Оно не имеет никакого влияния на это существование, поскольку оно само непрерывно возрождается" [49, с. 91].

Эти общие типологические соображения дают ту схему, в которую хорошо укладываются факты, отраженные в гимнах РВ. На представлениях о времени как о циклическом процессе основаны работы по ведийской мифологии Ф.Б.Я. Кёйпера [24]. И хотя сам автор, строго придерживаясь фактов, говорит о том, что в ведийской литературе это представление эксплицитно не выражено, и потому подобное предположение надо считать гипотезой [24, с. 49], развивая теорию Хиллебрандта о том, что гимны Ушас и РВ обращены не к утренней заре вообще, а к первой заре нового года, когда силы космоса одерживают победу над хаосом и порядок восстанавливается вновь, Кёйпер своими исследованиями делает данную гипотезу еще более вероятной. В свете этой гипотезы получают единое истолкование также различные ритуалы и социальные институты, получившие отражение в РВ. О ритуалах, связанных с праздником нового года и периодом зимнего солнцестояния, Кёйпер говорит следующее: "Церемониальные поединки поэтов, которые выступают

от имени своих меценатов (либо вообще от имени определенных групп) и чьи состязания являются очевидным соответствием гонкам на колесницах и военным действиям, были вместе с тем ритуалом, нацеленным на возобновление жизни и завоевание (добычу) солнца" [24, с. 99].

Эти общие соображения помогают понять, как обстоит дело со временем, когда происходят те события, о которых идет речь в рассмотренном ранее гимне I,174, где то перечисляются героические деяния Индры, то к нему обращаются с призывом их совершить. Реальное время этих мифологических акций, по-видимому, повторяющееся: Индра совершает свои подвиги, имеющие неизменно космогоническое значение, каждый раз, когда по завершении цикла космос снова должен победить хаос. Лингвистическим выражением подобных действий "вне времени" и был как раз инъюнктив, уже утративший свое место в системе глагольных оппозиций в тот период, когда в основном сложилась другая, новая система оппозиций дифференцированных времен и наклонений. Эта система сама по себе вряд ли могла служить адекватным способом передачи концепции циклического времени. Еще большие противоречия усматривает в этой ситуации современный интерпретатор РВ: современные западные (как и новые индоарийские) языки не располагают формальными средствами, способными передать действие как упоминание, лишенное какой-либо описательной характеристики, во-первых, и современному человеку свойственно представление о линейном времени, во-вторых.

О циклической повторяемости действий, которая делает действие, происходящее сейчас или собирающееся произойти в будущем, идентичным некоему архетипическому действию, произошедшему "во время оно", можно судить по многим контекстам РВ. Можно привести в пример начало гимна Ушас IV,51, где поэт в первых двух стихах сообщает о появлении на востоке утренних зорь, причем глагол, передающий это действие, стоит в аористе (т.е. действие произошло только что, и говорящий видит его своими глазами), а затем в стихе 4 задает следующий вопрос:

*kuvít sá devīḥ sanáyo návo vā
yámo babhūyād uśaso vo adyá /
yéna návagve āṅgīre dáçagve
saptāsye revatī revád ūśá //*

"Не будет ли (opt.), о божественные зори, сегодня старого ли, нового ли путешествия у вас, благодаря которому, о богатые, вы воссветили (pf.) богатство Навагве, Ангире, Дашагве семиротому?".

Задающий этот вопрос предполагает возможность осуществления прошлого действия в будущем: известно, что архетипическое

действие — обогащение перечисленных лиц с помощью света Ушас, — имело место в некоем мифическом прошлом. Кроме того, вопросы, начинающиеся с *kuvít*, могут означать уверенность в отношении будущего [69]: 'Конечно же, будет сегодня...'

Наконец, как об этом уже упоминалось ранее, в РВ нередко встречаются обращения к богам с призывом совершить те самые действия (обычно это героические подвиги, играющие космогоническую роль), которые, как хорошо известно, они давно уже некогда совершили. Таковы, например, призывы к Индре в I,80,3:

*préhy abhíhi dhṛṣnuhí
ná te vájro ní yamsate /
índra nṛmṇám hí te śávo
háno vṛtrám jáyā apó
'rcann ánu svarājyam //*

'Выходи вперед! Нападай! Дерзай! / Твоя ваджра не будет знать удержу: / Ведь у тебя, о Индра, мужество и сила; / Ты убьешь (subj.) Вритру, ты завоеешь (subj.) воды. / Да воспоют они (твое) собственное царство!'

Субьюнктивы "ты убьешь" (*hánas*), 'ты завоеешь' (*jáyās*) выражают будущее время. В том же самом гимне в стихе 1 говорится: *śáviṣṭha vajrinn ójasā / pṛthivyá nṣṣa śaśā áhim* 'О самый могучий громовержец, силой стер (inj.) ты с земли змея', где Саяна глоссирует иньюнктив 'стер' *śaśās* с помощью аориста *aśās*. Далее в стихе 2 о том же событии говорится в перфекте: *sá ... sómah ... yénā vṛtrám nír adbhyó jaghantha ...* 'тот ... сома, ... благодаря которому ты вышиб (pf.) из вод Вритру'. Нет противоречия между подобным употреблением грамматических времен, если космогоническое действие Индры — убийство Вритры — периодически повторяется и в настоящем и в будущем; оно не столько следует архетипу, сколько является им, — иными словами, оно находится вне времени.

Нельзя не сказать также несколько слов о характере священного знания у ариев РВ. Как уже говорилось об этом во «Введении» (см. с.19 и сл.), ведийские риши были визионерами, для которых знание было озарением, внезапным внутренним светом, открывавшим перед ними картину мироздания. Поэт становился мудрецом-риши только благодаря этой силе видения, и знание, представившее перед его внутренним взором, было статичным. Одна картина сменяла другую; их быстрая последовательность создавала иллюзию движения. Логическая связь между отдельными картинами в этом калейдоскопе не была строго обязательной.

Таков в нескольких словах процесс познания мира ведийским риши, хотя на самом деле процесса тут нет, а речь идет о мгновении и смене одного мгновения другим. На стиле гим-

нов РВ подобное видение мира отразилось в том, что в этом памятнике мало распространено последовательное линейное изложение событий. Мифологических сюжетов в РВ, как известно, не так уж много. Но те, что есть, как правило, не "разрабатываются" в привычном нам современном смысле слова, т.е. они обычно не излагаются в линейной последовательности, в которой каждое отдельное звено является логической мотивировкой следующего. Скорее, они упоминаются, называются, часто в одних и тех же выражениях-штампах (закрепленность лексики за мифом). Многие остаются неясным в причинно-следственных связях между событиями, и только если эти сюжеты встречаются в более поздней литературе: в брахманах, упанишадах, Махабхарате, восстанавливается ход событий, неясный из РВ. При отсутствии же данного сюжета в позднейших источниках на основании одних только упоминаний в РВ он так и остается неясным для современного восприятия. (Другое дело в эпоху РВ, когда и риши, и их аудитории эти традиционно передаваемые сюжеты были в равной мере известны.)

В тех же немногочисленных случаях, где эти сюжеты повествуются, их изложение иногда выглядит с современной точки зрения отрывочным и нелогичным из-за отсутствия необходимой для нас логически обоснованной линейной последовательности эпизодов. Приведем некоторые примеры. Все собрание гимнов полно перепевов основного подвига Индры — убийства им змея Вритры, запрудившего реки. Убив Вритру своею ваджрой, Индра выпустил течь реки. Известно, что этот подвиг имеет космогоническое прочтение, и Индра играет здесь роль демиурга, который преодолевает сопротивление мира хаоса и устанавливает порядок во вселенной [24, с. 29 и сл.]. Этот главный подвиг Индры описывается более или менее последовательно в РВ один раз — в гимне I,32, но и там линейный порядок изложения событий не выдержан, и описание выглядит как периодическое возвращение к одному и тому же, а последовательность эпизодов и их логическая связь представляются несущественными. Приведем начало этого гимна:

*índrasya nú víryāni prá vocam
yāni cakāra prathamāni vajrí /
áhann áhim ánv apás tatarða
prá vakṣānā abhinat párvatānām //* (1)

*áhann áhim párvate çicriyānām
tvástāsmāi vájram svaryām tatakṣa /
vāçrā iva dhenávaḥ syāndamānā
āñjah samudrām áva jagmur āpaḥ //* (2)

*vṛṣāyāmāno 'vṛñīta sómam
tríkadrúkeṣv apibat sutásya /*

*ā sāyakam maghāvādatta vājram
āhann enam prathamajām āhīnām // (3)*

(1) Индры героические деяния сейчас я хочу провозгласить: / Те первые, что совершил громовержец: / Он убил змея, он просверлил (русла) вод, / Он рассек недра гор.

(2) Он убил змея, покоившегося на горе. / Тваштар ему выточил звучную дубину. / Как мычащие коровы, устремившись (к телятам), / Прямо к морю сбегает воды.

(3) Разъяренный, как бык, он выбрал себе сому, / Он напился (сомы,) выжатого в трех сосудах. / Щедрый схватил метательный снаряд-ваджру. / Он убил его, перворожденного из змеев'.

В стихе 1 тема подвигов Индры охватывается сразу, причем в конспективном стиле — они перечисляются без каких-либо подробностей: Именно в таком стиле, короткие простые предложения, следующие одно за другим без союзов, и обозначается эта тема в многочисленных гимнах РВ, они функционируют в качестве ее словесного штампа. В стихе 2 автор вновь возвращается к убийству змея. Последовательность событий, отраженных в падах а—b выбрана произвольно, так как сначала Тваштар должен был выточить Индре дубину, а потом Индра этой дубиной уже мог убить змея. Тема пад с—d не связана непосредственно с темой пады b, она является следствием темы пады a стиха 1: воды сбегают прямо к морю, потому что Индра, убив змея, просверлил им русло. В стихе 3 делается третий самостоятельный подход к теме убийства змея (формула *āhann āhim* 'он убил змея' сменяется вариантом *āhann enam* 'он убил его'). По содержанию этот стих не является продолжением или развитием предыдущего, поскольку Индра сначала должен был напиться сомы, и только в опьянении сомой он смог убить Вритру, и т.д.

Приведем еще один пример. В РВ не раз упоминается мотив бегства Агни в воды, куда он спрятался, испугавшись обязанностей хотара. В поздней части памятника в X,51—52 этот сюжет дается в виде диалога между богами, в фамильных же мандалах наиболее подробное "изложение" его встречается в III,9. Вот первые 6 стихов этого гимна (всего 9):

*sākhāyas tvā vavṛmahe
devām mātṛsa utāye /
apām nāpātam subhāgam sudḍitīm
suprātūrtim anehāsam // (1)*

*kḍyamāno vanā tvām
yān mātṛ ājagann apāh /
nā tāt te agne pramṛṣe nivārtanam
yād dūrē sānn ihābhāvah // (2)*

*āti tṛṣṭām vavaksitha
-āthaiivā sumānā asi /
prā-prānyé yānti pāry anyā āsate
yēsām sakhyé asi çritāh // (3)*

*iyivāmsam āti sṛtḍhah
çāçvatīr āti saççātah /
ānv im avindan nicirāso adrūho
'psū simhām iva çritām // (4)*

*sasṛvāmsam iva tmānā
-agnīm itthā tirōhitam /
ātnam nayan mātariçvā parāvāto
devēbhyo mathitām pāri // (5)*

*tām tvā mātṛā agrbhñata
devēbhyo havyaavāhana /
vīçvān yād yajñāñ abhipāsi mānuṣa
tāva krātṛvā yaviṣṭhya // (6)*

(1) Друзья (твои), мы выбрали тебя, / Бога, (мы,) смертные для помощи, / Отпрыска вод, счастливого, чудесно сверкающего, / Легко преодолевающего (препятствия), незлобивого.

(2) Любящий дерево, когда ты / Отправился к (своим) матерям — водам, / Ты не должен забывать о возвращении, / (Даже) будучи далеко, (о том) что ты был здесь.

(3) (Вот) перерос ты через то, что грубое (в тебе), / Итак теперь ты доброжелателен. / Одни все идут вперед, другие сидят вокруг — / (Те,) на чью дружбу ты опираешься.

(4) Прошедшего через поражения, / Через постоянные неудачи / Нашли внимательные, не терпящие обмана, / (Его,) скрывающегося в водах, словно лев (в засаде).

(5) Того, кто будто сам по себе убежал, / Агни, спрятанного таким образом, — / Это его принес Матарिशван издалека, / Похищенного для богов¹⁵.

(6) Таким тебя захватили смертные, / О возница жертв богам, / Чтобы ты надирал за всеми жертвами, о близкий человеку, / Благодаря твоей силе, о самый юный'.

В стихе 1 речь идет о конкретном ритуальном костре, который жрецы зажигают для совершения в него жертвенного возлияния; последнее Агни-хотар должен передать богам. Далее в стихе 2 поэт внезапно переходит к мифу о бегстве Агни в воду, отождествляя миф с реальностью. Как поясняет в своем комментарии Гельднер¹⁶, огонь, добываемый трением, долго не

¹⁵Данный перевод следует интерпретации Кёйпера (см. его работу «Индийский Прометей» [24, с. 154—155]).

¹⁶См. перевод Гельднера [72].

разгорается, и его отсутствие связывается в сознании риши с тем временем, когда Агни прятался в водах. Стих 3 возвращает поэта к реальности: огонь горит, поднимается дым (a—b), жрецы совершают ритуальные действия у костра (c—d). В стихе 4 мысль вновь перескакивает с действительности на миф и обращается к исчезновению Агни в водах, где его и нашли боги. В стихе 5 вскользь упоминается миф о похищении Агни Матаришваном (где *naupan* 'принес' — единственный в этом эпизоде инъюнктив), и в стихе 6 говорится о том, что Агни, наконец, поступил в распоряжение смертных, для совершения их обрядов. Последние три стиха этого гимна представляют собой восхваления Агни.

Подобная манера изложения типична для авторов гимнов РВ. Инъюнктив по своему инвариантному значению предельно подходит для выражения действий, происходящих фактически вне времени. Но инъюнктив в период РВ представляет собой архаизм, а не живое явление. Существует разветвленная система видо-временных и модальных противопоставлений в глаголе, и будущее принадлежит ей. Однако, некий отголосок инъюнктива можно усмотреть в таком явлении, как "инъюнктивизация" контекста, при которой структурно охарактеризованные формы настоящего и прошедшего времени начинают употребляться недифференцированно к моменту речи. Это обычно происходит, когда в мифологических пассажах встречается перечисление (упоминание) нескольких действий божества, совершавшихся "во время оно", но формально одни выражены глаголами в прошедшем времени, а другие — глаголами в настоящем. Такого рода случаи встречаются, например, иногда в гимнах Ашвинам, когда перечисляются акты их чудесной помощи различным людям. Приведем некоторые примеры:

*yābhīh śacībhir vṛṣanā parāvṛjam
prāndhām ṣronām cākṣasa étave krthāh /
yābhīh vārtikām grasitām āmuñcatam
tābhīh ū śu ūtībhir aṣvinā gatam // (I,112,8)*

'Какими силами (вы,) два быка, (приходите на помощь) отверженному, / Слепого и хромого делаете способным видеть и ходить, / Какими — освободили проглоченную перепелку. / С этими самыми поддержками приходите сюда, о Ашвины!'

*ūd vāndanam airatam damsānābhīh
ūd rebhām dasrā vṛṣanā śacībhir /
nīṣ taugryām pārayathah samudrāt
pūnaṣ syāvānam cakrathur yūvānam // (I,118,6)*

'Вы выручили Вандану (своими) чудесными силами, / Вы(ручили) Ребху, о два удивительных быка, проявлениями могущества. / Вы спасаете из моря сына Тугры. / Вы сделали вновь юным Чьявану.'

Столь же недифференцированно употребляются иногда времена в гимнах Рибху при перечислении их трудовых подвигов, например:

*ṣronām éka udakām gām āvājati
māmsām ékaḥ piṁṣati sūnáyābhītam /
ā nimrūcaḥ śākṛd éko āpābharat
kīm svit putrēbhyaḥ pitārā ūpāvatuḥ // (I,161,10)*

'Один гонит вниз к воде хромую корову. / Другой разделяет мясо, принесенное в корзине. / Третий относил навоз до заката солнца. / А родители помогали сыновьям?'

*tād vo vājā ṛbhavaḥ supravācanām
devēsu vibhvo abhavan mahitvanām /
jīvrī yāt sántā pitārā sanājūrā
pūnar yūvānā carāthāya takṣatha // (IV,36,3)*

'Это ваше величие, о Ваджи, Рибху, / Было прекрасно провозглашено среди богов, о Вибху: / Что родителей, бывших дряхлыми, слабыми от старости, / Вы делаете снова юными, (способными) двигаться.'

Подобные примеры, — а их число можно было бы заметно увеличить, — иллюстрируют ситуацию, при которой архаичная концепция времени приходит в противоречие с более продвинутой дифференцированной грамматической системой.

Для глагола в РВ, отличающегося исключительным богатством форм, характерно вообще наличие большого числа форм, имеющих или неясную морфологическую структуру, или же такую структуру, которая не дает возможности отнести их с определенностью к одной из засвидетельствованных для данного глагольного корня систем [6, с. 43 и сл.]. Это объясняется целым рядом известных причин, приведших к тому результату, что системных противопоставлений часто оказывается недостаточно для отождествления конкретной глагольной формы. Данное общее противоречие проявляется в отношении как временных, так и модальных противопоставлений. Известно, что видо-временные оппозиции в РВ образуют три основных системы: 1) презентную, где основа употребляется как с первичными окончаниями (презент), так и со вторичными (имперфект); 2) аористическую, где основа употребляется только со вторичными окончаниями (аорист), и 3) перфектную, где основа построена по иным принципам — особый тип редупликации корня и самостоятельный (во всяком случае в активном залоге) тип окончаний (перфект), и есть также аугментная форма от основы перфекта со вторичными окончаниями, как в имперфекте и аористе (плюсквамперфект). Четвертая система — основа с характерным суффиксом и первичными окончаниями (футурум) развита в РВ еще недостаточно (будущее время, как правило, выра-

жают одна из граммем косвенных наклонений — субъюнктив), а соответствующая аугментная форма от основы футурума со вторичными окончаниями (кондиционалис), представленная всего одним глаголом, имеет чисто модальное значение нереального условия.

Формальным оппозициям в принципе соответствуют семантические оппозиции вида и времени. Уже из этого краткого конспективного перечня видно, что план будущего выпадает из общей системы оппозиций времен в силу своей тесной связи со сферой модальности. Что же касается плана настоящего и прошедшего, то здесь семантические различия в целом отчетливее выражены у основ, имеющих специфическую однозначную формальную характеристику (а всего существует 10 классов презентных основ и 7 классов аористичных¹⁷, из которых 2: корневой и тематический, структурно совпадают в этих двух системах). Еще Дельбрюк, своими работами заложивший основы изучения ведийского глагола и его синтаксиса, отмечал, что корневые аористы типа *áprāt* имеют иногда значение имперфекта, а тематические имперфекты типа *ákṣarāt* — значение аориста [64, с. 66 и сл.]. Так называемый 6-й класс презенса в РВ является, как показал Рену [124], в значительной степени фикцией: форм с первичными окончаниями в нем несравненно меньше, чем инъюнктивов, а аугментные формы часто имеют значение аориста, а не имперфекта. Плюсquamперфект, как установил Тиме, не противопоставлен семантически другим граммемам прошедшего времени [139], а его модальные формы бывают неотличимы от соответствующих форм редуцированного имперфекта и аориста.

Противопоставление основ презенса и аориста, покоящееся на способности соединяться соответственно с двумя или одной серией личных окончаний, нарушается у ряда глаголов отдельными формами, которые таким образом выпадают из системы, например, *dhā-* 'клась' — пр. *dád dhāti*, impf. *ádadhāt*, aor. *ád dhāt*; единичные формы презентного типа — 3 sg. *dhāti* (наряду с хорошо засвидетельствованными формами инъюнктива *dhās*, *dhāt* и т.д.).

Временные различия существуют только в пределах индикатива. Косвенные наклонения в этом памятнике, как уже упоминалось ранее, сильно преобладают над индикативом. Многие модальные формы по своей структуре недостаточно четко охарактеризованы. Так, приметой субъюнктива является аффикс *-a-*, окончания же могут быть первичными, вторичными или в медиальном залоге также свойственными только этой граммеме наклонения.

¹⁷Новая формальная классификация ведийских глаголов на 2 группы в зависимости от соотношения типов презенса и аориста и характера корня дается в статье С.Л. Николаева и С.А. Старостина [28].

Если в тексте встречается, например, тематическая безаугментная форма со вторичным окончанием, не всегда ясно, субъюнктив это от корневой основы или инъюнктив от тематической, тем более, что не менее $\frac{1}{3}$ глагольных корней в РВ имеет по несколько параллельных презентных основ, иногда различающихся по своей семантике [10, с. 91—165; 96], а иногда и нет.

Временные значения в РВ выражаются не только граммемами времени, но также — причем довольно регулярно — граммемами косвенных наклонений: настоящее, прошедшее и будущее время инъюнктивом, будущее время — субъюнктивом.

Вывод, который следует из этого краткого обзора глагольной системы РВ, сводится к тому, что в этом памятнике нередко единственным критерием для установления значения конкретной глагольной формы оказывается контекст, поскольку и морфологическая структура формы, и ее место в системе морфологических оппозиций могут оказаться недостаточно информативными. О том, сколь туманен бывает иногда контекст в РВ, говорилось уже достаточно много. Таким образом, сама грамматика предоставляет обширные возможности для "инъюнктивизации" контекста, для создания неопределенности в отношении времени и подчинения времени модальности.

СИНТАКСИС

Об особенностях поэтического синтаксиса гимнов РВ было бы проще говорить, если бы была известна синтаксическая норма др.-инд. языка того времени, — а о норме обычно судят по прозаическим текстам. Поскольку, однако, РВ является первым памятником др.-инд. языка, и никаких других лингвистических документов от этой эпохи до нас не дошло, сравнивать не с чем. Сравнение же с гораздо более поздней ведийской прозой было бы недопустимым нарушением синхронного принципа описания языка. Тем самым в области синтаксиса остается исходить только из языка самих гимнов, что неизбежно в каких-то случаях приведет к смешению фактов системы и стилистических особенностей ее функционирования в древнем культовом тексте. Разумным выходом из создавшегося затруднительного положения мог бы служить соответствующий выбор критерия описания.

В центре внимания данного описания будут находиться прежде всего те факты, которые специфичны для данного памятника и представлены в меньшей степени или вообще не встречаются в других памятниках. Там, где это окажется возможным, будет сделана попытка проследить связь между синтактико-стилистическими особенностями и коммуникативным назначением гимнов РВ.

Известно, что ядром ведийского предложения является глагол. В его флексии заключена информация также относительно лица и числа слова, выражающего субъект действия. Личная форма глагола¹ представляет собой элемент, необходимый и достаточный для образования предложения в РВ. Именительный падеж местоимения, выражающего субъект предложения, в таком тексте нельзя считать строго обязательным. Употребление личного местоимения в этой функции весьма факультативно. Рену находит, что оно в принципе является экспрессивным и эмфатическим [117, с. 339]. В пределах нормы находятся и предложения типа: *ivām iye bhāgam* (II,17,7) '(Я) прошу тебя о счастье', и пред-

¹Предложения с личной формой глагола в роли сказуемого наиболее часты в РВ. Помимо них существуют также именные и полуменные предложения (где сказуемое — причастие), о которых пока речь не идет.

ложения типа: *bhōjam ivām indra vayāṃ huvema* (II,17,8) 'Мы хотим позвать тебя, щедрого, о Индра'.

В данной связи уместно было бы напомнить, что, по мнению более поздних древнеиндийских грамматиков, предложений в тексте столько, сколько там встречается личных форм глагола; отсюда следует, что не может быть предложений с однородными сказуемыми. С этой точки зрения, например, следующие пады заключают в себе два предложения: *vī vṛkṣān hanti utā hanti raksāso* (V,83,2) 'Он разбивает деревья и убивает ракшасов'; *jāhāti vavṛm pitúr eti niṣkṛtām* (IX,71,2) 'Он покидает (свою) оболочку, идет на свидание с отцом'. В приведенном примере две личные формы глагола находятся в пределах одной пады, и потому возникает проблема однородных членов предложения. Если же личные формы глагола, соотносимые с одним подлежащим, находятся в разных падах одного стиха, то их целесообразно трактовать (что обычно и делается) как сказуемые разных предложений, например:

*prā sumedhā gātuvīd viçvādevaḥ
sōmah punānāḥ sādā eti nītyam /
bhūvad viçveṣu kāvyēṣu rāntā-
ānu jānān yātate pāñca dhīraḥ //* (IX,92,3)

'Очень мудрый, создающий (счастливый) выход, принадлежащий всем богам, / Сома, очищаясь, продвигается к своему собственному месту. / Он находит удовольствие во всех поэтических дарах. / Он наводит порядок среди пяти народов, прозорливый'.

Нужно сказать, что вообще в РВ предложения с однородными членами-сказуемыми встречаются сравнительно редко. Более характерен иной способ выражения нескольких действий, производимых одним субъектом. Действие, трактуемое как основное, выражается личной формой глагола, а остальные, понимаемые как сопутствующие или предшествующие, передаются причастиями, которые согласуются с подлежащим (выраженным или подразумеваемым). Абсолютивы в этой функции употребляются в РВ значительно реже, чем согласующиеся причастия². Вот некоторые примеры:

*justvī na indo supāthā sugāny
urāu pavasva vārivāmsi kṛvān /
ghanēva viṣvag duritāni vighnānn
ādhi ṣṇinā dhanva sāno āvye //* (IX,97,16)

'Довольный (abs., букв. 'будучи доволен') нами, о сок, (создай нам) прекрасные, легко проходимые пути. / Очищайся на просторе,

²В ходе дальнейшего развития языка роль абсолютивов возрастает, что вызвано усилившимися контактами с дравидийскими языками. Согласно последней точке зрения, употребление абсолютивов в РВ определяется не только относительной хронологией частей этого памятника, но и типом повествования (discourse type) [141, с. 83].

создавая (part. pr., букв. 'создающий') широкие пространства! / Словно молотом, разнося (part., pr., букв. 'разносящий') во все стороны бедствия, / Мчись по поверхности на спину овечьей (цедилки)!; *apām bllam āpīhitam yād āsīd / vṛtrām jaghanvāñ āpa tād vavāra* (I,32,11) 'Выход для вод, который был заткнут, — он открыл его, убив (p.pf.act., букв. 'убивший') Вритру'; *pītvī sóma-sya vāvṛdhe* (III,40,7) 'Он окреп, испив (abs.) сомы'.

При выражении субъекта действия личными местоимениями 2-го и 3-го лица (в функции последнего выступают указательные местоимения) ситуация бывает весьма непростой. Дело в том, что в РВ при глаголе-сказуемом во 2-м лице может функционировать в качестве подлежащего местоимение 3-го лица (но не наоборот). Это встречается более или менее регулярно с глаголом 2-го л. ед.ч. в императиве. Обычно местоимение в таком случае вообще отсутствует, а адресат действия может обозначаться вокативом, например: *agne sāhasva pftanā / abhīmā-tīr āpāsya* (III,24,1) 'О Агни, выигрывай битвы, / гони прочь враждебные мысли!'; *vājeṣu sāsahtṛ bhava* (III,37,6) 'Будь победителем в битвах за награду!'. Значительно реже при глаголе во 2-м л. ед.ч. императива употребляется личное местоимение 2-го лица, как, например: *agne tvām no āntama / utā trātā śivō bhava varūthyah* (V,24,1) 'О Агни, будь ты нам самым близким и милым спасителем, дарующим защиту'. Более частый случай представляет собой употребление местоимения 3-го лица ед.ч. при глаголе в форме 2-го лица ед.ч. императива, например: *sā no bodhi ṛudhī hāvam* (V,24,3) 'Заметь нас, услышь (наш) зов!' (букв. 'он заметь ... услышь ...'); *sā no bhaga puraetā bhavēhā* (VII,41,5) 'Будь здесь для нас, Бхага, идущим впереди!' (букв. 'он будь ...'). Наконец, возможен и такой вариант, что комбинируются местоимения 3-го и 2-го лица при глаголе во 2-м лице, например: *sā tvām na ūrjām pate rayīm rāsya suvīryam* (VIII,23,12) 'Даруй ты (букв. такой ты) нам, о повелитель сил, богатство (и) мужество!'.

В контекстах последнего типа *sā* выступает как указательное местоимение, референт которого ранее упоминался и рассматривается как известный [117, с. 340]. Подобное употребление *sā* засвидетельствовано с местоимениями всех лиц, в том числе и 3-го лица, например: *tām mā sām srjā vārcasā* (I,23,23) 'Соедини меня (букв. такого меня) с блеском!'; *tān va enā brāhmaṇā vedayāmasi* (IV,36,7) 'Этой молитвой мы приглашаем вас (букв. вас таких)'; *yām atchāma mānasā sō 'yam āgād / yajñāsya vidvān pāruṣaḥ cikivān* (X,53,1) 'Пришел тот (букв. такой он), кого мы искали мыслью, знаток жертвоприношения, разбирающийся в (его) членении'. Сочетание *sā* с местоимением 2-го лица встречается наиболее часто.

Возвращаясь к вопросу о том, какую формой представлено личное местоимение, выражающее подлежащее при глаголе в императиве, следует отметить, что все то, что было сказано

о местоимениях единственного числа, относится соответственно и к местоимениям множественного числа, только последние встречаются реже (граммемой множественного числа маркирована по сравнению с граммемой единственного числа), например: *tā ādityā ā gatā sarvātātaye* (I,106,2) 'Вы, о Адитьи, придите, чтобы (мы) были целы' (букв. 'Они ... придите!'); *tā no devīḥ suhavāḥ śārma yachata* (V,46,7) 'Вы, о легко призываемые богини, даруйте нам прибежище' (букв. 'Они ... даруйте!'), где при глаголе 2 pl. iv. употребляется местоимение 3-го лица.

Подобное нарушение согласования встречается также в конструкции с относительным местоимением *yā-* 'кто', 'который', парадигма которого ориентирована на парадигму *sā-*. В придаточных с *yā-* это бывает лишь в тех случаях, когда в главном предложении имеет место конструкция: местоимение 3-го л. + глагол 2-го л. императива. Видимо, тут происходит аттракция синтаксической конструкции придаточного предложения под влиянием главного. Глагол-сказуемое в придаточном предложении вовсе не должен быть в форме императива, а в том наклонении и времени, которого требует контекст. Вот некоторые примеры: *sā ṛudhī yāḥ smā pftanāsu kāsu cid / daksāyya indra bhārahūtaye nfbhir / āsi prāturtaye nfbhiḥ / ...* (I,129,2) 'Услышь (букв. Он услышь), о Индра, тот самый, кого в любых сражениях / Должны расположить к себе мужи для зова на бой, / Мужи — для прорыва вперед / ... (букв. который /ты/ еси долженствующий проникнуться расположением)';

*yē devāso divy ekādaḥ sthā
pṛthivyām ādhy ekādaḥ sthā /
apsuksīto mahinaḥkādaḥ sthā
tē devāso yajñām imām juṣadhvam //* (I,139,11)

'О боги, (вы,) которых на небе пребывает одиннадцать (букв. которые пребываете) / На земле пребывает (букв. пребываете) одиннадцать, / Живущих в водах со (своей) мощью пребывает (букв. пребываете) одиннадцать, — / О боги, примите (букв. они примите) ту жертву!'.

Выше речь шла о придаточных предложениях. В независимых предложениях в РВ также изредка встречается предикативная конструкция, в которой подлежащее выражено местоимением 3-го лица, а сказуемое — личной формой глагола 2-го лица изъявительного наклонения (а не императива), например: *sāsya ukthyāḥ* (II,13,2—12 рефрен) 'Ты достоин гимна' (букв. 'Он еси достойный гимна'). Рефрен в этом гимне представлен разными вариантами. Полный вариант его в стихах 2—4 таков: *yās tākṛṇoh prathamām sāsya ukthyāḥ* 'Ты, что совершил сначала эти (подвиги), достоин гимна' (букв. 'который /ты/ совершил ...'). Еще один пример: *sā vāvṛdhānā ṛśadhībhir ukṣitō / 'bhī jrāyāmsi pāṛthivā vī tiṣṭhase* (V,8,7) (букв. Он усилившись, став большим от растений, / Ты распространяешься по земным просторам'.

На основании всех этих данных можно предположить, что в акте коммуникации между адептом и божеством функционально была более существенна оппозиция "адресант — не-адресант", а оппозиции "адресант — адресат", и "участник речевого акта — не-участник речевого акта", занимали несколько более подчиненное положение. Ранее уже упоминалось о том, что в повествовательной части гимнов РВ переход от 3-го лица ко 2-му происходит естественно и незаметно³, что также подтверждает данное предположение.

До сих пор рассматривались те предложения, в которых при сказуемом, выраженном личной формой глагола, должно быть местоименное подлежащее (реальное или обозначенное флексией этого глагола). Другим возможным подлежащим в предложениях данного типа является имя в именительном падеже. Если подлежащее выражено именем в именительном падеже, то глагол-сказуемое, согласуясь с подлежащим, всегда стоит в форме 3-го лица соответствующего числа. Но не наоборот. Именительный падеж при глаголе в 3-м лице вовсе не обязательно бывает подлежащим при данном глагольном сказуемом, и только контекст, узкий или широкий, помогает определить статус этого именительного падежа.

Здесь следует сказать об одной специфической особенности синтаксиса языка РВ, отмеченной Рену [123, с. 230—234]. Поскольку слово в языке РВ автономно, неся в себе всю грамматическую информацию, порядок слов в предложении весьма свободен (за исключением места некоторых разрядов коротких слов проклитического или энклитического характера). "Ведийская мантра — говорит Рену — характеризуется скорее соположением (juxtaposition), чем синтаксической организацией" [123, с. 232].

В области падежей имени тенденция к соположению реализуется как принцип приложений. В соответствии с этим принципом именительный падеж существительного при глаголе в 3-м л. может оказаться не подлежащим, а приложением к подлежащему, которое реально во фразе отсутствует. Оно может быть опущено — эллипсисы представляют собой характерную черту стиля РВ, — но к нему будут примыкать приложения, и с ним будут согласовываться эпитеты. Наконец, именительный падеж при глаголе может быть предикативным. Синтаксические связи в предложении в РВ не отличаются жесткостью. Порядок слов допускает многочисленные варианты. Единственным критерием правильности актуального и синтаксического членения оказывается контекст, который в свою очередь далеко не всегда интерпретируется однозначно.

Приведем примеры. Космогонический гимн X,121 начинается со следующей фразы: *hiranyagarbhāḥ sām avartatāgre*, которую, казалось бы, естественно было бы понимать как 'Золотой зародыш возник вначале'. Однако, все интерпретаторы РВ понимают эту фразу иначе, опираясь на контекст этого гимна, взятого целиком. Ср., например, перевод Гельднера: "Am Anfang wurde er zum goldnen Keim" [72, ч. 3, с. 347] или Рену: "Il a évolué en Embryon d'or, aux origines" [119, с. 119]. Если продолжить стих 1 до конца, выясняется следующее: *bhūtāsya jātāḥ pātir ēka āsīt / sā dādḥāra pṛithivīm dyām utēmām / kāsmai devāya havīṣā vidhema* 'Родившись, он стал единственным господином, творения. / Он поддержал землю и это небо. / Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?'. Таким образом, из дальнейших пад становится понятным, что некий космогонический субъект, претерпевающий разные стадии эволюции, остается нам неизвестным. В каждом стихе этого гимна описываются различные проявления и деяния неизвестного бога, и завершаются все стихи одним и тем же вопросительным рефреном. Лишь последний стих 10, отличающийся от остальных по своей структуре и добавленный, по мнению большинства исследователей, к данному гимну позднее, отождествляет этого бога с Праджапати. Таким образом, на основании контекста всего гимна становится ясным, что паду а стиха 1 следует понимать только как 'Вначале он возник как золотой зародыш'. Абстрактный формальный анализ данного предложения (т.е. анализ, исходящий только из синтаксических связей между словами, без учета семантических особенностей широкого контекста), казалось бы, дает основания для отнесения им. пад. *hiranyagarbhāḥ* к теме, а остальной части к реме. Ср., например, аналогичное актуальное членение следующих фраз, взятых тоже из космогонических гимнов: *tāma āsīt tāmasā gūḥām āgre* (X,129,3) 'Мрак был сокрыт мраком вначале'; *kāmas tād āgre sām avartatādhi* (X,129,4) 'Любовное желание возникло у него вначале'. В этих двух примерах именительный падеж имени выражает подлежащее при глаголе в 3-м лице и относится к теме высказывания. Вывод, который из этого следует, заключается в том, что иногда только использование данных широкого мифологического контекста делает возможным неодинаковое актуальное членение синтаксически однотипных предложений.

Известно, например, что Агни исполняет в ритуале важные функции посредника между людьми и богами: его усаживают в начале обряда в качестве божественного жреца-хотара, в его костер совершают жертвоприношение, и дымом своим как вестник людей в мире богов он передает богам жертвоприношение. Исходя из этих мифологических представлений, предложение типа *sām dūtō adyauḍ uśāso viroké* (III,5,2) правильнее интерпретировать как 'Он вспыхнул как вестник при свете Ушас' (а не 'Вест-

³См. об этом раздел "Морфология" наст. изд. (с. 175).

ник вспыхнул при свете Ушас). Другой пример такого же рода: предложение *antār dūtō rōdasī dasmā iyate / hōtā nīsatto mānu-ṣaḥ purōhitah* (III,3,2) анализируется как 'Удивительный движется как вестник между двух миров, / Посаженный как хотар, установленный впереди человека' (а не 'Удивительный вестник движется ...'). Кстати, встречаются контексты, где эти функции Агни выражены эксплицитно, и синтаксическое членение не вызывает затруднений, например:

*sá hí yó mānuṣā yugā
sīdad dhōtā kavīkratuḥ /
dūtāc ca havyavāhanaḥ // (VI,16,23)*

'Ведь он (тот), кто (все) людские поколения / Сидит как хотар, наделенный поэтической силой духа, / И как вестник, отвозящий жертвы'.

Все сказанное ранее не означает, однако, что в контекстах, связанных с Агни, существительные *dūtā-* 'вестник' или *hōtar-* 'жрец-хотар' в именительном падеже никогда не могут быть подлежащим при глагольном сказуемом в 3-м лице. Выражая постоянные функции бога Агни, эти существительные могут приобретать статус почти что собственных имен бога, и могут как таковые выступать в качестве подлежащего, называющего Агни, например: *devānām dūtāḥ purudhā prāsūtō / 'nāgān no vocatu sarvātātā* (III,54,19) 'Вестник богов, много раз побужденный (к этому), / Пусть провозгласит нас безгрешными — полностью!'. Гимн, откуда взят этот пример, посвящен разным богам. Ряд стихов начинается с имени того божества, к которому обращен данный стих. *Devānām dūtāḥ* занимает здесь место теофорного имени собственного⁴.

Если глагол-сказуемое стоит во 2-м лице, то именительный падеж существительного (в отличие от местоимения 3-го лица) не может выражать подлежащее — он бывает или приложением к нему, или связан со сказуемым, например: *dūtō devānām rājasī sām iyase* (VI,15,9) 'Вестник богов, ты достигаешь двух миров' (т.е.: в качестве вестника богов ты достигаешь двух миров); *kavīḥ sīda nī barhīsi* (IX,59,3) 'Поэт, садись (ты) на жертвенную солому!' (т.е.: обладая поэтической природой, садись и принимай участие в обряде!).

Поскольку синтаксические связи в предложении в РВ отличаются рыхлостью, и предложение нередко строится по методу нанизывания прилагательных-эпитетов или существительных-приложений в одном и том же падеже, в цепи таких имен в именительном падеже не всегда легко бывает определить, что относится к теме, а что к реме. Приведем ряд примеров: *śūraḥ sārgam akṛnod Indra eṣām* (VII,18,11) букв. 'Герой устроил

⁴Рену, тем не менее, в своем переводе здесь трактует слово *dūtā-* как приложение: "Qu' (Agni,) messenger des dieux ..." [115, т. 5, с. 14].

бега, Индра — среди них', что значит 'Индра-герой устроил среди них (sc. среди врагов) бега (sc. заставил их бежать от себя наперегонки)'. Прямолинейный перевод Гельднера: "Der Held Indra machte ein Rennen unter ihnen" [72, ч. 2, с. 196] утрачивает специфику актуального членения ведийской фразы, в которой конец — *Indra eṣām* 'Индра — среди них' — является своего рода репликой первой части, неполной фразой — приложением.

*gojīn nah sōmo rathajīd dhiranyajīd
svarjīd abjīd pavate sahasrajīd /
yām devāsaḥ cakrīrē pītāye mādām
svādīstham drapsām arūnām mayobhūvam // (IX,78,4)*

'Сома очищается для нас, завоевывая коров, завоевывая колесницы, завоевывая золото, / Завоевывая солнце, завоевывая воды, завоевывая тысячи, / (Тот,) кого боги создали (как) хмельной напиток для питья, / (Как) сладчайшую каплю, золотистую, дающую радость'.

Формально в этом стихе в падах а—b все эпитеты, кончающиеся на *-jīd* 'завоеывающий', являются прилагательными, согласующимися с *sōmo*, т.е. они образуют ряд определений к подлежащему и, казалось бы, должны принадлежать к теме высказывания. Однако, с точки зрения актуального членения они относятся к реме: в соответствии с мифологическими представлениями ариев эпохи РВ, только очищаясь, сома дает адепту те качества, которые помогают последнему завоевать желанные блага. Поэтому семантическая связь здесь должна быть определена как *pavate gojīd, rathajīd* и т.д.

В падах с—d данного стиха следует серия винительных падежей, из которых *yām* — винительный падеж прямого дополнения, а остальные выступают в функции винительных падежей при том же глаголе неполной предикации *cakrīrē*. В данном случае семантическое членение цепочки предикативных винительных падежей не вызывает особых затруднений, и проблема границ между синтагмами решается однозначно. Тем не менее нельзя забывать, что в самом тексте нет никаких формальных критериев, гарантирующих правильность того или иного синтаксического разбиения цепочки однородных падежей.

Хрестоматийным примером такого типа, когда возможно неоднозначное членение цепочки предикативных винительных падежей, представляет собой стих I,1 из гимна Агни, открывающий РВ:

*agnīm īle purōhitam
yajñāsya devām ṛtvījam /
hōtaram ratnadhātam //*

'Агни призываю (я) — во главе поставленного / Бога жертвы (и) жреца, / Хотара обильнейшесокровищного'.

Так членит цепочку предикативных винительных падежей в своем

переводе Рену, притом что в комментарии он касается вопроса о том, не может ли *devá-* иметь здесь адъективного значения [115, т. 12, с. 71] (формально основы существительных и прилагательных ничем не отличаются друг от друга). Гельднер же производит разбиение иначе: "Agni berufe ich als Bevollmächtigten, als Gott-Priester des Opfers, als Hotṛ, der am meisten Lohn einbringt". В комментарии же он обсуждает трудности интерпретации, связанные с неясностью, составляют ли предикативные винительные падежи *puróhitam* — *ṛtvijam* — *hótaram* единое понятие или три самостоятельных понятия [72, ч. 1, с. 1].

Место глагола, прерывающего подобную цепочку однородных падежей, обычно не может служить критерием для квалификации значения того или иного падежа. И замечание Рену о том, что глагол довольно часто является средством, с помощью которого уравниваются винительные падежи до и после него, по-видимому, вполне справедливо. Приведем еще пример:

*tvám agne átithim pūrvyám vícaḥ
çocískeçam grhápatim ní sedire /
bṛhátketum pururūpam dhanaspṛtam
suçármānam svávasam jaradvīsam // (V,8,2)*

'Тебя, о Агни, (как) первого гостя племени, / Пламенновласого, (как) хозяина дома усадили, / (Тебя,) с высоким знаменем, многообразного, захватывающего награду, / Оказывающего прекрасную защиту, прекрасную помощь, пожирающего старье (дерева)'.
Глагол в этом стихе, действительно, играет роль некоего балансира, удерживающего в равновесии цепочку винительных падежей слева и справа от него. Порядок слов здесь определяется явно формально-стилистическими, а не синтаксическими причинами. Этот пример отнюдь не единичен — он представляет явление, весьма характерное для языка гимнов РВ. Цепочка однородных именительных или винительных падежей, один из которых является соответствующим падежом местоимения 3-го лица, не менее сложна для интерпретации, чем чисто именная цепочка. Сложность здесь заключается в том, что в роли местоимений 3-го лица выступают указательные местоимения. В зависимости от синтаксического членения предложения они могут функционировать и как подлежащее, и как определение к нему, т.е. "он" или "этот", "тот". Синтаксический или мифологический контекст далеко не всегда задает однозначное актуальное членение.

Удобной иллюстрацией здесь могут служить гимны Соме, поскольку именно в них часто обыгрывается указательное местоимение, референтом которого является это божество.⁵ Так, в гимне IX, 26, состоящем из шести стихов, каждый стих

начинается с винительного падежа *tám*. В стихе 3 это местоимение стоит непосредственно перед именем существительным, называющим Сому:

*tám vedhám medháyāhyan
pávamānam ádhi dyávi /
dharṇastm bhūridhāyasam //*

'Его, устроителя (обряда), они поторопили (своим) поэтическим вдохновением, / Паваману на небе, / Прочно держащегося, питающего многих'.

Последовательность *tám vedhám* формально можно интерпретировать как конструкцию согласования, в которой *tám* служит определением к *vedhám*. Так ее понимает Гельднер: "Diesen Meister" [72, ч. 3, с. 27]. С неменьшими основаниями ее можно трактовать как конструкцию примыкания, в которой *vedhám* является приложением к *tám*, как это принято в данном переводе, и как переводит Рену: "Lui l'ordonnateur (du culte...)" [115, т. 8, с. 17].

Никаких формальных критериев для одного или другого синтаксического прочтения подобной фразы нет. Контактное расположение ее членов, казалось бы, могло бы дать аргумент в пользу трактовки ее как конструкции согласования. Но, во-первых, принцип приложений в построении предложений в РВ очень распространен. А, во-вторых, дистантное расположение членов не доказывает противоположного как само по себе, так и потому, что всегда можно предположить эллипсис. Ср., например, как переводит Гельднер две однотипные конструкции в разных стихах этого гимна:

*tám amṛkṣanta vājnam
upásthe áditer ádhi /
vīprāso ānyvā dhiyá // (1)*

'(1) Этого скакуна очищали / В лоне Адити / Вдохновенные (поэты) с помощью тонкой (цедилки-)молитвы'.

Гельднер передает эту дистантную конструкцию как "Diesen Meister"; Рену переводит: "Ils l'ont nettoyé, (ce soma) gagnant -du-prix...".

*tám sánāv ádhi jā máyo
háriṃ hinvanty ádribhīḥ /
haryatám bhūricakṣasam // (5)*

'(5) Этого буланого коня сестры / Торопят камнями на спине (цедилки), / (Его,) желанного, глядящего на многих'.

На этот раз Гельднер передает ту же конструкцию как "Ihn, den Falben", Рену же видит здесь эллипсис: "C'est ce (dieu) alezan".

Нет необходимости увеличивать число примеров. Речь идет об одной из реализаций того, что можно было бы назвать "непроявленным синтаксисом" РВ. Формальный анализ фразы не дает еще ключа к правильному ее пониманию. Неоднозначность заложена в системе. В ряде случаев (но не во всех!) ключом к верному актуальному членению служит мифологический контекст.

⁵См. раздел "Морфология" наст. изд. (с.176 и сл.).

Что же касается частного случая — соотношения указательного местоимения и существительного во фразе, ситуация не становится более однозначной и тогда, когда местоимение имеет эмфатическую форму, например: *etd u tydh práty adṛcran purástaj / jyótir yáchantfr uśáso vibhāthi* (VII, 78, 3) 'Вот показались на востоке эти / Ярко сверкающие Ушас, дарующие свет'. И хотя в данном примере члены конструкции расположены дистантно: *etd u tydh ... uśáso*, и Гельднер, и Рену не рассматривают *uśáso* как приложение к *etd* и *tydh*⁶. Если ни эмфатический характер местоимения, ни дистантное расположение членов конструкции не являются критерием для ее содержательной интерпретации, значит, формального критерия, по-видимому, вообще не существует.

В связи с цепочками винительных падежей, нанизанных друг на друга и образующих одну из характерных черт стиля РВ, нельзя не сказать несколько слов о тех случаях, когда наличие двух винительных падежей вызвано требованиями грамматики, а не стиля, т.е. об оборотах с двойным винительным падежом. Такие обороты регулярно встречаются при глагольных основах определенной грамматической семантики, а именно каузативах, а также при глагольных корнях с определенным лексическим значением. Круг лексических значений ограничить гораздо труднее. Это глагол неполной предикации *kar-* 'делать (кого-либо [Acc.] чем-либо [Acc.])'; глаголы говорения: *ah-* 'говорить (кому-либо [Acc.] что-либо [Acc.], или о ком-либо [Acc.] что-либо [Acc.])', *brū-* id., *vac-* id., *prach-* 'спрашивать (кого-либо [Acc.] о чем-либо [Acc.])'; а также отдельные глаголы иной семантики.

В ряде случаев интерпретация оборотов с двойным винительным падежом бывает неоднозначна. Так, при глаголе неполной предикации *kar-* один винительный падеж обозначает объект действия, а другой является предикативным, выраженным существительным или прилагательным. Предикативный характер второго винительного падежа подтверждается допустимостью трансформации такого простого предложения в сложноподчиненное с придаточным цели, в котором сказуемое будет выражено глаголом-связкой в субьюнктиве и предикативным прилагательным исходного предложения в N., а подлежащим в N. будет слово, которое в исходном предложении было представлено Acc. прямого объекта, например: *yaśásam bhāgám kṛṇtam no aṣvinā / sótam ná cārum maghāvatsu nas kṛtam* (X, 39, 2) 'Создайте нам, о Ашвины, славную долю! / Сделайте нас приятными щедрым покровителям, словно сома!'. Следует заметить, что во втором предложении имеет место аттракция предикативного винительного падежа по числу: букв. 'сделайте нас, словно сомой приятным'. — ср. перевод Гельднера: "machtet uns den Gönnern angenehm wie Soma [72, ч. 3, с. 191]. В обоих предложениях допустима указанная трансформация:

⁶См. соответствующие переводы Гельднера [72, ч. 2, с. 251] и Рену [115, т. 3, с. 97].

**kṛṇtam yáthā* (или *yád*) *no bhāgō yaçd ásat* 'Сделайте, чтобы наша доля стала славной!' и **kṛtam yáthā* (или *yád*) *vayám sómo ná cāravō 'san* 'Сделайте, чтобы мы стали приятными, словно сома!'

Если сказуемое выражено глаголами полной предикации, а не *kar-*, то возникает возможность омонимии атрибутивных и предикативных конструкций с винительными падежом. Ср., например, следующие примеры: *ūrdhvām bhānūm savitévaçret* (IV, 6, 2) 'Он направил свой прямой луч, словно Савитар', где *ūrdhvām bhānūm* — атрибутивная конструкция, и *kṛdhī na ūrdhvā caráthāya jīvāse* (I, 36, 14) 'Поставь нас прямо' — для странствий (и) для жизни! (букв. 'Сделай нас прямыми ...'). Рассмотренная выше трансформация возможна во втором случае, где имеет место предикативный Acc. *ūrdhvān*, управляемый глаголом *kṛdhī*, и невозможна в первом случае.

Синтаксической модели двойного винительного падежа при глаголе *kar-* следуют, как уже говорилось, некоторые глаголы иной семантики. Приведем примеры.

Глагол *duh-* 'доить':

*divó ndke mádhujihvā asaçcáto
vené duhanty ukśānam giriṣthām /
apsú drapsām vāvṛdhānām samudrá ā
sīndhor ūrmā mádhumantam pavītra ā* // (IX, 85, 10)

'На своде неба сладкоязычные прозорливыцы выдаивают неиссякающие (Acc.) (струи) у быка (Acc.), находящегося на горе; / (Они выдаивают) каплю (Acc.), возросшую в водах, в море, в волне реки, полную меда на цедилке'.

Воспользовавшись аналогией из русского языка, можно сказать, что глагол *duh-* сочетает в себе управление двух русских глаголов: 'доить' (корову) и 'надоить' (молоко).

Глагол *puç-* 'вызывать процветание':

*samídhā yás ta dhutim
nīçitim mártiyo náçat /
vaydvantam sá puçyati
kṣáyam agne çaitdyuşam* // (VI, 2, 5)

'Смертный, который с помощью дров (для костра) успешно приносит тебе возлияние и раздувает (тебя), — / Он добивается процветания (своего) дома (Acc.), о Агни, так что тот ветвится⁷ и живет сто лет' (букв. '... добивается процветания [своего] дома, ветвящегося, живущего сто лет').

Приведенный пример иллюстрирует "непроявленность" синтаксиса РВ, когда поверхностные синтаксические связи могут передавать неоднозначные глубинные отношения.

⁷Прямое, вертикальное положение символизировало жизнь в модели мира РВ, а лежащее, горизонтальное — смерть.

⁸Согласно Саяне, ветви — это потомство, состоящее из сыновей и внуков.

Глаголам говорения в РВ в принципе свойственна конструкция с двойным винительным падежом. Сложность заключается в том, что референтом одного из винительных падежей бывает как адресат сообщения, так и лицо, о котором делается сообщение⁹. Он представлен именем существительным или местоимением. Другой винительный падеж неизменно имеет предикативное значение. Он бывает выражен существительным, прилагательным или причастием.

Конструкция может быть представлена вариантом: Vb. dic. Acc. obj. Acc. praedic., например: *yé ... p̄ṣṇim yocania mātāram* (V, 52, 16) 'Которые называли Пришни (Acc.) матерью (Acc.); *ānāgān no vocatu sarvātātā* (III, 54, 19) 'Пусть он провозгласит нас (Acc.) полностью невиновными (Acc)!'; *śvānam bastō bodhayitāram abravīt* (I, 161, 13) 'Баран сказал, что разбудил пса' (букв. 'Баран назвал пса (Acc.) разбудителем (Acc.)').

Конструкция может быть также представлена вариантом: Vb. dic. Acc. personae Acc. praedic., например: *p̄ṣṇāmi tvā pāram āntam p̄ṥhivādh / ... / p̄ṣṇāmi tvā v̄ṣṇo ācvasya rétaḥ ...* (I, 164, 34) 'Я спрашиваю тебя (Acc.) о крайней границе (Acc.) земли ... Я спрашиваю тебя (Acc.) о семени (Acc.) племенного жеребца';

*yād adyā tvā puruṣṭata
brāvāma dasra mantumaḥ /
tāt sū no mānma sādḥaya //* (VI, 56, 4)

'Что (Acc.) сегодня мы тебе (Acc.), о многопрославленный, / Скажем, о чудесный (и) умный, / Ту нашу мысль (Acc.) осуществи как следуешь!'

Нередко синтаксическая конструкция при глаголе говорения бывает неполной или смешанной: вместо Acc. praedic. в нее вклинивается прямая речь, и тогда не во всех контекстах бывает ясно, следует ли понимать Acc. как винительный падеж прямого объекта или адресата. Приведем примеры таких конструкций: *yām smā p̄ṣṇānti kūha sēti ghorām / utēm āhur naṣṭo asṭītu enam ...* (II, 12, 5) 'О ком (Acc.) спрашивают: "Где он?" — о грозном (Acc.) / И говорят: "Нет его" — о нем (Acc.)'. Широкий контекст гимна показывает, что в этом стихе винительные падежи соотносятся с прямым объектом глагола говорения, а не с адресатом сообщения (гимн посвящен Индре, описанию его подвигов и подтверждению реальности этого бога).

В другом контексте винительный падеж подобной смешанной конструкции при глаголе говорения следует понимать как падеж адресата: *yō mdyātum ydudhānéty dha / yō vā rakṣāḥ śucir asmīty dha / indras tāṃ hantu ...* (VII, 104, 16) 'Кто мне, не-колдуну (Acc.)

⁹При глаголах говорения наряду с конструкцией с двойным винительным падежом, достаточно широко распространена также конструкция с дательным падежом лица, к которому обращена речь.

говорит: "О колдун!" — или который ракшас говорит: "Я не виноват" — пусть Индра убьет его...!'

А в следующем контексте значение винительного падежа при глаголе говорения выражено неотчетливо: *...yō jāgdra tāṃ ayāṃ sōma dha / tāvāhām asmi sakhyé nyōkāḥ //* (V, 44, 14) 'Кто бодрствует, тому (Acc.) сказал этот Сома: 'В дружбе с тобой я (как) дома'. Винительный падеж *tāṃ* здесь наиболее вероятно обозначает адресата сообщения (так понимают и Гельднер [72, ч. 2, с. 49], и Рену [115, т. 5, с. 27], но трактовка его как падежа прямого объекта: "о том сказал этот Сома" — тоже не исключена.

Конструкция с двойным винительным падежом встречается также у отдельных глаголов, близких по своей семантике к глаголам говорения или к глаголам неполной предикации, как *tan-* 'считать (кого-либо кем-либо)', *yāc-* 'просить (кого-либо о чем-либо)', например:

*mānye tvā yajñīyam yajñīyānām
mānye tvā cyāvanam ācyutānām /
mānye tvā sātvanām indra ketūm
mānye tvā v̄ṣṣabhām carṣaṇīnām //* (VIII, 96, 4)

'Я считаю тебя (Acc.) достойным жертв (Acc.) среди достойных жертв, / Я считаю тебя (Acc.) сотрясателем (Acc.) несотрясаемых, / Я считаю тебя (Acc.), о Индра, знаменем (Acc.) воинов, / Я считаю тебя (Acc.) быком (Acc.) среди народов'; *apō yācāmi bheṣajām* (X, 9, 5) 'Я прошу воды (Acc.) о целебном средстве (Acc.)'.

Эти конструкции могут употребляться и с другими глаголами (например, *id-* 'просить', 'призывать', *nī-dhā-* 'устанавливать' и т.д.), занимая свое место среди цепочек винительных падежей — приложений с размытыми критериями актуального членения, подобно рассмотренному ранее примеру I, 1.

Выше были рассмотрены различные типы предикативных конструкций в РВ и их стилистическая интерпретация в гимнах. В этой связи необходимо еще привлечь внимание к тому, как на стилистическом уровне отражается одна из основных синтаксических особенностей, связанных с предикативностью в РВ, — самостоятельность личной формы глагола, способного образовывать самостоятельное предложение, и факультативный характер местоимения, являющегося подлежащим при личном глагольном сказуемом. Наряду с другими синтаксическими, грамматическими и лексическими средствами эта особенность служит для создания неясного суггестивного стиля, а именно, для создания неясности в ряде контекстов относительно того, кто является субъектом действия.

О том, что такая задача была актуальна в широком плане для авторов гимнов, говорит, например, факт существования гимнов Всем-Богам (*Viṣve Devāḥ*), в которых соответствующее божество надо угадывать по его характерным признакам, а прямо оно

не названо (и имена мифологических референтов сообщаются уже только в позднем средневековом комментарии). Целиком по принципу загадки построен, например, гимн VIII, 29. Приведем его первый стих:

*babhrúr éko víṣṇaḥ sūnáro
yúvāñjy āñkte hiraṇyáyam //*

'Один (из них), бурый, меняющийся, благородный, юный, умащается золотистой мазью'.

Отгадка — Сом. Естественный цвет выжимаемого сока был, видимо, темно-коричневым, но в процессе обряда он светлел, когда его смешивали с добавлениями: водой, молоком и др.

В этом свете глагольные предложения, в которых отсутствовало подлежащее, и из глагольной флексии были известны только его отдельные грамматические характеристики (число, лицо), были благодарным материалом для создания неопределенности и возможности различных интерпретаций. Критерием для толкований мог быть или широкий мифологический контекст, или употребление лексик и фразеологии, характерной для данного божества или мифа:

Приведем некоторые примеры:

*ási hí vīra sényó
'si bhūri parādadñ /
ási dabhráśya cid vṛdhó
yájamāndya cikṣasi
sunvaté bhūri te vásu //* (I, 81, 2)

'Ведь ты, о герой, — воинственный (бог), / Ты тот, кто дает во власть большую (добычу). / Ты тот, кто увеличивает даже малое. / Ты хочешь помочь жертвователю, — / Много добра у тебя для выжимающего сому'. (Конструкции пад а—с в оригинале: '[Ты] еси воинственный .., / [Ты] еси дающий во власть.., / [Ты] еси увеличивающий ...'.)

Это стих из гимна Индре, но даже, если рассматривать его изолированно, ясно, к какому богу он обращен, потому что и *vīrá-* 'герой', и *senya-* 'воинственный' принадлежат к кругу лексик, специфичной для Индры (первое слово — преимущественно, второе — исключительно для его обозначения), как и восхваление необычайной щедрости бога по отношению к жертвователю.

Нередко бывает, что в предложениях, где субъект действия обозначен лишь флексией глагола, определения и приложения к отсутствующему подлежащему, т.е. цепочки именительных падежей, а также обращения к божеству, имена в звательной форме, не представляют собой лексик, специфичную только для данного божества. Средство к отождествлению субъекта действия следует искать тогда в более широком контексте, например:

*mahāñ asi mahiṣa víṣṇyebhir
dhanaspṛd ugra sáhamāno anyāñ /*

*éko víṣvasya bhúvanasya rájā
sá yodháyā ca kṣayáyā ca jánāñ //* (III, 46, 2)

'Ты велик, о буйвол, (своими) бычьими силами, / Захватывающий награды; о грозный, осиливающий других. / Единственный царь всего света, / Веди народы на битву и рассели (их) в мире!'

Гимн, из которого взят этот стих, посвящен Индре. Но в самом стихе ни одно из имен существительных или прилагательных, соотносимых с этим богом, не является дифференциальным, так как каждое из них (*mahāñ, mahiṣa, dhanaspṛd, ugra, sáhamāno, rájā*) может быть связано и с другими богами. Дифференциальными являются глаголы *yodháyā* и *kṣayáyā* в паде d: только Индра из всех богов ведет народы на битву и расселяет их в мире, т.е. под властью ариев.

В этой связи следует заметить, что однозначность референции цепочек имен в именительном падеже — определений и приложений к отсутствующему подлежащему, иногда создается прямым обращением к этому божеству, его именем в вокативе или его характерным постоянным эпитетом, например:

*utá sákhāsy açvīnor
utá mātá gávdm asi /
utóṣo vāsva iṣiṣe //* (IV, 52, 3)

'И (ты) еси подруга Ашвинов, / И (ты) еси мать коров, / И (ты), о Ушас, владеешь добром'.

В этом гимне имя богини Ушас не раз встречается в других стихах в разных падежах. Возможна, однако, иная ситуация. В состав мандалы IX, посвященной божеству Сом-Павамана, входит гимн 112, который, казалось бы, по своему содержанию никак не связан с монотонно ритуальными гимнами этой мандалы. В мандалу IX гимн мог быть включен только благодаря рефрену, встречающемуся и в других гимнах мандалы и содержащему в типичном для Сомы контексте вокатив *indo* 'о капля', обозначающий обращение к его очищающему соку: *indrāyendo pári srava* 'Для Индры, о капля, теки по кругу!'

Нужно сказать, что функции вокативов как средства референции выходят далеко за пределы какого-либо одного типа предложений (в частности данного) со сказуемым — личной формой глагола. То же относится к вокативам в полуименных предложениях со сказуемым-причастием и к чисто именным предложениям.

Проблема идентификации субъекта, обозначенного только флексией глагола-сказуемого, или вполне реального, но выраженного именами, способными соотноситься с разными божествами, приобретает наибольшую остроту в гимнах, посвященных Всем-Богам или абстрактным темам (космогонии, познанию, загадкам мироздания и т.п.), где контекст гимна мало помогает установить субъект действия. Вот, например, как начинается гимн Всем-Богам V, 42:

*prá śāntamā váruṇaṃ dādhiti gīr
mītrām bhāgam āditiṃ nūnām aṣyaḥ /
pṛṣadyoniḥ pāñcahotā ṣṛṇotv
ātūrtapanthā āsuro mayobhūḥ // (1)*

'(1) Пусть самая благотворная молитва (и) песня / Достигает сейчас Варуны, Митры, Бхаги, Адити! / Да услышит (ее бог,) пребывающий в крапчатом (жире), с пятью хотарами, / Ободряющий Асура, чей путь недоступен!'

Идентификация бога, который "должен услышать" (пады с—d) затруднительна. Ни один из эпитетов, его описывающих, не является дифференциальным. Саяна считает, что это Ваю, большинство западных интерпретаторов предполагают, что это Арьяман, поскольку редкий эпитет *ātūrtapanthāḥ*, засвидетельствованный в РВ еще один раз в гимне X, 64, 5, там определяет этого бога¹⁰. Гельднер, правда, предполагает, что здесь с Арьяманом может идентифицироваться Агни, так как эпитет *pṛṣadyoni-* синонимичен постоянному эпитету Агни *ghṛtāyoni-* [72, ч. 2, с. 42]. Кроме того, Арьяман принадлежит к Адитьям, к которым относятся и боги, названные в падах а — b¹¹.

В следующем контексте из гимна Всем-Богам VII, 34 субъект действия не назван, эпитеты к нему малочисленны и неспецифичны:

*utá na eṣú nṛṣu śrávo dhuḥ
prá rāyē yantu śárdhanto aryáḥ // (18)
tāpanti śátruṃ svār ná bhúmā
mahāsenāso ámebhir eṣāṃ // (19)*

'(18) И пусть они наделят славой этих наших мужей, / Пусть продвигаются вперед к богатству, не считаясь с чужим.

(19) Они испепеляют врага, как солнце землю, обладая огромным войском, со своими порывами ярости.'

По Саяне, субъектом здесь могут быть боги или Маруты. Гельднер отдает предпочтение второму объяснению [72, ч. 2, с. 215], Рену — первому [115, т. 5, с. 39]. Разногласия распространяются и на трактовку пады 18 b. Гельднер предполагает, что в падах а и b субъекты разные: в первом случае — Маруты, во втором — заказчики жертвоприношения, *nṛ-* из пады а. Его перевод следующий: "Und sie mögen diesen unseren Herren Ruhm bringen. Zu Reichtum sollen sie ausziehen, über den hohen Herrn triumphierend". В комментарии же поясняется, что "über den hohen Herrn" надо понимать "Als den Nebenbuhler". Рену же, исходя из тождества субъекта в двух падах, переводит стих 18 иначе: "Et encore: qu'après de ces seigneurs (les dieux) nous confèrent une distinction, qu'ils avancent pour (nous donner) la richesse, en faisant fi de l'Étranger!'

В гимнах абстрактной тематики проблема отождествления

¹⁰Рену, например, переводит: "(L') entend le Maître (Aryaman) qui séjourne dans (la graisse) diaprée..." [115, т. 5, с. 21—22].

¹¹См. подробнее аргументацию, приводимую У.Э.Хейлом [93, с. 46].

субъекта космогонических и прочих действий приобретает, если так можно выразиться, "идеологический" характер. Задача такого гимна заключается в том, чтобы выяснить, кто был первым субъектом космогонических актов, демиургом (X, 121). Обычно такая задача признается неразрешимой (X, 121, 129); нередко задаются серии риторических вопросов или предлагается ряд взаимоисключающих вариантов ее решения (X, 72). Если формально субъект обозначается, то с помощью местоимения среднего рода *tád* или *tád ékam* 'Нечто Одно', референт которого неясен. Субъект действия может намечаться в виде той грамматической информации, которая содержится в глагольной флексии, или его может обозначать относительное местоимение *yá-* 'кто', 'который', как это имеет место в ряде стихов гимна X, 121¹². Неизвестность референта отражается на языковом уровне в этом гимне соотносительными парами релятивных и вопросительных местоимений, например:

*yáḥ cid ápo mahind paryápaṣyad
dákṣaṃ dádhdnā janáyantīr yajñám /
yó devéṣv ádhi devá éka śstī
kásmai devāya havíṣā vidhema // (X, 121, 8)*

'Кто в (своем) величии охватывает взором воды, / Зачинающие Дакшу, порождая жертву, / Кто был единственным богом над богами, — / Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?'

Знаменитый гимн "Познание" X, 71 (*jñāna*, как он обозначается в анукрамани) начинается следующим стихом:

*bṛhaspate prathamāṃ vācā ágram
yát praírata nāmadheyam dádhdnāḥ /
yád eṣāṃ śréṣṭham yád ariprám śstī
preñḍ tād eṣāṃ níhitam gúhāvīḥ // (1)*

'(1) О Брихаспати, первое начало Речи (возникло), / Когда (они) пришли в действие, давая имена (вещам). / Что было у них лучшего, незапятнанного / Что было скрыто в них, стало проявленным с помощью любви.'

Предполагаемым субъектом действия здесь являются древние риши, некогда установившие культ — в стихе 2 они названы "мудрые мыслью" (*dhṛā mānasa*).

Отождествление субъекта действия, обозначенного лишь глагольной флексией, входит как один из частных вопросов в более общую проблематику — использование референции в целях создания неясного эзотерического стиля, нередко предполагающего неединичность интерпретации.

Взаимное расположение падежей во фразе в РВ определяется, как подчеркивает Рену [123, с. 230—231], отнюдь не только синтаксическими правилами. Собственно, этот вопрос следует рассматривать как неотъемлемую часть более широкой проблема-

¹²См. об этом выше (с. 205).

тики, связанной с порядком слов в предложении в гимнах РВ вообще. Здесь вступают в игру различные формальные и семантические факторы. Значительную роль играет принцип повторов, свойственный всякому тексту, который передается в устной форме, и реализующийся в синтаксисе в виде описанных Гондой симметричных балансированных структур разных типов [85]. Поскольку о повторах на разных уровнях в книге Гонды собран обширный материал, этой теме предстоит коснуться лишь коротко и под несколько иным углом зрения. Для данного описания существенным представляется прежде всего такой ее аспект, как влияние принципа повторов на порядок слов в предложении.

Всякий стихотворный текст, как известно, основан на регулярной повторяемости определенных метрических схем. Для силлабического стихосложения РВ речь идет о повторении комбинаций стихотворных строк определенной структуры: с заданным числом слогов и некоторой регламентацией последовательности долгих и кратких слогов (наиболее строго выраженной в каденции). Нельзя не привести здесь общего типологического соображения о том, что при установлении ритма, который образуется соотношениями длительностей, уменьшается, в частности, роль ритма речи, обусловленного ее синтаксической структурой [48, с. 67]. Метрические ограничения не могут не влиять на порядок слов во фразе, во всяком случае в каденции, где выбираются те слова и в той последовательности, которая соответствует предписанной квантитативной характеристике конца строки, например:

*dvā suparṇā sayújā sákhayā
samānām vṛkṣām pári śasvajāte /
táyor anyāḥ píppalam svādv áttu
ánaçñann anyó abhí cākaçṭi // (1, 164, 20)*

‘Два орла, два связанных друг с другом товарища, / Одно и то же дерево обхватили. / Из них один винную ягоду сладкую ест. / Невкушающий другой наблюдает’ (перевод передает порядок слов оригинала).

В этом стихе во всех атрибутивных конструкциях, кроме одной, согласующееся определение предшествует определяемому слову (*dvā suparṇā, sayújā sákhayā, samānām vṛkṣām, ánaçñann anyó*), и только в паде с порядок элементов в конструкции обратный: *píppalam svādv*. С некоей абстрактной точки зрения можно сказать, что препозитивное место адъективного определения в атрибутивных конструкциях должно быть более характерно для языка РВ, поскольку, во-первых, оно постулируется для раннего протоиндоевропейского состояния [99, с. 89], и, во-вторых, для санскрита¹³. Место *svādv* в атрибутивной конструкции определяется исключительно метрическими соображениями. В стихе триштубх каденция пады выглядит как: (— ∪ — ∪), чему соответствует *svādv átti* (— ∪ — ∪),

¹³Ср. предлагаемую Шпайером модель: *vṛddhaḥ pitā* ‘старый отец’ [134, с. 30].

но не соответствовало бы **píppalam átti*. Подобные примеры постоянно встречаются в гимнах, и нет смысла здесь увеличивать их число.

Если в нескольких словах попытаться сформулировать те тенденции, которые регулируют в ведийском языке (преимущественно в прозе) порядок слов в простом предложении со сказуемым — личной формой глагола, то прежде всего нужно назвать рамочную конструкцию предложения, где сказуемое находится в конце (наиболее строго фиксированное место), а подлежащее в начале, и между ними расположены остальные члены предложения. В разных элементарных синтаксических конструкциях действует тенденция, согласно которой зависимый ее член (согласующийся, управляемый) предшествует независимому [8, с. 26 и сл.]. Прямое дополнение в винительном падеже обычно стоит непосредственно перед глаголом.

В языке РВ заметно преобладают предложения со сказуемым — личной формой глагола. Нередко встречаются также чисто именные предложения, состоящие из двух имен (вариант: местоимение и существительное) или существительного и предикативного прилагательного. Встречаются также полуименные предложения, в которых в функции сказуемого выступает причастие — их употребительность возрастает в поздних мандалах. В последнем типе предложений предикативный элемент с точки зрения более поздней нормы должен был бы стоять в конце предложения (т.е. занимать место *vb. fin.*). Для именных предложений в ведийской прозе прослеживается тенденция скорее к начальной позиции предикативного элемента, притом что во многих конкретных случаях проблема решается неоднозначно и требуется привлечение широкого контекста.

Поскольку ранее рассматривались в основном предложения со сказуемым *vb. fin.*, сейчас надо несколько подробнее остановиться на особенностях чисто именных и полуименных предложений. Приведем в пример начало свадебного гимна X, 85, где преобладают предложения интересующего нас типа:

*satyénóttabhítā bhūmih
sūryenóttabhítā dyauḥ /
ṛténādityās tiṣṭhanti
diví sómo ádhi çritāḥ // (1)
sómenādityā balínah
sómēna pṛthiví mahí /
átho nákṣatrāṇām eṣām
upásthe sóma dhítāḥ // (2)*

‘(1) Правдой поддержана земля. / Солнцем поддержано небо. / Законом Адитьи существуют, / (И) Сомы на небе помещен. /
(2) Сомой Адитьи сильны. / Сомой земля велика. / И в лоне созвездий. / Этих Сомы помещен /’.

Здесь дан буквальный перевод этих стихов, в котором, насколько возможно, точно передается характер предикативного элемента и его место во фразе. Оно определяется отнюдь не синтаксическими правилами, а изоморфизмом параллельных балансированных конструкций. В стихе 1 конструкция пады а: I.-part.—N., полностью повторяется в паде b. В паде с конструкция меняется, но начало ее является эхом двух предыдущих пад — ср. инструментальные падежи: *satyéna — sūryeṇa — ṛténa*. Предикативная конструкция пады с строится по типу S — V, где V является vb. fin. Тот же порядок членов в предикативной конструкции в паде d, где V выражается part. В стихе 2 пады а—b тоже представляют собой параллельные балансированные конструкции, скрепленные к тому же анафорическим повтором инструментального падежа (см. пады а — с стиха 1) *sómēna*. Предикативные конструкции здесь чисто именные, причем предикативное прилагательное занимает конечное положение во фразе. На них ориентирована предикативная конструкция пады d со сказуемым-причастием.

Можно сказать, что для гимнов в элементарных синтаксических конструкциях (во всяком случае в определенной их части) заданы морфологически составляющие их элементы и тип отношений между ними, но не последовательность элементов. Последовательность устанавливается только в контексте и определяется различными стилистическими факторами. Принцип повторов среди них играет решающую роль. Ср., например, как члены одной и той же именной предикативной конструкции меняются местами в зависимости от того, в какую схему повторов они попадают:

*ayám me hásto bhágavān
ayám me bhágavattaraḥ /
ayám me viçvábheṣajo
'yám çivābhimarçanaḥ // (X, 60, 12)*

'Эта рука у меня благодатная, / Эта у меня еще благодатнее. / Эта у меня всеисцеляющая, / Эта отраднокасающаяся';

*vṛṣaṇas te abhīçavo
vṛṣā káçā hiranyáyī /
vṛṣā rátho maghavan vṛṣaṇā hārī
vṛṣā tvám çatakrate // (VIII, 33, 11)*

'Мужественны твои поводья, / Мужествен золотой кнут, / Мужественна колесница, о щедрый, мужественна пара буланых коней, / Мужествен ты (сам), о стоумный!'

Наибольшую сложность при идентификации представляют собой предикативные конструкции, в которых и субъект, и предикат выражены именем существительным. Между именами этих конструкций нет согласования по роду и числу, и таким образом нет формального критерия для определения направленности связи между ними. Таким критерием мог бы быть порядок элементов, но он не был твердо фиксирован. В поздней ведийской прозе

существовала тенденция к препозиции существительного-предиката, но эта тенденция проводилась тоже недостаточно последовательно, и нередко для определения темы и ремы надо было прибегать к широкому мифологическому контексту¹⁴.

Уже для прозы упанишад это составляет одну из важных формальных проблем, связанных с интерпретацией текста. В дальнейшем именной стиль широко распространился в области философской и научной прозы. В РВ засвидетельствовано начало этого процесса.

Пример из Гимна-загадки на такого рода конструкцию интерпретируется однозначно потому, что семантически он отражает хорошо известные мифологические представления ведийцев:

*dyaúr me pitṛ janitṛ nābhīr ātra
bāndhur me mātṛ pṛthivī mahīyām /
utīānāyoç camvòr yónir antár
ātrā pitṛ duhitúr gārbham dāhāt // (I,164,33)*

'Небо — мой отец, родитель, Там (мой) пуп. / Эта великая Земля — родня моя, мать. / Внутри (этих) двух простертых чаш — (мое) лоно. / Здесь отец вложил дочери зародыш'.

В оригинале в паде b обратный порядок слов по сравнению с падой а: буква. 'Родня моя мать Земля великая эта'.

Бывают однако контексты, неясные ни формально, ни мифологически. Они-то и представляют собой наибольшие трудности. Приведем пример такого рода:

*ahám índro váruṇas te mahitvā-
urvī gabhīrē rájasī suméke /
tvāṣṭeva víçvā bhúvanāni vídvān
sám airayaṇ ródasī dhārāyaṇ ca // (IV,42,3)*

'Я, Варуна, — Индра. Эти два широких, глубоких, хорошо установленных пространства (своим) величием я привел в движение и поддержал (эти) две половины вселенной, зная, как Тваштар, все существа'¹⁵.

Камнем преткновения является именованное предложение: *ahám índro váruṇas*. Этот стих взят из гимна, который Кёйпер интерпретирует как словесное состязание (*vivāc-*) между Варуной и Индрой, во время которого каждый из богов превозносит себя, приписывая себе все самые великие космогонические подвиги [98, с. 23]. Вызов бросает Варуна (стихи 1-3 вложены в его уста), объявляющий себя Индрой. Индра, произнося стихи 4—6 (как считает Кёйпер), разграничивает сферы деятельности между собой и Варуной и отстаивает свое

¹⁴Интересные мысли о методе анализа таких конструкций в Упанишадах высказала Г.Грен-Эклунд [90].

¹⁵Деление на пады в переводе не сохранено, так как невозможно в русском предложении сохранить синтаксис оригинала.

превосходство. В итоге Варуне приходится признать свое поражение (стих 7).

Интерпретация Кёйпера кажется более убедительной, чем другие, потому что она подтверждает его общую концепцию относительно роли словесных состязаний в эпоху РВ [22, с. 47—100]. С какими серьезными трудностями приходится сталкиваться исследователям при толковании подобных мест в РВ, свидетельствует хотя бы непрекращающаяся с конца прошлого века дискуссия относительно данного стиха.

Гимн IV,42 имеет диалогическую форму. Как известно, в тексте РВ нет указаний на то, кто произносит какой стих. Иногда это понятно из содержания, иногда нет. Рассматриваемый стих принадлежит как раз к числу неясных. Ольденберг колеблется в его атрибуции, говоря, что если его произносит Варуна, то понимать надо: "Я, Варуна, как (истинный) Индра", а если он вложен в уста Индры, то значение будет: "Я, Индра, как (истинный) Варуна" [111, т. 1, с. 302]¹⁶. Гельднер связывает этот стих с Варуной и переводит: "Ich Varuṇa bin Indra [72, ч. 1, с. 474]. Рену соотносит его с Индрой, понимая эту фразу следующим образом: "C'est moi Indra (qui suis celui que croit être) Varuṇa" [115, т.5, с.97], в комментарии же отмечает, что эта фраза могла бы в равной мере исходить и от Варуны [115, т.7, с.78]. Короче говоря, неясность остается, и ее не может рассеять окончательно ни лингвистический анализ фразы, ни стилистический анализ текста всего гимна, ни аргументация, оперирующая мифологическими данными (названные в стихе подвиги мог совершить и Варуна, и Индра и какой-нибудь другой великий бог РВ).

В связи с особенностями выражения предикативности в РВ следует упомянуть тот тип предложений, в котором в качестве сказуемого выступает инфинитив. В ведийском языке функции инфинитива в целом шире, чем в санскрите, и его морфологические типы гораздо более разнообразны. Основная функция инфинитива состоит в образовании особых полусамостоятельных оборотов, завершающих простое предложение, в которых инфинитив зависит от личной глагольной формы или — реже — от имени, например: *tā vām vāstūny uṣmasi gāmadhyai / yātra gāvo bhūriṣṅgā ayāsaḥ* (I,154,6) 'Мы хотим отправиться в ваши (du.) места, / Где много рогие неутомимые быки'; *nahī grābhāydraṇaḥ suṣēvo / 'nyōdaryo mānasā māntavā u* (VII,4,8) 'Ведь не столь мил чужой (сын), чтоб удерживать (его), / Рожденный из другой утробы, чтоб думать (о нем) от (всего) сердца!'. Эти обороты с инфинитивом близки по значению придаточным цели в сложных предложениях.

Наряду с этим инфинитив может выступать в роли предиката, что относится прежде всего к наиболее употребительным дативным

¹⁶У Х.Ольденберга см. и библиографию данного вопроса [111, т. 1].

инфинитивам¹⁷. Обычно такие предложения бывают безличными, а инфинитив употребляется с отрицанием. Вот типичные примеры этого рода: *nā pārvatā nināme tasthivāmsaḥ* (III, 56, 1) 'Не согнуть (прямо) стоящие горы'; *nahī te āntaḥ śavasāḥ parīṇāṣe* (I, 54, 1) 'Ведь не достигнуть предела твоей мощи!'; *agnēr iva prāsītir nāha vārtave / yām-yām yūjam kṛṇutē brāhmaṇas pātih* (II, 25, 3) 'Словно порыв огня, нельзя удержать (того,) / Кто Брахманаспати делает своим союзником'.

В приведенных предложениях имя, выражающее логический объект переходного глагола, стоит в именительном падеже, из чего делается естественный вывод о том, что инфинитив в этом синтаксическом контексте имеет пассивное значение (морфологически инфинитив категории залога не выражает)¹⁸.

Если в предложении с предикативным инфинитивом упоминается логический деятель, то выражающее его слово (имя, местоимение) бывает в инструментальном или родительном падеже (т.е. конструкция та же, что при предикативном причастии с пассивным значением), например: *vātasyeva prajāvō nānyena / stōmo vasiṣṭhā ānvētaḥ vaḥ* (VII, 33, 8) 'Никому не догнать вашей хвалы, подобно скорости ветра, о Васишти' (букв. 'Никем не догнать...') — ср. аналогичную конструкцию в инфинитивном обороте: *etā arṣanti hṛdyāt samudrāc / chatāvrajā ripūṇā nāvacāḥse* (IV, 58, 5) 'Они текут из сердца-океана, / Окруженные сотней оград, чтобы не разглядел враг (букв. не для разглядения врагом)'; *nā tāt te agne pramṛṣe nivārtanam* (III, 9, 2) 'Ты не должен, о Агни, забывать об этом возвращении!' (букв. 'У тебя не должно быть забыто...').

Особенно интересны в отношении синтаксической конструкции те предложения, в которых предикативный инфинитив встречается без отрицания. Грамматическое значение этих инфинитивов определяется целиком конструкцией. У локативных инфинитивов на *-anti* Рену признает значение императива [117, с. 361]. У различных типов дативных инфинитивов в таком синтаксическом контексте исследователи обычно видят разные модальные значения: желание, намерение, долженствование и т.п. (морфологически инфинитив категорию модальности не выражает).

Приведем примеры на дативные инфинитивы:

ubhā vām indrāgnī dhuvādhyā
ubhā rādhasaḥ sahā mādayādhyai /

¹⁷Кстати, инфинитивы в РВ сохранили весьма тесную связь с соответствующими падежами и не всегда четко отличаются от падежных форм, образованных от *nom.act.*, как видно из последнего примера, где *D.sg. grābhāya* и инфинитив *māntavā* и изофункциональны.

¹⁸Макдонелл отмечает, что дательные инфинитивы на *-tavaḥ*, *-tave* и *-e* в предикативном употреблении эквивалентны *part.fut. pass.* [103, с. 335].

Автор статьи об индоиранских предикативных инфинитивах Д. Дистерхефт рассматривает конструкции с этими инфинитивами дифференцированно. В отрицательных предложениях этот инфинитив имеет только пассивное значение, в утвердительных он может иметь как пассивное, так и активное значение [65, с. 110—121].

'Вас обоих, о Индра-Агни (я хочу) призвать. / Оба радуйтесь вместе (жертвенному) дару. / (Вы) оба — дарители жертвенных услад (и) богатств. / Вас обоих я зову для приобретения награды'.

В этом стихе в падах а и в сказуемое выражено инфинитивом без отрицания. Гельднер, исходя из контекста, переводит их как личные формы с модальным значением активного залога: пада а — "will ich hegrufen" (ср. личную форму huve от того же корня в паде d), пада в — "beide sollen sich... erfreuen" [72, ч. 2, с. 162]. У Рену перевод первых двух пад следующей: "Que tous deux ô Indra et Agni, soyez appelés (par moi). Que tous deux vous enivriez ensemble du don (que je vous fais)!" [115, т. 14, с. 54—55]. Таким образом, первый инфинитив переведен пассивным залогом, а второй — активным, но в комментарии передается императивное значение *mādayādhyai* в пассиве: "laissez vous enivrer" [115, т. 14, с. 125]. При всем том инфинитив в паде а вряд ли стоит переводить в пассивном залоге, поскольку если *ubhā* и неоднозначная форма (N.-Acc.), то энклитическое местоимение *vām* не может быть N.

kās ta uṣaḥ ... bhujé mārto ... (I, 30, 20) 'Какой смертный (может) насладиться тобой, о Ушас?' Так его понимает большинство исследователей (Людвиг, Пишель, Гельднер, Рену). Предикативная конструкция этого предложения: N. подлежащего — inf. сказуемого, предполагает активное значение инфинитива, но в целом выглядит необычно (предложение не безличное), и таким образом остается признать, что в РВ между подлежащим и глагольным сказуемым возможно отношение примыкания. Ольденберг, отмечая, что субъект действия, выраженного инфинитивом, может совпадать с субъектом предложения, а может и не совпадать, допускает две возможности понимания. В первом случае интерпретация такова: "Wer [ist] dir, o Uṣas, [dazu da, dafür genehm], daß er [deine Segnungen] genießen möge"; во втором: "Wer etc., daß du [sein Opfer, seinen Preis] genießen mögest" [111, т. 1, с. 26]. Так как инфинитив морфологически не выражает ряда глагольных категорий, а эллипсис в РВ широко распространен, объективного критерия для выбора интерпретации здесь практически нет.

Такого же рода предикативная конструкция встречается иногда и у других типов дательных инфинитивов, например: *utā tyā me yaçāsā cvetanāyai / vūantā pāntauçijō huvādhyai* (I, 122, 4) 'И еще, (я), сын Ушидж, хочу позвать к себе / Этих двоих блистательных, что приходят (и) пьют, чтобы рассвело'. Здесь подлежащее представлено N. *auçijō*, сказуемое — inf. *huvādhyai*, и синтаксическую связь между подлежащим и сказуемым можно определить только как примыкание. И Гельднер, и Рену в своих переводах передают эту конструкцию как активную: "... will (ich,) der Uśij Sohn, ... rufen" [72, ч. 1, с. 168] и "... je veux appeler à moi, ... — moi,

fils d'Uśij- ..." [115, т. 5, с. 6]. При этом Рену в комментарии отмечает ее некоторую неоднозначность, вызванную тем, что есть местоименная энклитика *me*, которую можно понять как G. субъекта в случае пассивного значения инфинитива, и указывает на стилистическую игру, построенную на подобной неясности залогового значения инфинитива и неоднозначности синтаксической конструкции: форма *huvādhyai* связана с частой формой *huvé* "эзотерическим" заместителем которого она является: "я их зову, и в то же время: пусть они будут призваны мной" [115, т. 4, с. 27]. Не случайно, что предикативный инфинитив *huvādhyai*, занимающий конечное отмеченное положение в паде в, втягивает в сферу своего влияния рифмующуюся с ним форму D.sg.f. *çvetanāyai* (от *çvetanā-* 'освещение', 'рассвет' от корня *çvit-* 'белеть', 'светлеть'), которая, как отмечает Рену, приобретает значение полуинфинитива: "pour éclairer" = "pour marquer le blanchissement (de la nuit)"¹⁹.

Следует заметить, что у предикативных инфинитивов, особенно когда они употребляются без отрицания, как правило, имеет место некоторая неясность синтаксической конструкции, заключающей в себе возможность разных ее толкований. Это было показано на примерах с предикативными дательными инфинитивами. То же относится и к инфинитивам иной структуры. Отчетливые случаи предикативного инфинитива встречаются редко, например: *tjānām id dyaūr gūrtāvasur / tjānām bhūmir abhī prabhāṣāni* (X, 132, 1) 'Это жертвователю Небо, обладающее прославленным богатством, / Жертвователю Земля должны помогать!'. Инфинитив на *-(s)ani* функционирует здесь как сказуемое, императивное значение которого определяется контекстом. Логические субъекты действия представлены именительными падежами подлежащих. Или: *agnīm-agnim vaḥ samīdhā duvasyata / priyām-priyam vo ātithim grñīṣāni / ūpa vo gārbhīr amṣtam vivāsata / ...* (VI, 15, 6) 'Почитайте вашего Агни раз за разом дровами! / Воспевайте вашего милого гостя раз за разом! / Вашими песнями старайтесь привлечь к себе бессмертного! / ...'. Инфинитив *grñīṣāni* переводится как 2 pl.iv., поскольку именно формы этой граммы расположены симметричным образом, т.е. в конце пады, в падах а и с.

Чаще же инфинитив функционирует не как самостоятельный предикат, а лишь как его часть, зависящая от личной формы глагола, например: *ahām bhuvam yajamānasya rājāni* (X, 49, 4) 'Я был за царствование (inf.) жертвователя' (т.е. чтобы жертвователю смог царствовать).

Поскольку инфинитив в РВ не вполне отделился от соответствующей падежной формы, его глагольная природа не всегда выступает отчетливо. Ср., например, разные интерпретации стиха III, 11, 3:

¹⁹ Пример, приведенный Рену — Gr. véd. [117, с. 361].

agnīr dhiyā sā cetati
ketūr yajñāsya pūrvyāḥ /
ārtham hy āsya tarāṇi //

'Агни появляется силой молитвы (жрецов) / Как древнее знамя жертвоприношения: / Ведь цель его — в преодолении (препятствий)'.
В данном переводе инфинитив *tarāṇi* передается как падежная форма имени. Рену синтаксически членит этот стих таким же образом, но *tarāṇi* переводит инфинитивом: "... car son but est de traverser (les obstacles)" [115, т. 12, с. 58]. Гельднер же видит в нем одно предложение, в котором имеет место составное сказуемое *cetati ... tarāṇi*: "Denn Agni, das erste Banner des Opfers, versteht es mit Kunst, sein Ziel zu erreichen" [72, ч. 1, с. 348].

Семантическая неопределенность и слабость синтаксических связей в предложениях с предикативным инфинитивом используется ведийским риши как одно из средств для создания темного, таинственного стиля.

До сих пор вопросы порядка слов в ведийском предложении затрагивались прямо или косвенно лишь в связи с анализом предикативных конструкций. Их следует рассмотреть в более широком плане и попытаться наметить определенные подходы к их описанию. Ранее²⁰ кратко упоминались основные правила, моделирующие порядок слов в глагольном предложении в поздневедийской прозе, на которые за неимением ничего хронологически более близкого к периоду РВ, исследователям приходится ориентироваться. Эти правила принадлежат, так сказать, к системе языка. Если от них перейти к тексту гимнов РВ, то выяснится, что в большинстве случаев они к ним не приложимы. Причина этого заключается отнюдь не только в хронологических различиях, а прежде всего в особенностях жанра и назначения этого памятника. "Ведийское предложение, — замечает Рену, — отражает факты языка (de langue) только сквозь призму стилистических обычаев" [123, с. 234]. Это утверждение совершенно справедливо, но нуждается в некотором расширении и дополнении.

Набор правил, описывающих порядок слов в РВ, сформулировать явно невозможно, поскольку последовательность слов в предложении, — а речь здесь идет именно о последовательности, соположении слов, а не о порядке в привычном понимании, — является, судя по всему, результатом взаимодействия многих тенденций, далеко не только лингвистических. Если поставить вопрос о том, какие факторы влияют на последовательность слов в предложении в РВ, то, по-видимому, нужно принимать во внимание следующие показания:

1) поэтический характер текста, предполагающий динамичность языка, сосуществование крайне архаичных особенностей, восходя-

щих к indogermanische Dichtersprache, и различных пробных окказиональных образований; заметное преобладание в этом тексте поэтической функции языка по сравнению со всеми остальными (описательной, аппеллятивной и проч.);

2) культовое назначение текста с ярко выраженной коммуникативной функцией (гимн как средство общения между божеством и адептом при магическом отношении к слову со стороны адепта);

3) устный характер передачи текста, обуславливающий наличие штампов и повторов на всех уровнях языка;

4) детально разработанный флективный строй языка этого текста, обеспечивающий слову автономный статус, что, в свою очередь, предполагает относительно свободный порядок слов в предложении.

Далее следует перейти к описанию тех стилистических тенденций, которые проявляются при построении предложения в РВ. В первую очередь следует назвать уже упоминавшийся ранее²¹ принцип повторов. Этот принцип, свойственный любому передаваемому устным путем тексту, в РВ, как было показано Гондой, широко используется в стилистических целях. Принцип повторов в этом памятнике действует на всех уровнях языка.

Повторяться в РВ могут лексические единицы: одна и та же именная основа в разных падежах, или же один раз в составе сложного слова и рядом в виде самостоятельной падежной формы; наконец, широко распространено соположение разных образований от одного корня — *figura etymologica*.

В гимнах РВ наблюдается тенденция соположения во фразе разных падежей от одной основы, притом что эти падежи обычно принадлежат к различным элементарным синтаксическим конструкциям и контактное расположение двух падежных форм от одной основы далеко не всегда диктуется синтаксическими правилами, например: *devō devebhīr ā gamat* (I, 1, 5) 'Да придет бог с богами!'; *māhān māhībhīr ūtibhīḥ saranyān* (III, 1, 19) 'Великий с великими поддержками спешащий'; *prā te agnāyo 'gnībhyo vāram nīḥ ... ṣoṣucanta ...* (VII, 1, 4) 'Эти костры лучше (других) костров ярко сверкают'; *séd agnīr agnīr āty astv anyān* (VII, 1, 14) 'Вот этот костер пусть превзойдет другие костры!' — прилагательное *anyān*, служащее определением к *agnīn*, вынесено здесь в конец фразы (вопреки всем синтаксическим правилам), для того чтобы две падежные формы от *agni-* стояли рядом; *yād indra rādho āsti te / māghonam maghavattama* (VIII, 54, 5) 'Когда, о Индра, у тебя есть дар / Щедрый, о (ты,) самый щедрый...' (где *māghona-* — основа, произведенная от *maghāvan-/maghāvanti-*) и т.д. Иногда повторы слова следуют один за другим, как, например: *kārhi svit tād indra yān nībhīr nīn / vītrātr vītrān nīlāyāse jāyāṅn* (VI, 35, 2) 'Когда же это бывает, о Индра, что ты сталкиваешь (?) мужей с мужами,

²⁰ См. данный раздел (с. 219).

²¹ См. данный раздел (с. 218).

героев с героями? Выигрывай состязания!». Повторы имен, расположенные на границе двух пад, образуют хиазмическую фигуру. На их фоне последнее коротенькое предложение: *jāya + ājñ*, в сандхи по звучанию тоже напоминает повтор.

Согласно традиционной древнеиндийской грамматике, повтор именной основы в одном и том же падеже, объединяемый общим ударением на первом слове, трактуется как особый тип сложного слова — амредита. Эти повторы постоянно обыгрываются в гимнах, занимая отмеченные позиции в метрической схеме, например:

*yajñā-yajñā vo agnāye
girā-girā ca dākṣase /
prā-pra vayām amṛtam jātavedasam
priyām mitrām nā çamṣisam // (VI, 48, 1)*

‘Каждой вашей жертвой для Агни, / И каждой хвалебной песнью для умелого / Мы хотим бессмертного Джатаведаса / Прославить, словно дорогого друга’²²;

*samīṭ-samīṭ sumānā bodhy asmé
çucā-çucā. sumatīm rāsi vāsvaḥ /
ā deva devān yajāthāya vakṣi
sākhā sākhīm sumānā yakṣy agne // (III, 4, 1)*

‘С каждым поленом (костра) становись благосклонным к нам! / С каждой вспышкой пламени передавай (нам) благосклонность Васу! / О бог, богов привези для жертвоприношения! / Как друг друзей почитай, будучи благосклонным, о Агни!’.

В РВ довольно часто встречается при сложных словах типа татпуруша со вторым элементом *pati-* ‘господин (чего-либо)’, ‘повелитель (чего-либо)’ плеонастический родительный падеж множественного числа (иногда ед.ч.) от той основы, которая выступает в качестве первого элемента сложного слова, например: *rayipātī rayīnām* (II, 9, 4) ‘господин-богатств (N.sg.) богатств (G.pl.)’, *vāsupate vāsūnām* (III, 30, 19) ‘О повелитель-благ (V.) благ (G.pl.)’ или *vāsor indram vāsupatim* (I, 9, 9) ‘Индру, повелителя-благ(a) (Acc.sg.) блага (G.sg.), *viçpātīm viçām* (X, 92, 1) ‘господина-племен (Acc.sg.) племен (G.pl.)’. Изредка та же конструкция встречается у сложных слов татпуруша с иным, чем *pati-* последним членом, например: *rtupā rtūnām* (V, 12, 3) ‘хранитель-времен жертвоприношений (N.sg.) времен жертвоприношений (G.pl.)’. Этот тавтологический оборот, присущий поэтической речи, одна из тенденций которой заключается в избыточности формы выражения, тоже представляет собой разновидность лексического повтора.

На обыгрывании повтора одной лексемы иногда строится целый стих, например:

²² Гельднер иначе синтаксически членит этот стих, что, однако, не имеет отношения к интересующим нас повторам [72].

*ūlūkayātum çuçulūkayātum
jahī çvāyātum utā kōkayātum /
suparṇāyātum utā gḍhrayātum
dhṛṣādeva prā mṛṇa rākṣa indra // (VII, 104, 22)*

‘Колдующего по-совиному и колдующего по-сычиному / Убей колдующего по-псиному и колдующего по-утиному! / Колдующего по-орлиному и колдующего по-ястребиному / — Раздробь, Индра, ракшаса, словно жернов (—зёрна)’

Этот стих, взятый из заговора, заключающего мандалу VII, построен на повторах лексем, грамматических форм и изоморфных словосочетаний.

Самым же распространенным типом повтора является figura etymologica, засвидетельствованная в РВ в самых разнообразных вариантах. В гимнах встречается весь возможный набор падежей имени в сочетании с глаголами или именами, образованными от того же корня.

Например, из сочетаний с глагольными формами наиболее обычны следующие: Vb.²³ + N. — *diviṣo yuyoti yūyuvih* (V, 50, 3) ‘Пусть устранитель устранит врагов’; *agnīm vṛṇānā vṛṇate kavīkratum* (V, 11, 4) ‘Выбирая Агни, они выбирают того, кто обладает поэтическим даром’ (букв. ‘Выбирающие Агни выбирают...’); Vb + Acc. — *sunvanti sōtam* (III, 30, 1) ‘Они выжимают сому’; Vb + I. — *ātyā hiyānā nā hetṛbhir* ... (IX, 13, 6) ‘словно кони, погоняемые погонщиками’; Vb. + D. — *yāthā prāsūtā savitūḥ savāya* (I, 113, 1) ‘Как (сама она) вызвана к жизни по побуждению Савитара ...’ (букв. ‘... побуждена по побуждению Побудителя...’); Vb. + L. — *çāye çayāsu* (III, 55, 4) ‘Он покоится в покоящихся (матерях)’.

Из сочетаний с именными формами наиболее типичными являются конструкции управления как раз теми падежами, которые не употребительны (или мало употребительны) в сочетании с глаголами, а именно: Abl. + Nom.²⁴ — *yā-ugrēbhyaç cin ōjyāñ / chūrebhyaç cic chūratarah* (IX, 66, 17) ‘Кто еще сильнее, чем сильные, / Еще храбрее, чем храбрые’; G. + Nom. — *ugrānām ōjiṣṭhaḥ* (IX, 66, 16) ‘сильнейший из сильных’; *uśāso vyūṣṭiṣu* (II, 34, 12) ‘при рассветах утренней зари’. Кроме того встречаются и конструкции согласования прилагательного и существительного от одного корня, например: *çaviṣṭham na ā bhara çūra çāva / ōjiṣṭham ōjo abhībḥūta ugrām* (VI, 19, 6) ‘Принеси нам, о герой, самую сильную силу, / Самую мощную, могучую мощь, о (всех) превосходящий!’. Интересно, что в этом примере в каждой паде употребляется по три слова от одного корня: *çaviṣṭham — çūra — çāvas* и *ōjiṣṭham — ōjo — ugrām*. Та же конструкция может употребляться предикативно, например: *ninditāro nindyāso bhavanti* (V, 2, 6) ‘Да будут презренны презиратели!’.

²³ Под символом Vb. понимаются не только личные формы глагола, но и причастия.

²⁴ Где имя (Nomen) может быть выражено существительным и прилагательным.

Различные виды figura etymologica, как и вообще повторы слов, явно считались признаком искусного стиля, если судить по их распространённости и по тому, какие нагромождения лексических повторов встречаются в отдельных стихах, например: *mādhvā mādhvī mādhū vām prusḍyaṇ* (IV, 43, 5) 'Медом кропят они ваш медовый напиток, о любящие мед, ..'; *ayám rocayād arūco rucāno* (VI, 39, 4) 'Света, он осветил бессветные (миры)'; *ṣrudhī hāvam ā huvatō huvāno* (VI, 21, 10) 'Позванный, услышь зов зовущего (тебя)!'

В повторах могут обыгрываться словообразовательные аффиксы: суффиксы и префиксы. Слова, содержащие эти аффиксы, могут занимать отмеченные симметричные позиции в соответствующих падах, как, например, суффикс *-tar-*: *nicetāro hī marūto gṛṇāntam / praṇetāro yājantānasya mātma* (VII, 57, 2) 'Замечают ведь Маруты восхвалителя, / Ведут вперед мысль приносящего жертву' (букв. 'замечатели ... водители'); суффикс *-enya-*: *ābhūṣēnyam vo maruto mahitvanām / didṛkṣēnyam sūryasyeva cākṣaṇam* (V, 55, 4) 'Достоин почитания ваше величие, о Маруты, / Достойна взоров (ваша толпа), словно появление солнца'; суффикс *-ka-*: *nahī vo āsty arbhaḥō / devāso nā kumārakāḥ* (VIII, 30, 1) 'Никто из вас не является ни маленьким, / О боги, ни ребеночком'; суффикс *-tama-*:

*tvām agne sāhasā sāhantamaḥ
ṣuśmīntamo jāyase devātītaye
rayīr nā devātītaye /
ṣuśmīntamo hī te mādo
dyumīntama utā krātuḥ /
ādha smā te pāri caranty ajara
ṣruṣṭivāno nājara // (I, 127, 9)*

'Ты, о Агни, самый сильный по силе, / Самый неистовый, рождаешься для службы богам, / Словно богатство, для службы богам. / Ведь твоё опьянение — самое неистовое. / А сила духа — самая блистательная. / Вот почему они служат тебе, о нестареющий, / Как слуги, о нестареющий!'

Иногда встречаются повторы наречных суффиксов, например, *-vat*: *etē vadanti ṣatāvāt sahasravad...* (X, 94, 2) 'Они говорят на сто ладов, на тысячу ладов'; *-āt*: *prāktād āpāktād adharād údaktād / abhī jahi rakṣasah pārvatena* (VII, 104, 19) 'Спереди, сзади, снизу, сверху — / Разбей ракшасов горой!'

Аналогичным образом обыгрываются повторы словообразовательных префиксов. Чаще всего это бывает адъективный префикс *su-* 'хороший', 'прекрасный' и префикс отрицания *a-*, например: *svācvo agne surāthaḥ surādha / éd u vaha suhaviṣe jānāya* (IV, 2, 4) 'О Агни, с прекрасными конями, прекрасной колесницей, прекрасными дарами / Приведи же (их) к человеку с прекрасными жертвенными возлияниями!';

*ātrṇvantam vīyatam abudhyām
ābudhyamānam suṣuṣṇām indra /*

*saptā prāti pravāta aṣṣāyānam
āhim vājreṇa vī riṇḍ aparvān // (IV, 19, 3)*

'Ненасытного раскинувшегося змея, / Которого нельзя будить, беспробудно спавшего, о Индра, / Разлегшегося через семь потоков, / Ты разбил ваджрой по бессуставью!'

В приведенном стихе повторы с отрицательным префиксом *a-* организуют стих не только семантически, но и формально. Поскольку они отмечают собой начало и конец всего стиха, а также границу между падами *a* и *b*, то слова, встречающиеся на границе пад *c* и *d*: ... *aṣṣāyānam / āhim ...* — а они тоже начинаются на *ā*, хотя и имеют совсем иную морфемную структуру, воспринимаются как звуковое эхо слов с отрицательным префиксом *a-*.

Повторы формообразующих элементов, т.е. флексий, реализуются в гимнах прежде всего при нанизывании друг на друга цепочек одинаковых падежей, определений-приложений. Наибольшая сложность вызывает актуальное членение цепочек винительных падежей (что уже рассматривалось ранее) в связи с нередким отсутствием какого-либо критерия для отнесения членов этих цепочек к теме или к реме, а это в свою очередь вызвано отсутствием четких семантических границ между винительным падежом прямого объекта, предикативным и цели. При этом надо отметить, что циклизация винительных падежей является, пожалуй, наиболее распространенной.

Все остальные падежи также могут повторяться, нанизываясь друг на друга, но отношения между членами таких цепочек обычно гораздо более простые, чем в случае с винительными падежами. Как правило, это бывают отношения простого перечисления, если не принимать во внимание оборотов с причастиями: *L.abs.* и *G.abs.*, но эти обороты состоят только из двух членов. Именные формы в подобных цепочках располагаются иногда по типу флексии (одна и та же граммема падежа может иметь разное выражение в зависимости от типа именной основы), иногда чередуются, объединяясь в группы, иногда сопологаются на основании семантического сходства или наоборот контраста. Длинные цепочки слов в одном падеже производят впечатление ритмизованного списка, например, X, 65:

*agnīr indro vāruṇo mitrō aryamā
vāyūḥ pūṣā sārāsvatī sajośasah /
ādityā vīśṇur marūtaḥ svār bhātī
sōmo ruḍrō āditīr brāhmaṇas pātīḥ // (1)*

*indrāgnī vrtrahātyeṣu sātpatī
mithō hinvānā tanvā sāmokasā /
antārikṣam māhy ā paprur ójasā
sōmo gṛtaṣṭrīr mahimānam trāyan // (2)*

'(1) Агни, Индра, Варуна, Митра, Арьяман, / Ваю, Пушан, Сарасвати единодушные, / Адитьи, Вишну, Маруты, высокое Небо, / Сома, Рудра, Адити, Брахманаспати, /

(2) Индра и Агни, истинные повелители в битвах с Вритрой, / взаимно поощряющие друг друга, живущие вместе, / Они наполнили великое воздушное пространство (своей) силой / (И) Сома, украшенный жиром, приводящий в действие (их) величие'.

Инерция перечня имен богов в этом гимне такова, что в стихе 9 в первом полустиишии продолжается разгон именительных падежей, а затем синтаксическая связь обрывается (анаколуф), и во втором полустиишии конструкция меняется:

*parjānyāvātā vṛṣabhā puriṣṭā-
indravāyū vāruṇo mītró aryamā /
devāñ ādityāñ āditim havāmahe
yé pārthivāso divyāso apsu yé //*

'Парджанья и Вата — два оплодотворяющих быка, / Индра и Ваю, Варуна, Митра, Арьяман, — / Богов Адитьев, Адити я зову, / (Всех,) которые земные, небесные (и) которые в воде'.

В следующем примере из гимна II, 21 повторы дательных падежей сочетаются с лексическими повторами, а сами дательные падежи группируются по типам флексий, образуя определенный рисунок повторов:

*viçvajiṣṭe dhanajiṣṭe svarjiṣṭe
satrājiṣṭe nr̥jiṣṭa urvarājiṣṭe /
açvajiṣṭe gojiṣṭe abjiṣṭe bhara-
indrāya sōmam̐ yajātāya haryatām //* (1)

*abhibhūve 'bhibhañgāya vanvaté
'śāl̥hāya sāhamānāya vedhāse /
tuvigrāye vāhnaye duṣṭār̥tave
satrāsāhe nāma indrāya vocata //* (2)

'(1) Завоевывающему всё, завоевывающему добычу, завоевывающему небо, / Завоевывающему всегда, завоевывающему мужей, завоевывающему пашню, / Завоевывающему коней, завоевывающему коров, завоевывающему воды — принеси / Индре, достойному жертв, желанного сому!'

(2) Превосходящему (всех), проламывателю, покорителю, / Не осиленному, (но) осиливающему, распорядителю, / Мощному пожирателю, вознице трудноодолимому, / Всегда осиливающему Индре провозгласите поклонение!'

В приведенных цепочках дательных падежей, кроме игры вариантами одной флексии и образованиями от одного корня, слова могут сопоставляться на основании созвучия (например, в 2а игра на -bh-, а затем на -an-/ -an-), или же по семантическому контрасту (а-: *śāl̥hāya sāhamānāya*).

Нередко повторы падежа осуществляются в пределах повторя-

ющихся изоморфных синтагм ("балансированных структур", как их называет Гонда). Таковы, например, повторы местных падежей в I, 114, 8: *mā nas toké tānaye mā na āyau / mā no gōṣu mā no āçveṣu r̥riṣaḥ* 'Ни детям нашим (или) внукам, ни нашему сроку жизни, / Ни нашим коровам, ни коням не причини вреда!'. Среди этих повторов сочетание основ *toká- tānaya-* является устойчивым и может рассматриваться как штамп. Такого рода штампы нередко встречаются в цепочках повторяющихся падежей. Ср., например, цепочку аблативов в IV, 21, 3:

*ā yātv indro divá ā pṛthivā
makṣū samudrād utá vā pūrīṣāt /
svārṇarād āvase no marítvān
parāvāto vā sādānād r̥tāsya //*

'Пусть придет Индра с неба, с земли, / Или быстро из океана, из (небесного) источника, / Из солнечного пространства нам на помощь вместе с Марутами, / Или издалека, с сидения закона'.

В этой последовательности аблативов сочетание *divá ā pṛthivāñ* является одной из разновидностей устойчивого сочетания, два члена которого могут употребляться и в каком-нибудь другом падеже, а кроме того образуют сложное слово двандва *dyāvāpṛthivī*, обозначающее парное божество Небо-и-Землю.

Повторы инструментальных падежей образуют большое формальное и семантическое разнообразие **цепочек** и стилистических фигур. Это могут быть перечисления, **подобные** тем, что приведены с другими падежами, например: *agnīm̐ yajadhvam̐ havīṣā tánā girā* (II, 2, 1) 'Агни почитайте жертвенным возлиянием, непрерывной песнью!'

На таких повторах может быть построен стих, и тогда они встречаются в метрически отмеченных позициях, часто в составе балансированных синтаксических структур, например:

*yajñēbhir̥ yajñāvāhasam̐
somēbhiḥ somapātātam /
hōtrābhir̥ indram̐ vāvṛdhur̥ vy ānaçuḥ //* (VIII, 12, 20)

'Жертвами — притягиваемого жертвами, / Соками сомы — лучше всех пьющего сому, / Жертвенными дарами они усилили Индру. Они преуспели.'

Можно привести пример, когда на анафорических повторах инструментальных падежей в балансированных структурах построен целый гимн. Так, в основе гимна Ашвинам I, 112, состоящего из 25-ти стихов, лежат изоморфные сложноподчиненные предложения с придаточным определительным с *uá-* 'какой' в начале. Схема стиха в этом гимне такова: "Какими (поддержками) вы вызываете блага для адепта, с этими самыми поддержками приходите сюда, о Ашвины!". По этой схеме построены пады с—d в стихах 1—3 и целиком стихи 4—23, например, стих 6:

*yābhir̥ āntakam̐ jāsamānam̐ āraṇe .
bhujyūm̐ yābhir̥ avyath̥bhir̥ jijnvāthuḥ /*

'Какими (поддержками) — Антаку, томящегося в пропасти, / Какими непоколебимыми (поддержками) вы вернули к жизни Бхудью, / Какими — вы возвращаете к жизни Каркандху и Вайю, / С этими поддержками приходите сюда, о Ашвины!'

Два заключительных стиха этого гимна построены иначе (ср. также тенденцию заканчивать гимн стихом другого размера), при этом в последнем стихе 25-игра снова идет на инструментальных падежах, но на совсем других основаниях. Вот пады а—б этого стиха: *dyūbhir aktūbhiḥ pári pātam asmān / āriṣṭebhir aṣvinaḥ saubhagebhiḥ* 'Днями и ночами охраняйте нас со всех сторон, / О Ашвины, нерушимым счастьем!'. Инструментальные падежи в паде а, выражающие время, имеют полунаречное значение, а в паде б — значение инструмента действия. В связи с многообразием значений этого падежа неоднозначная интерпретация его при повторах — явление достаточно распространенное, например:

*vayām cūrebhir āstrbhir
indra tvāyā yujā vayām /
sāsahyāma pṛtanyatāḥ //* (I, 8, 4)

'Мы с храбрыми стрелками, / О Индра, с тобою — союзником мы / Хотим одолеть враждующих (с нами)!'

Второй инструментальный падеж в паде б, допускающий предикативную трансформацию, отличается по значению от остальных инструментальных падежей с социативным значением.

Родительные падежи играют меньшую роль при повторах в силу того, что из всей парадигмы этот падеж является единственным приемным по преимуществу. С глаголами он употребляется очень ограниченно, а повторы балансированных структур ориентируются чаще на глагольное сказуемое, управляющее разными падежами. В качестве примера такого рода можно привести глагол *kar-/kir-* 'вспоминать, восхваляя', управляющий родительным падежом:

*dadhikrāvṇa śd u carikirāma
viśvā śn mām uśāsaḥ sūdayantu /
apām agnēr uśāsaḥ sūryasya
bḥaspāter āṅgirasāsya juṣṇōḥ //* (IV, 40, 1)

'Дадхикравана мы будем вспоминать сейчас, восхваляя, — / Пусть подготовят меня (к этому) все утренние зори — / (Мы будем также вспоминать) воды, Агни, Ушас, Сурью, / Брихаспати, победоносного Ангираса'.

Родительные падежи при повторах также обычно встречаются в именных конструкциях, например: *sómasya rájño váruṇasya dhármaṇi / bḥaspāter ānumatyā u cārmaṇi* (X, 167, 3) 'По установлению Сомы-царя (и) Варуны, / Под защитой Брихаспати (и) Анумати...'

В связи с тенденцией к соположению форм в одном и том же падеже в РВ следует коснуться такого явления, как аттракция падежа, т.е. приобретение именем формы падежа соседнего имени вопреки смыслу. Это явление достаточно распространено в РВ. Чаще всего происходит аттракция флексии дательного падежа. Самым распространенным типом инфинитивов в РВ являются дательные инфинитивы, которые обычно влекут за собой флексию дательного падежа управляемого им имени, притом что по смыслу это имя должно быть в родительном или винительном падеже, например: *īndram vṛtrāya hāntave ... ūpa-bruve* (III, 37, 5) 'К Индре (Acc.) для убийства (inf.dat.) Вритры (D.) я обращаюсь (букв. для убийства для Вритры)'; *māhi çaviṣṭha nas kṛdhi / samçākṣe bhujé asyaḥ* (I, 127, 11) 'Создай нам великое, о самый могучий, / Чтоб его (D:) увидел (inf.dat.) и насладились (inf.dat.)! (букв. для видения для наслаждения для него)'; *āraik pānthām yātave sūryāya* (I, 113, 16) 'Она освободила путь, чтобы двигалось солнце (букв. для движения солнца)'.

Можно привести также примеры аттракции падежей при инфинитивах других способов образования, например, при аблативном инфинитиве: *druhó riśāḥ sampṛcaḥ pāhi sūrīn* (II, 35, 6) 'Охрани (наших) покровителей от соприкосновения (inf.abl.) с обманом (Abl.), с повреждением (Abl.) (букв. от соприкосновения от обмана, от повреждения)', хотя глагол *sam + parc-* требует инструментального падежа косвенного дополнения.

Явление аттракции встречается в РВ не только под влиянием инфинитивов. Его может вызывать имя существительное со значением *nom.abstr.* в дательном падеже, выступающее в функции, весьма близкой к инфинитивной, например:

*jihmaçyè caritave maghony
abhogāya iṣṭāye rāyā u tvam /
dabhṛām páçyadbhya urviyā vicākṣa
uśā ajṅgar bhūvanāni viśvā //* (I, 113, 5)

'Лежачего ничком (D.), щедрая (побуждает) к передвижениям (inf.dat.). Другого (Acc.) — к поискам (D.) пищи (D.) и богатства (D.), / Плохо видящих (D.) — к тому, чтоб видеть (inf.dat.) далеко — / Ушас пробудила все существа'.

В паде б этого стиха форма *iṣṭāye* 'к поискам' (D. от *nom.abstr. iṣṭi-*) оказывает на соседние с ней имена то же действие, что и собственно инфинитивы в падах а и с.

Или еще один пример: *tujé nas tāne párvatāḥ santu* (V, 41, 9) 'Да будут к нам горы (милостивы) для продления (D.) потомства (D.)'. Выражение *tujé ... tāne* 'для продления потомства' Рену квалифицирует как "асиндетон двух элементов, дополняющих друг друга" [115, т. 4, с. 61], переводя *tāne* инфинитивом [115, т. 5, с. 20].

Аттракция дательного падежа встречается чаще всего явно по образцу дательных инфинитивов. Возможна, однако, аттракция

и других падежей. Например, винительного падежа: *jānmeva nītyam tānayaṃ juṣasva / stōtam me agne tanvā sujāta* (III, 15, 2) 'Как рождению (Acc.) собственного ребенка (Acc.), радуйся / Всем существом моей хвале (Acc.), о Агни прекраснорожденный!'. В комментарии к этому месту Гельднер указывает, что оборот *jānta—nītyam tānayaṃ* представляет собой или гендиадон, или асиндетон [72, ч. 1, с. 351].

В следующем примере имеет место аттракция инструментального падежа:

*prā mātrābhī ririce rōcamānaḥ
prā devēbhir viṣvāto āpratītaḥ /
prā majmānā divā īndraḥ pṛthivyāḥ
prōrōr mahō antārikṣād rjīṣī //* (III, 46, 3)

'(Своими) размерами (I.) он, сверкающий, / Превосходит богов (I.), неодолимый во всем, / Индра (превосходит) величию (I.) небо (и) землю, / Пре(восходит) широкое, великое воздушное пространство, (он,) пьющий выжимки (сомы)'.
Оборот с двойным инструментальным падежом в падах а—b: *prā mātrābhī ririce ... prā devēbhir ...* синтаксически не обоснован — во втором случае следовало бы ожидать аблатива, и, по-видимому, здесь имеет место аттракция падежей, как это предполагает Гельднер [72, ч. 1, с. 387].

Тенденция к соположению одинаковых грамматических форм проявляется в разных видах аттракции, из которых чаще всего встречается аттракция падежей. Иногда можно встретить также аттракцию грамматического числа или рода, например: *ītsro dyāvah savitūr dvā upāsthāñ / ēkā yamāsya bhūvane virāṣāt / ...* (I, 35, 6) 'Есть три неба. Два (из них) — в лоне Савитара. / Одно — в мире Ямы, (то, что) с героями-победителями'. В оригинале буквально сказано: "два лона Савитара", что является двойной аттракцией: в отношении числа и в отношении падежа. Приведем еще такой же пример комбинированной аттракции по падежу и числу:

*sā hōtā yāsya rōdasī cid urvī
yajñām-yajñam abhī vṛdhē grñitāḥ /
prācī adhvareva tasthatuḥ sumēke /
rīdvarī rīdātasya satyē //* (III, 6, 10)

'Он, хотар, каждую жертву которого, ликуя, приветствуют даже две широких половины мира, чтобы она возрела. / Обе они обращены на восток, словно для обряда хорошо укреплены, преданы закону, истинны, (две матери Агни,) рожденного законом'.
В оригинале стоит форма N.du.m. 'словно два обряда', возникающая под влиянием многочисленных форм N.du.f., согласующихся с *rōdasī* 'две половины мира'. Кстати, Гельднер, в отличие от Рену²⁵,

видит здесь только аттракцию числа, а не падежа, и переводит: "Beide stehen bereit da wie das Opfer" [72, ч. 1, с. 343].

Примером аттракции по роду могут служить следующие стихи:

*puṣṭīr nā raṇvā kṣitīr nā pṛthvī
girīr nā bhūjma kṣōdo nā ṣambhū /
ātyo nājman sārgaprataktāḥ /
sīndhur nā kṣōdah kā īm varāte //* (I, 65, 5—6)

'Приятный, как процветание, широкий, как место поселения, / Насыщающий, как гора, благостный, как бурлящий поток, / Как скакун на ристалище, выстрелом взметнувшийся, / Как бурлящая река — кто его остановит?'.
Речь идет об Агни. В падах этих стихов (размер — двипада вирадж) перечень эпитетов этого бога дается в виде серии оборотов сравнения, в каждом из которых прилагательное согласуется по роду с соответствующим существительным, а не со словом *agnī-*, которое мужского рода. Буквальный перевод этих пад таков: 'Приятная, как процветание (f.), широкая, как место поселения (f.)' и т.д.

Случаи аттракции формы существительных при их соположении в РВ весьма многочисленны и разнообразны. Они свидетельствуют о том, насколько сильна тенденция к повторам одинаковых элементов (в данном случае грамматических) в этом памятнике и насколько может преобладать "притяжение контекста" над грамматической системой.

Повторы одной и той же личной формы глагола встречаются в гимнах несравненно реже, чем повторы именной падежной формы, и "список" этих форм бывает гораздо короче, например:

*ādribhiḥ sutāḥ pavate gābhastyor
vṛṣāyāte nābhāsā vepate mañī
sā modate nāsate sādhatē girā
neniktē apsū yājate pārīmañi //* (IX, 71, 3)

'Выжатый камнями, он очищается в руках (жреца); / Он мужает благодаря туче; он трепещет благодаря молитве. / Он радуется, ласкается, достигает цели благодаря песне, / Он моется в водах — он полностью жертвуется'.
Повторы личных форм глагола в предложении с точки зрения ведийской грамматики не аналогичны повторам именных форм. Характер расстановки ударений показывает, что правилам фразовой акцентуации подчиняется только первый глагол в ряду повторов, все остальные глаголы-сказуемые, связанные с тем же подлежащим, рассматриваются как если бы они начинали новое предложение. Более одного глагольного сказуемого во фразе, с точки зрения древнеиндийской грамматики, быть не могло.

Более распространены повторы личной глагольной формы в составе разного рода изоморфных синтаксических структур. Нередко

²⁵ Ср. перевод Рену: "tournées vers l'Est comme pour le rite" [115, т. 12, с. 56].

это бывают формы 2-го лица императива, например: *hatām ca śātrūn yātataṃ ca mitrīṇaḥ / prajāṃ ca dhattām drāviṇaṃ ca dhattam* (VIII, 35, 12) 'И убивайте вы двое врагов, и объединяйте союзников, / И дайте (нам) потомство, и дайте (нам) богатство!'

Повторяться в РВ могут единицы синтаксического уровня: от синтаксических оборотов до целых предложений, простых или сложных [85]. При повторе разного рода синтаксических структур определяющим для порядка слов в пределах этих структур является тип повтора. Расположение слов в первой синтаксической структуре обуславливается разными синтаксическими закономерностями, стилистическими и метрическими тенденциями, последующие же повторяющиеся "балансированные структуры" ориентируются на первую. Они могут быть изоморфны ей, например:

*sōmaḥ pavate janitā matnām
janitā divo janitā prthivyāḥ /
janitāgner janitā sūryasya
janitēndrasya janitōta vīśṇoḥ // (IX, 96, 5)*

'Сома очищается, породитель молитв, / Породитель Неба, породитель Земли, / Породитель Агни, породитель Сурьи, породитель также Вишну'.

В паде *janitā* является приложением к подлежащему *sōmaḥ*, а порядок следования членов в именной элементарной синтаксической конструкции с родительным падежом определения обусловлен здесь метрическими соображениями: обратный порядок, который, кстати, соответствовал бы "синтаксической норме", нарушил бы требуемую последовательность долгих и кратких слогов в кденции. Во всех же последующих падах повторяющиеся определительные конструкции приложений изоморфны соответствующей конструкции в паде *a*.

Иногда повторы изоморфных синтаксических конструкций, сочетаясь с лексическими повторами, образуют весьма причудливый рисунок, который и подчиняет себе последовательность слов в стихе, например:

*sād id dhī te tuvijātāsya manye
sāhaḥ sahiṣṭha turatās turāsya /
ugrām ugrāsya tavāsas tāvīyō
radhrasya radhratūro babhūva // (VI, 18, 4)*

'Истинной я считаю силу у тебя, о самый сильный, у победоносного победителя. / Грозной стала (сила) у грозного, у непослушного, помогающего послушным'.

В РВ встречаются гимны, в которых все стихи представляют собой синтаксически изоморфные друг другу предложения. Таков, например, заговор против чахотки X, 163, состоящий из шести стихов, в котором каждый стих (последний — с небольшими вариациями) целиком повторяет синтаксическую структуру первого стиха. Приведем первые два стиха:

*akṣībhyaṃ te nāsikābhyaṃ
kārnābhyaṃ chūbukād ādhi /
yāksmaṃ cīrṣanyāṃ mastīṣkāj
jihvāyā vī vr̥hāmi te // (1)*

*grīvābhyaḥ ta usñihābhyaḥ
kīkasābhyo anūkyāt /
yāksmaṃ doṣanyāṃ āmsābhyaṃ
bāhūbhyaṃ vī vr̥hāmi te // (2) и т.д.*

'(1) Из глаз твоих, из ноздрей, / Из ушей, из подбородка, / Чахотку головную из мозга, / Из языка я вырываю у тебя.

(2) Из затылка твоего, из шейных позвонков, / Из ребер, из спинного хребта, / Чахотку предплечью из плеч, / Из рук я вырываю у тебя'.

Винительный падеж прямого дополнения — *yāksmaṃ* 'чахотку' и следующего за ним адъективного определения отделены (в нарушение "синтаксической нормы") от глагольного сказуемого отложительными падежами. По-видимому, винительные падежи служат своего рода разделителем и балансиrom, уравнивающим отложительные падежи слева и справа.

Гимны, построенные на повторах изоморфных структур — сложноподчиненных предложений с придаточным определительным с относительным местоимением *yā-* 'кто', 'который', упоминались уже ранее (ср. II, 12; I, 112 и др.) (см. с. 179).

Если при анафорических повторах в начале пады стоит глагольное сказуемое, то этот необычный порядок слов может выдерживаться и в соседних падах, например:

*āgachad u vipratamaḥ sakhīyānn
āsūdayat sukṛte gārbham ādriḥ /
sasāna māryō yūvabhir makhasyānn
āthābhavad āngirāḥ sadyō ārcan // (III, 31, 7)*

'И пошел самый вдохновенный, настраиваясь как друг. / Сделала скала (свой) плод зрелым для совершающего благое деяние. / Добился юный муж (своей цели) вместе с юношами, настраиваясь воинственно. / Тут возник сразу же воспевающий Ангирас'.

Следует еще отметить, что три из четырех пад кончаются participium настоящего времени в именительном падеже (при этом конец пады является более слабой позицией, чем ее начало, что, по-видимому, вызвано квантитативной его фиксированностью). Вообще же в РВ анафора заметно преобладает над эпифорой.

Нанизывание цепочки винительных падежей при переходном глаголе приводилось в пример уже не раз: этот тип повторов грамматической конструкции широко распространен в РВ, причем отмечались случаи, когда место глагола среди этих однородных именных форм обуславливается в первую очередь ритмическими соображениями. Наряду с этим глагол-сказуемое может быть вы-

несен за пределы подобного ряда повторяющихся конструкций или форм и, например, его замыкать, как в I, 60, 1:

*váhnim yaçásam vidáthasya ketúm
suprávyam dūtám sadyáartham /
dvijánmānam rayím iva praçastám
rātīm bharad bhīgave mātariçvā //*

‘Прославленного возницу, знамя жертвенных раздач, / Самого полезного вестника, сразу (идущего) к цели, / Дважды рожденного, знаменитого, как богатство, — / Дар принес Матарिशван для Бхригу’.

В результате этой стилистической фигуры косвенное дополнение в дательном падеже и подлежащее в именительном падеже оказываются “вынесенными за скобки” в нарушение обычного порядка слов.

При зевгмическом повторе, наоборот, глагол, управляющий рядом однородных падежей, выносится в начало этого ряда, как, например, в X, 63, 9:

*bhāreṣv índram suhávaṃ havāmahe
'ṃhomúcam sukṣtam dávyam jánam /
agnīm mitrám váruṇam sātāye
bhāgam dyāvāprthivī marútaḥ svastāye //*

‘Индру, легко призываемого в боях, мы зовем, / Избавляющего от беды, благодетельного, божественный род: / Агни, Митру, Варуну — для завоевания (счастья), / Бхагу, Небо и Землю, Марутов — на благо!’.

Здесь первое предложение в паде а построено обычным образом с глаголом-сказуемым в конце, все последующие винительные падежи ориентируются тоже на этот глагол, причем пады с и d содержат изоморфные конструкции, состоящие из последовательности трех винительных падежей и дательного падежа цели.

Последовательность слов в предложении может быть подчинена модели хиазмического повтора, при котором соседним синтаксическим структурам свойствен обратный порядок составляющих их членов, например: *bráhma jinvatam utá jinvatam dhīyo* (VIII, 35, 16) ‘Священное слово усильте (du.) и усильте (du.) молитвы!’. Рисунок хиазмического повтора может подчиняться (с той или иной степенью строгости) последовательность слов в двух соседних стихах, например, в гимне III, 27:

*īlényo namasyàs
tirás támāmsi darçatáh /
sám agnīr idhyate vṣā //* (13)

*vṣo agnīḥ sám idhyaté
'çvo ná devavāhanah /
tám havīṣmanta ṭate //* (14)

‘(13) Достойный призывов, достойный поклонений, / Видимый сквозь мрак / Агни зажигается, бык. //

(14) Бык-Агни зажигается, / (Он), словно конь, везущий богов. / (Люди) с жертвенными возлияниями его призывают’.

В соседних падах 13с и 14а слова расположены (хотя и не вполне последовательно) в обратном порядке. Стих 13 начинается с причастной формы от глагола *id-* ‘призывать’, а стих 14 кончается личной формой от того же глагола.

Приведенных примеров вполне достаточно для того, чтобы показать, что при повторах разных типов, — а принцип повторов доминирует в этом памятнике, как было показано еще в классическом исследовании Гонды [85], — расположение слов в предложении определяется в первую очередь синтаксисом повторов, а не синтаксисом системы.

О фонетических тенденциях, влияющих на расположение слов во фразе, уже говорилось в главе “Фонетика” в связи с использованием звуковых намеков на имя восхваляемого божества в отмеченных местах метрической схемы (см. с. 136).

«Магическая грамматика», о которой шла речь в главе «Морфология» (см. с. 155 и сл.), естественно, не могла не отразиться на расположении слов в предложении. Если, например, перед автором гимна стояла задача начать каждый стих с имени восхваляемого божества или с соотносимого с ним местоимения в форме того или иного падежа, то все остальные слова во фразе ориентируются на это ключевое слово. Практически чаще встречаются стихи и гимны, где имя божества — ключевое слово представлено именительным падежом или звательной формой, стоящими в начале пады, что не нарушает порядка слов, условно принимаемого за норму. Но если это имя стоит в другом падеже, то синтаксис фразы меняется. Так, например:

*agnīm ukthair ṣayo ví hvayante
'gnīm náro yāmani bādhitāsah /
agnīm váyo antárikṣe pátanto
'gnīḥ sahásrā pári yāti gónām //* (X, 80, 5)

‘Агни гимнами риши со всех сторон призывают, / Агни — мужи, попавшие в беду в походе, / Агни — птицы, летающие в небе. / Агни обходит (охраняя,) тысячи коров’.

Последовательность слов в этом стихе определена винительным падежом имени Агни в начале пад а—с и зевгмическим повтором конструкции.

Или аналогичный пример, в котором начальная позиция в большинстве пад принадлежит местоимению, референтом которого является восхваляемое божество:

*tvé agne víçve amítāso adrúha
āsā devā havīr adanty dhūtam /*

'В тебе, о Агни, все бессмертные, не поддающиеся обману / Боги (твоими) устами вкушают возлитое жертвенное возлияние. / С твоей помощью наслаждаются смертные выжатым напитком. / Ты рожден чистым (как) отпрыск растений'.

В падах а и с личное местоимение вынесено в начало пады (и соответственно предложения), что придает синтаксису фразы эмфатический характер и меняет соотношение всех членов предложения. В паде d, начинающейся с именительного падежа местоимения *tvām*, порядок слов не нарушается, так как теоретически предложение должно начинаться с подлежащего.

О том, как меняется расположение слов во фразе в результате приема "магической грамматики", заключающегося в соположении местоимения, соотносимого с божеством, и местоимения, соотносимого с адептом, говорилось в предыдущей главе в разделе "Местоимение" (см. с. 180).

Относительно "магического" порядка слов можно еще добавить, что в РВ существует тенденция при нанизывании эпитетов друг на друга чередовать эпитеты (или атрибутивные сочетания слов), характеризующие божество и его адепта. Синтаксические связи в таких последовательностях несколько ослаблены, и описание носит статичный характер. Вот некоторые примеры:

prá tát te adyá śipiviṣṭa náma-
aryáḥ śamsāmi vayúndni vidvān /
tām tvā gṛñāmi tavāsam átavyān
kṣāyantam asyá rájasah parāké // (VII,100,5)

'Сегодня я прославляю это имя твое, / О Шипивишта, (имя) благородного господина — я, знающий искусство жертвоприношения. / Я, менее сильный, такого сильного тебя воспеваю, / Правящего далеко за пределами этого пространства';

āraṃ dāśó ná mīlhuṣe karāṇy
ahām devāya bhūrṇayé 'nāgāḥ /
ācetaṃ acīto devó aryó
gṛtsam rāyé kavítaro junāti // (VII,86,7)

'Да буду служить я, как раб — щедрому господину, / Я, безгрешный, — яростному богу! / Благородный бог вразумил неразумных. / Сметливого еще более умный (бог) подгоняет к богатству';

hīraṇyavarṇān kakuhān yatásruco / brahmaṇyāntaḥ śamsyaṃ rádha
īmahe (II,34,11) 'Этих богов) золотистого цвета, выдающихся, / Мы, с протянутой ложкой, со священными словами, молим о милости, достойной прославления'.

Один из сопологаемых эпитетов, а именно эпитет божества, может быть представлен звательной формой, например: *mā ta*

énasvanto yakṣin bhujema (VII,88,6) 'Мы, прегрешившие, о настагающий, да не вкусим твоей (кары)!'.

Подобное соположение эпитетов представляет собой один из частных случаев реализации средствами языка контактов между сферой божества и сферой его адептов.

Слова во фразе в РВ могут располагаться по семантическому признаку: в ряду эпитетов, приложений или изоморфных синтаксических структур они сопологаются на основании семантического сходства или семантического контраста.

Как было отмечено Рену [123, с. 231], для стиля РВ характерно соположение двух синонимов (или — можно добавить — двух слов, принадлежащих к одной и той же сфере), стоящих в одном падеже без соединительного союза (асиндетон вообще весьма распространен в языке гимнов), например: *śúcīḥ pāvaká ucyaṭe sómaḥ* (IX,24,7) 'Чистым, светлым зовется Сома'²⁶; *bṛhád vadanti madiréṇa mandīnā- ...* (X,94,4) 'Они громко говорят, (опьяненные) пьянящим, веселящим (сомой)'; *á no ... gántā ... ṛcá girá ...* (VIII,27,5) 'Приходите к нам по зову гимна (и) хвалебной песни ..!'; *... vidhema ... gṛbhīr ukthair ...* (VI,1,10) 'Мы хотим почитать хвалебными песнями (и) хвалебными стихами'. Некоторые парные сочетания такого рода стали устойчивыми фразеологизмами, как, например: *tokāya tánayāya* 'для детей (и) для потомства', *toké tánaye* 'в детях (и) в потомстве', *śam yós* '(на) счастье (и) благо' и др. По принципу семантического сходства строятся иногда целые стихи, например:

abhrātāro ná yóśaṇo vyántaḥ
patirīpo ná jānayo durévāḥ /
pāpāsah śānto anṛtā asatyā
idām padām ajanatā gabhīrām // (IV,5,5)

'Навязчивые, как женщины без братьев, / Как жены дурного поведения, обманывающие мужей, / Будучи порочными, беззаконными, неправдивыми, / Породили они это тайное слово'.

Еще более распространено соположение слов и изоморфных конструкций в предложении по семантическому контрасту. Можно сказать, что эти стилистические фигуры отражают так или иначе все основные оппозиции ведийской модели мира.

Слова-антонимы, сопологаемые во фразе или обыгрываемые в стихе, могут иметь одну и ту же основу: с отрицательным префиксом *a-* и без него, например:

clītim ācittim cinavad ví vidvān
prṣṭhēva vītā vṛjinā ca mártān /
rāyé ca naḥ svapatyāya deva
dītim ca rāsvādītim uruṣya // (IV,2,11)

'Разумие и неразумие пусть различает он как знаток / У людей подобно тому, как (различают) прямые и кривые спины (коней)! /

²⁶ Рену переводит: "Pur, purificateur s'appelle le soma" [115, т. 8, с. 16].

Для богатства, для прекрасного потомства, о бог, / Награди ты нас щедростью, избавь от нещедрости!

Оппозиция *cittim* — *ácittim*, начинает паду а; члены оппозиции *dítim* — *ádítim*, начинают каждую из ритмических групп пады d; члены оппозиции *vítā* — *vṛjinā*, выраженные разными лексемами, соплагаются на границе двух ритмических групп, разделенных цезурой, в паде b. В результате весь стих построен на игре семантическими контрастами в отмеченных местах ритмической схемы.

Ácikitvāñ cikitúsaç cid átra / kavín pṛchāmi vidmāne ná vidvāñ (I,164,6) 'Незрячий — зрячих провидцев об этом / Я спрашиваю, несведущий — чтобы ведать'. Здесь полустиише построено на хиазмическом повторе, причем повторяются семантически контрастные сочетания не изоморфной структуры.

Jivó mṛtāsya carati svadhābhir / ámarīyo mārīyenā sāyonih (I,164,30) 'Дух жизни умершего бродит по своей воле. / Бессмертный со смертным из одного лона'. В этом полустиише первая оппозиция выражена разными лексемами, а вторая — отрицательной и положительной формой одной и той же основы. В своем инвариантном значении эти две оппозиции практически тождественны друг другу, при этом левый, семантически положительный член оппозиции формально может быть выражен не только самостоятельной лексемой *jivā-* 'живой'; м. 'живое существо', 'дух жизни', но и основой с отрицательным префиксом *a-*: *ámarīya-* 'бессмертный' (= живой), что отражает общие структурные и семантические особенности антонимических противопоставлений в РВ [8, с. 57].

Devayānn íd ádevayantam abhy ásat /.../ yájuvéd áyajyor ví bhajāti bhójanam (II,26,1b,d) 'Только преданный богам одержит верх над непреданным богам. /.../ Только жертвующий (богам) разделит имущество нежертвующего (богам)'. В четных падах данного стиха симметрично расположены оппозиции антонимов, причем эти оппозиции семантически весьма близки друг к другу. Во второй из них основы различаются также суффиксом: *yájuvan-* — *áyajuu-*.

Такого рода структурное соотношение основ тоже встречается в семантических оппозициях двух членов. Они могут быть антонимами, как в приведенном примере, или контрастировать по какому-то одному дифференциальному признаку, например: *índram ajuryām jaráyantam ... havāmahe* (II,16,1) 'Индру, не стареющего, (но) старящего (других), ... мы зовем'; *prahetāram áprahitam /.../ iṣkartāram ániṣkṛtam ... índram ávase havāmahe* (VIII,99,7—8) 'Мы зовем на помощь Индру, поощряющего, (но) не нуждающегося в поощрении, исцеляющего, (но) не нуждающегося в исцелении'; *bahūni me ákṛtā kártvāni* (IV,18,2) 'Мною должны быть совершены многие не совершенные (еще деяния)'; *antár jātēṣūtā yé jānitvāñ* (IV,18,4) 'Среди рожденных и (тех), кто должен родиться'; *yād bhūtām yác sa bhāvuyam* (X,90,2) 'Которая была и которая будет'.

Встречаются стилистические фигуры повторов форм, антоними-

чески противопоставленных друг другу, состоящие из глагола (представленного личной формой или причастием) и управляемой им именной формы, образованной от того же корня, но имеющего основу с отрицательным префиксом *a-*, например: *tvām hí ṣmā svā-vāyann ácyutāni* (III,30,4) 'Ведь это ты, сотрясающий несотрясаемое ...'; *prém áyus írtā átrñam* (VIII,79,6) 'Да продлит он непрожитый срок жизни!' (букв. 'Пусть даст он пересечь непересеченный ...').

Наиболее общая и кардинальная оппозиция в ведийской модели мира: *ṛtā-* 'справедливый'; 'закон', 'порядок' — *ánṛta-* 'несправедливый'; 'беззаконие', 'хаос' характеризуется той же формальной структурой: основа без *a-* — основа с *a-*. Ср. обыгрывание членов этой оппозиции в ритмических повторах: *kād va ṛtām kād ánṛtam* (I,105,5) 'Что у вас справедливо, что несправедливо?'; или: *ṛtām piparīy ánṛtam ní tārīt* (I,152,3) 'Закон он спасает, беззаконие пресекает'.

Кроме того, широко распространено соположение на основании семантического контраста слов — разных лексем, или повторов их в составе балансированных синтаксических структур. Именно в этих повторах и формулах (а отдельные из них отличаются весьма архаичным характером) и проявляются наиболее отчетливо некоторые существенные оппозиции ведийской модели мира. Например, в этих формулах выражается общая оппозиция *devā-* 'бог' — *mārīya-* 'смертный':

*tāvāhām agna útibhir
nédiṣṣhābhīḥ saceya jóṣam á vaso /
sādā devāsya mārīyaḥ //* (VIII,19,28)

'У тебя, о Агни, поддержками / Ближайшими я хотел бы пользоваться в (свое) удовольствие, о Васу, / Всегда, у бога — смертный!'.

Соположение этих двух слов — *devāsya mārīyaḥ* — и вынесение их за пределы предложения, практически в отдельную паду, объясняется именно тем, что это члены важной семантической оппозиции. Кстати, в начале стиха следует отметить "магическое" соположение местоимений бога и адепта, тоже меняющее обычный порядок слов в предложении. Те же формальные особенности могут характеризовать предложения, в которых реализуются такие частные варианты этой общей оппозиции, как: "мудрый" (бог) — "глупый" (смертный), например: *sá mā dhīraḥ pákam átra viveça* (I,164,21) 'Он — в меня, мудрый — в глупого, там вошел'.

Довольно часто члены подобных семантических оппозиций обыгрываются на синтаксическом уровне, образуя нечто вроде ритмического ядра предложения. Такова, например, роль терминов пространственной ориентации в следующих предложениях: *ná dakṣiṇā ví cikite ná savyā / ná prácñnam ádityā nótá paçcā* (II,27,11) 'Ни справа я не различаю, ни слева, / Ни спереди, о Адитьи, ни также сзади'; *yó no dūrē aghāçaṃso yó ánty / ágne mákiṣ ṛe vyáthir á dadharṣīt* (IV,4,3) 'Кто вдалеке говорит о нас злое, кто

вблизи, / О Агни, ни один пусть не дерзнет помешать твоему метанию!'; *kvà svid asyá rájaso mahás páram / kvávaram maruto yásmín dyayá* (I,168,6) 'Где же в том великом пространстве далекое, / Где близкое, о Маруты, (в том,) куда вы прибыли?'. Эти предложения различны по своему типу (отрицательное, утвердительное, вопросительное), но объединяет их сходный ритмический принцип балансированных повторяющихся структур с семантическими центрами — членами оппозиций пространственной ориентации.

Члены самых разнообразных семантических оппозиций могут в силу своей отмеченности, например, соположения в начале пады или симметричной позиции в балансированных структурах, определять расположение слов во всем предложении: *yuvám páya usríyāyām adhattam / pakvām āmāyām āva pūrvyaṁ góh* (I,180,3) 'Вы двое вложили молоко в корову, / Вареное — в сырую, древнее (богатство) коровы'; *stāvā nú ta indra pūrvyā mahāny / utā stavāma nūtanā kṛtāni* (II,11,6) 'Я хочу сейчас прославить, о Индра, твои прежние великие (деяния), / А также хотим мы прославить нынешние деяния' и т.п.

Подводя итог, следует сказать, что расположение слов в ведийском предложении в большей мере зависит от взаимодействия различных стилистических, ритмических, коммуникативных и прочих тенденций, чем от синтаксических правил.

В синтаксисе простого предложения в РВ особое место занимают определения к существительным, выраженные причастиями. Формально ничем не отличаясь от определений-прилагательных, они могут имплицитно заключать в себе значение, которое синтаксическими средствами обнаруживается с помощью трансформаций. Правильная интерпретация наиболее сложных случаев возможна путем привлечения широкого мифологического контекста. Решение этого вопроса требует большой осторожности, поскольку речь идет о своего рода "непроявленности" системы языка на этот раз на синтаксическом уровне и поскольку есть немало случаев, допускающих неединичную интерпретацию.

Описывать семантику причастий — согласующихся определений удобно, расположив их по шкале: от очевидных случаев, когда эта форма равнозначна придаточному предложению (времени, условному, изъяснительному и пр.), до столь же очевидных случаев, когда причастное определение ничем не отличается по своей функции от адъективного. Случаи же, расположенные между двумя полюсами, и представляют наибольший интерес для исследования.

К числу сравнительно очевидных принадлежат обороты, называемые *Locativus absolutus*, состоящие из имени существительного (или местоимения) и согласующегося с ним причастия, стоящих в местном падеже и функционирующих как придаточное предложение времени или условия, например:

*yāh snīhītiṣu pūrvyāh
saṁjagmānsu kṛṣṭiṣu /
āraḁṣad dācūṣe gāyam // (I,74,2)*

'(Агни,) который, находясь впереди в сражениях, / Когда столкнулись народы, / Спас домашнее имущество почитающему (его)' (букв. '... при столкнувшихся народах ...');

Uṣā uchāntī samidhānē agnā / udyān sūrya urviyā jyōtir aḁret (I,124,1) 'Когда зажигается огонь, воспламеняющаяся Ушас / (И) восходящий Сурья далеко простерли свет' (букв. '... при зажигающемся огне ...'). В этом полустипии встречаются еще два определения-причастия в именительном падеже: *uchāntī* и *udyān*, которые, согласуясь с соответствующими существительными, функционируют как адъективные определения, при этом препозиция или постпозиция такого определения роли не играет.

Менее очевиден абсолютный характер оборотов *Genitivus absolutus*, состоящих из имени в родительном падеже и согласующегося с ним причастия, изофункциональных тем же придаточным предложениям, что и *Loc.abs.*, например: *mahás te sató vī caranti arcāyo / divī sṛṣṭanti bhānāvaḁ* (I,36,3) 'Когда ты становишься большим, далеко расходятся языки (твоего) пламени, / Лучи касаются неба' (букв. 'У тебя, становящегося большим ...'); *brāhmaṇas pátir abhavad yathāvaḁam / satyó manyúr máhi kármā kariṣyatāḁ* (II,24,14) 'Пыл Брахманаспати по его воле нашел себе выход, / Когда он собрался совершить великие деяния' (букв. '... у него, собравшегося совершить ...').

Можно сказать, что *Gen.abs.* в РВ находится нередко на грани абсолютного оборота и просто синтагмы, непосредственно входящей в состав простого предложения. И хотя *Loc.abs.* отличается гораздо большей автономностью по сравнению с *Gen.abs.*, тем не менее есть немало контекстов, в которых абсолютный характер двух сопологающихся местных падежей — имени и причастия — совсем не очевиден, например:

*sutá tt tvám nímiḁla indra sóme
stóme brāhmaṇi ṣasyāmāna ukthé /
yád vā yuktabhyām maghavan háribhyām
bībhrad vájram bhāvór indra yási // (VI,23,1)*

'Это к выжато́му соме ты привязан, о Индра, / К восхвалению, к молитве, к произносимому гимну, / Когда, о щедрый, или на паре запряженных коней / Ты едешь, о Индра, держа ваджру в руках ...'.

Последовательности местных падежей причастия-определения и имени: *suté ... sóme* и *ṣasyāmāna ukthé* не образуют здесь, по видимому, абсолютных оборотов, и местные падежи существительных управляются прилагательным *nímiḁla-*.

Ранее говорилось о конструкциях с двойным винительным падежом при глаголах говорения, знания, чувственного восприятия

и т.п. (см. с. 210 и сл.). Если один из винительных падежей представлен причастием от глагола думания или чувственного восприятия, то имеет место оборот, близкий по своему значению к *Accusativus absolutus* и функционирующий как изъяснительное придаточное предложение. Например, с глаголом *paç-* 'видеть':

kīm aṅgā tvā brāhmaṇaḥ soma gopām
kīm aṅgā tvāhur abhiçastipām naḥ /
kīm aṅgā naḥ paçyasi nidyāmānān
brahmadvīṣe tāpuṣiṃ hetīm asya // (VI,52,3)

'Почему же тебя (Acc.), Сомы, (называют) защитником (Acc.) молитвы? / Почему же тебя (Acc.) называют нашим защитником (Acc.) от злой речи? / Почему же ты смотришь, как нас оскорбляют? / Швырни раскаленный дротик в ненавистника молитвы!'. Пада с в оригинале выглядит как 'Почему же ты смотришь на нас (Acc.) оскорбляемых (Acc.)?'. В рассматриваемом стихе это третий подряд оборот с двойным винительным падежом при глаголах определенной семантики. От предыдущих двух он отличается тем, что второй винительный падеж выражен причастием, а не именем существительным, и это делает данное сочетание близким по значению к придаточному изъяснительному предложению.

yātredāntīm paçyasi jātavedas
tīṣṭhantam agna utā vā cārantam /
yād vāntārikṣe pathibhiḥ pātantaṃ
tām āstā vidhya çārvā çīçānaḥ // (X,87,6)

'Где теперь ты увидишь, о Джатаведас, / Что он стоит, о Агни, или же бродит, / Или что он летает (своими) путями по воздуху, / Пронзи его как стрелок отточенной стрелой!'. Буквальный перевод интересующего нас оборота: 'Ты увидишь стоящего или бродящего или летающего его'.

Или вот пример с глаголом *çru-* 'слышать': *evā hi tvām ṛtuthā yātāyantam / maghā viprebhūyo dādantaṃ çṇōmi* (V,32,12) 'Также ведь слышу я, что ты вовремя награждаешь, / Что ты щедро делаешь подарки вдохновенным певцам'. Буквальный перевод этой конструкции: 'Я слышу тебя награждающего, щедро делающего подарки', хотя здесь более соответствовало бы толкование винительных падежей как предикативных, т.е. 'Я слышу о тебе, награждающем, щедро делающем подарки...'. Точнее всего передает значение этого оборота трансформация в придаточное изъяснительное предложение.

Приведем пример с глаголом *tan-* 'думать', 'считать': *kō tam-sate sántam indraṃ kō ānti* (I,84,17) 'Кто будет думать, есть ли Индра? Кто — близко (ли он)?'. Буквальный перевод оборота: 'Кто думает об Индре сущем?' Показательно, что Рену, который считает, что в РВ есть только *Loc.abs.*, а случаи *Gen.abs.* и *Acc.abs.* предлагает трактовать не как абсолютные обороты, а как члены прос-

того предложения [117, с. 355], переводит, однако, эту паду следующим образом: "Qui se demanderait si Indra existe, (s'il est) près (de nous)?" [115, т. 17, с. 33].

Āçvād iyāyēti yād vādanti / ójaso jātām utā manya enam (X,73,10) 'Когда говорят: "Он вышел из коня", я считаю, что он рожден от силы' (букв. 'Я считаю его рожденного от силы'). Судя по контексту, паду *b* следует понимать как косвенную речь в отличие от прямой речи в паде *a* (известно, однако, что косвенная речь в РВ не достигла вполне разработанного статуса).

Наконец, в РВ встречаются в простом предложении атрибутивные конструкции из имени и согласующегося с ним причастия в именительном падеже, — имя при этом выступает в роли подлежащего, — которые приближаются по значению к придаточным предложениям времени, условным, изъяснительным и проч. Формально ничем не отличаясь от атрибутивных конструкций с определением-прилагательным, они заключают в себе дополнительное значение, обнаруживаемое только с помощью трансформации. Препозитивное или постпозитивное место такого определения-причастия не играет решающей роли в семантической интерпретации. Вот некоторые примеры: *çīçāno agnīḥ krátubhiḥ sámiddhaḥ / sá no dívā sá riṣāḥ pātu náktam* (X,87,1) 'Заостряясь, после того как его зажгут с (определенными) намерениями, / Пусть этот Агни сохраняет нас от вреда днем и ночью!'. Ср. буквальный перевод первой пады: 'Заостряющийся Агни с намерениями зажженный'. Это полустиише описывает обычную ситуацию кругооборота между адептом и божеством, при которой сначала адепт почитает божество (здесь — зажигает Агни), и от этого действия божество усиливается (здесь — Агни заостряется), а затем в ответ божество одаривает и защищает адепта (здесь — охраняет от вреда). Гельднер переводит это место следующим образом: "Agni soll sich scharf machen, nachdem er mit bestimmten Absichten entzündet ist, und uns am Tag und des Nachts vor Schaden bewahren" [72, ч. 3, с. 277]. Этот перевод эксплицирует соотношение темы и ремы: одно определение, выраженное причастием, — *çīçāno* относится к реме, а другое — *sámiddhaḥ* — к теме.

Часто эта конструкция встречается в усеченном виде, когда имеется только причастие-определение, а существительное (или местоимение), с которым оно согласуется, отсутствует — подлежащего при личной форме глагола, особенно когда оно выражено местоимением, может и не быть, например: *juótir vṛṇīta tāmaso vijānānn / āré syāma durityā abhīke* (III,39,7) 'Он выбрал свет по сравнению с тьмой, зная разницу. / Да будем мы далеко от беды в решающую минуту!'. Буквальный перевод пады *a* следующий: 'Знающий разницу, [он] выбрал свет по сравнению с тьмой'. Гельднер в своем переводе по обычаю эксплицирует те глубинные синтаксические связи, которые заложены в этой конструкции: "Das Licht zog er dem Dunkel vor, da er den Unterschied

kennt" [72, ч. 1, с. 382], в то время как Рену придерживается формы оригинала, не выводя наружу непроявленных синтаксических связей: "Il choisit la lumière (par évincement) des ténèbres, lui qui discrimine ..." [115, т. 17, с. 82].

Нередко в усеченном варианте данной конструкции субъект выражен вокативом, а не именительным падежом, и глагол-сказуемое представлен тогда формой 2-го лица, например: *gṛṇānā indra stuvaté vāyo dhāḥ* (IV,17,18) 'Воспетый, о Индра, ты даешь жизненную силу восхвалителю', что означает: 'После того как тебя воспоют ...' или 'Раз ты воспет ...'.

Не следует также забывать, что только более широкий синтаксический контекст определяет атрибутивный или предикативный характер конструкции согласования: имя (местоимение) в именительном падеже + причастие. Примером может служить предикативная конструкция в следующем стихе того же гимна: *stutā indro maghāvā yād dha vṛtrā / bhūrṛṇyū éko apratīni hanti* (IV,17,19) 'Прославлен щедрый Индра (за то,) что он один / Разбивает многочисленные препятствия, не имеющие себе равных'.

Подобные конструкции с именительным падежом в РВ, как уже говорилось ранее²⁷, весьма распространены. Одна из причин этого заключается в том, что в РВ при выражении побочного действия, предшествующего главному, отдается предпочтение согласующимся причастиям р.р.f.act. перед абсолютивами, например: *sakṛvāṃsa ṛbhavas tād arṣchata* (I,161,4) 'Сделав (это), вы, Рибху, спросили (вот) что ...' (букв. 'Сделавшие ... вы спросили ...').

В целом же рассмотренные конструкции согласования, в состав которых входит причастие и имя или местоимение, образуют один из фрагментов синтаксического уровня, где "непроявленность" системы языка актуализируется лишь в рамках широкого контекста.

До сих пор шла речь о простом предложении. С выделением и анализом сложного предложения в РВ связаны свои специфические трудности. Дело в том, что членение текста гимнов на отдельные предложения не всегда бывает ясным. Никаких знаков препинания в метрическом тексте гимнов не существует, есть только разделители стихов и полустихий. Как правило, конец предложения совпадает с концом стиха (в небольшой части случаев это правило не соблюдается, и тогда задача синтаксического членения усложняется). Стих довольно часто заключает в себе несколько предложений, находящихся в отношении сочинения или подчинения. Важным, но не безусловным, ориентиром служат здесь метрические границы пад и полустихий. В большинстве случаев их бывает достаточно для правильного установления числа предложений в стихе, но отнюдь не для определения характера соотношения между этими предложениями.

Проблемы синтаксического членения текста не существует, если связь между предложениями выражена с помощью формальных элементов: союзов, сочинительных или подчинительных; относительного местоимения *yá-* 'кто', 'который', находящегося в координации с указательным местоимением в главном предложении. Но эта проблема сразу же возникает при отсутствии формально выраженной связи между предложениями или при ее неясной, недостаточной выраженности.

Для синтаксиса РВ весьма характерно бессоюзие. Имеется последовательность предложений, распределенных по падам, или — в случае длинных размеров — коротких фраз, уместающихся в одной паде, соотношение которых друг с другом иногда бывает не так просто установить.

Важным критерием синтаксического членения в РВ является фразовое ударение. Общее правило заключается в том, что личная форма глагола в независимом предложении бывает безударной, если она не стоит в начале предложения или пады, и находится под ударением в зависимом предложении, например:

*agnīm vaḥ pūrvyām huve
hótāraṃ carṣaṇīnām /
tām ayā vācā gṛṇe tām u va stuṣe //* (VIII,23,7)

'Агни для вас я призываю (безударн.), древнего / Хотара народов, / Его этой речью я воспеваю (безударн.), его же для вас прославляю (безударн.)'.

Все личные формы глагола в этих независимых предложениях (*huve, gṛṇe, stuṣe*) безударны, так как они не стоят в начале предложения или пады.

*pāvante vājasātaye
sómāḥ saḥásrapājasaḥ /
gṛṇānā devāvṛtaye //* (IX,13,3)

'Очищаются (ударн.) для завоевания награды / Соки сомы, имеющие тысячу форм, / Воспеваемые для приглашения богов'.

Находясь в начале предложения (и пады), личная форма глагола *pāvante* несет на себе ударение.

Если в независимом предложении *vb.fin.* имеет при себе наречие-префикс (формально самостоятельное слово, семантически, однако, составляющее с ним единое целое), то *vb.fin.* является энклитикой при ударном наречии-префиксе, который обычно ему предшествует (иногда, правда, может и следовать за ним) и весьма часто стоит в начале предложения, например: *ā gāvo agmanṇi utā bhadrām akran* (VI,28,2) 'Пришли (ā ... *agman*) коровы и сотворили благо'; *vī me purutrā patayanti kāmāḥ* (III,55,3) 'Во многие стороны разлетаются (*vī ... patayanti*) мои желания'. Нередко наречие-префикс под ударением и соответствующая энклитическая личная форма глагола образуют рамочную конструкцию, охватывающую собой всё предложение, например: *úd u jybīr amṛtaṃ viṣvājanu-*

²⁷ См. данный раздел (с. 219 и сл.).

aṃ / viśvānaraḥ savitā devō aṣret (VII,76,1) 'Бог Савитар, принадлежащий всем людям, вознес (*ūd ... aṣret*) (на небо) бессмертный свет, общий для всех людей'.

В зависимом предложении (прежде всего в придаточных в составе сложноподчиненных предложений) личная форма глагола всегда бывает ударной, а если имеется префикс, то возможны два выхода: или он, утратив ударение, входит в качестве морфемы в состав *vb.fin* (чаще в поздних мандалах), или сохраняет собственное ударение и статус независимого слова²⁸, например: *evaivā-pāg āpare santu dūḍhyō / 'civā yéṣāṃ duryūja āyuyūjre* (X,44,7) 'Точно так же пусть другие злоумышленники окажутся позади, (те,) для кого запряжены (*āyuyūjre*) плохозапрягаемые кони!'

*ā yād yōniṃ hiraṇyāyaṃ
vāruṇa mītra sādathah /
dhartārā carṣantnām
yantām sumnām riṣādasā //* (V,67,2)

'Когда вы двое усаживаетесь (*ā ... sādathah*) на (ваше) золотое лоно, о Варуна, о Митра, / (Как) поддерживатели народов, протяните (к нам) благожелательную мысль, о каратели врагов (?)!'

Здесь необходимо дать разъяснения по поводу оппозиции "зависимое — независимое предложение", объем которой шире, чем у более частного противопоставления придаточного и главного (соответственно: простого самостоятельного предложения). Формальным выражением этой оппозиции является ударный — безударный характер *vb.fin* во фразе. Ударным всегда бывает *vb.fin* в придаточных сложноподчиненного предложения с формально выраженными средствами синтаксического подчинения, а также в предложениях, в которых гипотаксис формально не выражен, но семантически эти предложения рассматриваются как зависимые от каких-то других в данном широком контексте. Заключенное в них высказывание может трактоваться как обусловленное каким-либо другим высказыванием, как противопоставленное ему, связанное с ним. Семантический критерий, как видно из сказанного, весьма расплывчат, тенденция же к асиндетону в языке гимнов приводит к тому, что в определенной группе случаев критерий синтаксического членения текста перемещается на просодический уровень.

При анализе текста исходить можно только из фразового ударения, а не из семантики. Нередко бывает, что семантические связи между предложениями, которые, с точки зрения современного исследователя, выглядят как несомненный гипотаксис, автору гимна представлялись как не зависящие друг от друга, и соответственно их сказуемые, выраженные *vb.fin.*, были безударными. И наоборот: встречаются подчас предложения с ударным *vb.fin.*, а основания для ударного характера глагола весьма трудно

бывает понять. В качестве примера первого случая можно привести стих V,3,11:

*tvām aṅgā jaritāraṃ yaviṣṭha
viśvāny agne dūritāti paṣi /
stenā adyṣran ripāvo jānāsō
'jātaketā vṛjinā abhūvan //*

'Перевези же ты певца, о самый юный / Агни, через все злключения! / Воры объявились, враждебные люди, / С непонятными замыслами возникли, извилистые!'

Казалось бы Агни просят 'перевезти', т.е. спасти певца именно потому, что у него появились противники ('воры'), которые ему угрожают. Однако, судя по фразовому ударению, предложения трактуются как независимые.

Примером второго рода может служить стих I,152,3 из гимна Митре-Варуне, в котором в виде загадок, допускающих неоднозначные отгадки²⁹, изображены деяния этих богов, охраняющих вселенский закон *ṛta*:-

*apād eti prathamā padvātñām
kās tād mitrāvaruṇā ciketa /
gārbho bhārām bharaty ā cid asya
ṛtām pīparty āṅṛtaṃ nī tārit //*

'Безногая идет впереди тех, у кого есть ноги'. / Кто понял это ваше (творение), о Митра-Варуна? / Зародыш несет бремя самого этого (мироздания): / Он спасает (*pīparti*) закон, пресекает беззаконие'.

Таким темным эзотерическим языком описывается появление утренней зари Ушас(-безногой) и рождение от нее солнца Сурьи(-зародыша), который неуклонной регулярностью своего движения поддерживает функционирование закона круговращения вселенной *ṛtā*-. Ударный характер первого глагола в паде *d*, не занимающего в ней начальной позиции, дает основания поставить в переводе двоеточие (могла бы быть и точка) после пады *s*, так как именно соблюдая (=спасая) закон, зародыш Сурья несет бремя мироздания.

Бывает иногда, что зависимый характер предложения с ударным *vb.fin.* более или менее очевиден, но не вполне ясно, от какого именно предложения — предыдущего или последующего — это предложение зависит, например:

*viśvā ródhāmsi pravātaṣ ca pūrvīr
dyaur ṛṣvāj jāniman rejata kṣāḥ /
ā mātārā bhārati ṣuṣmy ā gōr
nṛvāt párijman nonuvanta vātah //* (IV,22,4)

'Все плотины и многочисленные потоки, / Небо и Земля сотрясались из-за громадного при (его) рождении, / (Потому что)

²⁸ Подробности см. в грамматике Макдонелла [103, с. 466 и сл.].

²⁹ Ср. краткую характеристику этого гимна у Рену [115, г. 7, с. 37].

неистовый обеих матерей уносит от быка. / Словно мужи, громко шумят ветры по всей округе'.

Ударная форма *bhárati* в паде с свидетельствует зависимый характер этого предложения. В данном переводе вслед за Гельднером признается зависимость этого предложения от предыдущего. В комментарии же Гельднер допускает в качестве альтернативы возможность зависимости пады с от пады d (т.е. 'потому что ... уносит .., шумят ветры').

Бывают, конечно, и более однозначные случаи, когда фразовое ударение недвусмысленно указывает на зависимость одного предложения от другого, например:

kīṃ no asyá dráviṇaṃ kád dha rátnaṃ
ví no voco jātavedaḥ cikirvān /
gúhádhvanaḥ paramāṃ yān no asyá
rēku padāṃ ná nidānā áganma // (IV,5,12)

'Что (будет) нам из его богатства? Какое же сокровище? / Провозгласи нам (это), о Джатаведас, как знаток! / Сокрыт дальний (конец) этого пути, что нам (уготован), / (Место, куда) отправились (*áganma*) мы, словно обреченные, (идушие) по ложному следу'.

Гельднер переводит паду d с ударной формой глагола: "(ob) wir als die Getadelten gleichsam die falsche Fährte gegangen sind" [72, ч. 1, с. 426]; Рену в комментарии поясняет: «qu 'Agni dise si nous ne sommes pas allés vers un lieu vide » [115, т. 2, с. 58—59]. Синтаксическая подчиненность пады d паде с здесь не вызывает сомнений.

Существуют, кроме того, определенные частные правила, влияющие на фразовое ударение в независимом предложении. Уже упоминалось ограничение, касающееся того, что vb.fin. в начале предложения бывает ударным. Как говорилось ранее (см. выше, с. 201), с древнеиндийской точки зрения, в одном предложении могла быть только одна личная форма глагола. Если же при одном подлежащем встречалось несколько этих форм, то каждая из них трактовалась как начало нового предложения и была соответственно ударной, например:

yás túbhyam agne amṛtāya mártyaḥ
samídhā dāḥad utá vā havíṣkṛti /
tāsya hótā bhavasi yāsi dūtyān
úpa brūṣe yájasi adhvarīyāsi // (X,91,11)

'Какой смертный, о Агни, тебе, бессмертному, / Дровами оказывает почтение или же жертвенным возлиянием, / У того ты становишься хотаром, исполняешь (*yási*) (для него) обязанности вестника, / Призываешь (богов для него), приносишь жертвы (*yájasi*), совершаешь обряд (*adhvarīyāsi*)'.

В главном предложении в падах с-d глагольные формы *yási*, *yájasi*, *adhvarīyāsi* ударны, хотя и не стоят в начале пады. Все

они соотнесены с одним подлежащим ('ты'), явствующим из личной глагольной флексии, и каждая из них, будучи не первым глагольным сказуемым в своей паде, трактуется как начинающая новое предложение, притом что первые личные глагольные формы в этих падах: ... *bhavasi* и *úpa brūṣe*, безударны, поскольку стоят не в начале пады или предложения.

Если глагольной форме в начале предложения предшествует вокатив, то vb.fin. все равно будет ударным, так как вокатив, ударный в начальной позиции, рассматривается как самостоятельное предложение, например: *ā sūryo ná bhānumádbhir-arkatīr / ágne tatántha ródastí ví bhāsā* (VI,4,6) 'Словно солнце с сверкающими лучами, / О Агни, ты заполнил (*tatántha ... ví*) светом оба мира'.

Таким образом, если имеет место асиндетон, то в ряде случаев при анализе языка гимнов возникает проблема выбора между простым—сложным предложением, а при решении в пользу последнего между сложносочиненным и сложноподчиненным предложением, и решить эту проблему можно только опираясь на фразовое ударение, которое реализуется на личной форме глагола. Если же личной формы глагола нет, т.е. имеют место полуименные (со сказуемым-причастием) или именные (со сказуемым-существительным или прилагательным) предложения, то отпадает возможность для применения критерия фразового ударения при членении текста, например:

vedhá ádypto agnīr vijānān
údhar ná gónāṃ svādmā pitunām /
jāne ná śéva āhūryaḥ sán
mādhye níṣatto ranvó duroṇé // (I,69,3—4)

'Агни — безошибочный устроитель (обряд), знающий путь, / Подобный вымени коров, сладость яств ... / Будто и благожелательный к людям, но способный навредить, / Он усажен посредине, радость в доме'.

Эти стихи (размер — двипада вирадж) разными переводчиками синтаксически интерпретируются по-разному³⁰, и нет никаких формальных критериев в пользу понимания их как цепочки самостоятельных предложений (и скольких именно), как сложносочиненного предложения или в пользу того, чтобы в каком-то звене этой цепочки усмотреть зависимость одного предложения от другого. Подобные рыхлые статичные описания, которые построены по принципу нанизывания друг на друга развернутых эпитетов — характеристик божества и каждое звено которых допускает как атрибутивную, так и предикативную интерпретацию, весьма характерны для стиля гимнов РВ.

Следует напомнить, что наличие vb.fin. в предложении еще не обеспечивает необходимых и достаточных условий для того, чтобы

³⁰ Ср., например, пунктуацию в переводе Гельднера [72, ч. 1, с. 90] и Рену [115, т. 12, с. 15].

'О Индра-Ваю, вот эти выжатые соки (сомы). / Придите с радостными чувствами: / Ведь капли (сомы) стремятся к вам!'

Частица *hi* имеет тенденцию стоять в начале пады после первого или второго слова, но может находиться и после слов, занимающих нена начальное положение. Во всех случаях наличие этой частицы обуславливает ударение на *vb.fin.*, а предложение с этой частицей по значению фактически приравнивается к придаточному причину, условия — вообще широкой мотивировки действия, не укладываемой в жесткие рамки придаточного предложения, а понимаемой из широкого контекста. Оно может следовать за независимым предложением или — еще чаще — предшествовать ему, например: *śúnaç cid chépaṃ níditam sahásrād / yúpaḍ amúñco áçamiṣṭha hí śáh (V,2,7)* 'Даже связанного Шунахшепу ты освободил от тысячи жертвенных столбов: ведь он потрудился (на жертвоприношении) (= так как он потрудился)'; *çáçvanto hí çátravo rāradhúç te / bhedásya cic chārdhato vinda rándhim (VII,18,18)* 'Ведь все враги подчиняются тебе. Найди способ подчинения и для кичливого Бхеды!'

Способность ряда эмфатических частиц в РВ делать личную форму глагола ударной имеет далеко идущие последствия, поскольку некоторые частицы употребляются в функции союзов в сложных предложениях. Здесь следует напомнить, что в ведийском языке не существует твердой грани между эмфатическими частицами, союзами и группой местоименных и наречных форм³⁴. Частично эти подклассы неизменяемых форм различаются, однако определенная их часть совмещает функции разных подклассов. При этом степень связанности их с фразовым ударением, реализующимся в отношении личной формы глагола, неодинакова и не всегда точно установима. Здесь можно говорить лишь о более или менее ярко выраженных тенденциях.

Так, *áti* (по происхождению Abl.sg. от местоименного корня *a-*) 'тогда', 'затем', 'тут'; 'и', 'далее'; 'то', 'же', 'ведь', иногда может вызывать наличие ударения у личной формы глагола, например, *ān ménām kṛvānn ácyuto bhúvad góh / pátir diváh sanajā apratītaḥ (X,111,3)* 'Тут создавая самку для быка, неколебимый господин неба, рожденный от века, стал не имеющим себе равных'. Ударный характер *bhúvad* можно объяснить здесь только наличием *áti*. То же действие *áti* оказывает в комбинации с эмфатической частицей *áha* (комбинации частиц и различных кратких служебных слов всегда тяготеют к началу предложения):

*ād áha svadhām ānu
pūnar garbhātívám eriré /
dādāhānā nāma yajñīyam // (I,6,4)*

'Тогда же они устроили, что по своей воле / Он стал рождаться снова (и снова), / И сотворили себе имя, достойное жертвы (букв. они привели в движение возрождение снова)'

Если имеет место последовательность двух предложений с повтором союзов (парные союзы), частиц, местоименных форм, то обычно глагол первого предложения бывает ударным. По содержанию эти два предложения противопоставлены друг другу или, как в случае соединительного союза *ca ... ca* 'и' (по происхождению этот союз является тоже эмфатической частицей — функция, еще слабо засвидетельствованная у *ca* в РВ), просто объединены. Приведем примеры: *ádha ... ádha* 'что если ... что если', 'и ... и' — *ádha çáyīta nṛṛter upásthe / dhainam vfkā rabhasāso adyūh (X,95,14)* 'Что если он найдет покой в лоне небытия? / Что если его сожрут лютые волки?'; здесь ударны обе личные формы глагола; ср., однако, *ádha náro nu dhate / dhā niyūta ohaie (V,52,11)* 'И мужи жалуют (ее), / И (их) упряжки жалуют (ее)' (ср. жертву); во втором примере обе личные глагольные формы безударны; *ca ... ca* 'и ... и'; 'если ... то' (редко) — *sām ca tvé jagmúr gtra indra pūrvīr / vā ca tvád yanti vibhvō mantśāh (VI,34,1)* 'К тебе сошлись, о Индра, многие хвалебные песни, / И от тебя исходят мощные мысли'; *ayám asmān vānaspátir / mā ca hā mā ca rīṣat (III,53,20)* 'Это лесное дерево да не оставит нас и да не повредит (нам)!' ; *á ca huvé ní ca satsthā devath (I,76,4)* 'Если я призываю тебя, то сядь здесь вместе с богами!'. Этот союз употребляется как положительная энклитика (ср. безударные эмфатические частицы). В случае употребления глагола с наречием-префиксом он ставится после последнего и таким образом обычно оказывается в начале предложения (характерная позиция частиц). Парный союз *ca ... ca* придает ударный характер первой из личных глагольных форм.

Когда употребляется одинарный соединительный союз *ca*, то он ставится после второго глагола, делая его ударным, например: *sá dhārayat pṛthivīm papráthac ca (I,103,2)* 'Он укрепил землю и расширил (ее)'. Эта позиция не является диагностической, поскольку здесь имеет место ситуация двух глаголов при одном имени-подлежащем, и таким образом второй глагол трактуется как начинающий новое предложение.

Парный безударный разделительный союз *vā ... vā* 'или ... или', соединяющий два самостоятельных предложения, часто приводит к ударности личной формы глагола в первом из них. Этот союз занимает синтаксическую позицию энклитической частицы, употребляясь непосредственно после того слова, к которому относится, а если это глагол с наречием-префиксом, тяготеющим обычно к началу предложения, то после него, например: *úd vā siñcādhvam úpa vā pṛnadhvam / ād tá vo devá ohaie (VII,16,11)* 'Выливайте до конца или наполняйте — только тогда вас возлюбит бог!'; ... *áhaye vā tán pradādātu sóma / á vā dadhātu nṛṛter upásthe (VII,104,9)* '... тех пусть Сома выдаст змею или поместит пусть

³⁴ Подробности см. в «Грамматике ведийского языка» [8, с. 264 и сл.].

в лоно Гибели!'. Ср., однако, контрпример, когда этот союз в аналогичном синтаксическом контексте не влияет на акцентуацию личной формы глагола: *kó vā yajñāṅ pāri dākṣam ta āpa / kēna vā te mānasā dāçema* (I,76,1) 'Или, (может,) кто с помощью жертвоприношений овладел твоей силой действия? Или (скажешь,) в каком духе нам почитать тебя?'

Из приведенных примеров видно, что союзы (прежде всего, парные) в сложносочиненных предложениях синтаксически весьма близки эмфатическим частицам со всеми вытекающими из этого последствиями. Если говорящий ощущает хотя бы некоторую противопоставленность друг другу простых предложений в составе сложносочиненного, то это влечет за собой ударность глагола в первом из них. Семантический критерий выглядит здесь весьма субъективным.

Тот же семантический критерий действует, если в двух самостоятельных предложениях употребляются местоименные прилагательные *anyā-* ... *anyā-* 'один ... другой' (букв. 'другой ... другой'), и предложения семантически противопоставлены друг другу. Глагол в первом предложении бывает акцентно выделен, например: *vṛtrāny anyāḥ samithēṣu jighñate / vratāny anyā abhī rakṣate sādā* (VII,83,9) 'Один убивает врагов в сражениях, другой всегда защищает обеты'. Во втором предложении может не быть глагола, в первом он остается при этом акцентно выделенным, например: *aruśāsya duhitārā vīrūpe / stṛbhīr anyā pipiçé sūro anyā* (VI,49,3) 'Разного вида две дочери алого: одна украшена звездами, другая (лучами) солнца'.

Интересно, что когда употребляется в той же функции другое слово: *éka* ... *éka* 'один ... другой' (букв. 'один ... один'), что является для РВ менее обычным способом выражения того же значения, то на фразовом ударе это никак не отражается, например:

*trāyaḥ keçṭna ṛuthā ví cakṣate
samvatsarē vapata éka esām /
vīçvam éko abhī caṣte çácibhir
dhrājir ékasya daaṛçe ná rūpām //* (I,164,44)

'Трое волосатых появляются в определенное время. / В течение года стрижется один из них. / Другой мощно все озирает. / Порыв у третьего виден, не внешность' (букв. 'один ... один ... один').

В тех единичных случаях, когда это значение передается противопоставлением разных лексических единиц: *éka-* ... *anyā-* 'один ... другой', это также не влияет на ударение глагола в РВ, например: *āpo bhūyīṣṭhā ity éko abravīt / agnīr bhūyīṣṭha ity anyā abravīt* (I,161,9) 'Вода — самая главная, — так сказал один. / Огонь — самый главный, — так сказал другой'.

Приведенные факты говорят о том, что ни фразовое ударе-

ние, ни семантика отнюдь не являются безусловным критерием синтаксического членения текста. Критерий бывает то формальным, то семантическим, притом что как тот, так и другой применяются не вполне последовательно.

Самым распространенным в языке РВ типом сложноподчиненных предложений являются предложения с придаточным относительным с *yā-* 'кто', 'который'. Именно этот наиболее употребительный тип предложений отличается самой свободной связью между придаточным предложением и главным. Нормой является соотносительность *yā-* в придаточном с указательным местоимением (иногда с наречием) в главном. Чаще придаточное предшествует главному, но нередко может и следовать за ним.

При соблюдении указанной нормы относительное и указательное местоимения могут стоять в одном падеже или в разных, например:

*yās phalñīr yā aphalā
apuspā yāç ca puspñīh /
bhāspátiprasutās
iā no muñcantv āmhasaḥ //* (X,97,15)

'Которые с плодами, которые без плодов, / Которые без цветов и с цветами, / Побужденные Брихаспати, / Пусть избавят они нас от узости!'

Другой вариант: *yó na indrābhīto jāno / vṛkāyūr ādāçati / adhaspadām tām im kṛdhi ...* (X,133,4) 'Какой народ, о Индра, на нас со всех сторон / Нацеливается, враждебный, / Брось его нам под ноги!'

В гимнах постоянно встречаются разнообразные отклонения от нормы полного правильно построенного сложноподчиненного предложения, и эти отклонения представляют собой одну из характерных особенностей языка РВ. В главном предложении может отсутствовать указательное местоимение, соотносящееся с относительным местоимением придаточного, и тогда имеет место анаколупф, например:

*çūciḥ sma yāsmā atrivāt
prā svādhitīva rīyate /
susūr asūta mātā
krānā yād ānaçé bhāgam //* (V,7,8)

'Для кого, как у Атри, совсем чистый (жир) / Стекает, словно (скользит) топор, — / (Его) очень легко родила мать, / После того как охотно вкусила любовного счастья'.

Довольно часто *yā-* в придаточном соотносится с именем существительным в главном предложении. Это имя может быть опущено, и референт местоимения приходится угадывать, например:

*prāsmāi gāyatrām arcata
vāvātur yāḥ purāmdarāḥ /*

yābhih kānvāsyōpa barhīr āsādam
yāsad vajrī bhināt pūrah // (VIII,1,8)

‘Пропойте ему песнопение (m.), которое (m.) проламывает крепость для почитателя, / (песни,) благодаря которым (I.pl.f.) громовержец пришел бы, чтобы сесть на жертвенную солому Канвов, (и) разбил бы крепости!’.

В первом случае имеется координация *gāyatrām* — *yāh* в главном и придаточном, во втором же в главном предложении нет имени женского рода, с которым могла бы согласоваться в роде форма *yābhih*, и ее приходится добавлять.

Референт опущенного в главном предложении местоимения далеко не всегда можно восстановить однозначно, например: *prā sadyō agne āty eṣy anyān / āvīr yāsmāi cārutamo babhūtha* (V,1,9) ‘Сразу же, о Агни, ты проходишь мимо других, / (К тому,) для которого ты проявляешься как самый дорогой ...’.

Этот перевод следует интерпретации Рену, согласно которой у *anyān* и *yāsmāi* референт принадлежит к одному и тому же классу: подразумеваются смертные, адепты, старающиеся залучить к себе Агни в ущерб другим адептам-соперникам. Рену переводит: “D’emblée, ô Agni, tu vas outre les autres (gens, vers celui) auquel tu t’es—toujours manifesté (comme étant) le plus cher (à ses yeux)...” [115, т. 13, с. 18]. Гельднер же понимает смысл этого полустигии совсем иначе: “Du, Agni, hast alsbald den Vorrang vor den anderen (Göttern), bei jedem, dem du sehr willkommen erschienen bist...” [72, ч. 2, с. 2]. Для него *anyān* соотносится с богами, а *yāsmāi* — со смертным.

Бывают случаи, когда референт относительного местоимения в придаточном устанавливается только из широкого мифологического контекста, например:

ēkasya cin me vibhv āstv ōjo
yā nū dadhr̥svān kṛṇāvai manīṣā /
ahām hy ūgrō maruto vīdāno
yāni cyāvam indra īd īca eṣām // (I,165,10)

‘Даже когда я один, да будет моя сила огромна! / На какие (Acc. pl. n.) (героические деяния) дерзаю, я совершу (их) обдуманно! Ведь я, о Маруты, известен как грозный. / Какие (Acc. pl. n.) (героические деяния) я привожу в движение, — только Индра властен над ними!’.

Из многочисленных мифологических контекстов РВ известно, что с Индрой связаны героические деяния, или подвиги, — *vīryā-*, причем слово это среднего рода.

Нередко встречаются случаи, когда в главном предложении опускается указательное местоимение в именительном падеже, на которое ориентировано относительное местоимение придаточного предложения, и оно вследствие этого «повисает в воздухе». В частности, это имеет место иногда при перечислениях, например:

nahī te kṣatrām nā sāho nā manyūm
vāyaç cañdmī patāyanta āpūh /
nemā dpo animiṣām cārantīr
nā yé vātasya praminānty ābhvam // (I,24,6)

‘Ни твоей власти, ни силы, ни ярости / Никогда не достигли ни те порхающие птицы, / Ни эти воды, непрерывно движущиеся, / Ни которые превосходят неистовство ветра’.

Перечисленные члены при этом могут быть соединены союзом *ca* ‘и’, например: *mā vo riṣat khanitā / yāsmāi cāhām khānāmi vah* (X,97,20) ‘Да не пострадает от вас копающий (вас) и кому я вас копаю!’ (речь идет о целебных травах).

При столь свободной синтаксической связи между придаточным и главным предложением время от времени возникают случаи аттракции падежа или относительного местоимения в придаточном или указательного местоимения (соответственно существительного) в главном (так можно интерпретировать приведенный выше пример I,24,6), например: *nāsmāi vidyūn nā tanyatūh siṣedha / nā yām mtham ākirad dhrādūniṃ ca* (I,32,13) ‘Не помогли ему ни молния, ни гром, / Ни (тот) туман, который он раскинул, ни град’ (букв. ‘... ни который туман (Acc. sg.) он раскинул...’). В этом классическом примере, приводимом обычно в грамматиках, имя *mtham* ‘туман’ оказывается включенным из главного предложения в придаточное в том падеже, которого требует глагол придаточного предложения³⁵.

Приведем еще один пример, показательный во многих отношениях:

satō nūnām kavayah sām çīçita
vāçībhir yābhir amftāyā tāksatha /
vidvāmsah padā gūhyāni kartana
yēna devāso amṛtatvām ānaçūh // (X,54,10)

‘Равномерно точите сейчас топоры, о поэты, / Которыми вы вытесываете для бессмертного! / Как знатоки творите тайные слова, / Благодаря чему боги достигли бессмертия’.

В первом полустигии буквальный перевод следующий: ‘... точите, которыми топорами вы вытесываете ...’, т.е. имеет место аттракция падежа имени из главного предложения и включение его в придаточное. Во втором полустигии I.sg. *yēna*, соотносимый по смыслу не с отдельным словом, существительным или местоимением, а со всем предложением в целом, выступает, скорее, в функции союза. Именно по такому пути и пошло развитие отдельных форм относительного местоимения.

Нарушения формальной связи между главным предложением и придаточным относительным с *yā-* бывают иногда настолько

³⁵Не исключена и другая интерпретация подобных примеров: можно считать, что в главном предложении опущено не только имя, но и соответствующее указательное местоимение.

значительными, что она устанавливается из общей семантики контекста. Вот один из таких примеров:

*gāvo bhāgo gāva indro me achān
gāvah sōmasya prathamāsya bhaksāh /
imā yā gāvah sā janāsa indra
ichāmīd dhṛdā mānasā cid indram // (VI,28,5)*

'Коровы — Бхага, коровы мне показались Индрой, / Коровы — вкушение свежего сомы. / Эти коровы, они, о люди, Индра. / Ведь я стремлюсь сердцем и всей душой к Индре.'

Буквальный перевод пады с: 'Эти, которые коровы, он, о, люди, Индра'. В главном предложении происходит аттракция указательного местоимения по роду и числу.

В результате всех этих нарушений синтаксических связей употребление относительного местоимения *yā-* приобретает в крайних случаях совсем свободный характер: падежная форма этого местоимения в придаточном предложении формально вообще ни с чем не соотносится в следующем за ним главном предложении. Такие случаи можно интерпретировать двояко: или можно трактовать функцию *yā-* как наречную или союзную, или же считать эти два предложения не связанными друг с другом (но тогда первое предложение будет представлять собой придаточное без главного), например:

*prā yābhir yāsi dācṣvāmsam āchā
niyūdbhir vāyav istāye duronē /
nī no rayīm subhōjasam yuvasva
nī vīrām gavyam ācṣyam ca rādhaḥ // (VII,92,3)*

'Когда ты отправляешься к почитателю / На (своих) упряжках, о Ваю, чтобы искать (его) в (его) доме, / Дай нам богатство, заключающееся в прекрасном наслаждении, / Мужа-героя и почетный дар, состоящий из коров и коней!'

Буквальный перевод этой конструкции: 'На каких упряжках ты отправляешься ... — дай нам богатство ..!'. Гельднер понимает это как случай свободного употребления относительного местоимения в сложноподчиненном предложении [72, ч. 2, с. 263]. Рену рассматривает как два отдельных предложения, первое из которых неоконченное [115, т. 15, с. 109].

Еще один пример такого рода:

*yé vām dāmsāmsy aṣvinā
vīprāsah parimāmṛcūh /
evēt kāṇvāsya bodhatam // (VIII,9,3)*

'Как бы ни рассматривали, о Ашвины, ваши чудеса вдохновенные поэты, / Заметьте только (поэта) из рода Канвов!'

Буквальный перевод: 'Какие вдохновенные поэты ни рассматривали.., так заметьте только..!'. В этом случае, который Рену называет банальным анаколуфом с эллипсисом [115, т. 16, с. 56],

более очевидна трактовка в качестве единого сложноподчиненного предложения еще и потому, что некоторая формальная связь между предложениями выражена: второе предложение начинается с частицы *eva* 'так'.

Все приведенные многочисленные разновидности анаколуфа, встречающиеся в сложноподчиненных предложениях с относительным придаточным с *yā-* свидетельствуют о том, что в этом наиболее употребительном в РВ типе сложных предложений ввиду ослабленности синтаксических связей между его частями заключена некоторая неопределенность, неоднозначность, для преодоления которой исследователю приходится привлекать контекст, иногда достаточно широкий.

Форма п. sg. *yād* 'что' от местоимения *yā-* широко употребляется в РВ в качестве подчинительного союза с очень широким кругом значений, далеко разошедшихся по сравнению с его первоначальной семантикой. Это второй по употребительности тип сложноподчиненных предложений.

В связи с полисемией данного союза, не вполне отделившегося в РВ от соответствующего относительного местоимения, приходится подыскивать различные синтаксические критерии для определения значения сложноподчиненного предложения с *yād*. Ни место придаточного по отношению к главному (до или после), ни наличие или отсутствие в главном предложении указательного местоимения, наречия или частицы, соотносящихся с *yād* в придаточном, ни наклонение глагола в главном и придаточном предложениях не могут служить безусловным критерием для установления семантики *yād* и тем самым — типа сложноподчиненного предложения.

Есть группа случаев, когда *yād* является местоимением среднего рода, употребляющимся в придаточном относительном предложении и определяющим существительное среднего рода, а в главном ему соответствует указательное местоимение, например: *tvām agna uruṣāmsāya vāghāte / spārham yād rékṇah paramām vanōsi tát.* (I,31,14) 'Ты, о Агни, для жреца с далеко разносящимися словами / Добываешь то, что (есть) высшее вожаемое богатство' (букв. '...которое вожаемое высшее богатство, то добываешь'). Здесь *yād* определяет существительное ср.р. *rékṇas-* 'богатство', а в главном предложении ему соответствует *tát*. Или: *jyōtiḥ kartā yād uṣmāsi* (I,86,10) 'Создайте свет, которого мы хотим!'. В этом примере *yād* соотносится с существительным ср.р. *jyōtiḥ* в главном предложении, соответствующего указательного местоимения нет, придаточное предложение следует за главным, но по типу представляет собой относительное предложение с местоимением *yā-*.

Наряду с этим в других контекстах в тех же самых синтаксических условиях *yād* играет роль союза с условным или временным значением, и, наконец, отдельные контексты допускают двойную интерпретацию, например:

*etát tyán ná yójanam aceti
sasvár ha yán maruto gótamo vaḥ /
páçyan híranyacakrān
áyodamṣṭrān vidhāvato varāhūn // (I,88,5)*

‘Эта самая упряжка не была заметна, / Когда совсем тайно, о Маруты, вас (разглядел) Готама, / Видя убегающих кабанов / С золотыми колесами, с железными клыками’.

В данном контексте хотя и есть все те же формальные условия, что в рассмотренных выше, т.е. в главном предложении имеется существительное среднего рода (*yójanam*), с которым согласуются местоименные определения *etát tyát*, тем не менее *yád* в придаточном вряд ли находится в координации с этими местоимениями. Судя по содержанию, *yád* здесь является союзом ‘когда’, и именно так трактуют его Гельднер, Рену и другие переводчики древнеиндийского памятника.

Следующий стих допускает неоднозначную интерпретацию:

*yád aṅgá dāçúse tvám
ágne bhadrám karisyási /
távét tát satyám aṅgiraḥ // (I,1,6)*

‘Когда ты в самом деле возжелаешь, / О Агни, сделать добро почитающему (тебя), / То у тебя это истинно, о Ангирас’.

Допустимо также понимание приведенного стиха, при котором *yád* трактуется как определение к *bhadrám* — существительному среднего рода, а в главном предложении с относительным местоимением *yád* координируется указательное *tád*, т.е.: ‘Какое только благо ты возжелаешь сделать..., то это истинно у тебя’.

Когда *yád* функционирует в качестве изъяснительного союза ‘что’, придаточное предложение обычно (но не обязательно) следует за главным, например: *mahát tát sómo mahiṣāç cakāra- / apám yád gárbhó 'vr̥ṇīta devān (IX,97,41)* ‘Тот великий подвиг совершил буйвол Сома, / Что (он,) отпрыск вод, выбрал богов’. Глагол в таких придаточных предложениях бывает обычно в одном из времен изъяснительного наклонения, но ни наклонение глагола, ни постпозитивное положение придаточного не могут служить надежным критерием для определения функции *yád*. Ср., например, такой стих:

*idám āpaḥ prá vahata
yát kíṃ ca dūritám máyi /
yád vāhám abhidudróha
yád vā çepá utāṅṛitam // (X,9,8)*

‘О воды, унесите прочь (все) то, / Что как-нибудь неладно во мне: / Обманул ли я в чем / Или же в чем ложно поклялся!’.

Этот стих, в котором синтаксический каркас построен по той же схеме, что в предыдущем, представляет собой сложнопод-

чиненное предложение с относительными придаточными предложениями, в которых *yád* является местоимением.

Если *yád* имеет значение ‘чтобы’, то глагол в придаточном предложении обычно бывает в одном из косвенных наклонений, например: *prá vām sá mītrāvaruṇāv ṛīdvā / vípro mánmāni dīrghaçrúḍ iyarti / ... / á yát krátvā ná çarādah pṛnāthe (VII,61,2)* ‘Вам, о Митра-Варуна, этот благочестивый / Вдохновенный (певец), слышный далеко, воссылает песнопения, / ... / Чтобы вы сделали полными (его) годы в соответствии с его волей!’.

Союз *yád* в изъяснительном и консекутивном значениях употребляется в РВ сравнительно редко. Чаще всего он выражает разные временные оттенки: ‘когда’, ‘после того как’ или условие — ‘если’ (реальное условие). Придаточные с *yád* с этими значениями обычно предшествуют главному, глагольное сказуемое в придаточном не знает особых ограничений в отношении наклонения или времени. Придаточное чаще предшествует главному, хотя может и следовать за ним. В главном предложении союзу *yád* могут соответствовать наречно-местоименные формы *tád*, *téna*, наречия или частицы. Можно сказать, что эти сложноподчиненные предложения не имеют специфичных для них дифференциальных синтаксических признаков. Вот некоторые примеры:

*yát kíṃ cedám varuna dávye jáne
'bhidrohám manuṣyāç çarāmasi /
ácittī yát táva dhārmā yuyopimá
má nas tásmād énaṣo deva rīriṣaḥ // (VII,89,5)*

‘Если как-нибудь, о Варуна, в отношении божественного рода / Какое оскорбление мы, люди, совершаем, / Когда по неразумию нарушили твои установления, / Не карай нас за этот грех, о бог!’;

*sám yád ānaḥ ádhvana ād íd áçvair / vimóçanam kṛṇute tát
tv āsya (III,30,12)* ‘Только после того как (солнце) достигло конца (своих) путей, оно распрягает коней — такова его (работа)’.

Когда в условном предложении выражается ирреальное условие, *yád* имеет значение ‘если бы’, а глагольные сказуемые в придаточном и главном предложениях бывают обычно в оптативе, например:

*yád indra yāvatas tvám
etāvad ahám içīya /
stotāram íd didhiçeya radāvaso
ná pāpatvāya rāsiya // (VII,32,18)*

‘Если бы я, о Индра, владел бы стольким, как ты, / Восхвалителя-то я уж постарался бы расположить к себе, о открыватель благ! Не выдал бы я его нужде!’.

Этот тип сложных предложений с маркированным наклонением глагола встречается относительно редко. Не очень часто *yád* выражает и значение причины, например: *kíṃ āga āsa varuṇa*

jyeṣṭham / yāt stotāraṃ jīghāmsasi sākḥāyam (VII,86,4) 'Какой же это был величайший грех, о Варуна, / Что (или из-за которого) ты хочешь убить восхвалителя, друга (твоего)?'.

Подводя итог, следует отметить, что *yād* в языке РВ употребляется во всех типах сложноподчиненных предложений, обладая способностью выражать всю шкалу значений подчинительного союза. При этом союз *yād* во многих случаях недостаточно дифференцирован от относительного местоимения среднего рода *yād*, и соответственно разные типы придаточных с подчинительным союзом *yād* не обладают четкими структурными отличиями по сравнению с придаточными относительными с местоимением *yād*. Союз *yād* в разных своих функциях синонимичен различным формально дифференцированным союзам: *yadā* 'когда', *yādi* 'если', *yāthā* 'чтобы' и т.д., но он несравненно более употребителен, чем любой из них. При таком положении при отсутствии надежных семантических и синтаксических критериев нередко возникает возможность неоднозначного понимания предложения, и опираться при интерпретации приходится только на более широкий контекст.

До сих пор при рассмотрении схем простых и сложных предложений шла речь о полном варианте схемы. Реально же в гимнах РВ в высшей степени распространен эллипсис, т.е. опущение одного или нескольких слов, значение которых с большей или меньшей степенью вероятности восстанавливается из контекста. Эллипсис считается одной из характерных черт стиля РВ. Основные типы его хорошо известны, неясным же остается вопрос о том, почему это явление получило такое широкое распространение в языке культового памятника.

Автор специального исследования об эллипсисе в РВ Я.Гонда определяет его следующим образом: "Под эллипсисом здесь подразумевается феномен, заключающийся в том, что опускается часть выражения, имеющего хождение в обычном употреблении, или часть конструкции, употребительной в данной среде, потому что в момент произнесения (или написания) без нее можно обойтись, и ее обязательно восполнит аудитория как нечто само собой разумеющееся или поймет ее, исходя из конструкции предложения" [76, с. 6]. В этом определении-описании намечен объем рассматриваемого феномена. Во-первых, опускаться может часть некоего словесного штампа, привычного для авторов того времени и их аудитории, но не выявляемого непосредственно из конкретного контекста, в котором данный эллипсис встречается. Иными словами, восполнение содержания возможно благодаря отсылке к общей культурной среде. Во-вторых, опускаться может какой-либо член предложения, лексическое значение которого предположительно устанавливается из синтаксической конструкции. Кроме указания на эти две группы явлений, в совокупности своей составляющие объем эллипсиса в РВ,

в приведенном, выше определении упоминается о том, что в момент произнесения текста без опущенной части выражения можно обойтись. Вся проблема как раз и заключается в том, почему именно нужно обходиться, чем вызвана такая потребность, — случайным это не может быть, принимая во внимание масштабы явления эллипсиса в РВ. Ответа на этот вопрос не дается (хотя отдельные — иногда противоречащие друг другу — соображения по этому поводу разбросаны в разных местах книги Гонды,) да, по-видимому, с полной уверенностью и не может быть дано. Тем не менее попытка хотя бы гипотетической интерпретации разнообразных проявлений эллипсиса в свете единой общей теории остается в высшей степени желательной. Ценность же исследования основы изучения ведийской стилистики, заключается прежде всего во введении в научный обиход всего корпуса фактов РВ и их классификации.

В более ранней статье Рену, посвященной проблеме эллипсиса в РВ и содержащей тонкие наблюдения относительно характера этого явления, автор в итоге приходит к выводу, что в основе этого стилистического явления лежат чисто лингвистические процессы [121, с. 29—43].

Здесь следует привести некоторые примеры, чтобы дать представление о называемых Гондой двух типах эллипсиса³⁶. Вот как выглядит миф Вала в одном из стихов РВ:

*asmā ukthāya pārvatasya gārbho
mahīnām janūse pūrvyāya /
vī pārvato jhīta sādḥata dyaūr
āvīvāsanto dasayanta bhūma // (V,45,3)*

'Перед этим гимном (разверзлись) недра горы / Для первого рождения великих (зорь). / Гора растворилась, небо достигло цели. / Стремящиеся заманить (Ангирасы) сделали землю податливой'.

Восполнить этот текст и правильно его отождествить можно только зная общий мифологический контекст: Ангирасы своим пением пробрили недра скалы Вала, в которой были сокрыты утренние зори, свет и прочее, и все это вышло наружу, чтобы служить ариям.

Или еще один мифологический пример из гимна-самовосхваления Индры:

*ahām ātkam kavāye cīṇatham hāthair
ahām kūtsam āvam ābhīr ūtibhīh /
ahām cūśnasya cṇāthitā vādhar yamam
nā yō rarā āryam nāma dāsyave // (X,49,3)*

³⁶Это различие необходимо выдерживать для классификации, в разных контекстах встречаются и их контаминации.

'Я (дал ему свою) одежду. Для Кави я пронзил (Шушну) ударами. / Я поддерживал Кутсу этими актами помощи. / Я, пронзитель Шушны, вручил (Кутсе) смертельное оружие, / (Я), который не выдал дасью арийского имени'.

Для того, чтобы понять этот стих, в котором упоминается сюжет Кутсы — возницы Индры (которому Индра то помогал, как в данном случае, то преследовал его) и демона Шушны, надо не раз обращаться к различным мифологическим реалиям в масштабе всего памятника. Так, например, надо знать, что в борьбе с демоном Шушной Индра принимал облик Кутсы (или менялся с ним одеждой); что Кави (*kavi-* 'поэт') и Кутса — это одно и то же лицо: так называют Кутсу в ряде мест РВ; что 'выдать имя' — значит погубить его носителя.

В следующих фрагментах опущенное слово угадывается из конструкции самого предложения, например: *ácha řse márutam gaṇám / dānā mitráṁ ná yořāṇā* (V,52,14) 'При(гласи), о риши, толпу марутову / С помощью подарка, словно женщина — друга'. Наречие-префикс *ácha* указывает на направленность действия к говорящему, а наличие вокатива 'о риши' делает вероятным употребление опущенного глагола в императиве.

Еще один пример: *řsistutā jaráyanti maghóny / usā uchatī váhnbhir gṛānā* (VII,75,5) 'Восхваленная риши, пробуждающая (весь мир), щедрая, / Зажигается Ушас, воспетая приносящими жертву'. Каузативное причастие *jaráyanti* 'пробуждающая'³⁷ требует прямого дополнения, которое можно восстановить как 'весь мир', 'всё живое' и т.п.

Наиболее частые структурные типы эллипсиса в РВ описаны Гондой и другими исследователями. Среди них прежде всего следует назвать опущение имени существительного, с которым согласуется определение, выраженное прилагательным, например:

*etám tyám haríto dáca
marmjyante apasyúvah /
yábhīr mādāya řumbhate //* (IX,38,3)

'Это его старательно начищают десять золотистых деятельных (пальцев), / С помощью которых он украшается для опьянения'.

В гимнах some мандалы IX пальцы жреца, выжимающего сок, упоминаются не раз. Золотистые они потому, что смочены соком сомы, для которого характерен этот цвет. Таким образом, восполнение отсутствующего имени существительного здесь не вызывает трудностей.

Выше приводилось устойчивое сочетание эпитета-прилагательного и имени существительного, из которых последнее опущено. Но подобное сочетание может быть и окказиональным,

³⁷То же самое относится к омонимичной форме *jaráyanti* 'старшая' — обычная для стиля РВ игра двумя смыслами.

что не мешает эллипсису, например: *tvám etān rudatō jákřatař sa- / áyodhayo rájasa indra pārē* (I,33,7) 'Ты этих рыдающих и хохочущих (врагов) / Поборол, о Индра, гоня их до края пространства'.

Определенная сложность заключается в том, что не всегда просто бывает провести границу между эллипсисом и субстантивизацией постоянного эпитета, на что обращают внимание и Гонда [76, с. 18], и Рену [117, с. 399].

Хорошо известно, что в РВ постоянные эпитеты богов имеют тенденцию субстантивизироваться и выступать в функции имени бога. Так, например, постоянный эпитет Индры *maghāvan-* 'щедрый', хотя и употребляется иногда как определение к ном. рг. бога, гораздо чаще заменяет это имя. Ср. такие контексты, как: *Indrař suçīpro maghāvā tárutro / mahāvratas tuvikūrmīř řghāvān* ... (III,30,3) 'Индра, прекрасногубый, щедрый, пересекающий (опасности), / С великим войском, решительный в деле (?), неистовый ...' и: *Indrař sa yád yuyudhāte áhiř sa- / utāparībhyo maghāvā ví řigye* (I,32,13) 'Когда Индра и змей сражались / На (все) будущие времена победил щедрый'. Щедрость Индры в последнем контексте никак не мотивирована, и эпитет *maghāvan* в паде d принимает на себя функцию имени *Indra-* в паде с. В связи с таким положением возникает вопрос, имеет ли место во втором случае, т.е. при самостоятельном употреблении эпитета, эллипсис существительного или субстантивизация прилагательного. Никак точных критериев для ответа на этот вопрос нет.

Может быть, в таком случае имеет смысл использовать статистические данные: если заметно преобладает употребление эпитета-прилагательного без существительного, целесообразно рассматривать это как субстантивизацию. Например, в отношении коней Индры эпитет *hāri-* букв. 'буланный', 'золотистый' чаще выступает в самостоятельном употреблении в смысле 'буланный конь' (нередко в двойственном числе), как в II,11,17: *yāhī hāribhūyām sutāsya řītīm* 'Приезжай на паре буланных коней на питье выжатого сомы'. Субстантивизация *hāri-* преобладает, но иногда встречается и полная конструкция, как в VI,44,19:

*á tvā hārayo vřřaño yujānā
vřřarathāso vřřaraçmayō 'tyāh /
asmatrāñco vřřaño vajravāho
vřřne mādāya suyūjo vahantu //*

'Да привезут тебя буланные, мощные запряженные кони, с мощной колесницей, с мощными поводьями, мощные, везущие (твою) ваджру, хорошо запряженные — к нам для мощного опьянения!'

На этом, однако, сложности с *hāri-* не кончаются, поскольку предложенная трактовка действительна только для тех случаев, когда это слово обозначает коней Индры (наиболее употребительное значение). Кроме того, *hāri-* нередко обозначает сому

и его сок, а иногда также Агни, Савитара и некоторых других богов. Есть гимны, в которых сознательно обыгрывается неоднозначность этого эпитета. Ср., например, следующий стих из подобного гимна:

*āraṃ kāmāya hārayo dadhanvire
sthīrāya hinvan hārayo hārī turā /
ārvadbhir yó hātibhir jósam ūyate
só asya kāmam hārivantam ānaçe // (X,96,7)*

‘Прямо по (твоему) желанию помчались золотистые (капли сомы и кони). / Золотистые (капли сомы) погоняют для твердо стоящего (Индры) пару победоносных золотистых (коней). / Кто ездит с удовольствием на золотистых скакунах, / Тот удовлетворил свое желание, касающееся золотистого (сомы)’.

На этой игре значениями *hāri-* построен весь данный гимн, а также гимн III,44.

Другим характерным примером в РВ является уже обсуждавшийся ранее эпитет Сомы *sutá-*³⁸ букв. ‘выжатый’ (р.р. от глагола *su-* ‘выжимать’), который очень часто встречается и без соответствующего существительного, обозначая сок сомы (ср. выше II,11,17). И в словаре Грасмана, и у Бётлинга—Рота *sutá-* дается только в статье, посвященной глаголу *su-*, и Грасман, отмечая также его субстантивное употребление, указывает, что при этом имеет место эллипсис³⁹. Гельднер, однако, в своем переводе постоянно передает субстантивное употребление *sutá-* как “der Soma”, не усматривая здесь никакого эллипсиса.

В именных конструкциях с определением-родительным падежом может опускаться то имя, которое управляет этим родительным падежом. Иногда ближайший синтаксический контекст подсказывает опущенное существительное, как в следующем примере: *īndrasya tvám táva vayám sákhāyah* (IX,97,43) ‘Ты (друг) Индры, мы твои друзья’. Иногда подсказывает широкий мифологический контекст, потому что речь идет о постоянных эпитетах богов, как, например, *duhitár- diváh* ‘дочь неба’ (= Ушас), *sáhasah sūnū-* ‘сын силы’ (= Агни), в которых существительное, управляющее родительным падежом, опускается [76, с. 13].

В конструкциях управления, в которых падеж существительного зависит от глагола, существительное опускается весьма часто. Опускаться может любой падеж, наиболее обычным является эллипсис винительного падежа прямого дополнения, например: *īndvāya sunāvāma* (IV,25,4) ‘Мы будем выжимать (сому) для Индры’; *hīraṇyājihvaḥ suvitāya nāvayase ráksā* (VI,71,3) ‘О ты, златоязыкий, сохрани (нас) для новой удачи!’. Примеры на эллипсис других косвенных падежей: *dhattám sūrbhya utá vā sváçvyam* (I,180,9) ‘Дайте прекрасных коней щедрым покровителям (D.), а также

(певцам)!’ (формула, не раз встречающаяся в РВ); *sámiddho aṅna āhuta / devān yakṣi svadhvara* (V,28,5) ‘Зажженный, о Агни, политый (жиром), почти богов, о ты, делающий обряд успешным!’ (опущенный I. восстанавливается на основании хорошо известного ритуала); *yuvám bhujyám bhurātmanam víbhir gatám / sváyuktibhir nivāhantā pitṛbhya á* (I,119,4) ‘К Бхудью, барахтающемуся (в море), вы отправились на самозапрягающихся птицах, везя его домой от отцов’ (более полные упоминания легенды о Бхудью в других местах подсказывают здесь правильное восстановление L.).

Нередко намеком на опущенную падежную форму существительного служит согласующееся с ним в роде, числе и падеже определение (прилагательное, числительное, местоимение), например:

*tvám etád adhārayah
kṛśnāsu róhinīsu ca /
pārusnīsu rúçat páyah // (VIII,93,13)*

‘Ты вложил это белое молоко в черных (L. pl. f.) и рыжих (L. pl. f.), в пятнистых (L. pl. f.) (коров)’ — известная ведийская загадка; *ābhir hí māyā úpa dásyum āgān / mīhah prá tamrá avapat támāmsi* (X,73,5) ‘Ведь он поразил колдовские чары, дасью с помощью этих (I. pl. f.) (сил волшебных превращений): он рассеял удушливые туманы, мрак’; как показано Гельднером [72, ч. 3, с. 253], *ābhiḥ /* подразумевает *māyābhiḥ* — способности Индры вызывать волшебные превращения;

*duhānti saptakām
úpa dvā páñca srjatah /
īrīhé sīndhor ádhi svaré // (VIII,72,7)*

‘Доят семеро (N. pl.) (жрецов) одну (Acc. sg. f.) (корову), / Две (N. du. m.) (руки) пускают в дело по пять (Acc. pl.) (пальцев) под грохот на берегу реки’.

Таким образом, в форме числовой загадки, описывается, как жрецы выжимают сок сомы.

Эллипсису подвергается также именительный падеж субъекта действия, т.е. подлежащее в предложении, и это находит себе объяснение на разных уровнях описания языка. Здесь ранее затрагивался вопрос о том, что необходимым и достаточным ядром предложения в РВ является личная форма глагола, а подлежащее, выраженное местоимением, бывает при нем факультативным и исполняет, скорее, эмфатическую функцию⁴⁰. Иными словами, есть чисто лингвистические основы для распространения эллипсиса подлежащего.

Для этого существуют предпосылки и в модели мира ария РВ. “Во многих случаях для поэта не очень-то много значит, — говорит Рену, — что природа субъекта остается неопределенной, что неизвестно, был ли агентом данного действия сам поэт, исполнитель обряда, заказчик жертвоприношения, божество...” [117,

⁴⁰См. данный раздел (с. 200 и сл.).

³⁸См. раздел “Фонетика” наст. изд. (с. 127 и сл.).

³⁹“*sutá m.* (ergänze soma), der ausgepresste Somasaft” [89, с. 1522].

с. 36]. Особенно часто именительный падеж подлежащего опускается в мифологических отрывках. Ср., например, следующий стих из гимна Индре и Агни, напоминающий загадку из-за эллипсиса трех разных подлежащих:

*indrāgnī arā́d iyám
pūrvāgāt padvátibhyaḥ /
hitvī́ śtro jihvāyā vāvadac cārat
trimṣát padā́ ny àkramīt // (VI,59,6)*

'О Индра и Агни, лишенная ног она / Пришла прежде имеющих ноги (Abl. pl. f.) (коров). / В то время как (Агни) без головы бродит, громко болтая языком, / (Сурья) сделал тридцать шагов'.

Данная трактовка следует за Гельднером, устанавливающим субъекты путем сличения с другими контекстами РВ. Субъектом пад а—b Гельднер, следуя за Саяной, считает Ушас (другая точка зрения — что это Священная Речь, Вац).

Нередко опущенный субъект отождествляется вполне однозначно с помощью общих мифологических сведений или ритуальных реалий, например:

*tvām víçve sajósaso
devāso dūtām ukrata /
saparyántas tvā kave
yajñēsu devām īlate // (V,21,3)*

'Тебя сделали себе вестником / Все боги, единые духом. / Почитая тебя, о поэт, / (Люди) зовут (тебя,) бога, на жертвоприношениях'.

Одна из основных оппозиций ведийской модели мира: "боги — люди", не оставляет здесь сомнений при установлении Агни как субъекта действия.

*pávamānā divás páry
antárikṣād asṛkṣata /
pṛthivyā ádhi sánavi // (IX,63,27)*

'Очищающиеся (соки сомы) с неба, / Из воздуха полились / На возвышенную поверхность земли'.

И фразеология мандалы IX, и ритуал говорят в пользу того, что подлежащее — это соки сомы, тем более что двумя стихами ранее то же предикативное сочетание встречается в полном виде: *pávamānā asṛkṣata sómāḥ* (IX,63,25) 'Полились очищающиеся соки сомы'.

Эллипсис личных форм глагола распространен не менее чем эллипсис имен. Как известно, наиболее типичны для языка РВ случаи опущения глагольной формы при наличии наречия-префикса, указывающего на направленность действия. Наиболее обычен такой эллипсис у глаголов движения, глаголов, обозначающих различные ритуальные действия, но в целом все явление выходит далеко за пределы отдельных лексических групп. Нарече-

чие-префикс, как уже упоминалось ранее, хотя семантически и составляет единое целое с глагольным корнем, формально обладает в РВ большой автономностью: является независимым словом в самостоятельном предложении, несет на себе ударение. В большинстве случаев указания на направление движения оказывается достаточным, чтобы извлечь из конкретного контекста приблизительное значение личной формы глагола, например: *sá sukrátur yó ví dúrah pañīndm* (VII,9,2) 'Тот обладатель мощной силы духа, кто рас(крывает) двери скупцов' — подразумевается глагол *ví + var-*, не раз встречающийся с прямым дополнением *dúrah*; *ā no mitrāvarunā havyájustim / ghṛtair gavyūtim ukṣatam llābhīḥ / prāti vām átra vāram ā jānāya / ...* (VII,65,4) 'При(ходите), о Митра-Варуна, на вкушение нашей жертвы! / Окропите пастбище жиром (и) подкреплениями! / Я при(зываю) вас здесь на благо для народа! ...' — где *ā + Acc.* цели движения — обычная конструкция приглашения, а *prāti ... huve* 'призываю' встречается в стихе 1 того же гимна;

*pári yád indra ródasī ubhé
ábubhojīr mahinā viçvataḥ sīm /
ámānyamānāñ abhī mányamānair
nīr brahmābhir adhamo dásyum indra // (I,33,9)*

'Когда ты, о Индра, оба мира / Охватил своим величием со всех сторон, / Ты за(воевал) неразумных с помощью разумных: / Заклинаниями ты сдул дасью, о Индра'.

Набор "дифференциальных" контекстов, характерных для РВ, сравнительно невелик. Поэтому понятен процесс закрепления за каждым из таких наречий-префиксов в абсолютном употреблении определенных сфер значений. Как отмечает Рену, *abhī* означает нападение, *prāti* — оборону, *āti* — в мандале IX в связи с сомой протекание сока через цедилку, *ví* вызывает картину открывания дверей или врат и т.д. [117, с. 32].

Личные формы глагола могут опускаться и в тех случаях, когда они не имеют при себе наречия-префикса. Особенно часто опускаются формы императива (направленный характер граммемы этого наклонения явно компенсирует отсутствие наречия-префикса), но также и формы других наклонений. Например, эллипсис форм императива: *prathamām no rátham kṛdhi / upamām vājayū crāvaḥ* (VIII,80,5) 'Сделай нашу колесницу первой! / (Дай нам) высшую славу, приносящую награду!'; *ṣunām naḥ phālā ví kṛṣantu bhūmim / ṣunām kīnācā abhī yantu vāhāḥ / ṣunām parjānyo mādhunā páyobhīḥ / ...* (IV,57,8) 'На счастье наши лемехи пусть взрезают землю! / На счастье пусть выйдут пахари с тягловыми животными! / На счастье Парджанья (пусть оросит) медом и молоком!..' Примеры эллипсиса глаголов в других наклонениях:

*ācyutā cid vo ājmann ā
nānadati pārvatāso vānaspātih /
bhūmir yāmeṣu rejate // (VIII,20,5)*

‘Даже несотрясаемое (колеблется) на вашем пути; / Громко гудят горы, лесное дерево; / Земля дрожит при (вашем) выезде’ (гимн Марутам); *agnīr gāndharvīm pathyām ṛtāsya* (X,80,6) ‘Агни (знает) свойственный Гандхарвам путь закона’.

Иногда бывают сомнения относительно времени опущенного глагола, притом что его лексическое значение более или менее ясно устанавливается из контекста, например:

*idām vām āsyè havīh
priyām indrābrhaspatī /
ukthām mādaç ca çasyate // (IV,49,1)*

‘Эта приятная жертва (возлита) вам в рот, о Индра-Брихаспати. / Провозглашается восхваление и хмельной напиток’.

Данная интерпретация следует за Рену, переводящим паду а: “Cette oblation-ci (a été mise) dans votre bouche...” [115, т. 15, с. 62], что выглядит вполне убедительно, поскольку сначала, видимо, надо было возлить жертву, а потом уже восхвалять ее достоинства. Гельднер, однако, понимает иначе: “Diese liebe Spende (opfere ich) in euren Mund” [72, ч. 1, с. 480].

Не раз обращалось внимание на то, как трудно установить пределы эллипсисов, допустимые в этом памятнике. До сих пор рассматривалось опущение лишь одного члена элементарной синтаксической конструкции. Опускаться же могут синтаксические конструкции целиком, в том числе предикативные, самые разнообразные части простого и сложного предложения. Об эллипсисе указательного местоимения, которое должно координироваться с относительным местоимением релятивного придаточного, уже говорилось ранее⁴¹. Сейчас следует коротко остановиться на проблемах, связанных с такого рода “тяжелым” эллипсисом, встречающимся в простом распространенном предложении.

Если в предложении опускается сразу несколько слов, но они употребляются в соседнем предложении или где-нибудь в смежных стихах (весьма нередкий случай), то это служит ключом к пониманию текста, например: *dādhati putrāh pitrōr apīcyām / nāma ṛtīyam ādhi rocané divāh* (IX,75,2) ‘Сын дает тайное (имя) двоим родителям. / Третье имя (он дает) светлому пространству неба’.

Или еще один пример:

*yāsmīn devā vidāthe mādayante
vivāsvatah sādane dhārayante /*

⁴¹См. данный раздел (с. 261 и сл.).

*sūrye jyōtir ādadhur māsy āktūn
pāri dyotanīm carato ājarrā // (X,12,7)*

‘На какой жертвенной раздаче радуются боги, / (Какого) места Вивасвата они придерживаются, — (мы этого не знаем). / Они вложили свет в солнце, в луну — ночи. / Без усталости движутся по кругу (эти) двое, распространяя свет’.

В комментарии Гельднер поясняет основную мысль этого стиха: мы не знаем местопребывания и намерений богов — мы видим только их творения: солнце и луну. Понять этот стих и дополнить придаточное в падах а—b главным предложением: “мы не знаем” удастся потому, что в следующем стихе оно выражено эксплицитно: *yāsmīn devā mānmani samcāranty / apīcyè nā vauām asya vidma* (X,12,8) ‘На какой тайной мысли сходятся боги, — мы этого не знаем’.

Существуют штампы эллипсиса, например, абсолютное употребление наречия *antār* ‘между’ в контекстах, связанных с богом-посредником Агни, курсирующим между небом и землей, и в некоторых других, например:

*ṛjipyā im indrāvato nā bhujyūm
çyenō jabhāra brhatō ādhi ṣṇōh /
antāh patat patatry āsya parnām
ādha yāmani prāsitasya tād vēh // (IV,27,4)*

‘... (То) прямо летящий орел понес его / С высокой вершины к сторонникам Индры, как Бхуджью. / Тут между (небом и землей) отлетело это маховое перо у этой. / Птицы, промчавшейся своим путем’.

В других контекстах встречается полная формула с *antār*, например: *hīranyarāñih savitā vīcarṣanir / ubhè dyāvāpṛthivī antār iyate* (I,35,9) ‘Златорукий Савитар, повелитель людского рода, / Странствует между обоими: между небом и землей’.

Естественно, что при “тяжелом” эллипсисе может возникнуть вопрос о существовании предложения как такового вообще, и граница между эллипсисом и анаколуфом бывает весьма неопределенной. Проблема эта возникает, когда в результате эллипсиса оказывается нарушенной предикативная конструкция, например:

*āçāsanam viçāsanam
ātho adhivikārtanam /
sūryāyah paçya rūpāni
tāni brahmā tū çundhati // (X,85,35)*

‘(Это) разрубание, вырубание / И разрезание. / Взгляни на цвета Сурьи! / Ведь брахман их очистит’.

Стих взят из свадебного гимна и произносится при вручении брахману одежды новобрачной. Данный перевод следует в целом интерпретации Гельднера, который усматривает еще в падах а—b имплицитное сравнение: “(Est ist wie) das Schlachten,

Zerlegen und Zerschneiden" [72, ч. 3, с. 272]. Рену передает это как нарушение синтаксической связи, не видя здесь эллипсиса: "Courage, décourage et mise en pièces ..." [119, с. 88].

Еще один пример на эллипсис предикативной конструкции:

*utá smainám vastramáthim ná tāyūm
ānu kroçanti kṣitāyo bhāreṣu /
nīcāyamānam jāsurim ná çyenām
çrāvaç cāchā paçumāc ca yūthām // (IV,38,5)*

'И еще: кричат ему вслед в сражениях народы, / Словно вслед вору, похитившему одежду, / Когда, как обессилевший коршун, падающий вниз, / (Дадхикра кидается) к славе и к стаду скота!'

Данный перевод следует интерпретации Рену [115, т. 15, с. 162—163]. Гельднер в этом стихе не видит эллипсиса, трактуя винительные падежи пады d как управляемые причастием *dyamānam* в паде с. С содержательной точки зрения перевод Гельднера — «... wenn er wie ein niederstoßender hungriger Adler auf den Ruhmespreis und auf die Viehherde losstürmt» [72, ч. 1, с. 470] — вызывает сомнения.

Наиболее часто, как отмечается исследователями этого явления, эллипсис наблюдается в придаточных предложениях сравнения. Вообще сравнения в высшей степени характерны для стиля РВ. Собственно придаточные предложения с такой семантикой встречаются редко, как правило, это бывают синтаксически неполные обороты сравнения. Степень эллиптичности их разная: от опущения одного слова (чаще всего сказуемого, поскольку лексически оно обычно совпадает в главном предложении и в обороте сравнения) до столь существенной части предложения, что нарушается логичность в построении сравнения и ослабляется возможность правильного его понимания, — иными словами, имеет место брахилогия.

В некоторых случаях в разных местах памятника встречается сравнение, засвидетельствованное и в эллиптической, и в более полной форме, например: *abhī tāṣṭeva dīdhayā mañiṣām* (III,38,1) 'Как плотник, я задумал поэтическое произведение'; сравнение оставалось бы неясным, если бы не встречалось в полной форме в другом месте: *asmā id u stōtam sām hinomi / rātham ná tāṣṭeva tāsināya / gīraç ca gīrvāhase suvrktīndrāya / ...* (I,61,4) 'Это ему я слагаю хвалу, / Как плотник (делает) колесницу, тому, кто вознаграждает, / И хвалебные песни с удачными речами, Индре, плененному хвалебными песнями...'

Еще один пример такого рода: *anūrē gōtmān gōbhīr akṣāh / sōmo dugdhābhīr akṣāh / samudrām ná samvāranānyu agman / ...* (IX,107,9) '(Словно) владелец коров, (находящийся) с коровами в водной местности, потек / Сома, с выдоенными (струями молока) потек. / Словно в море, они отправились в загоны.'

Так описывается смешение выжатого сока сомы с водой и молоком. Сравнение с морем приобретает смысл, если обратиться к более полной его форме, например, в следующем за этим гимне: *Indrasya hṛdi somadhānam ā viça / samudrām iva sindhavaḥ* (IX,108,16) 'Войди в сердце Индры — вместилище сомы, / Как реки — в океан'.

Получается, что имя в определенной падежной форме, сопровождаемое частицей сравнения, служит как бы словесным знаком полного сравнения: "как плотник" подразумевает "делает колесницу", "словно в море" предполагает "падают реки", "словно коровы (~а)" или "словно матери" — "облизывают (~ет) теленка", "как жены-соперницы" — "мучают своего мужа" и т.д.

Бывает, что эллиптическое сравнение к тому же и неточно построено, например: *ṛtāsya devā ānu vratā gur / bhūvat pāriṣṭir dyaur ná bhūma* (I,65,3) 'Боги последовали обетам вселенского закона. / (Агни) был замкнут, как небо (закрывает) землю', где опущенный глагол в сравнительном обороте по смыслу должен был бы отличаться от сказуемого основного предложения по залогу. Еще один пример такого же рода: *nābho ná rūpām jarimā mināti* (I,71,10) 'Будто облако (изменяется), старость изменяет красоту'.

Грань между эллипсисом в сравнении и брахилогией на самом деле бывает очень тонкой. То, что кажется нарушением логики современному исследователю, могло вызывать совершенно однозначные устойчивые ассоциации у риши и их аудитории. Ср., например, такую строку—обращение к Марутам: *kvā vo gāvo nā ranuanti* (I,38,2) букв. 'Где радуются вам, как коровы?' — sc. 'как коровы радуются на пастбище' (что представляет собой единый образ, весьма важный в мировоззрении ария РВ [132, с. 1—12]).

Брахилогия может выглядеть странной, как в таком примере: *prā va ēko mimaya bhūry āgo / yān mā pitēva kitavām çaçāsā* (II,29,5) 'Я один совершил против вас много прегрешений, / Чтобы вы наказали меня, как отец — (сына-) игрока'. Для восполнения эллипсиса надо учесть, что оппозиции: отец — сын, мать — ребенок, в РВ весьма часто выражаются в эллиптической форме. Ср., например, слова рек, обращенных к риши Вишвамित्रе, просящему их о помощи: *ā te kāro çṇavāmā vācāmsi / yaudīha dūrād ānasā rāthena / nī te namṣai pīyūānēva yōṣā / ...* (III,33,10) 'Мы послушаемся, о восхвалитель, твоих слов. / Ты приехал издалека с обозом (и) колесницей. / Я хочу склониться к тебе, как женщина, набухшая (от молока — к младенцу).'

Приведем еще один пример:

*yāsyekṣvākūr ūpa vratē
revān marāyu ēdhate /
divīva pāfīca kṣṭāyaḥ // (X,60,4)*

... Под чьей властью Икшваку, богатый Марайин (и) пять народов процветают, словно (солнце) на небе'.

Связать оборот сравнения со сказуемым главного предложения нельзя по семантическим соображениям: речь идет только о земных царях, и "пять народов" обозначает мир ариев. В то же время, солнце на небе — устойчивый образ в ведийской поэзии, к тому же это сочетание упоминается в следующем стихе: *divīva sūryam dr̥ṣṣé* (X,60,5) 'Чтобы видеть солнце на небе'.

В РВ достаточно часто опускается частица сравнения, хотя тут, как отмечал еще Рену, [115, т. 15, с. 40], довольно трудно судить объективно, потому что, учитывая стилистические особенности памятника, никогда нельзя исключить просто соположения имен в предложении, например: *eṣá stómo acikradad vṣṣā te* (VII,20,9) 'Этот хвалебный напев взревел для тебя, (словно) бык' (не исключено, однако: 'Этот хвалебный напев-бык взревел для тебя').

В трактовке следующего примера западные интерпретаторы расходятся: *īlénuah pávatāno / rayīr ví rājati dyumān / ...* (IX,5,3) 'Достойный призывов (Агни) очищающийся / Ярко сверкает, (словно) блистательное богатство'. Гельднер, которому следует данный перевод, видит здесь, — и это трудно опровергнуть, — эллипсис частицы сравнения [72, ч. 3, с. 13]. Рену, однако, рассматривает *rayīr ... dyumān* как эпитет Агни, ссылаясь на такое употребление в других контекстах, и переводя: "... (Agni qui est) Pavamāna, richesse éclatante brille au loin..." [115, т. 8, с. 5 и 52]. Поскольку существуют также и контексты, в которых Агни сравнивается с богатством и в сравнительных оборотах есть частица сравнения *ná* (I,127,9; I,128,1), вопрос остается открытым.

Приведенных примеров должно быть достаточно для того, чтобы показать, насколько явление эллипсиса пронизывает весь язык этого памятника. Ясно, что эллипсис в РВ принадлежит к одной из важнейших составных частей ее поэтики. С его помощью достигается эффект неясности, суггестивности, возможности обыгрывания двойного смысла — всех тех особенностей, которые характерны для эзотерической поэзии.

С позиций лингвистического подхода закономерной представляется постановка вопроса о том, есть ли такие классы слов, которые не подвергаются эллипсису в языке РВ. Оказывается есть. Это эмфатические частицы и наречия-префиксы. С помощью эмфатических частиц задается степень эмоциональности тона изложения, выделяются слова, особо важные в коммуникативном плане. Без эмоциональной градуированности невозможен акт коммуникации, а именно таковым и является гимн РВ. Наречия-префиксы указывают прежде всего на направленность действия, и это есть их главный семантический компонент, определяющий

все остальные. Этим же как акте коммуникации направленность действия (к адипту от божества — от адепта к божеству, вместе — врож и т.п.) оказывается функционально более существенной, чем его лексическое значение, обычно приблизительно устанавливаемое из контекста. Для понимания первоначальной природы эллипсиса тот факт, что существуют два класса слов с подобной семантикой, не подлежащие опущению в тексте, имеет немаловажное значение⁴².

Нельзя, кстати, не упомянуть о том, что Рену касается вопроса о возможности эллипсиса наречия-префикса. Несмотря на то, что в некоторых контекстах простой глагол может иметь значение, обычно свойственное сочетанию с наречием-префиксом, Рену приходит к выводу, что было бы рискованным говорить об эллипсисе префикса и потому, что семантика глаголов весьма расплывчата, и потому, что многие корни представлены отдельными редкими формами [121, с. 35].

Гонда в своей монографии об эллипсисе в РВ объясняет по ходу дела распространение эллипсиса в этом памятнике разными причинами. Подчеркивая, что эллипсис — явление разговорной речи [76, с. 7], автор считает, что с эллипсисом глагола связанная проблема соотношения литературного и разговорного языка данной культуры и эпохи [76, с. 46]. В одном месте исследования говорится о том, что эллипсис в РВ вряд ли можно объяснить особым языком жрецов [76, с. 9]; в другом, что эллипсис существительных является одним из признаков эзотерического характера поэзии [76, с. 24]. Иногда эллипсис может быть вызван лингвистическим табу [76, с. 23], иногда стремлением ведийского поэта к совпадению синтаксических и метрических единиц [76, с. 71]. Все это, вероятно, вполне справедливые, но частные утверждения.

Ясно, что к периоду кодификации текста собрания эллипсис был чрезвычайно распространенным явлением. Следовало бы попытаться выделить тот круг контекстов, относительно которых можно было бы предположить, что именно на их почве зародился эллипсис.

Хотя современному разговорному языку эллипсис свойственен в гораздо большей мере, чем литературному, в РВ в гимнах-диалогах он встречается несравненно реже, чем в гимнах других жанров. Так что, видимо, в этом культовом памятнике эллипсис был первоначально связан не с профаническими диалогами, в основе которых лежит жанр *ākhyāna*, а с чем-то совсем иным.

Из приведенных выше примеров видно, что стихи РВ, по

⁴²Кстати, эти два класса слов отнюдь не равнозначны, поскольку характер обязательных синтаксических связей у них совсем различный. Отсутствие эмфатической частицы не разрушает синтаксической структуры предложения, и поэтому понятие эллипсиса здесь употребляется в расширенном смысле.

содержанию связанные с мифологическими сюжетами и с ритуалом, нередко благодаря эллипсису напоминают по своей форме загадки, которые можно отгадать, только зная во всей полноте религиозно-мифологическую традицию того времени. Можно предположить, что первоначальную функцию эллипсиса как раз и следует объяснить, исходя из этого употребления.

Согласно гипотезе Хиллебрандта, разработанной Кёйпером, основное ядро гимнов РВ было связано с переходом от Старого Года к Новому Году, что воспринималось как переход от недифференцированного Хаоса ко вновь организуемому Космосу. К концу каждого годового цикла Космос возвращался к исходному хаотическому состоянию (представление о времени как о цикле), и с помощью ритуала: словесных состязаний, гонок колесниц и прочего, жрецы вновь его восстанавливали [22, с. 47—100]. Таким образом, первоначально гимны, принадлежавшие к этому древнему ядру, были непосредственно связаны с ритуалом (Кёйпером прослежена подобная связь гимнов Ушас и некоторых гимнов Индре). Космогонические загадки брахмодья (*brahmodya*- 'говорение о *brahman'e*) составляли часть ритуала, целью которого было воспроизведение Космоса [43, с. 31 и сл.]. Брахмодья, как было показано еще Рену [125, с. 22—46 (*Le brahmodya védique*)], строились в виде диалога между двумя жрецами в форме вопросов и ответов на тему о структуре космоса. Диалогическая структура брахмодья соответствует архаичному ритуалу, построенному на основе бинарных противопоставлений и соотносящемуся в итоге с дуальным типом социальной организации, которая контролируется с помощью универсального обмена [15, с. 14—46]. Брахмодья, или словесный обмен, дает информацию о целостности мира и тождеству его той модели, которая была "в начале". Функционально, тем самым, брахмодья не являются загадкой по форме своей, однако, очень ее напоминают.

Тесная связь с ритуалом и специфическая форма его словесной части могли бы многое объяснить в использовании эллиптических выражений. В то время как ритуал состоит из последовательности действий, в сопровождающем его словесном тексте достаточно обозначать направление этих действий, не называя того, что происходит перед глазами (употребление наречий-префиксов без личных форм глагола). Наречия-префиксы могли быть словесными знаками жестов жрецов. Поскольку брахмодья представляли собой словесные состязания между жрецами, всякого рода недосказанности, опущения слов и частей выражений могли служить способом удостовериться в том, что другой участник этой словесной дуэли в полной мере причастен к знанию сокровенного смысла и дает правильный ответ, ловя один только намек на него. С распространением эллипсиса в гимнах

РВ его первоначальная функциональная нагрузка растворилась, и эллипсис стал одной из характерных черт поэтического стиля РВ.

В связи с эллипсисом следует упомянуть также гаплоглогию, достаточно часто встречающуюся в РВ. Гаплоглогию можно рассматривать как эллипсис на фонетическом уровне: в пределах одного слова или в сочетании слов. Эллипсису подвергается слог, опускаемый под влиянием следующего за ним звучащего слога. Известные примеры такого рода внутри слова — инфинитив *irádhyai* 'стремиться получить' вместо грамматически правильной формы **iradhadyai*, D. sg. f. *svapatyai* от *svapatyā-* 'имеющая прекрасное потомство' вместо **svapatyāyai*. Или примеры гаплоглогии слога или слова на границе двух слов: *sá vípraç carṣanīndm ... áti vidhyati* (IV,8,8) 'Этот вдохновенный поражает (вдохновения всех) народов ...', где *vípraḥ* — гаплоглогия вместо **vípo vípraḥ; vānde dārūm vādamāno vivakmi* (VII,6,1) 'Я провозглашаю, восхваляя., я хвалю (при этом) восхвалителя', где *vānde dārūm* — гаплоглогия вместо **vānde vandārūm* в этой веренице слов, произведенных от корня *vand-*⁴³.

Рену считает гаплоглогию в РВ искусственной особенностью, одной из разновидностей игры слов [117, с. 400].

Об эллиптических формах двойственного числа и эллиптических сложных словах упоминалось ранее (см. с. 163).

Последнее, о чем нужно сказать в связи с эллипсисом, это об одной из разновидностей анаколута. Речь идет о таком нарушении синтаксической связи, при котором, собственно, нет предложения. В простом предложении это бывает при нарушении предикативной элементарной синтаксической конструкции, в сложном — при наличии только придаточного предложения без главного. При этом о нарушении предикативности не всегда можно судить с уверенностью, поскольку не исключена возможность понимания текста как предикативного именного предложения с эллипсисом глагольного сказуемого или, наконец, как части предложения, синтаксически связанной со следующим стихом.

Приведем некоторые примеры:

*hamsáh çuciśád vásur antariksasád.
dhótā vediśád átithir duroṇasát /
nṛśád varasád ṛtasád vyomasád
abjā gojā ṛtajā adrijá ṛtām // (IV,40,5)*

'Лебедь, находящийся в ясном (небе), Васу, находящийся в воздухе, / Хотар, находящийся на алтаре, гость, находящийся в доме, / (Бог,) находящийся среди людей, на лучшем (месте), в лоне закона, на небосводе, / Рожденный из вод, рожденный от коров, рожденный от закона, рожденный из скалы — Закон!'

⁴³См. приведенный Гельднером список случаев такого рода гаплоглогии [72, ч. 1, с. 147, прим. 3].

Это знаменитый стих из РВ, завершающий гимн божественному коню Дадхикравану, отождествляемому здесь, по-видимому, с Солнцем. Он цитируется в упанишадах в связи с учением об отождествлениях и представляет собой перечень эпитетов божества, выраженных сложными словами исходной структуры (пады а—с — один тип, пада d — другой), которым противостоит последнее слово — *ṛtām* 'Закон'. Именно такая структура наводит на мысль о том, что в этой цепочке эпитетов *ṛtām* и синтаксически может играть иную роль. Рену трактует это слово как предикативный именительный падеж в отличие от всех прочих именных определений к опущенному подлежащему: "... né de la montagne, (il est) l'Ordre (même)" [115, т. 15, с. 166]. Гельднер не выделяет *ṛtām* в ряду других именительных падежей, и стих в его понимании выглядит как перечень имен при отсутствии предикативности: "Der Schwan,... der... felsgeborene, die Wahrheit (selbst)" [72, ч. 1, с. 472].

Подобные реестры эпитетов могут составлять не весь стих, аполустиише, и тогда их можно трактовать как самостоятельное "предложение" или присоединить ко второму полустиишию, допуская анаколуп в середине полученного таким образом предложения, например:

*rāyō budhnāḥ saṃgāmano vāsūnām
yajñāsya ketūr manmasādhano vēḥ /
amṛtatvām rāksamānāsa enam
devā agnīm dhārayan dravinodām // (I,96,6)*

'Основа богатства, стечение благ, / Знамя жертвы, исполнитель молитв, птица... / Охраняя свое бессмертие, / Боги поддерживали этого Агни — дарителя богатства'.

Гельднер понимает этот стих как одно предложение; анаколуп между двумя полустиишиями графически отмечается с помощью тире [72, ч. 2, с. 65].

Есть контексты, в отношении которых трудно предположить именную предикативность. Это статичное описание божества, перечень его характерных признаков и атрибутов, которые формально выражены прилагательными, сложными словами типа бахуврихи, именными конструкциями, чередующимися со сравнительными оборотами, например:

*vātaviṣo marūto varṣānirṇijo
yamā iva sūsadr̥ṣaḥ supēṣasaḥ /
piṣāṅgācṣvā arundācṣvā arepāsaḥ
prātvakṣaso mahinā dyaūr ivorāvah // (V,57,4)*

'Сильные ветром Маруты, рядящиеся в дождь, / Совсем одинаковые, словно близнецы, дивно украшенные, / С золотистыми конями, с алыми конями, беспорочные, / Выдающейся силы, величием широкие, словно небо ...'.

Гельднер, правда, в принципе избегающий в своем переводе таких "непредикативных стихов", присоединяет этот стих к следующему [72, ч. 2, с. 65].

Тот же тип синтаксических отношений в сложном предложении передается одним или серией придаточных предложений без главного. Обычно это бывают придаточные релятивные предложения с *yá-*, в которых называются деяния или характеристики божества. Таков, например, следующий стих из гимна Агни:

*ā yām háste ná khādīnam
ṣīṣum jātām ná bībhṛati /
viṣām agnīm svadhvarām // (VI,16,40)*

'(Тот,) кого носят, как браслет на руке, / Как новорожденного младенца, / Агни, создающего прекрасные обряды у племен ...'.

Гельднер и в этом случае присоединяет стих к следующему [72, ч. 2, с. 18]. Или еще один пример из гимна тому же божеству:

*asyā vāsā u arcīṣā
yá dyukta tujā girā /
divō ná yāsya rétasā
br̥hāc chócanty arcāyah // (V,17,3)*

'Кто впрягся своим ртом (и) пламенем / Благодаря рвению (жреца и) хвалебной песне, / Чьи языки пламени высоко сверкают, / Словно (молнии) благодаря семени неба ...'.

Все эти примеры показывают, насколько статичными могли быть описания мифологических персонажей в РВ. Нередко они представляли в гимнах в виде реестра признаков, перечня эпитетов, подвешенный характер которых (иными словами, их имплицитная, потенциальная предикативность) затушевывает различие между именными и предикативными конструкциями⁴⁴. Весьма возможно, что этот стиль наиболее полно соответствовал визуальному характеру творчества ведийских риши.

⁴⁴Этот вопрос был затронут в статье автора этих строк «Об искусстве ведийских риши» [12, с. 151 и сл.].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате изучения в синхронном плане языка и стиля РВ как отражения некоторых существенных особенностей мифологических и культурно-исторических взглядов соответствующей среды и эпохи наиболее важными представляются следующие положения.

Лексика этого памятника характеризуется полисемией, причем самыми многозначными бывают те слова, которые выражают основные понятия ведийской модели мира. Специфика этой многозначности заключается в том, что семантика слова соотносится с денотатами разных планов: обычно с мифом и ритуалом, на чем и строится стилистическая игра. Намеренная двойная референция создает трудности в восприятии текста. Для правильного отождествления значений отдельных слов необходимо установление типа референции всего фрагмента текста, в котором это слово встречается.

Полисемия в РВ у значительной части слов приобретает символический характер. Среди такой лексики замкнутую группу составляют названия частей тела человека, символически обозначающие части космоса, что отражает архаическую концепцию создания элементов космоса из тела человека.

В предельных случаях полисемия слова доходит до наличия у одного слова антонимических значений. Амбивалентная семантика этих слов используется (как было показано Л. Рену) в стилистических целях: противоположные значения распределяются между "благоприятной зоной" (боги и их адепты) и "неблагоприятной зоной" (демоны и враги ариев, не чтущие богов). Бифуркация значений имеет место и в "благоприятной зоне", где части лексики свойственно конверсивное значение, в котором меняется логический акцент в зависимости от того, соотносится слово с божеством или с адептом. Это семантическое различие хорошо установлено и проходит через разные классы слов и словообразовательные типы, простые и сложные слова.

Для лексики РВ характерна сильно развитая синонимия (черта, свойственная литературному языку вообще в отличие от разговорной речи). Специфичной для языка памятника является функциональная синонимия, при которой в определенных контекстах выступают в качестве синонимов слова с различными лексическими значениями,

что объясняется культовым характером памятника и особенностями мировоззрения риши.

В РВ не обнаруживается оппозиции синонимов по типу: "язык богов" — "язык людей". В соответствии с воззрениями риши, язык РВ был целиком сакральным, это был "язык богов" (реальным "языком людей", т.е. разговорным языком в тот период мог быть какой-то архаичный вариант среднеиндийского).

Лингвистическим отражением мифологической проблемы соотношения "богов" и "сил" (Я. Гонда) в семантике ряда именных основ является специфическое выражение категории рода. У таких основ наблюдается или противоречие между граммемой рода и грамматическим значением основы, или же — в недиагностических контекстах — неясность степени персонификации абстрактного понятия. Это действительно не только для корневых основ, но также и для основ с суффиксами *-ti*, *-as*, *-man* и слова *vṛtrá-*.

Существенным для лексики РВ является процесс превращения нарицательных имен в собственные. Статус *nom. pr.* был сакрален. Согласно магическим представлениям, имя отражало суть его носителя, и произнесение имени означало приобретение власти над носителем. В гимнах ведется игра с собственными именами. Степень личного восприятия абстрактного понятия сдвигается, и неопределенность возрастает. Решение проблемы "имя собственное / имя нарицательное", оказывается зависимым от того, в каком ключе следует понимать данный пассаж; а иногда и весь памятник, иными словами от проблемы референции текста.

Метрика РВ не только служит техническим средством организации этого текста, она выступает в роли дополнительного канала передачи определенной информации от адепта божеству в акте коммуникации и, кроме того, она приобретает самостоятельное мифологическое значение. Метрическая речь, измеряемая слогом-акшарой, сакральна. Ее персонифицирует богиня Вац, рассматриваемая как одна из космогонических сил. Мифологизируются и отдельные стихотворные размеры, воспринимаемые как полуперсонифицированные силы.

Роль поэта-риши в отношении Священной Речи заключается в том, чтобы приоткрывать ее сокровенную природу, делать зримым не проявленное. В этом состоит один из основных принципов поэтики РВ.

В поэтическом языке РВ известна практика символического употребления стихотворной строки — пады, когда нарушение традиционного числа слогов, их количественной характеристики и места цезуры символизирует своей формой изображаемые события ("языковая живопись" П. Тиме). Символически может употребляться также мена стихотворных размеров.

Вся изобразительная информация передается в рамках метрической схемы стиха, в определенном месте пады. Слова или звуковые последовательности, несущие в себе такую информацию,

занимают отмеченные места в стихе: или сильную позицию в начале пады, или другие места в падах, часто симметричные друг другу. К просодическому уровню относятся ритмические намеки в тексте гимна на слово, обозначающее имя божества или ключевое понятие.

Самый распространенный способ передачи изобразительной информации осуществляется на фонетическом, звуковом уровне. Он заключается в семантизации некоторой последовательности звуков. Информация, как правило, касается адресата акта коммуникации, т.е. восхваляемого божества; она может принадлежать также к сфере самого "сообщения" и может отражать имя адресанта-риши. Поскольку акт коммуникации был односторонним (риши исполнял гимн, а божество внимало), представлялось чрезвычайно важным привлечь внимание божества, произнося его имя. Имя божества встречалось в отмеченных метрических позициях, и звуковая тема имени поддерживалась намеками на него. Звуковые намеки могли быть этимологически обоснованы (игра однокорневыми образованиями), но могли представлять собой также семантизацию случайных звуковых конгломератов.

В этой связи заслуживает упоминания тот факт, что для гимнов мандалы IX, посвященной божеству Сома-Павамана, на первый план выступает игра формами от глагола *pū-* 'очищать' (*právatāna-pṛ.ṛ.med.* от этого корня) и произведенными от него именами, а не формами и производными от *su-* 'выжимать' (*sóma* — имя от данного корня). Это свидетельствует о чисто литургическом назначении гимнов данной мандалы, поскольку центральным моментом ритуала приготовления сомы являлось его очищение.

Бывает, что в некоторых случаях лексика, характерная для данного божества, формируется как бы на основании изобразительного принципа, звучит в ключе имени этого божества (Индра). Иногда ключом к изобразительной информации гимна служат наречия-префиксы и частицы, тяготеющие к началу предложения и соответственно к началу пады.

Метрическая выделенность имени нарицательного, обозначающего божество, его постанова в сильной позиции в начале пады служит порой решающим аргументом в пользу трактовки нарицательного имени как собственного (X, 121).

"Сообщение" как звуковая тема может отличаться полифоничностью (космогонические гимны). В заговорах РВ звуковая тема "сообщения" ориентируется на магическое слово.

С помощью звукописи передается иногда информация и относительно адресанта акта коммуникации — автора гимна. Здесь, однако, для понимания коммуникативной природы этой звукописи необходимо предварительное знание имени автора. Поздняя же комментаторская брахманская традиция, опираясь на звуковую игру в гимне, нередко за имя автора принимает ключевое слово гимна.

Наряду с собственно грамматикой, принадлежащей системе

языка, в РВ играет важную роль "изобразительная грамматика", или "грамматика поэзии" (Р.Якобсон). Задачи акта коммуникации многое определяют в синтаксисе форм, в семантике грамматических категорий и грамем, в их употребительности.

Типичной для хвалебных гимнов является "изобразительная парадигма" имени восхваляемого божества. Имя божества встречается в начале стиха или пады, употребляясь в разных падежах (Ф.де Соссюр). Аналогичная формальная задача: обязательное употребление заданного для каждого стиха ключевого слова, была хорошо известна поэтам-риши по гимнам апри. Имена большинства крупных богов пантеона РВ и некоторых деифицированных абстрактных принципов образуют подобные парадигмы в хвалебных гимнах. Исключение составляет имя Сома — одного из трех главных богов РВ. Вывод, который следует из столь очевидного нарушения общей тенденции, заключается в том, что слово *sóma-*, судя по всему, не воспринималось как *pot.ṛg.* бога, а лишь как название той ритуальной субстанции, из которой выжимали сок для приготовления напитка бессмертия богов.

В гимнах, посвященных двум божествам, возможности формальной игры теофорными именами заметно расширяются. Они употребляются в отмеченных местах метрической схемы то слитно в виде сложного слова двандва, то по отдельности, образуя как бы две параллельных "изобразительных парадигмы". Есть гимны, в которых эта сложная игра (сведение—разведение) именами двух богов символична и передает отношение автора к характеру связей этих богов (IV, 41).

Важное место в "изобразительной грамматике" имен богов в РВ занимает игра вокативами. Постоянно прерывая нить повествования, вокативы создают особо напряженный эмоциональный тон. Игру вокативами следует рассматривать в свете магических представлений ведийцев, связанных с именем собственным. Призыв богов по имени "списком" может быть обусловлен ритуалом. Коммуникативная функция вокативов наиболее отчетливо выступает, когда бога призывают с помощью эпитетов (суггестивный, или эвокативный, характер эпитетов — Я.Гонда), — ситуация, предполагающая переключение кодов: "о Щедрый" → "будь щедрым к нам!".

Наконец, употребление вокативов может быть обусловлено чисто синтаксическими причинами, когда они рассекают цепь имен без союзов в одном падеже, исполняя роль своего рода балансира.

"Изобразительная парадигма" местоимения, референтом которого является божество, ничем не отличается от соответствующей парадигмы имени. Чаще всего в хвалебных гимнах ведется игра местоимением 2sg. *tvám* 'ты', встречающимся в сильных позициях метрической схемы в разных падежах. Наличие разных видов дейксиса усложняет игру указательными местоимениями. В гимнах мандалы IX разрядам указательных местоимений, референтом

которых является Сома, отдается явное предпочтение в изобразительном употреблении по сравнению с личным местоимением 2-го лица.

Один из вариантов изобразительной местоименной схемы встречается в сложноподчиненных придаточных предложениях с придаточным относительным, когда начальную позицию в каждом стихе занимает падежная форма релятивного местоимения *ya-*, а в главном с ним соотносится указательное местоимение.

Магическая игра местоимениями проявляется и в том, что на отмеченное место в метрической схеме, занятое в большей части стихов гимна местоимением, соотносимым с божеством, в каком-нибудь стихе ставилось местоимение, соотносимое с адептом.

Формальным знаком жанра самовосхвалений является местоимение *1sg. ahám 'я'* в начале стиха (и соответственно в начале предложения).

В глаголе влияние семантики текста проявляется прежде всего в преобладании категории наклонения над категорией времени (просьбы и пожелания в хвалебном гимне более употребительны, чем описания). Представление о времени как о циклическом процессе (Ф.Б.Я.Кейпер) находит свое выражение в иньюнктиве, употребляющемся преимущественно в мифологических пассажах. Это архаичное наклонение, противоречащее всей системе видо-временной и модальной дифференциации в целом (упоминание действия, меморатив, по К.Хофману), оказывается предельно удобным средством выражения событий, не соотносимых с моментом речи, вневременных, циклически повторяющихся.

Отсутствие в системе языка жестких ограничений на типы комбинаций морфем, а также необязательность прямого соответствия между системой грамматических значений и структурными оппозициями выражающих их форм также способствует преобладанию категории наклонения над категорией времени (наличие модальных форм от разных временных основ с одинаковым значением; использование граммы субъектива как основного средства выражения будущего времени). В результате в памятнике, в языке которого существует обширная система видо-временных противопоставлений глагола, значение времени нередко выясняется только из широкого контекста.

Наконец, употребление времен в определенных мифологических контекстах (гимны Ашвинам) в перечне деяний божеств, когда соотносительность с моментом речи фактически безразлична (так называемое "псевдоисторическое" употребление — Л.Рену) также содействует нивелировке временных оппозиций.

Синтаксические особенности языка РВ широко используются для создания суггестивного стиля памятника.

Самодостаточность глагола, несущего в себе всю грамматическую информацию и факультативный характер местоимения в роли

подлежащего создают удобные условия для возникновения неясности в отношении субъекта действия.

Взаимозаменяемость местоимений 2-го и 3-го лица в определенных синтаксических контекстах дает основания предположить, что в акте коммуникации между адептом и божеством оппозиция адресант/не-адресант, занимала более высокий уровень в иерархии, чем оппозиция адресат/адресант и участник речевого акта/участник речевого акта.

Существование свободного порядка слов и отсутствие жестких синтаксических связей в предложении приводят к тому, что во многих случаях единственным критерием правильного актуального членения бывает контекст. Организующим для именных форм является указанный Л.Рену принцип соположения, или принцип приложений. В результате именительный падеж имени при глаголе-сказуемом часто оказывается не подлежащим, а приложением к нему, что может создать неопределенность в отождествлении субъекта действия.

Цепочки нанизанных прилагательных-эпитетов и существительных-приложений, стоящих в одном падеже, отличаются рыхлыми синтаксическими связями. Далеко не всегда бывает легко определить, что в ней относится к теме, а что к реме. Наиболее типичны для языка гимнов цепочки именительных и винительных падежей. Часть членов такой цепочки может быть предикативной. Для установления того, в каком именно звене подобной цепочки следует видеть предикативность (конструкция с именительным падежом при переходном глаголе, с двойным винительным падежом при переходном), приходится прибегать к контексту, иногда — к широкому мифологическим реалиям.

При отсутствии именительного падежа подлежащего особую роль в предложении приобретают вокативы, которые становятся единственным средством референции всего контекста (гимны Всем-Богам). В космогонических гимнах отсутствие именительного падежа подлежащего становится лингвистическим основанием для спекуляций относительно неясности, непознаваемости демиурга.

Порядок слов во фразе, точнее их соположение, является результатом взаимодействия различных функций языка (поэтической, коммуникативной) и тенденций, связанных с устной передачей текста, прежде всего с повторами балансированных синтаксических структур (Я. Гонда). Детально разработанный флективный строй языка, обеспечивающий автономность словоформ, дает возможность для реализации этих тенденций.

Это действительно и для глагольных, и для именных предложений. Заданными оказываются только морфологические элементы элементарных синтаксических конструкций, но не последовательность элементов внутри них и не соотношение этих конструкций друг с другом.

Особую проблему составляет идентификация подлежащего в

именных предложениях. При отсутствии установленного порядка слов критерием отождествления часто служит только мифологический контекст.

Широко распространено соположение или симметричное расположение в стихе форм с одной падежной флексией или одним словообразующим аффиксом, синтагм или придаточных предложений изоморфной структуры. Следствие этой тенденции — многочисленные случаи аттракции падежа, рода, числа. Расположение слов во фразе в таких случаях определяется синтаксисом повторов, а не синтаксисом предложения.

"Магическая грамматика" с ее игрой ключевыми словами также диктует свои законы порядку слов: ключевое слово выносится в начало пады; местоимение, соотносимое с божеством, и местоимение, соотносимое с адептом, сопологаются или одно ставится на место другого; в цепочке эпитетов чередуются эпитеты божества и эпитеты адепта.

Наряду с этим на расположение слов во фразе оказывают влияние и лингвистические факторы. Слова могут сопологаться по семантическому признаку: близкие синонимы, почти тавтологические, или, наоборот, антонимы (Л. Рену), а также слова, выражающие понятия, которые являются членами некоторых существенных оппозиций ведийской модели мира.

Причастия в составе атрибутивных конструкций заключают в себе дополнительное значение, в результате чего эти конструкции приближаются по значению к придаточным предложениям. Эта "непроявленная" черта синтаксиса делает интерпретацию смысла целиком зависимой от контекста.

Для синтаксиса РВ весьма характерно бессоюзие. Оно обуславливает трудности при членении текста на простые и сложные предложения и — далее — на сложносочиненные и сложноподчиненные. Эта проблема решается только с привлечением просодического уровня, притом что фразовое ударение бывает дифференциальным лишь в определенных синтаксических контекстах.

Размытость границы между эмфатическими частицами, функционирующими в роли союзов, и собственно союзами также увеличивает синтаксическую неоднозначность.

Самый распространенный тип сложноподчиненного предложения с релятивным местоимением *yá-* отличается весьма свободной координацией *yá-* с соответствующим указательным местоимением в главном предложении, объясняемой то эллипсисом, то разного рода аттракциями. В предельных случаях *yá-* низводится до роли частицы; форма же среднего рода этого местоимения *yád* совпадает с соответствующим союзом. Наиболее употребительный из всех союзов *yád* настолько многозначен, что тип придаточного предложения, присоединяемый с его помощью к главному, выясняется только из контекста.

Для стиля РВ в высшей степени характерен эллипсис, которому

подвергаются все члены предложения, включая подлежащее и сказуемое (в последнем случае особенно распространено опущение личной формы глагола при сохранении наречия-префикса, являющегося самостоятельным словом). Особенно часто встречается эллипсис в сравнениях, где опускаться может даже частица сравнения, вследствие чего стирается грань между оборотом сравнения и приложением. Эллипсис является одним из важных средств создания суггестивного стиля памятника.

Из всех классов слов не подвергаются эллипсису только эмфатические частицы и наречия-префиксы. Это дает основания предположить, что эллипсис, ставший частью поэтики РВ, первоначально был характерной чертой текста, сопровождавшего ритуал. Частицы задавали тексту эмоциональную тональность, наречия-префиксы служили словесным указанием на те действия, которые осуществлялись в ритуале, функционируя в качестве их словесного эквивалента. Сильно эллиптические предложения, особенно те, что встречаются в мифологических пассажах, по типу своему приближаются к космогоническим загадкам — брахмодья, которые были непременной частью словесных состязаний, входивших в состав более широкого ритуала. Брахмодья служили своего рода паролем, проверкой, удостоверявшей знание сокровенной истины. Такова же роль эллипсисов в языке гимнов РВ.

Разновидность анаколупа, при которой нет предикативности, встречающаяся в описаниях мифологических персонажей, целесообразно трактовать как статичное изображение этих персонажей в виде реестра признаков, а не как частный случай эллипсиса. Такая трактовка более соответствует статичному характеру видения ведийских риши.

В целом нужно сказать, что жанр архаичного культового поэтического памятника, к которому принадлежит РВ, полностью определяет функционирование его грамматической системы. Изучение этой грамматической системы просто как иерархии абстрактных оппозиций в отрыве от назначения памятника и его культурной среды представляется неэффективным. То, что противоречит системе, взятой в определенном синхронном срезе, может оказаться функционально значимым и лучше приспособленным для передачи архаичных представлений памятника, чем основное ядро его лингвистической системы (таковы инъюнктив, противоречие между грамматическим значением именной основы и особенностями выражения ею категории рода, эллипсис, анаколуп с нарушением предикативности). И, наоборот, то, что является системным, может нивелироваться в определенных контекстах под влиянием их коммуникативного назначения или особенностей модели мира авторов гимнов (таковы некоторое затушевывание категории времени и преобладание над ней категории наклона, безразличие в «псевдоисторических» контекстах в отношении оппозиций граммем

времени, функционирование слов с разным лексическим значением как синонимов в определенных контекстах).

Специфические особенности лексики и грамматического строя языка РВ используются для создания особого стиля, соответствующего назначению памятника.

Разработанность полисемии имени служит основой для распределения значений по семантическим сферам: "благоприятная" — "неблагоприятная" и — далее — в первой из них по оппозиции "божество—адепт". В этих же целях используется существование многоосновных глаголов в РВ с разными значениями основ.

Самодостаточность изолированно взятой личной формы глагола, сигнализирующей своей структурой (типом основы и флексией) всю грамматическую информацию о себе и — вследствие этого — избыточность личного местоимения — подлежащего при таком сказуемом обыгрывается в гимнах для создания неясности относительно субъекта действия.

Тенденция к асиндетону приводит к возникновению цепочек имен существительных-приложений и прилагательных-определений, стоящих в одном падеже и характеризующих весьма рыхлыми синтаксическими связями, и эти цепочки представляют собой широко распространенный в РВ статичный тип описания, предельно точно соответствующий визуальному характеру знания риши.

Все случаи невыраженности в системе оппозиций каких-либо значений (залога и склонения у инфинитива, глагольного значения причастия в атрибутивной конструкции, неотделенность эмфатических частиц от союзов, нейтрализация смысловозначительной функции фразового ударения в недиагностических позициях) дают материал для стилистической интерпретации в духе неопределенности, недосказанности, двойного смысла. Грамматическая невыраженность, начиная с РВ (в дальнейшем это получило еще большее развитие) трансформируется в мифопоэтическую и философскую "непроявленность".

В поэтическом языке собрания гимнов РВ соотношение функций языка предстает совсем в ином свете, чем в обычной речи. Изобразительная функция языка (другие ее названия — иконическая, или экспрессивная) приобретает огромное значение. На основной "содержательный" текст надстраивается другой — "изобразительный" текст. Форма в нем семантизируется, символизируя определенную информацию. Эта информация вызвана к жизни не законами языковой системы, а потребностями акта коммуникации. Она включает в себе сведения об основных составных элементах акта коммуникации: прежде всего об адресате-божестве ("изобразительная парадигма" его имени, звуковые и ритмические намеки на него, магическая игра местоимением, соотносимым с божеством). В меньшей степени передается "изобразительная информация" об адресанте акта коммуникации, авторе гимна — риши (звуковые намеки на имя). Звуковая игра, построенная на "сообщении" акта

коммуникации, будь то просьба к божеству или идея абстрактного гимна (звуковые и ритмические намеки, соотношение первых и последних слов гимна) может отличаться полифоничностью.

Для языка гимнов РВ характерно усиление апеллятивной функции языка. Формально эта функция передается повелительным наклоном глагола и вокативом имени. Магическая трактовка произнесения имени бога обуславливает необузданное жонглирование в гимнах именами и эпитетами богов в вокативе, что создает весьма напряженный эмоциональный стиль гимнов. Кроме того, употребление вокативов регулируется и другими факторами: они уравнивают цепочки однородных падежей имен, прерывая их в определенных местах, а вокатив-эпитет может служить также трансформом "сообщения" при переключении апеллятивной и описательной частей гимна.

Императив, единственное наклонение глагола, характеризующее направленностью, наиболее приспособлен для передачи "сообщения" хвалебных гимнов. Частое неразличение 2-го и 3-го лица местоимения субъекта при глаголе в императиве отражает нечеткое разграничение апеллятивной и описательной функций языка в этом памятнике. О том же свидетельствует и взаимозаменяемость вокатива и номинатива в определенных синтаксических контекстах (предикативный вокатив, конструкция: вокатив — номинатив + *ca*).

Основная, или описательная, функция языка в РВ несколько свернута. Главным средством дискурсивного изложения событий в виде линейной последовательности является категория времени. По употребительности в этом памятнике она несколько вытеснена категорией склонения. Сюжеты в РВ обычно не излагаются, а упоминаются (они известны авторам-риши и их аудитории). Средством выражения такого употребления событий в мифологических фрагментах является граммема инъюнктива. В определенном типе мифологических контекстов наблюдается некоторое безразличие к логически обоснованному употреблению граммем времени. Этой же цели служит перечисление деяний божества (скорее, реестр признаков, характеризующих данное божество), выраженное посредством личных форм глаголов, фактически не соотношенных с моментом речи.

Подводя итог, можно сказать, что в собрании гимнов РВ, поэтическом тексте с ярко выраженной фатической (направленность на контакт) функцией изобразительная и апеллятивная функции языка оказываются широко развернутыми, а описательная — несколько свернутой.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ
Основные грамматические термины

Abl.	— отложительный падеж
abs.	— абсолютив
Acc.	— винительный падеж
act.	— активный залог
adj.	— прилагательное
adv.	— наречие
aor.	— аорист
bah.	— бахуврихи
caus.	— каузатив
compar.	— сравнительная степень
D.	— дательный падеж
des.	— дезидератив
du.	— двойственное число
f.	— женский род
fut.	— будущее время
G.	— родительный падеж
I.	— творительный падеж
impf.	— имперфект
inf.	— инфинитив
inf.abl.	— аблативный инфинитив
inf.dat.	— дательный инфинитив
inj.	— инъюнктив
iv.	— повелительное наклонение
karm.	— кармадхарая
L.	— местный падеж
m.	— мужской род
med.	— медиальный залог
n.	— средний род
N	— именительный падеж
nom.	— имя
nom.abstr.	— имя абстрактное
nom.act.	— имя действия
nom.ag.	— имя деятеля
opt.	— желательное наклонение
p.	— причастие
part.	— частица
pass.	— пассивный залог
pf.	— перфект
pl.	— множественное число
plusq.	— плюсквамперфект
p.p.	— причастие прошедшего времени
pr.	— настоящее время
sg.	— единственное число

subj.	— сослагательное наклонение
V.	— звательная форма
vb.fin.	— личная форма глагола
vb.infin.	— неличная форма глагола

Библиографические аббревиатуры

ВДИ	— Вестник древней истории. М.
ВЯ	— Вопросы языкознания. М.
ABORI	— Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona.
BSLP	— Bulletin de la Société de linguistique de Paris.
BSO(A)S	— Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. London.
EVP	— <i>Renou L. Études védiques et pāṇinéennes</i> . T. 1-17. Paris, 1955—1969.
HOS	— Harvard Oriental Series.
IF	— Indogermanische Forschungen. Berlin.
IJ	— Indo-Iranian Journal. Leiden.
JA	— Journal asiatique. Paris.
JAOS	— Journal of the American Oriental Society. New York—New Haven.
KZ	— Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. Göttingen.
MSS	— Münchener Studien zur Sprachwissenschaft.
ZDMG	— Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, Wiesbaden.
WZKM	— Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

Литература

1. Апресян Ю.Д. Лексическая семантика. М., 1974.
2. Атхарваведа. Избранное. Перевод, комментарий и вступительная статья Т.Я.Елизаренковой. М., 1976.
3. Барроу Т. Санскрит. Пер. с английского Н.Ларной. М., 1976.
4. Герценберг Л.Г. Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках. Л., 1979.
5. Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. М., 1974.
6. Елизаренкова Т.Я. Аорист в «Ригведе». М., 1960.
7. Елизаренкова Т.Я. Ведийский и санскрит: к проблеме вариации лингвистического типа. — ВЯ. 1980, № 3.
8. Елизаренкова Т.Я. Грамматика ведийского языка. М., 1982.
9. Елизаренкова Т.Я. Древнейший памятник индийской культуры. — Ригведа. Избранные гимны. М., 1972.
10. Елизаренкова Т.Я. Значения основ презенса в «Ригведе». — Языки Индии. М., 1961.
11. Елизаренкова Т.Я. Об Атхарваведе. — Атхарваведа. Избранное. М., 1976.
12. Елизаренкова Т.Я. Об искусстве ведийских риши. — Переднеазиатский сборник. IV. М., 1986.
13. Елизаренкова Т.Я., Сыркин А.Я. К анализу индийского свадебного гимна (Ригведа X. 85). — Труды по знаковым системам. II. Тарту, 1965.
14. Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки. — Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
15. Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. О ведийской загадке типа *brahmodya*. — Паремнологические исследования. М., 1984.
16. Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. К структуре АВ X,2: опыт толкования в свете ведийской антропологии. — Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987.
17. Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. О древнеиндийской Ушас (*Uśas*) и ее балтийском соответствии (*Ušins*). — Индия в древности. М., 1964.
18. Иванов Вяч.Вс. Древнеиндийский миф об установлении имени и его параллель в греческой традиции. — Индия в древности. М., 1964.
19. Иванов Вяч.Вс. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
20. Иванов Вяч.Вс. Эстетическое наследие древней и средневековой Индии. — Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
21. Калыгин В.П. Язык древнейшей ирландской поэзии. М., 1986.
22. Кёйнер Ф.Б.Я. Древний арийский словесный поединок. — Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
23. Кёйнер Ф.Б.Я. Основополагающая концепция ведийской религии. — Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
24. Кёйнер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
25. Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
26. Махабхарата. II. Бхагавадгита. Пер. Б.Л.Смирнова. Ашхабад, 1960.
27. Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
28. Николаев С.Л., Старостин С.А. Парадигматические классы индоевропейского глагола. — Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982.
29. Огибенин Б.Л. Вопросы ведийской ономастики (Собственные имена в «Ригведе»). — Структурная типология языков. М., 1966.
30. Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968.
31. Ригведа — великое начало индийской литературы и культуры. — Ригведа. Мандалы I—IV. Изд. подготовила Т.Я.Елизаренкова. М., 1989.
32. Саррианиди В.И. Зороастрийская проблема в свете новейших археологических открытий. — ВДИ. 1989, № 2.
33. Саррианиди В.И. Протозороастрийский храм в Маргиане и проблема возникновения зороастризма. — ВДИ. 1989, № 2.
34. Семенов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.
35. Семенов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы (ритуальный символизм). М., 1981.
36. Столнейкер Р.С. Прагматика. — Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. Лингвистическая прагматика. М., 1985.
37. Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971.
38. Топоров В.Н. Мифопоэтический locus санскрита. — Тезисы докладов и сообщений советских ученых к V Международной конференции по санскритологии. М., 1981.
39. Топоров В.Н. Об одном примере звукового символизма (Ригведа X, 125). — Труды по знаковым системам. II. Тарту, 1965.
40. Топоров В.Н. О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности—расчлененности и спасения. — Переднеазиатский сборник. III. М., 1979.
41. Топоров В.Н. О метаязыковом аспекте древнеиндийской поэтики. — Санскрит и древнеиндийская культура. II. М., 1979.
42. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. — Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
43. Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». — Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971.
44. Трубачев О.Н. Славянская этимология и праславянская культура. — Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. М., 1988.
45. Тэрнер В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура. — Символ и ритуал. М., 1983.
46. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
47. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I—4. М., 1967.
48. Харлап М.Г. Ритм и метр в музыке устной традиции. М., 1986.
49. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
50. Якобсон Р.О. Лингвистика и поэтика. — Структурализм: «за» и «против». М., 1975.
51. Якобсон Р.О. Речевая коммуникация. — Якобсон Р.О. Избранные работы. М., 1985.
52. Якобсон Р.О. Язык в отношении к другим системам коммуникации. — Якобсон Р.О. Избранные работы. М., 1985.
53. Arnold E.V. Vedic Metre. Delhi, 1967 (Reprint. 1-st Edition 1905).
54. Benveniste E. Indo-European Language and Society. (Engl. Transl.). London, 1973.
- 54a. Benveniste E. Noms d'agent et noms d'action en indo-européen. Paris, 1948.
55. Benveniste E. Phraséologie poétique de l'indo-iranien. — Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. Paris, 1958.
56. Benveniste E. Problèmes de linguistique générale. Paris, 1966.
57. Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. T. I—II. Paris, 1969.
58. The Bhagavad-Gītā, with a Commentary Based on the Original Sources by R.C.Zaehner. Oxford, 1969.
59. Böhrtlingk O. Sanskrit Wörterbuch in kürzerer Fassung. I.—7. Theil. St.Petersburg, 1879—1889.

60. *Brown N.* The Creative Role of the Goddess Vāc in the Rig-Veda. — Pratiḍānam. The Hague—Paris, 1968.
61. *Campanile E.* Ricerche di cultura poetica indoeuropea. Pisa, 1977.
62. *Dandekar R.N.* Vedic Bibliography. Poona. Vol.3, 1973; vol. 4, 1975 (32. Vedic and Related Personalities).
63. *Dandekar R.N.* Vedic Mythological Tracts. Select Writings. I. Delhi, 1979.
- 63a. *Debrunner A.* Die Nominalsuffixe (Altindische Grammatik von Jakob Wackernagel. Bd. II,2). Göttingen, 1954.
64. *Delbrück B.* Syntaktische Forschungen, II. Altindische Tempuslehre. Halle, 1876.
65. *Distenheft D.* The Indo-Iranian Predicate Infinitive — KZ. Bd. 95, № 1, 1981.
66. *Elizarenkova T.Y.* About Traces of a Prakrit Dialectal Basis in the Language of the R̥gveda. — Dialectes dans les littératures indo-aryennes. Paris, 1989.
67. *Elizarenkova T.* An Approach to the Description of the Contents of the R̥gveda. — Mélanges d'indianisme a la mémoire de Louis Renou. Paris, 1968.
68. *Elizarenkova T.Y.* Concerning a Peculiarity of the R̥gvedic Vocabulary. — ABORI (Diamond Jubilee Volume). Poona, 1977—1978.
69. *Etter A.* Die Fragesätze im R̥gveda. Berlin—New York, 1985.
70. *Falk H.* Soma I and II. — BSO(A)S. Vol. 52, pt. 1, 1989.
71. *Fausbøll V.* Ed. The Jātaka. Vols. 1—7. London, 1877—1897.
72. *Geldner K.F.* Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. Teil 1—3. Cambridge, Mass., 1951 (=HOS. Vol. 33—35).
73. *Geldner K.F.* Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt. 4. T. Namen- und Sachregister zur Übersetzung. Hrsg. von J.Nobel. Cambridge, Mass., 1957 (=HOS. Vol. 36).
74. *Gonda J.* The Dual Deities in the Religion of the Veda. Amsterdam—London, 1974.
75. *Gonda J.* Ein neues Lied. — WZKW. 48, Berlin, 1941.
76. *Gonda J.* Ellipsis, Brachylogy and Other Forms of Brevity in Speech in the R̥gveda. Amsterdam, 1960.
77. *Gonda J.* Epithets in the R̥gveda. The Hague — 's-Gravenhage, 1959.
78. *Gonda J.* The Meaning of the Sanskrit Term *Dhāman*. Amsterdam, 1967.
79. *Gonda J.* Notes on Names and the Name of God in Ancient India. Amsterdam—London, 1970.
80. *Gonda J.* Old Indian (Handbuch der Orientalistik. II. Indien). Leiden, 1971.
81. *Gonda J.* On Nominatives Joining or «Replacing» Vocatives. — Selected Studies. Vol. 1. Leiden, 1975.
82. *Gonda J.* Die Religionen Indiens. 1. Stuttgart, 1960. (=Die Religionen der Menschheit. Hrsg. von Ch.M.Schröder. Bd. 11).
83. *Gonda J.* Remarks on Similies in Sanskrit Literature. Leiden, 1949.
84. *Gonda J.* Soma Observations on the Relations between «Gods» and «Powers» in the Veda, a propos of the Phrase *Sūnuḥ sahasaḥ*. 's-Gravenhage, 1957.
85. *Gonda J.* Stylistic Repetition in the Veda. Amsterdam, 1959.
86. *Gonda J.* Triads in the Veda. Amsterdam — London — New York, 1976.
87. *Gonda J.* Vedic Literature (Samhitās and Brāhmaṇas). Wiesbaden, 1975.
88. *Gonda J.* The Vision of the Vedic Poets. The Hague, 1963.
89. *Grassmann H.* Wörterbuch zum Rig-Veda. 3. Aufl. Wiesbaden, 1955. (1. Aufl., 1872).
90. *Gren-Eklund G.* A Study of Nominal Sentences in the Oldest Upaniṣads. Uppsala, 1978.
91. *Güntert H.* Über die ahurischen und daēvischen Ausdrücke im Awesta. Eine semasiologische Studie. — Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang, 1914. 13. Abhandlung.
92. *Güntert H.* Von der Sprache der Götter und Geister. Halle (Saale), 1921.
93. *Hale W.E.* *Asura-* in Early Vedic Religion. Delhi, Varanasi, Patna, Madras, 1986.
94. *Hoffmann K.* Der Injunktiv im Veda: eine synchronische Funktionsuntersuchung. Heidelberg, 1967.
95. *Jamison S.* Vāyav Indraç ca Revisited. — MSS. H. 49, 1988.
96. *Joachim U.* Mehrfachpräsentien im R̥gveda. Frankfurt—Bern—Las Vegas, 1978.
97. *Kuhn A.* — KZ. Bd. 2. 1853. (s. 467).
98. *Kuiper F.B.J.* Varuṇa and Vidūṣaka: On the Origin of the Sanskrit Drama. Amsterdam—Oxford—New York, 1979.
99. *Lehmann W.P.* Proto-Indo-European Syntax. Austin and London, 1974.
100. *Liebich B.* Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft. — Sitzungsberichte d.Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1919, 15, Abhandl.
101. *Lord A.B.* The Singer of Tales. Cambridge, Mass., 1964.
102. *Lüders H.* Varuṇa. II, Göttingen, 1959.
103. *Macdonell A.A.* A Vedic Grammar for Students. Fourth impression. Oxford—London, 1955.
- 103a. *Macdonell A.A.* Vedic Mythology. Strassburg, 1897.
104. *Mauss M.* Essai sur le don, forme archaïque de l'échange. Paris, 1925. (The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. Engl. Transl. London, 1954).
105. *Mayrhofer M.* Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. 1—4. Heidelberg, 1956—1980.
106. *Meid W.* Dichter und Dichtkunst in indogermanischer Zeit. Einige allgemeine Gedanken zum Problem der indogermanischen Dichtersprache und der sprachlichen Tradition überhaupt. Innsbruck, 1978 (=Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge 20).
107. *Mélanges d'indianisme a la mémoire de Louis Renou.* Paris, 1968.
108. *Neisser W.* Zum Wörterbuch des R̥gveda. H. 1. Leipzig, 1924.
109. *Oguibent B.L.* Structure d'un mythe védique. The Hague. — Paris, 1973 (=Approaches to Semiotics. Ed. by T.A. Sebeok).
110. *Oldenberg H.* Die Hymnen des R̥gveda. Metrische und textgeschichtliche Prolegomena. Berlin, 1888 (Die Metrik des R̥gveda).
111. *Oldenberg H.* R̥gveda. Textkritische und exegetische Noten. Berlin. Bd. 1, 1909; Bd 2, 1912.
112. *Oldenberg H.* Über die Liederverfasser des R̥gveda. — ZDMG. Bd. 42. 1888.
113. *Parry M.* Studies in the Epic Technique of Oral Verse. I. Homer and Homeric Style. — Harvard Studies in Classical Philology. Vol. 41, 1930. II. The Homeric Language as the Language of an Oral Poetry. — Harvard Studies in Classical Philology. Vol. 43, 1932.
114. *Renou L.* L'ambiguïté du vocabulaire du R̥gveda. — JA. T. 231. 4—6. Paris, 1939
115. *Renou L.* Études védiques et pāṇinées. T. 1—17. Paris, 1955—1969.
116. *Renou L.* Les formes dites d'injonctif dans le R̥gveda. — Étrennes de linguistique E.Benveniste. Paris, 1928.
117. *Renou L.* Grammaire de la langue védique. Lyon—Paris, 1952.
118. *Renou L.* Histoire de la langue sanskrite. Lyon, 1956.
119. *Renou L.* Hymnes spéculatifs du Veda. 1956.
120. *Renou L.* Les noms pour «don» dans le R̥gveda. — BSO(A)S. Vol 20, 1957
121. *Renou L.* Le problème de l'ellipse dans le R̥gveda. — ÉVP. T. 1. Paris, 1955.
122. *Renou L.* Les pouvoirs de la parole dans le R̥gveda. — ÉVP. T. 1. Paris, 1955
123. *Renou L.* Remarques générales sur la phrase védique. — Symbolae linguisticae in honorem Georgii Kurylowicz. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1965.
124. *Renou L.* Le type védique tudāti. — Mélanges linguistiques offertes à Vendryes. Paris, 1925
125. *Renou L. (aves Silburn L.).* Sur la notion de brāhman. — JA. T 237, 1949.
126. *Renou L., Filliozat J.* L'Inde classique. Paris, 1947.
127. *Schayer S.* Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brāhmaṇa-Texten. München-Neubiberg, 1925.
128. *Schlerath B.* Bemerkungen zum Gebrauch von *ubhd-* «beide» im R̥gveda. — AINIGMA. Festschrift für Helmut Rahn. Hrsg. von F.R. Varwig. Heidelberg, 1987.
129. *Schlerath B.* Bemerkungen zu den vedischen Metaphern und Identifikationen. — Sanskrit and World Culture. Berlin, 1986.
130. *Schlerath B.* Gedanke, Wort und Werk im Veda und im Awesta. — Antiquitates Indogermanicae. Güntert Commemoration Volume. Innsbruck, 1974.
131. *Schlerath B.* Das Königtum im Rig- und Atharvaveda. Wiesbaden, 1960.

132. Schmid W.P. Die Kuh auf der Weide. — IF. 64, 1959.
 133. Schmitt R. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967.
 134. Speyer J.S. Vedische und Sanskrit Syntax. Strassburg, 1896.
 135. Starobinski J. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure. Textes inédits. — Mercure de France. 1964. Février.
 136. Starobinski J. Les mots sous les mots. — Les anagrammes de Ferdinand de Saussure. Paris, 1971.
 137. Tarkasangraha. Ed. by S.Chandrasekhara Sastrigal. Madras, 1920.
 138. Thieme P. Mitra and Aryaman. New Haven, 1975.
 139. Thieme P. Das Plusquamperfektum im Veda. Göttingen, 1929.
 140. Thime P. «Sprachmalerei». — KZ. Bd. 86, H. 1, 1972.
 141. Tikkanen B. The Sanskrit Gerund: a Synchronic, Diachronic and Typological Analysis. Helsinki, 1987.
 142. Toporov V.N. [Об одном примере звукового символизма (Ригведа X, 125)]. — Poetics — Poetyka — Поэтика. Warszawa, 1966.
 143. Toporov V.N. The Veda and Avesta Sub specie of Reconstruction of the Indo-Iranian Proto-Text. — Summaries of Papers Presented by Soviet Scholars to the VI-th World Sanskrit Conference. October 13—20, 1984. Philadelphia, Pennsylvania, USA. Moscow, 1984.
 144. Toporov V. N. Die Ursprünge der indoeuropäischen Poetik. — Poetica. 13. 1981.
 145. Wackernagel J. Altindische Grammatik. Renou L. Introduction générale. Göttingen, 1957.
 146. Wackernagel J. Indogermanische Dichtersprache. — Kleine Schriften. Bd. 1. Göttingen, 1953.
 147. Wasson R.G. Soma. Divine Mushroom of Immortality. New York, 1968.
 148. Watkins C. Aspects of Indo-European Poetics. — The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millennia. Ed. by E.C. Polome. Ann Arbor, 1982.
 149. Watkins C. The Comparison of Formulaic Sequences. — Proceedings of 1986 IREX Conference. Austin, Texas. Ed. by E. Polome (в печати).
 150. Watkins C. How to Kill a Dragon in Indo-European. — Studies in Memory of Warren Cowgill. Berlin—New York, 1987.
 151. Watkins C. Language of Gods and Language of Men: Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions — Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology. Ed. J. Puhvel. Berkley — Los Angeles — London, 1970.
 152. Watkins C. Questions linguistiques de poétique, de mythologie et de prédroit en indo-européen. — «Lalies». Actes des sessions de linguistique et de littérature. V. Paris, 1987.
 153. Whitney W. D. The Roots, Verb-Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language. Leipzig, 1885.
 154. Witzel M. On Magical Thought in the Veda. Leiden, 1979.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абсолютные причастные обороты 246 сл.
 анаколуп 261 сл., 283 сл.
 апеллятивная функция языка 124
 апри-гимны 155
 аттракция 235—237
- «Благоприятная»/«неблагоприятная» зона (Рену) 43 сл.
 брахилология 9, 279 сл.
- Вокативы 168—172, 215, 255
- Гапология 283
 гимн-ритуал 10
 глагол — ядро предложения 200 сл.
 Гонда, работы о стиле РВ 8 сл.
- Давания глаголы 72 сл.
 де Соссюр, анаграммы 5 сл., 125, 132, 154
- Зависимое/независимое предложение 252 сл.
 звуковые намеки 122—153
 на адресата — риши 149—153
 на адресата — божество 122—138
 на «сообщение» 138—149
 знание священное 18—21, 69, 192 сл.
 зрительного восприятия глаголы 35 сл., 70 сл.
- «Изобразительная парадигма» имени бога 155—162
 «изобразительная парадигма» имен парных божеств 162—168
 изофункциональное употребление знаков других (неязыковых) систем 75 л.
 местоимения 1-го лица в изобразительном плане 181 сл.
 местоимения релятивные в изобразительном плане 179 сл.
 местоимения 3-го лица, игра ими в связи с собой 176—178
 местоименная «изобразительная парадигма» 172—180
 метрика, влияние на порядок слов 218 сл.
- метрика в экспрессивном употреблении 117 сл.
 модель мира ария РВ 13—18
 морфологическая неотожждствленность ряда глагольных форм 197 сл.
 Мосса—Бенвениста теория 6 сл., 72
- Неясность субъекта действия 213—217
- Определительные придаточные с *ud-* 261—265
- Падежи-приложения 204—213
 им. падежи при глаголе 204—207
 обороты с двойным винит. падежом 210—213
 цепочки вин. падежей 207—210, 231
- персонификация абстрактных понятий и категория рода 86—101
 повторы и порядок слов 227—234
 повторы синтаксических структур 238—241
 полисемия 33—68
 полуименные и именные предложения 219—222
 порядок слов в простом предложении 218—250
 порядок слов — семантические факторы 243—246
 почитания глаголы 73 сл.
 предложения со сказуемым-инфинитивом 222—226
 преобладание наклонения над временем 183 сл.
 придаточные с *ud-* 265—268
 причастные определения 246—250
- Разные действия, выражаемые глаголами при субъектах бог/адепт 45—49
 речь священная 108—112
 ритмические намеки 120 сл.
 риши 21—32, 101, 107, 122—123
- Символические (метафорические) значения 36, 42 сл.

синкретизм значений 33 сл., 38 сл.
 синонимия 33, 68—84
 собственное имя в модели мира 101—105
 собственное имя — нарицательное имя 105—107
 собственное имя — постоянный эпитет 271 сл.
 соотношенность значения с денотатами разных планов (двойная референция) 36, 217
 изофункциональное употребление других (неязыковых) систем 75 сл.
 индоевропейский поэтический язык 4—8
 инъюнктив 186 сл.
 "Инъюнктивизация" контекста (недифференцированное употребление времен) 196 сл.
 Кёйпер, гипотеза о циклическом времени в РВ 10 сл., 190 сл.
 конверсивные значения в "благоприятной" зоне 49—68
 глаголы 49—53, 60—61
 имена 53—60, 61—63
 сложные слова 63—68
 культовый язык — разговорный язык 84—85
 "Магическая грамматика" и порядок слов 241—243
 магическое мировоззрение, проявляющееся в языке 9, 17—18, 44, 86, 103, 124, 146, 160, 168, 180, 245
 манера изложения сюжетов в РВ 20, 193—196

мена местоимений 2-го и 3-го лица 175 сл.
 местоимения 2-го лица в изобразительном плане 172—175
 местоимения 2-го, 3-го лица в роли субъекта действия 202 сл.
 стихосложение 112 сл.
 стихотворные размеры (мифологические представления) 113 сл.
 суггестивный стиль 33, 37 сл.

Факторы, влияющие на порядок слов в предложении 226—227
 фигура этимологическая (figura etymologica) 235—237
 фразовое ударение как синтаксический критерий 251—261
 функциональные синонимы 69 сл.

Цели данного исследования 11 сл.
 циклизация разных падежей 231—234

Части тела названия 38—43
 частицы и союзы, их влияние на глагольное ударение 256—261

Эллипсис 9, 268—283
 в придаточных сравнениях 278 сл.
 глагола 274—276
 имени 270—274

"Язык богов"/"язык людей" 68, 76—84
 Якобсон, работы о языке 7 сл., 123

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ* ИЗ "РИГВЕДЫ"

I,1,1	207	I,32,13a—b	263	I,67,4	35
I,1,2	26	I,32,13c—d	271	I,67,9—10	95
I,1,5	227	I,33,7	271	I,69,3—4	255
I,1,6	266	I,33,9	275	I,71,10	279
I,2,4	257	I,35,6a—b	236	I,72,3	73
I,2,5	170	I,35,6d	71	I,72,10	38, 83
I,3,2	51, 54	I,35,9	277	I,73,8	51
I,3,7	58	I,35,10	67	I,74,2	247
I,6,4	258	I,36,3	247	I,76,1	260
I,8,4	234	I,36,14	211	I,76,4b	259
I,10,2	35	I,38,2	279	I,76,4d	170
I,12,11	47	I,38,14	58	I,79,3	40
I,15,5	57	I,40,5	59	I,80,1	192
I,16	128—129	I,47,1	127	I,80,2	192
I,20,2	35	I,48,14	26	I,80,3	192
I,22,4	257	I,51,2	66	I,81,2	214
I,23,6	66	I,52,4	94	I,84,17	248
I,23,23	202	I,53,3	93	I,86,6	57
I,24,6	263	I,54,1	223	I,86,10	265
I,24,11	64	I,55,2	61	I,88,5	266
I,24,12	70	I,58,2	41	I,89,2	57, 65
I,24,13	63	I,60,1	240	I,89,4	59
I,27,11	52	I,61,2	50	I,89,8	48
I,29,4	97	I,61,3	47	I,90,3	89
I,30,20	224	I,61,4	28, 278	I,92,14	58
I,30,21	170	I,61,8	29	I,93,3	73
I,31,7	57	I,62,1	75	I,93,5	170
I,31,13	65	I,63,3	173	I,93,8	56
I,31,14	265	I,64,5	39	I,94,15	49, 96
I,31,15	74	I,65,3	279	I,96,6	284
I,32,1—3	193—194	I,65,5—6	237	I,100,10	98
I,32,11	202	I,66,7	55	I,103,2	259

* Цитатой здесь считается как минимум предложение.

I,104,1 42	I,164,6 244	II,12,2 157
I,104,6 50, 90	I,164,20 218	II,12,5 212
I,105,5 245	I,164,21 245	II,12,9 179
I,106,2 203	I,164,23 113-114	II,12,14 56
I,112,6 233-234	I,164,24 114	II,13,2d-13d 203
I,112,8 196	I,164,25 115	II,13,6 56
I,112,25 234	I,164,30 244	II,14,1 171
I,113,5 235	I,164,33 221	II,14,4 172
I,113,16 235	I,164,34 212	II,14,10 39
I,114,3 61	I,164,39 109	II,16,1 244
I,114,8 233	I,164,41-42 111	II,17,3 99
I,116,1 24	I,164,44 72, 260	II,17,7 200
I,117,16 37	I,164,45 104-105, 109-110	II,17,8 201
I,117,17 38	I,164,48 71	II,19,4 49
I,118,6 196	I,165,10 262	II,21,1 47
I,119,2 52	I,168,6 246	II,21,1-2 232
I,119,4 273, 97	I,173,3 110	II,21,4 66
I,114,10 60	I,173,9 67	II,21,12 232
I,122,4 229	I,174 183-184	II,23,2 121
I,123,2 35	I,174,8 90	II,23,4 121-122
I,124,1 247	I,175,2 47	II,23,7 89
I,125,5a-b 41	I,180,3 246	II,24,11 175
I,125,5c-d 23	I,180,9 272	II,24,14 247
I,127,9 230	I,181,1 57	II,25,1 64
I,127,11 235	I,185,1 103	II,25,3 223
I,129,2 203	I,185,5 41	II,26,1 244
I,130,8 40	I,186,3 95	II,26,4 60
I,133,6 48	I,187,11 52	II,27,1 74
I,139,11 203	I,188,6 163	II,27,4 57
I,143,1 27	I,191,10 119	II,27,11 245
I,147,2 74	I,191,13 103	II,27,14 96
I,149,4 37		II,28,1 95
I,151,7a...c 49	II,1,1-2 174	II,29,2 99
I,151,7d 65	II,1,4 17	II,29,5 279
I,152,2 70	II,1,14 241-242	II,33,1 136
I,152,3 245, 253	II,1,15 17	II,33,4 137
I,154,6 222	II,2,1 233	II,34,9 91
I,155,3 101-102	II,2,9 54	II,34,11 64, 242
I,157,1 256	II,3,2 42	II,35,1 62, 256-257
I,161,4 250	II,3,11 42	II,35,2 256
I,161,9 260	II,6,2 63	II,35,6 235
I,161,10 197	II,11,6 74, 246	II,36,4 56
I,161,13 212	II,11,8 135	II,36,6 47
I,162,17 52	II,11,16-17 135	II,37,4 57
I,164,4 35	II,11,17 271	II,38,3 56

II,38,11 64	III,39,7 249
II,42,1 24	III,40,7 202
	III,44 141
III,1,15 74	III,44,3 37
III,1,19 227	III,45,1 134
III,2,1 46	III,46,2 214-215
III,2,13 96	III,46,3 236
III,3,2 206	III,51,3a 61
III,3,3 49	III,51,3b 60
III,4,1 228	III,51,7 66
III,4,7 71	III,51,11 59
III,4,10 52	III,53,2 74
III,5,2 205	III,53,20 259
III,5,9 41	III,54,19 206, 212
III,6,10 236	III,54,22 52
III,7,8 261	III,55,3 251
III,7,10 66	III,56,1 223
III,8,6 50	III,59,1 159
III,8,7 64	III,59,3 63
III,8,8 65	III,59,4 59
III,9,1 95	III,61,1 106, 169
III,9,1-6 194-195	III,62,5 73
III,9,2 223	III,62,11 61
III,11,3 226	III,62,18 42
III,12,4 74	
III,15,2 236	IV,2,4 230
III,17,1 66	IV,2,6 41
III,18,3 93	IV,2,11 70, 95, 243
III,19,4 62	IV,4,3 245
III,21,5 40	IV,4,9 65
III,24,1 92, 202	IV,4,11 25
III,27,13-14 240	IV,5,5 243
III,29,8 42, 73	IV,5,12 254
III,29,15 100	IV,6,2 211
III,30,1 59	IV,8,8 283
III,30,3 271	IV,10,3 65
III,30,4 245	IV,16,16 47
III,30,12 267	IV,16,18 92
III,31,7 39, 239	IV,17,7 55
III,31,15 46	IV,17,14 40
III,33,10 279	IV,17,18 250
III,37,1 100	IV,17,19 250
III,37,5 100, 235	IV,18,2 244
III,37,6 202	IV,18,4 244
III,38,1 71, 278	IV,18,8 257

IV,19,3 230-231
IV,21,3 233
IV,22,3 55
IV,22,4 253
IV,22,6 39
IV,23,7 89
IV,23,10 51
IV,25,4 272
IV,26,7a-b 127-128
IV,26,7c-d 97
IV,27,1 39
IV,27,4 277
IV,28,2 88
IV,29 123
IV,30,24 153
IV,32,12 67
IV,32,19-24 139
IV,32,20 169
IV,35,4 127
IV,36,3 197
IV,36,7 202
IV,38,1 121
IV,38,2 121
IV,38,5 278
IV,38,9 93
IV,39,1 121
IV,39,2 121
IV,39,5 121
IV,40,1 121, 234
IV,40,3 121
IV,40,4 121
IV,40,5 283
IV,41,4 93
IV,42,3 182, 221
IV,42,8 25
IV,43,5 230
IV,45,1-2 133-134
IV,47 166
IV,49,1 276
IV,51,4 191
IV,52,3 215
IV,52,7 46
IV,54,1 50
IV,56,3 46
IV,57,8 275

IV,58,1-2 104	V,50,3 229	VI,17,1 100	VI,68,3 59, 75	VII,46,2 63	VIII,8,1 134
IV,58,5 223	V,52,10 105	VI,17,4 94	VI,68,5 67	VII,49 179-180	VIII,8,8 150
IV,58,5-6 22	V,52,11 259	VI,18,4 238	VI,68,6 98	VII,57,2 230	VIII,8,19 62
IV,58,6 35	V,52,14 270	VI,19,4 26	VI,68,10 169	VII,59,1 106	VIII,9,1 150
IV,62,3 163	V,52,16 212	VI,19,6 229	VI,69,1 54	VII,61,2 58, 267	VIII,9,3 264
V,1,1-2 48	V,54,2 61	VI,20,3 64	VI,69,6 65	VII,61,4 50	VIII,10,6 82
V,1,3 61	V,54,7 51	VI,20,9 189	VI,71,3 272	VII,65,4 275	VIII,12,10 256
V,1,9 262	V,55,4 230	VI,21,10 230	VI,72,1 89	VII,66,3 51	VIII,12,20 233
V,2-6 229	V,56,3 55	VI,23,1 247	VI,75,5 41	VII,67,1 60	VIII,13,4 57
V,2,7 258	V,57,1 62	VI,23,4 67	VI,75,10 63	VII,70,3 42	VIII,13,29 95
V,2,7 258	V,57,4 284	VI,24,6 41	VII,1,4 227	VII,71,3 63	VIII,19,5 73
V,2,11 28	V,57,5 56	VI,25,2 91	VII,1,14 227	VII,74,2 58	VIII,19,5-6 18
V,3,10 102	V,61,2 41	VI,26,2 35	VII,1,21 96	VII,75,5 270	VIII,19,14 73
V,3,11 253	V,62,3 163	VI,27,8 87	VII,3,2 175	VII,76,1 40, 135, 251-252	VIII,19,16 35
V,5,4 155	V,62,5 58	VI,28,2 251	VII,4,6 181	VII,77,1 133	VIII,19,22 75
V,8,2 208	V,62,6 122	VI,28,5 264	VII,4,8 222	VII,78,3 210	VIII,19,28 245
V,8,7 203	V,65,5 63	VI,29,1 51, 73	VII,5,8 54	VII,81,2 127	VIII,20,5 276
V,11,4 229	V,65,6 163	VI,29,3 170	VII,6,1 283	VII,83,9 260	VIII,20,20 74
V,12,6 74	V,66,4 70	VI,34,1 259	VII,6,2 53	VII,85,4 58	VIII,23,7 251
V,17,3 285	V,67,2 252	VI,35,2 227	VII,7,6 71	VII,86,4 267-268	VIII,23,12 202
V,19,1 152	V,73,1-2 152	VI,36,3 64	VII,9,2a 275	VII,86,7 242	VIII,25,17 56
V,21,3 274	V,74,4 151	VI,39,4 230	VII,9,2c-d 35	VII,87,4 25	VIII,27,5 243
V,22,1 149	V,74,7 51	VI,40,1 140	VII,16,11 259	VII,88,3 117	VIII,27,7 67
V,24,1 202	V,78,7 39	VI,44,8 102	VII,18,11 206	VII,88,6 243	VIII,29,1 214
V,24,3 202	V,79,1 47	VI,44,19 271	VII,18,12 175	VII,89,5 267	VIII,29,3 57
V,25,3 56	V,81,2 35	VI,45,1 97	VII,18,12-13 189	VII,91,4 19	VIII,30,1 230
V,28,5 273	V,83,2 201	VI,45,3 56	VII,18,18 258	VII,92,3 57, 264	VIII,32,8 127
V,29,6 75	VI,1,7 63	VI,47,1 178	VII,20,9 280	VII,96,1 74	VIII,33,11 220
V,30,5 102	VI,1,10 243	VI,47,4 178	VII,21,1 48	VII,96,3 35	VIII,35,12 238
V,31,10 153	VI,2,2 74	VI,47,7 97	VII,24,2 97	VII,96,6 50	VIII,35,16 240
V,32,5 256	VI,2,5 211	VI,47,13 181	VII,29,3c-d 46	VII,99,3 29	VIII,39,1f-10f 151
V,32,12 48, 248	VI,2,8 257	VI,48,1 228	VII,29,3d 48	VII,100,5 242	VIII,40,10-11 167
V,33,1 36	VI,4,6 255	VI,48,5 39	VII,31,3 62	VII,104,9 259	VIII,41,1 93
V,40,5 35	VI,8,7 94	VI,49,1 26	VII,32,12 90	VII,104,16 212	VIII,41,2 151
V,41,9 235	VI,9,6 39	VI,49,3 260	VII,32,18 267	VII,104,18 82	VIII,43,2 46
V,41,16 91	VI,10,1 97	VI,50,6 75	VII,33,2 127	VII,104,19 230	VIII,43,23 89, 180
V,42,1 216	VI,15,6 225	VI,52,3 248	VII,33,5 19	VII,104,22 229	VIII,44,1 48
V,44,7 51	VI,15,7 75	VI,53,4 51	VII,33,8 223	VII,104,25 70	VIII,44,16 42
V,44,14 213	VI,15,9b 206	VI,56,4 212	VII,34,17 91	VIII,1,8 261-262	VIII,45,40 89
V,45,3 39, 269	VI,15,9c-d 56	VI,57,1 163	VII,34,18-19 216	VIII,4,16 52	VIII,46,4 65
V,46,2 168	VI,15,19 181	VI,59,4 257	VII,35,5 187	VIII,6,8 96	VIII,46,14 75
V,46,7 203	VI,16,23 206	VI,59,6 274	VII,41,5 202	VIII,6,10-12 27	VIII,46,17 75
V,46,8 87	VI,16,34 101	VI,60,13 223-224	VII,43,4 51	VIII,7,11 61	VIII,46,19-20 169
V,49,2 60	VI,16,40 285	VI,65,1 133	VII,45,2 50	VIII,7,17 135-136	VIII,49,1 66
V,49,5 57		VI,65,3 57			VIII,54,5 227

VIII,59,3 63
VIII,60,11 93
VIII,61,7 64
VIII,62,4 49
VIII,68,2 92
VIII,68,7 47
VIII,71,1 176
VIII,71,3 176
VIII,71,5 52
VIII,72,7 273
VIII,75,11 169
VIII,79,6 245
VIII,79,9 70
VIII,80,5 275
VIII,87,6 63
VIII,93,8 59
VIII,93,13 273
VIII,95,5 28
VIII,95,7 74
VIII,96,4 213
VIII,96,6 50
VIII,97,2 55
VIII,98,1 62
VIII,99,5 95
VIII,99,7-8 244
VIII,102,19 257

IX,3,9 176
IX,5,3 280
IX,13,3 251
IX,14,7 41
IX,22,5 41
IX,24,7 243
IX,26,1 209
IX,26,3 209
IX,26,5 36, 209
IX,35,2 171
IX,38,3 270
IX,59,3 206
IX,61,12 62
IX,63,10 88
IX,63,25 274
IX,63,27 274
IX,63,28 91
IX,64,17 38

IX,70,5 92
IX,70,7 40
IX,71,2 201
IX,71,3 237
IX,74,4 41
IX,75,2 276
IX,75,5 47
IX,78,4 207
IX,82,1 127
IX,85,2 47
IX,85,10 211
IX,86,17 62
IX,86,48 58
IX,88,1 127
IX,92,3 201
IX,94,5 50
IX,96,5 238
IX,96,15 97
IX,97,16 201
IX,97,35 157
IX,97,41 266
IX,97,43 272
IX,97,58 181
IX,101,3 53
IX,104,5 171
IX,107,5 39
IX,107,9 278
IX,108,16 279
IX,109,8-9 131
IX,109,14 102
IX,112,1e-4e 215

X,4,4 71
X,9,5 213
X,9,8 266
X,10,12-13 118
X,12,7 276-277
X,12,8 277
X,14,14 74
X,14,16 115
X,20,2 90
X,20,10 150
X,21,7 82
X,24,4 150
X,28,12 53

X,30,15 127
X,32,4 19
X,37,1 73
X,39,2 55, 210
X,44,7 252
X,48,3 127
X,49,1 181
X,49,3 269
X,49,4 225
X,53,1 202
X,53,2 60
X,53,10 105
X,54,10 263
X,59,6 92
X,60,4 279
X,60,12 220
X,61,15 67
X,63,3 64
X,63,9 240
X,65,1-2 231
X,65,9 232
X,67,11 90
X,71,1 110, 217
X,71,4 110
X,71,6 31
X,71,9 29
X,71,10 31
X,73,5 273
X,73,10 249
X,76,7 39
X,80,5 241
X,80,6 276
X,82,6 39
X,85,1-2 219
X,85,24 42
X,85,35 277
X,87,1 249
X,87,6 248
X,88,6 42
X,90,2 244
X,90,3 110
X,90,14 40
X,91,11 254
X,94,2 230
X,94,4 243

X,95,14 259
X,96,7 272
X,97,15 261
X,97,20 263
X,100,1d-11d 95-96
X,100,5 92
X,104,7 50
X,106,1 29
X,110,7 66
X,111,3 258
X,113,3 100
X,114,9 59
X,119,1 256
X,121,1 39, 205

X,121,1d-9d 137
X,121,5 138
X,121,8 217
X,125,1 182
X,125,1c-d-2a-b 103
X,125,3 109
X,125,5 109
X,129 142-143
X,129,3 205
X,129,4 205
X,130,1 29
X,130,4-5 114
X,132,1 225
X,133,4 261

X,141,6 47
X,151 161
X,158,4 71
X,162,2 42
X,163,1-2 239
X,167,3 92, 234
X,171,2 40
X,173 145-146
X,174,1 147
X,176,4 60
X,177,1 71
X,181,3 71
X,191 147-148

SUMMARY

T.Y. ELIZARENKOVA

Language and Style of the Vedic Ṛṣis

The book deals with the analysis of mutual dependence and connections, existing between the linguistic system and style of the most ancient Indian monument, a collection of religious hymns of the Ṛgveda (end of the II — beginning of the I millennium B.C.), composed by the Vedic Seers, Ṛṣis, belonging to different families.

Introduction. The study of the RV data is based upon some general theories and hypotheses, concerning the functions of exchange in archaic societies (M. Mauss), and linguistic implications conditioned by them (E. Benveniste); the universal role of the ritual in these societies (V. Turner); the communicational aspect of the poetic language (R. Jakobson); the RV laudatory hymn being taken for an act of communication between the addresser — Ṛṣi and addressee — deity, to whom a certain message is being transmitted; the anagrammatic principle, according to which many laudatory hymns are built (F. de Saussure). Some features of the world-model of the RV Aryan are discussed, as well as the functions of Ṛṣi in the RV society. The method of the linguistic investigation can be characterized as a synchronic description, which takes into account diachrony, as far as it is reflected in synchrony.

Vocabulary. It is characterized by a widely developed polysemy and synonymy, the peculiar nature of which can be explained from the functional view-point. Lexical polysemy can be caused by the fact that the semantics of a word is referred to denotata of different spheres: those of myth and of ritual. It often acquires a symbolic character, e.g., with a group of substantives, denoting at the same time parts of the human body and cosmic elements (this being a reflexion of an archaic cosmological conception). Polysemy may sometimes even turn into antonymy, the antonymic meanings of such words corresponding to two zones: a favourable (Aryan gods and their devotees) and an unfavourable one (demons and non-Aryan tribes), as it was shown by L. Renou. Semantic bifurcation exists also in the vocabulary of the favourable zone, i.e. words have converse

meanings according to their reference to the addressee or to the addresser of the communication act.

There exists a kind of "functional" synonymy in the RV, when words of different lexical semantics can express the same meaning in certain communicational situations.

Relations between Gods and Powers in the mythological system are reflected by a specific expression of the category of gender with some types of abstract nouns. The problem: proper noun — common noun, is sometimes solved with the help of the reference of the whole passage.

Metrics. Phonetics. The metrical level in the RV serves as an important channel of additional, expressive information, the position of a word in a certain place of a verse (*rāda*) being significant. The disturbances in a metrical scheme might acquire a symbolic meaning, transmitting information concerning the message. Prosodic hints at the name of the eulogized deity can be found in marked positions of the *pāda*. Most characteristic of the phonetic level of the RV hymns is semantization of certain sequences of sounds, that can be perceived as echoes of a theophoric name. As magical power was attached to the pronunciation of the name of a god, the phonic texture of a laudatory hymn was created in the key of this name. This is expressive information about the addressee of the communication act, the same phonetic devices are used to give information about the message, and — rarer — about the addresser. There exist polyphonic hymns, where several phonic themes of that kind are interwoven.

Morphology. The practice of working out an "expressive" paradigm of a theophoric name is widely spread in laudatory hymns. It consists in using the name of the god in each stanza in some case-form in a metrically marked position (mostly in the beginning of a *pāda*). The formal play becomes even more sophisticated in case the hymn is dedicated to a dual deity, and the names of the gods are at times brought together, at others separated from each other.

Pronouns referring to the god are treated the same way. Besides, magical play is at work with the pronouns referring to the god, and those referring to his devotees.

As to the verb, the communicational aspect of the text is revealed mainly by the prevalence of the category of mood over that of tense (the expression of wishes and requests being more important for a hymn, than a description). The idea of time as a cyclic process (F.B.J. Kuiper) can be traced in the injunctive used in mythological passages.

Syntax. The self-sufficient character of the finite verb, expressing all the grammatical information, and the optional use of the personal pronoun with it create uncertainty concerning the subject of the action, which is widely used for stylistic purposes.

Free word-order and limp syntactic bond often result in a situation, when only the context can be used as a criterion of a correct actual

division of the sentence. Chains of nouns in the same case, characteristic of the RV sentence (built according to the principle of appositions) do not easily reveal, in which link of them predicativity is concealed, and sometimes one has to refer to the mythological background to find it out.

As the Nominative is often not the case of the subject, but that of an apposition to it, the Vocative becomes very important, and in certain cases serves as a single means of reference of the whole context.

A strong tendency to asyndeton makes the division of the text into simple or composite sentences sometimes rather problematic. This syntactic ambiguity is increased by the fact that the border-line between emphatic particles and conjunctions is rather vague.

An important means for creation of the suggestive style of the monument is the ellipsis, which is very frequent.

Conclusion. The functioning of the grammatical system of the RV is completely conditioned by the genre of archaic religious poetry. Peculiarities of its vocabulary and grammar are used to create a special style, corresponding to the communicational purpose of the monument. The interrelations of the functions of the language are somewhat peculiar in this poetical text characterized by a strong phatic (aiming at contact) function. The expressive and appellative functions are developed, while the descriptive one is rather curtailed.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Лексика	33
Метрика. Фонетика	108
Морфология	154
Синтаксис	200
Заключение	286
Список сокращений	296
Литература	298
Предметный указатель	303
Указатель цитат из "Ригведы"	305
Summary	312

Научное издание

Елизаренкова Татьяна Яковлевна
ЯЗЫК И СТИЛЬ ВЕДИЙСКИХ РИШИ

Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН

Заведующая редакцией **В.Д.Подберезская**
Редактор **В.К.Борисова**
Младший редактор **Л.Б.Годунова**
Художник **В.В.Локшин**
Художественный редактор **Б.Л.Резников**
Технический редактор **Б.А.Пронина**
Корректор **Л.М.Кольчина**

ИБ № 16424

Сдано в набор 22.03.91. Подписано к печати 09.02.93
Формат 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная № 2. Печать офсетная
Усл. п.л. 19,75. Усл. кр.-отт. 19,75. Уч.-изд.л. 20,63
Тираж 1000 экз. Изд. № 6981. Зак. № 85. „С”-1

ВО "Наука"

Издательская фирма "Восточная литература"
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография ВО "Наука"
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28