

• ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ЯЗЫКОВ И КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ИНДИИ •

2036040

1621765

ПРОБЛЕМЫ
ИСТОРИИ
ЯЗЫКОВ
И КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ
ИНДИИ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ЯЗЫКОВ И КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ИНДИИ

СБОРНИК СТАТЕЙ

Памяти

В. С. Воробьева-Десятовского



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1974

Ответственные редакторы
Г.А. Зограф, В.Н. Топоров

1621765



Сборник посвящен памяти безвременно скончавшегося талантливого индолога В.С. Воробьева-Десятоского (1927-1956). Статьи освещают различные аспекты истории индийской культуры и индоарийского языкознания.

П 0061-2004
042(02)-74 244-73

© Главная редакция восточной литературы
издательства "Наука", 1974

В.С.ВОРОБЬЕВ-ДЕСЯТОВСКИЙ
З.Х.1927 - 2.УИ.1956

Владимир Святославович Воробьев-Десятовский прожил недолгую жизнь, но оставил добрую и прочную память в сердцах тех, кому посчастливилось его знать. Человек блестяще одаренный, обладавший высокой трудоспособностью, всегда горевший интересом к избранной специальности и неутомимо расширявший круг своих познаний, он вскоре после окончания университетского курса стал в своей области подлинным эрудитом, и разговор с ним был всегда интересен и поучителен. Привлекала в нем и та глубокая внутренняя культура, которая раскрывается постепенно, сказываясь в серьезном и ответственном подходе ко всякому взятому на себя делу и в неизменно ровном, доброжелательном отношении к окружающим.

Биография В.С.Воробьева-Десятовского предельно коротка. Детство в Ленинграде, затем, после смерти отца, переезд с матерью в Ашхабад, обучение в школе. В 1944-1945 гг. - служба в Советской Армии, в рядах которой В.С.Воробьев-Десятовский прошел Румынию, Венгрию и Чехословакию. Потом опять Ленинград - окончание школы и поступление в 1946 г. в университет. Со времени окончания университета (1951 г.) - служба младшим научным сотрудником Сектора восточных рукописей Института востоковедения АН СССР и почасовое преподавание на восточном факультете ЛГУ. В 1954 г. - защита кандидатской диссертации, подготовленной в дополнение к основным служебным занятиям - работе над индийскими, тибетскими и центральноазиатскими рукописными материалами. На следующий год - вступление по совместительству в штат преподавателей восточного факультета, где перед В.С.Воробьевым-Десятовским встала задача возобновления прекратившейся с Великой Отечественной войной подготовки тибетанистов. Одновременно планы новых исследований и публикаций,

которым уже не суждено было свершиться: в 1956 г. В.С.Воробьев-Десятовский перенес несколько тяжелых сердечных приступов, и 2 июля его не стало.

Самостоятельная научная деятельность В.С.Воробьева-Десятовского продолжалась неполных пять лет, но и за этот в высшей степени скромный срок он успел сделать удивительно много, внося солидный вклад в развитие советской индологической науки. В этом ему помогла хорошая подготовка, полученная в студенческие годы благодаря неизменно серьезному отношению к избранной специальности и неутолимой жажде знаний, не позволявшей ему замыкаться в рамках обязательной программы. Поступив на индийское отделение восточного факультета, В.С.Воробьев-Десятовский в течение первого года учения совмещал индологические занятия с серьезным изучением математики. Однако уже со второго курса, определив круг своих интересов (а таковым явилось для него изучение древних и средневековых письменных памятников индийского культурного региона), он счел необходимым сосредоточить свои усилия на изучении востоковедных дисциплин, и прежде всего языков. Он занялся сверх программы персидским, с помощью сотрудника Института востоковедения К.М.Черемисова глубоко изучил классический тибетский, самостоятельно ознакомился с пали, пракритами, тамилским и некоторыми новоиндийскими языками. Особенное внимание В.С.Воробьев-Десятовский уделял санскриту, видя в нем ключ ко всей индийской культурной традиции. О его успехах в изучении этого языка красноречиво свидетельствует тот факт, что, сам будучи студентом четвертого курса, он получил поручение кафедры вести занятия санскритом со своими младшими товарищами. В процессе изучения санскрита он перевел на русский язык известную санскритскую грамматику Ф.Кильхорна. В то же время проявилась и склонность В.С.Воробьева-Десятовского к научным исследованиям. Он активно участвовал в деятельности студенческого научного общества. Написанная им под руководством акад. А.П.Баранникова дипломная работа "Историческое развитие личных местоимений первого и второго лица в языках Центральной Индии" заслужила высокую оценку специалистов. Его студенческая статья о происхождении личных местоимений была опубликована в "Вестнике Ленинградского университета".

В Сектор восточных рукописей Института востоковедения, где протекала его дальнейшая деятельность, В.С.Воробьев-Десятовский пришел как сформировавшийся ученый. Здесь на его плечи легла задача систематизации и описания многоязычных фондов индийских и центральноазиатских рукописей, а также тибетских эпиграфических памятников и ксилографов. Первым объектом внимания В.С.Воробьева-Десятовского явилась коллекция тибетских документов на дереве, собранная С.Е.Маловым. Разобрав эту коллекцию, он дал ее общую

характеристику и опубликовал ряд входящих в нее документов. Затем он обратился к так называемому "индийскому" фонду, включающему в себя рукописи на добрых двух десятках языков Индии и Юго-Восточной Азии. Каталогизация этого фонда, начатая перед первой мировой войной Н.Д.Мироновым, оставалась незавершенной. В.С.Воробьев-Десятовский сверил фонд с опубликованным первым выпуском каталога Н.Д.Миронова, составил список рукописей, не вошедших в каталог (хранится в рукописи), и дал обзор фонда. В последние годы жизни В.С.Воробьев-Десятовский занялся обработкой Центрально-азиатского фонда, собранного русскими исследователями Восточного Туркестана и интересного большим числом хранящихся в нем оригинальных материалов I тысячелетия н.э. После разборки, инвентаризации и составления первичного описания этого фонда (в рукописи) В.С.Воробьев-Десятовский приступил к публикации выявленных им уникальных текстов. Эту работу он начал с издания палеографических (слоговые таблицы) и лексикографических (фрагменты словарей) материалов. Названные материалы, равно как и подготовленные им к изданию ранее неизвестные листы рукописей "Кашйапапариварты", увидели свет уже после его кончины. Предпринятая В.С.Воробьевым-Десятовским публикация новонайденных листов сакской рукописи "Сказания о Бхадре" (рукопись "Е") была завершена М.И.Воробьевой-Десятовской. Заняться планировавшимся изданием санскритской рукописи "Шардулакирна-авадана" и сакской рукописи "Самгхата-сутра" он уже не успел.

Наряду с собраниями Института востоковедения в поле зрения В.С.Воробьева-Десятовского лежали также коллекции индийских рукописей, принадлежащие другим ленинградским учреждениям: университету и Публичной библиотеке. Обработке рукописей из этих коллекций, особенно последней, он посвятил немало своего внеслужебного времени. Работа с рукописями помогла ему стать крупнейшим в СССР знатоком индийской палеографии. Его познания в этой области нашли отражение в ряде статей, написанных им для Большой Советской Энциклопедии.

Изучение рукописей не погасило собственно языковедческие интересы В.С.Воробьева-Десятовского, проявившихся еще в студенческие годы. Продолжение исследования истории развития местоимений в индоарийских языках завершилось написанием и защитой кандидатской диссертации, вышедшей в свет вскоре после кончины ее автора. Наряду с этим В.С.Воробьеву-Десятовскому удалось обнаружить и опубликовать интересные сведения, касающиеся истоков формирования важнейших языков Северной Индии. В последние годы жизни его все более занимали проблемы ранней истории индоарийских языков: их генетические связи с древними индоевропейскими языками.

ми Передней Азии и роль неиндоевропейского субстрата в их дальнейшем развитии.

Однако и этим не ограничивались научные интересы В.С.Воробьева-Десятовского. Круг их неуклонно расширялся. Его привлекала и история древней Индии, и ее философия, и литература. Им был написан посвященный Индии раздел в адресованных учителям средней школы "Очерках истории Древнего Востока". Немало труда вложил он в подготовку второго издания русского перевода "Введения в индийскую философию" С.Чаттерджи и Д.Датта. Помимо помещенных в этой книге дополнений к библиографии им были составлены обстоятельные именной и предметно-терминологический указатели, не включенные в книгу из-за снешки со сдачей в печать (хранятся в Архиве востоковедов ИО ИВ АН СССР, в фонде В.С.Воробьева-Десятовского). О литературном вкусе В.С.Воробьева-Десятовского и хорошем знании предмета говорит выполненный им перевод "Мриччхакатики" Шудраки, а также увлечение Бхартрихари, чьи стихи он пробовал переводить. Незадолго до смерти В.С.Воробьев-Десятовский собирался предпринять новое издание перевода "Приключений десяти принцев" Дандина, выполненного акад. Ф.И.Щербатским. Предполагалось подробно прокомментировать сохранившийся перевод, чтобы полностью раскрыть перед русским читателем своеобразие как индийских реалий, так и художественно-образительных средств, использованных выдающимся стилистом Дандином, а кроме того, дополнительно перевести пять ранее не переведенных вступительных глав романа. Эрудиция В.С.Воробьева-Десятовского в вопросах, касающихся истории индийской культуры, в полной мере сказалась при подготовке примечаний к изданию дневников И.П.Минаева.

Немало внимания уделил В.С.Воробьев-Десятовский истории отечественной индологии. Показательна в этом плане та скрупулезная работа, которую он провел в архивах Ленинграда и Москвы, восстанавливая давно забытые подробности жизни и деятельности Г.С.Лебедева - первого русского, стремившегося широко ознакомить своих соотечественников с нравами и обычаями далекой Индии, где он провел значительную часть своей жизни.

В.С.Воробьев-Десятовский охотно делился своими обширными знаниями. По окончании восточного факультета он сохранил связь с ним, ведя там курсы теоретической грамматики хинди, языка пали, а позднее тибетского языка и специальных тибетологических дисциплин. К его консультациям нередко прибегали как индологи, так и специалисты в смежных областях востоковедения.

Незаурядная широта и глубина научных интересов В.С.Воробьева-Десятовского позволила ему стать на путь таких выдающихся ученых, как проф. И.П.Минаев, акад. С.Ф.Ольденбург, акад. Ф.И.Щербатской. Он возродил начатое С.Ф.Ольденбургом изучение центрально-

азиатских рукописей на санскрите, сакском и кучанском языках; вслед за Ф.И.Щербатским он шел к исследованию северного буддизма, неустанно совершенствуясь в санскритологии и тибетологии и изучая сакский язык; его занятия пади позволяли надеяться, что он продолжит в этой области труды И.П.Минаева; он продолжал и начатое акад. А.П.Баранниковым сравнительно-историческое изучение языков древней и новой Индии. После Великой Отечественной войны В.С.Воробьев-Десятовский первым приступил к разработке тех проблем классической индийской и тибетской филологии, над которыми сейчас плодотворно трудятся многие квалифицированные специалисты.

БИБЛИОГРАФИЯ ТРУДОВ
В.С.ВОРОБЬЕВА-ДЕСЯТОВСКОГО

1951

Критика теории Н.Я.Марра о происхождении и развитии личных местоимений в свете работ И.В.Сталина по языкознанию, - ВЛУ, 1951, № II, стр. 85-94.

1953

Коллекция тибетских документов на дереве, собранная С.Е.Маловым, - УЗИВ, 1953, т. VI, стр. 167-175.

Тибетский документ на дереве из района озера Лоб-Нор, - ЭВ, 1953, II, стр. 70-76, I л. илл.

Тибетские документы на дереве из района озера Лоб-Нор, II, - ЭВ, 1953, УШ, стр. 77-85, I л. илл.

Рецензия на работы о тибетских документах: G. U r a y, - "Acta orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae", Budapest, 1955, t.IV, стр. 304-307.

1954

Заметка по индийской эпиграфике (К надписям храма огня в Сур-ханах, около Баку), - ЭВ, 1954, IX, стр. 83-87.

Собрание индийских рукописей Института востоковедения Академии наук СССР, - УЗИВ, 1954, IX, стр. 128-142, 2 л. илл.

Восточные рукописи (Бхагаватапурана), - "Государственная публичная библиотека им. М.Е.Салтыкова-Щедрина", сб. II, Л., 1954 (см.: Краткий отчет о новых поступлениях в отдел рукописей за 1952 год, стр. 184).

Историческое развитие личных местоимений в индоарийских языках. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Л., 1954.

О раннем периоде формирования языков народностей Северной Индии,-
ВЛУ, 1954, № 12, стр. 153-160.

1955

- Тибетские документы на дереве из района озера Лоб-Нор, Ш, -
ЭВ, 1955, X, стр. 68-72, 1 л. илл.
- Новые листы сакской рукописи "Е" (Предварительное сообщение), -
"Краткие сообщения Института востоковедения [АН СССР]",
М., 1955, XVI, стр. 68-71.
- И.П. М и н а е в, Дневники путешествий в Индию и Бирму, 1880 и
1885-1886, М., 1955 (участие в составлении примечаний).
- Памятники искусства Индии в собраниях музеев СССР, М., 1955
(вступительная заметка и подписи к разделу "Рукописи").
- С.Ч а т т е р д ж и и Д.Д а т т а, Введение в индийскую фило-
софию, М., 1955 (дополнения к библиографии).
- V.S. V o r o b y e v-D e s y a t o v s k i, Concerning Early
Contacts between Russia and India, - ISCUS, Journal of
the Indo-Soviet Cultural Society, Bombay, 1955, vol.II,
№2, стр.47-50.
- V.S. V o r o b y e v-D e s y a t o v s k i, An Itroduction to
the Indian Philosophy, - VOKS Bulletin, М., 1955, №5 (94),
стр. 87-88.
- V.S. V o r o b y e v-D e s y a t o v s k i, Gerassim Stepanovich
Lebedev (From the History of Russian-Indian Cultural Re-
lations), - VOKS Bulletin, М., 1955, №6 (95).

1956

- К вопросу о роли субстрата в развитии индоарийских языков, -
"Советское востоковедение", М., 1956, № I, стр. 99-110.
- Древняя Индия, - в кн.: "Очерки истории Древнего Востока", под
ред. акад. В.В.Струве, Л., 1956, стр. 171-218.
- Развитие личных местоимений в индоарийских языках, М.-Л., 1956
(с биографическим очерком, списком трудов и портретом автора).
- Русский индианист Герасим Степанович Лебедев (1749-1817?), -
"Очерки по истории русского востоковедения", сб.2, М., 1956,
стр. 36-73.
- Ш у д р а к а, Глиняная повозка. Перевод с санскрита и пра-
кри-
тов, предисловие и примечания В.С.Воробьева-Десятовского,
М.-Л., 1956.

1957

- О роли субстрата в развитии индоарийских языков, - "Rocznik
Orientalistyczny", Warszawa, 1957, t. XXI, стр. 501-515.

Вновь найденные листы рукописей Кāшйанапариварты, - "Rocznik Orientalistyczny", Warszawa, 1957, t.XXI, стр.491-500.

1958

О некоторых закономерностях развития указательных местоимений в индоарийских языках, - УЗИБ, 1958, XIII, стр. I29-I42.
Памятники центральноазиатской письменности, - УЗИБ, 1958, XVI, стр. 280-308, 6 л.илл.

1965

Сказание о Бхадре (Новые листы сакской рукописи "Е"). Факсимиле текста. Транскрипция, перевод, предисловие, вступительная статья, глоссарий и приложение В.С.Воробьева-Десятовского и М.И.Воробьевой-Десятовской, М., 1965.

Рецензия: R. E. E m m e r i s k, Notes on the "Tale of Bhadra", - BSOAS, 1967, vol. XXX, стр.83-94.

Не напечатано

Описание центральноазиатских рукописей на санскрите, сакском и кучанском языках.

Ф. К и л ь х о р н, Грамматика санскрита (перевод).

Статьи, напечатанные в Большой Советской
Энциклопедии (2-е изд.)

Индийская палеография (в статье: Палеография, т.31, стр. 585).

[Индийское письмо] (в статье: Письмо, т. 33, стр. I03-I04).

[Тибетская] литература (в статье: Тибет, т.42, стр. 410-411).

Тибето-бирманские языки (т.42, стр. 412).

Тибетские языки (т. 42, стр. 412).

Тибетское письмо (т. 42, стр. 414).

У-мэд (т. 44, стр. 231).

У-чжан (т. 44, стр. 459).

Хор-йиг (т. 46, стр. 332-333).

Цалун (т.46, стр. 434).

Чакма (т.47, стр.35).

Чалукия (письмо) (т.47, стр. 36).

Чамбияли (т.47, стр. 37).

Чамское письмо (т.47, стр. 37).

Чера (т.47, стр. I23).

Чуг-йиг (т. 47, стр. 460).

Шарада (т. 47, стр. 529).

Шаурасени (т. 47, стр. 547).

Шудрака (т. 48, стр. 222).

Шунга (т. 48, стр. 236).

Щербатской (т. 48, стр. 265).

Информационные статьи, написанные в 1955 г. по заказу "Советинформбюро" для публикации в Индии и Бирме /Установить, в каких органах они были опубликованы, не удалось. Русские оригиналы хранятся в архиве В.С.Воробьева-Десятовского - Архив востоковедов ДО ИВ АН СССР, фонд 117/:

Бирманские рукописи в собрании Государственной Публичной библиотеки им. М.Е.Садтыкова-Щедрина.

Бирманские рукописи в собраниях Ленинграда.

Буддийские рукописи на пали и санскрите в собраниях Ленинграда.

Герасим Степанович Лебедев.

Из истории изучения родства языков Северной Индии с русским языком.

Индийские рукописи в собраниях города Ленинграда.

Советский индолог А.П.Баренников.

Г.М.Бонгард-Левин, Э.Н.Тёмкин

РАБОТЫ В.С.ВОРОБЬЕВА-ДЕСЯТОВСКОГО И ИССЛЕДОВАНИЕ
БУДДИЙСКИХ ТЕКСТОВ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ Н.Ф.ПЕТРОВСКОГО

Сенсационные открытия древних буддийских рукописей в Центральной Азии в конце XIX – начале XX в. положили начало новому периоду в изучении индийской культуры и значительно расширили существовавшие тогда представления об истории и путях развития буддизма, его течений и школ.

Найденные тексты поставили перед буддологами ряд новых проблем: о соотношении Хинаяны и Махаяны, аутентичности канона, реконструкции доканонического учения Будды, возникновении и судьбах различных школ северного буддизма и т.д. Тогда же родилась и новая отрасль ориенталистики – центральноазиатская филология – в связи с открытием неизвестных ранее сакского и тохарского языков и центральноазиатских вариантов древнеиндийской письменности.

Научные экспедиции П.Пельо, А.Стейна, А.Грюнведела, К.Отани и др. собрали богатые коллекции санскритских и сакских буддийских текстов. К настоящему времени значительная часть этих рукописей опубликована и является объектом научного исследования.

Большой вклад в изучение истории и культуры Центральной Азии внесли отечественные ориенталисты С.Ольденбург, Д.Клеменц, М.Березовский, Н.Петровский, Н.Кротков и др. Благодаря их трудам и экспедициям Российская Академия наук стала обладательницей превосходного собрания буддийских санскритских и сакских текстов,

найденных главным образом в Кашгаре и Хотане. Наибольшая заслуга в составлении этого собрания принадлежит Н.Петровскому¹.

В числе пионеров научного изучения буддийских рукописей и центральноазиатских вариантов индийского письма был акад.С.Ольденбург. Ему удалось идентифицировать ряд важных буддийских санскритских текстов, которые он опубликовал в "Записках Восточного отделения Русского археологического общества". Всего им было опубликовано более 30 фрагментов из коллекции Н.Петровского. Ему, в частности, принадлежит наряду с Э.Сенаром честь первой публикации пракритской версии Дхаммапады. Публикации С.Ольденбурга и его коллег Н.Миронова и А.Сталь-Гольштейна ввели в науку новые важные материалы, получили высокую оценку мировой научной общественности и привлекли внимание к коллекции Н.Петровского таких ученых, как Э.Лейман, Л.Фино, С.Леви, Х.Керн, Б.Нанцё и др.

К сожалению, после публикаций С.Ольденбурга и вплоть до начала 50-х годов работы по изучению рукописей ленинградского собрания не получили продолжения. И лишь в начале 50-х годов к изучению центральноазиатского фонда приступил В.С.Воробьев-Десятовский.

Проблемы центральноазиатской филологии были в центре научных интересов В.С.Воробьева-Десятовского. Фактически впервые в русской ориенталистике В.С.Воробьев-Десятовский приступил к изданию сакских документов. Исключительно велико значение его работ и по публикации санскритских текстов. За короткий период работы над рукописным собранием из Центральной Азии В.С.Воробьеву-Десятовскому удалось значительно продвинуть вперед эту отрасль нашего востоковедения и расширить существовавшие представления о ряде уникальных санскритских и сакских текстов.

¹ Эти рукописи ныне хранятся в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР. По богатству и научному значению это собрание вряд ли уступает коллекциям Лондона, Парижа, Берлина, Токио, но, к сожалению, еще недостаточно известно специалистам. Подробнее см.: G.M. Bongard-Levin, E.N. Tuomkin, *New Buddhist Texts from Central Asia*, Moscow, 1967; М.И. Воробьев-Десятовская, Э.Н. Тёмкин, *Рукописи Центральноазиатского фонда, - "Востоковедные фонды крупнейших библиотек Советского Союза", М., 1963, стр. 50-51; Г.М. Бонгард-Левин, М.И. Воробьев-Десятовская, Э.Н. Тёмкин, Об исследовании памятников индийской письменности из Центральной Азии, - "Материалы по истории и филологии Центральной Азии", вып. 3, Улан-Удэ, 1968, стр. 105-117.*

В.С.Воробьев-Десятовский открыл новые фрагменты текста Кашйапапариварты — одного из важнейших махаянских этико-философских трактатов, санскритская рукопись которого хранится в Центральноазиатском фонде Ленинграда и опубликована А.Сталь-Гольштейном в 1926 г. В.С.Воробьеву-Десятовскому удалось собрать целый лист (№ 3) полной версии текста, который отсутствовал в публикации А. Сталь-Гольштейна, и исправить принятую ранее пагинацию. При разборе коллекции Н.Ф.Петровского В.С.Воробьев-Десятовский обнаружил также один лист рукописи, содержащей более краткую и древнюю редакцию текста Кашйапапариварты. Сопоставление с китайскими переводами позволило ему выделить несколько редакций сочинения, а текстологическое сравнение двух санскритских версий представило значительный интерес для изучения структуры оригинального текста Кашйапапариварты. В недавно появившемся немецком переводе Кашйапапариварты, выполненном Ф.Веллером, справедливо отмечается исключительное значение открытия В.С.Воробьевым-Десятовским новых фрагментов этого текста².

Среди текстов, которые Владимир Святославович успел подготовить к изданию, но которые увидели свет уже после его кончины, особо следует отметить и публикацию двух фрагментов рукописи санскритско-кучанского словаря. Исключительная ценность этого небольшого текста состоит в том, что он содержит перевод ряда санскритских слов на кучанский язык.

В.С.Воробьеву-Десятовскому удалось преодолеть исключительные палеографические трудности при прочтении текста, вызванные очень плохой сохранностью фрагментов. В.С.Воробьев-Десятовский совершенно правильно прочитал в тексте "тохарика кучайне ишчаке". Им было высказано предположение, что здесь речь идет о самоназвании народности, говорившей на диалекте Б кучанского языка.

Особое значение этой публикации связано с так называемой тохарской проблемой. К середине 50-х годов, казалось бы, возобладала точка зрения, согласно которой язык текстов, обнаруженных в оазисах Кучи и Карашара в Центральной Азии, не имеет права именоваться тохарским, как его называли уже первые исследователи Е.Зиг и В.Зиглинг, поскольку это название может прилагаться к иранскому языку, бытовавшему на территории Тохаристана, т.е. Бактрии, в эпоху раннего средневековья.

Эта точка зрения развивалась в работах многих крупнейших иранистов — А.А.Фреймана, за рубежом в последних статьях С.Конова и во многих публикациях Г.Бейли. Из иранистов, пожалуй, лишь В.Хеннинг скептически относился к безоговорочному отнесению тохарских А и Б к какому-либо иранскому языку.

² F. W e l l e r, Zum Kāśyapaparivarta, Berlin, 1965.

Проблема эта имела не только лингвистический аспект; она была весьма существенна и для историков, так как была связана с вопросом об этническом составе завоевателей Греко-Бактрии и об этносе кучан.

Примечательно, что когда 6 мая 1957 г. была найдена в Сурх-Котале (Северный Афганистан) надпись, выполненная греческим письмом на иранском языке, то первый ее издатель, А.Марик, назвал язык надписи "истинно тохарским".

Опубликованный В.С.Воробьевым-Десятовским фрагмент санскритско-кучанского словаря (если только согласиться с толкованием издателя кучанского выражения "кучайне ишчаке" как эквивалент скр. "тохарика") является важнейшим аргументом в пользу того, что название "тохарский" должно быть оставлено за языками Кучи и Карашара. Значение этого текста вскоре после публикации В.С.Воробьева-Десятовского было специально подчеркнуто В.В.Ивановым и многими зарубежными учеными, в частности Г.Бейли, М.Мейерхофером, Е.Пуллибленком.

В.С.Воробьевым-Десятовским были изданы фрагменты трех листов одного из древнейших санскритских толковых словарей типа кош, который сохранил ряд весьма архаичных черт и восходил, как полагал Владимир Святославович, к первым векам нашей эры. Судя по содержанию и построению, словарь предшествовал широко известным сочинениям, составленным Амарой и Шамватой.

Изданные тексты дополнили публикации, выполненные Р.Хёрнле еще в 1894 г., и позволили индологам познакомиться с одним из самых ранних санскритских словарей.

Для изучения центральноазиатской палеографии, прежде всего эволюции вертикального и наклонного брахми, значительный интерес представляла публикация В.С.Воробьевым-Десятовским слоговых таблиц вертикального и наклонного центральноазиатского брахми. Эти тексты существенно дополняли издания Р.Хёрнле и исследования Томаса.

Воробьев-Десятовский завершил в данном случае работу, которая была начата еще акад. С.Ф.Ольденбургом, подготовившим латинскую транслитерацию к некоторым фрагментам. Будучи знатоком центральноазиатской палеографии, Владимир Святославович установил и ряд основных тенденций в развитии вертикального центральноазиатского брахми, дополнив тем самым уже известные работы по центральноазиатской палеографии.

Большую научную значимость имели публикации сакских текстов, подготовленных к печати В.С.Воробьевым-Десятовским. Еще при жизни Владимира Святославовича увидела свет его работа - "Новые листы сакской рукописи Е", в которой были изложены результаты его исследований этого важнейшего письменного памятника хотанско-

ков. Написанное в Хотане анонимным автором сочинение, известное в науке как «Сакская рукопись "Е"», представляет собой ценнейший памятник буддийской мысли и сакской словесности.

Уникальная рукопись этого сочинения, приобретенная в Кашгаре Н.Ф.Петровским, хранится в Центральноазиатском фонде Ленинградского отделения Института востоковедения. Эта рукопись была впервые прочитана Э.Лейманом и опубликована в латинской транслитерации в Германии. Владимиру Святославовичу удалось обнаружить ранее неизвестные 10 полных листов рукописи и 9 фрагментов, которые остались вне поля зрения Э.Леймана и не были им изданы.

Открытые В.С.Воробьевым-Десятовским тексты существенно восполнили лакуны в издании Леймана и помогли уточнить вопрос о композиции этого "единственного в своем роде, — по словам Владимира Святославовича, — памятника сакского языка и литературы".

В.С.Воробьев-Десятовский проделал большой и сложный труд по подготовке к печати открытых им текстов, сделал предварительный перевод текстов, однако не успел завершить эту исключительную по важности работу. Приятно отметить, что недавно замысел Владимира Святославовича получил осуществление благодаря усилиям М.И.Воробьевой-Десятовской.

В.С.Воробьев-Десятовский был фактически первым, кто начал разбор и систематизацию всех санскритских, сакских, тохарских и тибетских текстов Центральноазиатского фонда. Он составил первую инвентарную опись и предварительный карточный каталог с кратким палеографическим описанием фрагментов, с указанием языка, на котором они написаны.

В целом работы В.С.Воробьева-Десятовского по разбору, систематизации и идентификации текстов служат сейчас надежной основой для дальнейшего изучения и публикации материалов ленинградского собрания.

В.С.Воробьев-Десятовский обладал феноменальными познаниями в области индийской и центральноазиатской филологии и палеографии. Планы его по исследованию Центральноазиатского фонда были очень обширны. Он намерен был осуществить систематическое издание и исследование санскритских, сакских, тохарских и тибетских материалов. Его безвременная кончина прервала эту важную работу и нанесла ущерб делу исследования и публикации этой ценнейшей коллекции.

В работах С.Ольденбурга, Н.Миронова, А.Сталь-Гольштейна, В.Воробьева-Десятовского было опубликовано более 50 буддийских текстов (главным образом фрагментов) на санскрите и сакском языке. Это составляет только некоторую часть ленинградского собрания, в котором, как можно сейчас констатировать, имеется ряд новых оригинальных буддийских санскритских текстов, известных ранее

лишь по китайским и тибетским переводам. Среди фрагментов на сакском языке можно указать на некоторые тексты, ранее совсем неизвестные. Вместе с тем среди рукописей и фрагментов ленинградского собрания есть ряд важных текстов, давно известных науке, но, к сожалению, еще не изданных.

Прежде всего это самый древний экземпляр рукописи Саддхармапундарики (так называемая рукопись Маккартнея). Эта рукопись типа потхи, содержит 280 листов, написана орнаментальным уставным вертикальным центральноазиатским брахми. Ее частично использовал Х.Кери при издании текста Саддхармапундарики. Однако тексты этой сутры не исчерпываются рукописью Маккартнея. В собрании содержится еще около ста фрагментов различных списков этой сутры, которые не были известны издателям текста Саддхармапундарики. Безусловно, издание рукописей Маккартнея и фрагментов Саддхармапундарики окажется весьма существенным для исследователей буддизма и буддийской литературы.

Ожидает своего издания и уникальная санскритская рукопись Кашйапапариварты, известная ученым только по транслитерации А.Сталь-Гольштейна. Несомненно, что факсимильное издание этой рукописи вновь привлечет интерес к этому важному памятнику буддийской литературы. Большое научное значение, как уже указывалось, имело открытие В.С.Воробьевым-Десятовским новых листов этой рукописи.

Весьма ценны фрагменты Шардулакирия-аваданы, текст которых заметно отличается от непальской версии, опубликованной Е.Коуэллом и Р.Нейлом. Эту работу намеревался осуществить еще акад. С.Ольденбург. Среди сакских текстов немалый интерес представляют фрагменты сакской Самгхатасутры, подготавливаемые ныне к печати Л.Герценбергом.

Однако большая часть текстов Центральноазиатского фонда ленинградского собрания продолжает оставаться неидентифицированной и неисследованной, хотя уже сейчас ясно, что в этом фонде содержится много новых текстов типа дхарани, авадан, фрагментов санскритской винаи, праджняпарамиты, важнейших махаянских сутр, а также фрагменты сутр и деловые документы на сакском языке.

К настоящему времени буддологам была известна только одна версия санскритского текста Дхармашариры из Идикут-Шахри, состоящая из 32 строк, записанных на одном листе. Однако версия, опубликованная Х.Штёнером, не является единственной. В ленинградском собрании хранится полный текст другой версии Дхармашариры, отличный от уже известного и содержанием, и большими размерами. Текст написан на пяти листах желтоватой бумаги вертикальным центральноазиатским брахми, по шесть строк на каждой стороне листа. Дхармашарира ленинградского собрания содержит краткий список основ-

ных категорий буддийской доктрины и обнаруживает прямые аналогии с сочинениями типа Дхармасангратхи и Махавьютпатти.

В коллекции Н.Петровского хранится и часть сакской версии Дхармашариры, состоящая из трех листов текста recto и verso ³. По палеографическим данным рукопись можно отнести к УП-УШ вв. н.э. Сакский текст, хотя и имеет некоторое сходство с санскритским текстом Х.Штёнера, в целом не является его сакской версией. Значительно ближе сакский текст к тексту рукописи упомянутой версии Дхармашариры, хранящейся в Рукописном фонде Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР, хотя, однако, и он полностью не соответствует этому варианту текста. Можно полагать, что перед нами фрагмент сакского текста Дхармашариры, являющийся переводом другой, пока неизвестной версии санскритского сочинения, близкого к рукописи из Ленинграда. Наличие близких друг другу сакских и санскритских версий Дхармашарирасутры очень важно и для изучения лексики сакского языка.

Среди буддийских санскритских фрагментов имеется один лист (recto, verso) с колофоном санскритского оригинала Нагара-упамасутры – сочинение, которое было до сих пор известно в китайском переводе, а также небольшой отрывок (I лист, recto, verso) Пратимокхасутры, который заполняет некоторые лакуны в тексте, изданном Л.Фино. Надо упомянуть также и об отрывке из Самадхирад-жасутры – одной из важнейших махаянских сутр, – содержащем некоторые разночтения с текстом, опубликованным Н.Даттом.

В обширном списке текстов типа дхарани обращает на себя внимание часть Ваджрапанисумукхадхарани – отрывок санскритского оригинала, известного лишь по китайским, тибетским и сакским переводам и считавшегося до сих пор утраченным. Особая ценность этого текста состоит, в частности, и в том, что он существенно помогает пониманию сакской версии этого сочинения и установлению значений ряда сакских слов, которые не засвидетельствованы в других сакских текстах. Так, сопоставление санскритского оригинала с существующими переводами позволяет приблизиться к реконструкции первоначального текста и прояснить пути сложения его различных версий ⁴.

³ G.M. Bongard-Levin, E.N. Tyomkin, Fragment of the Saka Version of the Dharmaśāstra-sūtra from the N.E.Petrovsky Collection, – IJ, 1969, vol. XI, N 4, стр. 269-280.

⁴ G.M. Bongard-Levin, M.J. Vorobyeva-Desyatovskaya, E.N. Tyomkin, A Fragment of the Sanskrit Sumukhādharāṇi, – IJ, 1967, vol. X, N 2/3, стр. 150-159.

Исключительное научное значение имеют содержащиеся в ленинградском собрании шесть фрагментов махаянской Махапаринирванасутры на санскрите — одного из важнейших текстов буддийского канона. В.С.Воробьев-Десятовский был первым, кто указал на принадлежность части этих фрагментов к Махапаринирванасутре.

До сих пор был известен лишь один фрагмент махаянской Махапаринирванасутры, опубликованный Р.Хёрнде в 1916 г. Остальные санскритские фрагменты этой сутры, найденные третьей и четвертой немецкими экспедициями в Турфане и опубликованные Е.Вальдшмитом, в целом соответствуют палийской редакции и являются частями санскритского канона сарвастивадинов. Поэтому фрагменты ленинградского собрания — части махаянской Махапаринирванасутры — представляют значительный научный интерес, особенно в связи с проблемой соотношения махаянского и хинаянского канонов.

Махаянская Махапаринирванасутра была очень популярна, о чем свидетельствуют не только тибетский и многочисленные китайские переводы, но и данные китайских источников о путешествии индийского ученого Джармакшмы в Хотан специально для поисков полного текста этой сутры.

В этих фрагментах содержится изложение махаянского толкования ряде эпизодов из жизни Будды (например, встреча с Чундой) и некоторых понятий буддийской доктрины. Найденные отрывки решительно расходятся с известной палийской редакцией и содержат новый материал, весьма существенный для исследования махаянской доктрины.

Работы В.С.Воробьева-Десятовского над исследованием центральноазиатских текстов — хотя и краткая, но весьма яркая страница в истории отечественного востоковедения. Каждый востоковед, который работает или будет работать в области центральноазиатской филологии, с благодарностью будет постоянно обращаться к трудам Владимира Святославовича.

В.Н. Топоров

О БРАХМАНЕ. К ИСТОКАМ КОНЦЕПЦИИ

В этой статье предстоит иметь дело не с определением этимологии слова и не с выяснением филиации значений комплекса *brahman*, хотя и то и другое так или иначе будет присутствовать в дальнейшем ходе изложения. Статья посвящена другому — попытке связать древнеиндийское понятие *brāhman* с архаической концепцией мирового древа и тем самым реконструировать материальное воплощение этого понятия.

Наиболее разработанную и завершенную форму концепция *brahman*'а получила в Упанишадах и далее — в сочинениях ряда религиозно-философских направлений, прежде всего в адвайта-веданте Шанкары и Рамануджи¹.

¹ См., например: С. Р а д х а к р и ш н а н, Индийская философия, т. I, М., 1956, стр. 135–143; т. II, М., 1957, стр. 478–487; ср. также соответствующие разделы: P. D e u s s e n, *Die Philosophie der Upanishads*, Leipzig, 1919; S. D a s g u p t a, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, Cambridge, 1922; vol. 2, 1932; P. M a s s o n - O u r s e l, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923; A. B. K e i t h, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, 1925; S. Ch. C h a k r a v a r t i, *The Philosophy of the Upanishads*, Calcutta, 1935; H. G l a s e n a p p, *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, Stuttgart, 1949; W. R u b e n, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin, 1954; E. F r a u w a l l n e r, *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd 2, Salzburg, 1956; G. T u c c i,

Здесь, если говорить в общем, под "брахманом" (*bráhmaṇ*) понимаюсь высшее объективное начало, из уплотнения которого возник мир со всем, что в нем находится; сам же брахман — вне времени и пространства, вне причинно-следственных отношений, вне субстанции; он свободен от качеств и действий, и поэтому его нельзя описать в терминах дифференциальных признаков; как реальность², внеположная проявленному (феноменальному) миру, брахман невыразим в положительных терминах и непостижим в рамках какой бы то ни было логики — поэтому точнее всего он определяется апофатически (невидимый, неслышимый, немислимый, непостижимый, неизменяемый, не то и т.д.³), а постигается высшей религиозной интуицией, лежащей в основе интегрального опыта (*anubhava*). Понятие

Storia della filosofia indiana, Bari, 1957; ср. также: С. Kunt-
han R a j a, *Some Fundamental Problems in Indian Philosophy*,
Madras, 1960; Chandradhar S h a r m a, *Critical Survey of In-
dian Philosophy*, London, 1964; R. C. P a n d e y a, *Panorama of
Indian Philosophy*, Delhi, 1966; Gopi Nath K a v i r a j, *Aspects of Indian Thought*, Delhi, 1966 и др.

² Ср.: "Поистине имя этого Брахмана — "сатиям" — [действи-
тельное]" (*Chānd.-Upan.*, УШ, 3, 4), или: "Кто знает, что Брахман —
действительный..." (*Taitt.-Upan.*, I, 2), или: "Это было тем,
действительным. Кто знает это ... существо как действительного
Брахмана, тот приобретает эти миры... Ибо Брахман [есть] дей-
ствительное" (*Bṛhad-ār.-Upan.* V, 4) и др.

³ Ср. уже в RV, I, 152, 5: *acittaṃ brahma jujuṣur yuvāṇaḥ*
"непостижимому брахману радовались юные (ср. боги)" (*Geldner* —
"unbegriffen"; ср. L. R e n o u, — JAS, 1949, t. 237, fasc. I,
стр. 12: "la formulation inaccessible à l'intelligence
(commune)", собственно, собрание загадок космологического содер-
жания), ср. также асама "несравнимый" (УП, 43, 1; X, 89, 3),
ајага "неизменный" (Ш, 8, 2), *anaticbhuta* "непревзойденный"
(УШ, 90, 3) — все в связи с *bráhmaṇ*. Но особенно многочисленны
и показательны примеры апофатического определения брахмана в
Упанишадах. Вот ряд иллюстраций: "непреходящий" (*Kaṭha -Upan.*
I, 3, 2; *Svet.-Upan.* V, 1; *Mund.-Upan.* II, 2, 2; *Brahmab.-Upan.* 16;
Kaiv.-Upan. 8), "бесконечный" (*Taitt.-Upan.* I, 2; *Svet.-Upan.*
V, 1; *Maitrī-Upan.* VI, 28; *Brahmab.-Upan.* 9; *Kaiv.-Upan.* 6;
Chānd.-Upan. IV, 6, 3-4), "бессмертный" (*Chānd.-Upan.* IV, 15, 1;
УШ, 3, 4; УШ, 7, 4; УШ, II, 1; УШ, 14, 1; *Kaṭha -Upan.* II, 2, 8; II, 3, 1;
Maitrī.-Upan. II, 2; IV, 6; VI, 24; VI, 27; VI, 35; *Mund.-Upan.* II, 2,
12; *Mahānār.-Upan.* I, 14; *Kaiv.-Upan.* 6), "невоплощенный"

брахмана стало ядром одной из самых глубоких и умозрительных концепций с универсальной сферой применения.

Однако в древнейших текстах, и прежде всего, конечно, в Ригведе, *brāhman* означает молитвенный гимн, песнопение, литургическую формулу — одним словом, то, что произносится (или поется)⁴ во время ритуальных церемоний, особенно тех из них, которые связаны с жертвоприношением (ср. употребление *brāhman* при глаголах *atc-*, *gā-*, *vac-*, *stu-*, *śru-*). Сложность выяснения предьстории понятия *brāhman* коренится как раз в трудности перехода между значением "молитвенная формула" и значением "универсальный принцип", отмеченным уже в Атхарваведе, Брахманах и особенно в Упанишадах⁵. К этому прибавляются сложности, связанные

(*Maitrī-Upan.* VI,3), "непроявленный" (*Maitrī-Upan.* VI,22; *Kaiv.-Upan.* 6), "немыслимый" (*Brahmaṇ.-Upan.* 6), "непостижимый" (*Kaiv.-Upan.* 6), "неизмеримый" (*Brahmaṇ.-Upan.* 9), "неизменный" (*Brahmaṇ.-Upan.* 8,9), "незапятанный" (*Brahmaṇ.-Upan.* 8), "несотворенный" (*Chānd.-Upan.* III, 13,1), "нерожденный" (*Maitrī-Upan.* VI,28), "безначальный" (*Brahmaṇ.-Upan.* 9), "лишенный образа" (*Kaiv.-Upan.* 7), "лишенный причины и подобия" (*Brahmaṇ.-Upan.* 9), "неимеющий частей" (*Brahmaṇ.-Upan.* 8), "бестелесный" (*Maitrī-Upan.* IV,6, 27,28), "свободный от грехов" (*Chānd.-Upan.* III, 4,1), "свободный от приверженности" (*Brahmaṇ.-Upan.* 6), "бесстрашный" (*Chānd.-Upan.* IV,15,1; III,3,4; III, 7,4; III, 11,1; *Maitrī-Upan.* II,2), "безгласный" (*Chānd.-Upan.* III,14,4), "безразличный" (*Chānd.-Upan.* III,14,4), "бездыханный" (*Maitrī-Upan.* VI,28) и др. Показательно, что многие из этих эпитетов определяют в буддийских текстах понятие нирвана, в некоторых отношениях близкое к брахману, ср. "бессмертная", "несозданная", "непогибающая", "бесконечная", "нерожденная", "бесстрашная" и т.п. (ср. также описание дао в "Дао-де-цзин" XIV, весьма близкое к определениям *brāhman*'a). Заслуживает внимания еще один случай переклички между концепцией *brāhman*'a и буддизмом. Речь идет о том, что *buddha-* в сакском языке Тумшука передается словом *bārza*, *bārza*, а в языке Хотана — *baluza*. И то и другое восходит к др.-иран. **braz-/barz-* (ср. др.-инд. *brah-*), отраженному и в др.-перс. *brazmaniya*. См.: Н. В а и л е у, *Saka *barza-*, — "Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou", Paris, 1968, стр. 53-58.

⁴ К тому же в конечном счете сводится интерпретация др.-перс. *brazman-* Хеннингом (см. ниже).

⁵ См.: L. R e n o u, — JAs, 1949, t. 237, fasc. 1, стр. 7-8.

с обилием контекстуально засвидетельствованных значений слова *bráhmaṇ*, определяемых многочисленными соответствиями типа "*bráhmaṇ* — это ..." и до сих пор не сведенных к правдоподобному первоисточнику. Приступая к непосредственным разысканиям, автор исходит из следующих предпосылок: 1) ни "молитвенная формула", ни "универсальный принцип" не являются первоначальными значениями; более того, они, видимо, не находятся в отношении производности друг от друга, откуда следует, что история понятия *bráhmaṇ* предполагает установление этапов эволюции от первоначального значения *bráhmaṇ* к значению "молитвенная формула", с одной стороны, и к значению "универсальный принцип" — с другой; 2) *bráhmaṇ* и *brahmán* находятся в отношении производности, причем *bráhmaṇ* (ср. р.) первично, а *brahmán* (м. р.) — название жреца, функции которого связаны с *brahmán* — вторично⁶; 3) ближе и непротиворечивее других к правильному пониманию первоначального значения слова *bráhmaṇ* подошел П.Тиме, постулировавший в качестве такового "*Formung*", "*Gestaltung*", "*Formulierung*"⁷ (при этом, однако, следует иметь в виду, что перечисленные значения не должны непременно быть связаны именно с речевой деятельностью).

Уже из ранних попыток этимологического объяснения слова *bráhmaṇ*, сопоставлявшегося с извест. *barhamaṇ* (ср. р.) "связка травы для жертвоприношения", "подушка из соломы" и т.д.⁸, которое в свою очередь сравнивалось с др.-инд. *barhiṣ* (ср.р.), следовала возможность связи между *bráhmaṇ* и *barhiṣ*. Однако эта связь не была доказана и из нее не были извлечены следствия, существенные для понимания того, чем мог быть некогда *bráhmaṇ*. Сейчас этот пробел можно заполнить. В связи с этим уместно обратиться к ряду славянских и балтийских фактов, которые отчасти

⁶ Ср. сходные отношения *yaśas* "слава" (ср.р.) — *yaśás* "исполненный славой" (м.р.), **dātār* "даяние" (ср.р.) — *dātār* "даятель" (м.р.); ср.: Th. Burrow, *The Sanskrit Language*, London, 1955, стр. 118–120; характерно, что в хетском имена на *-tar* — только среднего рода (абстрактные понятия). Отношение семантической производности отмечено в AV, X, 7, 24, где говорится, что знающий *bráhmaṇ*'а становится *brahmán*'ом. Подробнее об отношении *bráhmaṇ* : *brahmán* см.: L. Renou, *Sur la notion...*, стр. 16 и сл.

⁷ См.: P. Thieme, *Brahman*, — ZDMG, 1952, Bd 102, стр. 91–129.

⁸ См.: M. Haug, *Über die ursprüngliche Bedeutung des Wortes brahman*, Berlin, 1868 (ср. еще ранее мнение Т.Бенфея, вы-

уже указывались⁹. Речь идет о продолжателях корня *balg'h-, сопровождаемого суффиксом с элементом -n-, в названных языках. Вот некоторые из относящихся сюда примеров: рус. облозна "ручка у сохи, рогадь", облозно "деревянная основа сохи, к которой прикрепляются сошники, а также ручки для поддержания сохи во время вспашки; толстая доска"¹⁰, польск. błoźno "копы саней"¹¹; кашуб. błoźno "jedna z dwu podstaw zakrzywiających się w górę, na których przesuwają się sanie po śniegu, płoza" (ср. błoźno złożało się w słońcach)¹², видимо, сюда же błoźno, 1. то же, 2. "kłoda w torfowisku"¹³; макед. блазина "метална под-

сказанное им в 1848 г. в словаре к изданию Самаведы); J. C h a r e n t i e r, Brahman, eine sprachwissenschaftlich-exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung, I-II, Uppsala, 1932 (ср. критику: Н.В. В a i l e y, - BSOS, 1934, vol.7, стр. 403-404); W. К o p p e r s, Das magische Welterschöpfungsmysterium bei den Indogermanen, - "Mélanges de linguistique et de philologie offerts à J. van Ginneken", Paris, 1937, стр. 149-155; S.F. М i c h a l s k i, Brahman dans le Rgveda, - AOr, 1957, 25, стр. 388-404; ср. также: M. M a y r h o f e r, Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Lieferung 14, Heidelberg, 1960 (далее - Mayrh), стр. 455.

⁹ См.: Н.В. И л л м а н н - Г р а б о в с к а, Sl. blazina, av. barəziš, skr. barhih, - "Symbolae grammaticae in honorem J. Rozwadowski", 1928, II, стр. 167-174 (сходные сопоставления встречались и раньше).

¹⁰ См.: Г. К у л и к о в с к и й, Словарь областного Олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении, СПб., 1898, стр. 5; Словарь русских народных говоров, вып. 3, Л., 1968, стр. 76.

¹¹ См.: J. K a r ę o w i c z, A. K r y ś k i, W. N i e d Ź w i e d z k i, Słownik języka polskiego, t.1, Warszawa, 1952, стр. 177; J. K a r ę o w i c z, Słownik gwar polskich, I, Kraków, 1900, стр. 93 (ср. błoźno "обод колеса"); ср. также: A. B r Ź i c k n e r, Słownik etymologiczny języka polskiego, Warszawa, 1957, стр. 31-32.

¹² См.: B. S y c h t a, Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej, t.1, Wrocław - Warszawa - Kraków, 1967, стр. 44; F. L o r e n t z, Pomoranisches Wörterbuch, Bd I, Berlin, 1958, стр. 41.

¹³ B. S y c h t a, Słownik..., стр. 45.

лога на која стои воденичкото вретено¹⁴; с.-хорв. *blāzina* "pulvitas, cervical, perina, uzglavje" (отмечено начиная с XV в.), ср. также производные *blāzinica*, *blāziņa*, *blāzina*, *blāziņa*, *blāzinīša*, *blāzinār* и др.¹⁵; словенск. *blazina* "стропило; перекладина в саях; подушка; матрац, перина", ср. *blazīnica*, *blazinjak*, *blazīniti*, *blazinjenje*, *blazinār* и др.¹⁶; лит. *balžienas*, 1. *medžio, dažniausiai beržo, gabalas padargams daryti*; 2. *akėčių, rogių skersinis; kartais kitų padargų panaši dalis*; 3. *dalgio rankena* (ср. *balžienėlė*); *balžėnas* (и *bálžėnas*), то же; *balžiena* (и *balžienà*), *akėčių skersinis*, 1. *kuri kalami akėtvirbaliai; rogių skersinis, maunamas ant stipinų* и др.¹⁷; лтш. *bālziēns* (и *bālziēnis*), 1. *das Gebinde, welches die gegenüberstehenden m i e t n e s der beiden Schlittensohlen verbindet*; 2. *Stützenverband am Pfluge*, ср. *balzuonis* (и *balzuons*): *cirtu... uozuola balzuonipus* (BW 34630,1); а так же *balzdi*, лтг. *bolzdi*, *die Stützen, welche die Sohle des Schlittens mit dem Oberteile verbinden, bālsts*, 1. *die Stütze, Unterstützung; Verbindung, woran sich etwas hält, als Gesimse, Schwenkel am Wagen*; 2. *der Griff, die Handhabe am Pfluge, die Pflugsterze*; 3. *der ganze Teil des Pfluges, in welchem die beiden Femeerstan-gen stecken*; 4. *der hölzerne Pflock unter den Pflugscharen*; 5. *die Lafette; balksts* (= *bālsts*), *balgzds* (-*bal/k/sts*; ср. *bālziēns*), *balss* II (= *bālsts*); *bālzt*, 1. *den Schlitten mit den b a l z i e n i* versehen; 2. *stützen, einwickeln* и др.¹⁸; прусск. *balsinis* "kussen" ["Kissen"] (Эльбинг. словарь, 490), ср. *po-balso* "pföl" ["Pfühl"] "was unter dem Kissen ist" (там же,

¹⁴ См.: Речник на македонскиот јазик со српскохрватски толкувања, I, Скопје, 1961, стр. 37.

¹⁵ См.: Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika Jugoslovenske Akademije znanosti i umjetnosti, Dio I, Zagreb, 1880-1882, стр. 427 и сл. (с подробной документацией).

¹⁶ См.: M. P l e t e r š n i k, Slovensko-nemski slovar, I, Ljubljana, 1894, стр. 32; Slovenski pravopis, Ljubljana, 1962, стр. 134.

¹⁷ См.: Lietuvių kalbos žodynas, I.A-B, Vilnius, 1968, стр. 627-628 (с многочисленными примерами).

¹⁸ См.: K. M ü l e n b a c h s (J. E n d z e l i n s), Latviešu valodas vārdnīca, I. sējums, Rīgā, 1923-1925, стр. 260-261, а также стр. 254-256; см. также: A. B i e l e n s t e i n, Die Holzbauten und Holzgeräte der Letten, I-II, St.-Pbg., 1907-1918.

489)¹⁹. Как видно из приведенных примеров²⁰, все зафиксированные в них значения довольно легко могут быть сведены к двум комплексам²¹: 1) стропило, перекладина, грядиль, копыл, подставка; 2) подушка, матрац, подстилка. Учитывая, что слова, входящие в первый комплекс, обозначают обычно нечто деревянное, поперечное, а слова второго комплекса — нечто мягкое, пухлое, обычно плетеное, связанное, можно с основанием предположить исходное значение — предмет, являющийся опорой, основанием, соединением каких-то других предметов. Исходя из этого, приведенные примеры из славянских и балтийских языков (не говоря о типологических параллелях, которых немало²²) допустимо рассматривать как надежный аргумент в пользу объединения др.-инд. *barhís* и *bráhma* в общем этимологическом гнезде²³. Это заключение тем более достоверно, что древнеиндийские слова принадлежат к тому же корню, что и указанные балтийские и славянские, и, видимо, использовались (по крайней мере отчасти) в сходных фразеологических сочетаниях, восходящих, вероятно, к индоевропейской древности.

Для др.-инд. *barhís*, обозначающего сплетенную из соломы подстилку (или пучок жертвенной травы), на которой размещаются боги или люди, совершающие жертвоприношение, в качестве первоисточника обычно реконструируют **bhelgh-* со значением "вздуваться", "вспухать", "набухать" (см.: WP, II, стр. 182, и сл.; Рок., стр. 125 и сл.; Маурх., Iief. 14, стр. 415-416). Этой праформе отвечают в конечном счете и иранские примеры, сопоставляемые с др.-инд. *barhís*: авест. *bar²ziš* (ср.р.)

¹⁹ См.: R. Trautmann, Die altpreussischen Sprachdenkmäler, Göttingen, 1910, стр. 310 и 402.

²⁰ Факты других индоевропейских языков (прежде всего германских и кельтских) оставлены пока в стороне, поскольку в них отмечены или несколько иной круг значений, или отличное словообразовательное оформление.

²¹ Иногда оба круга значений представлены в языке одним и тем же словом (ср. словенск. *blazína*).

²² Ср., например, кет. *GIS šarpa* — "дерево" (растение и материал), но *KUS šarpa* — "подушка" (из кожи). См.: J. Friedrich, Hethitisches Wörterbuch, Heidelberg, 1952, стр. 187.

²³ Одним из указаний на верность сделанного предположения может служить мансийская загадка "Головная подушка человека. — Ответ: балка (стропила) дома", где подушка и бал-

"подушка", перс. *bālīš*, курд. *балӣш*, *бальш*²⁴, осет. *baz* 25, *вахан. vōrz*, йиддг *virzanē*, шугн. *vīrž*, рушан. *vawz*, бар-танг. *vōwz* 26, парачи *bāparaī* (из **barzn°*), хорезм. *ǰʒduk* 27-то же; белудж. *barzī* "седельный вьюк", "переметная сума", "мешок" 28; ср. также арм. *bag* "подушка", рассматриваемое как заимствование из иранского²⁹. В свое время Вильман-Грабовская отметила в индоиранском своего рода "bifurcation des sens", в результате чего различаются, если говорить о словах со значением "подушка", "подстилка", ритуальный и профанический термины (*terme rituel* и *terme familier*). Авест. *baz³ziš* принадлежит как раз к *terme familier*, как и вед. *upa-bārhanā-*, *upa-bārhanī* "подушка" 30, слова того же корня, что и *barhīś* и *bar³ziš*. Авест.

к в синонимичны. См.: J. S c h e i l l b a c h, *Das wogulische Rätsel*, Wiesbaden, 1959, стр. 61 (5.11. 6.1.).

24 См.: Ч.Х. Б а к а е в, *Язык азербайджанских курдов*, М., 1965, стр. 193 (косв.форма - *бельш*); ср. *балгӣ* в говоре туркменских курдов (е г о ж е, *Говор курдов Туркмении*, М., 1962, стр. 204).

25 См.: В.И.А б а е в, *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, т. I, М.-Л., 1958, стр. 241-242 (любопытно, что в истории этого слова с уверенностью реконструируется стадия **balz-*, формально напоминающая балто-славянскую форму).

26 О трех последних формах см.: В.С. С о к о л о в а, *Генетические отношения язгулямского языка и шугнанской языковой группы*, Л., 1967, стр. 33 и 59.

27 См.: W.B. Н е н n i n g, *The Khwarezmian Language*, - "Zeki Velidi Togan'a armagan", İstanbul, 1955, стр. 14.

28 См.: G. М о r g e n s t i e r n e, - NTS, 1932, V, стр. 41.

29 Наряду с перечисленными существуют и другие примеры, которые или отличаются по значению (ср. шугн. *barzīn* "обертка", "оболочка", ср. *barzīn čīdōw* "заворачивать", "обматывать"; см. И.И.З а р у б и н, *Шугнанские тексты и словарь*, М.-Л., 1960, стр. 104), или недостаточно ясны (ср. ягноб. *wēṭṭna*, *wīṭṭna* "Frangos Rabularia L." - название наиболее распространенной в Ягнобе сенокосной травы; см.: М.С.А н д р е е в и Е.М.П е щ е р е в а, *Ягнобские тексты с приложением ягнобско-русского словаря*, составленного М.С.Андреевым, В.А.Лившицем и А.К.Писарчик, М.-Л., 1957, стр. 351). Ср. также производные, например авест. *bar³ziš*. (*ha*)vant- при вед. *barhīśmant-*.

30 Впрочем, оба контекста, в которых встречаются эти слова

bar²zman- (ср.р.), пучок ветвей из цинковки, расстилавшейся для богов при жертвоприношении, как и вед. barhís, представляет собой *terme rituel*. Из этих сопоставлений можно извлечь несколько полезных для дальнейших рассуждений наблюдений. Во-первых, обращает на себя внимание относительная подвижность (в историческом плане) границ между ритуальной и профанической сферой для слов, восходящих к одному источнику (ср. размежевание между вед. barhís и авест. bar²ziš). Во-вторых, следует подчеркнуть наличие значения "подушка" в ведийских словах, восходящих к *bhelgh'- (ср. urabárhana, -I в связи с с.-хорв. blázina и др., не говоря о bar²ziš). В-третьих, авест. bar²zman обладает значением (и фразеологией), позволяющим реконструировать более древнее состояние (и хотя бы косвенно подтвердить сказанное об истории славянских и балтийских слов того же корня); вместе с тем, bar²zman своей формой оправдывает старое сравнение с bráhma³¹ и, может быть, с одним из источников соответствующих славянских слов (об этом см. ниже)³².

Разумеется, что при выяснении этимологии др.-инд. bráhma пока нельзя отвлекаться от возможных связей с brh- "усиливать", brhant "высокий", "сильный"; "громкий"³³, т.е. со словами, восходящими к *bhergh'- "возвышаться", "расти" - корню, параллельному *bhelgh'³⁴; характерно обыгрывание связи со словами корня brh- для bráhma и даже для barhís; ср. prá samgráje b r h á d arcā gabhīrām b r á h m a ... (RV, V, 85, 1); ā no b a r h í h sadhamāde brhád divi devān íle ...

в Ригведе, достаточно характерны, ср. kṣām dāśāyurabárhanaīm kah (I, 174, 7) "сделай землю подушкой для Дасы"; cittir ā urabárhanaīm sáksur ā abhyañjanam dyauṛ bhūmih kōśa āsīd yād āyāt sūrya rātim (X, 85, 7) "познание было подушкой, глаз-мазью (украшением); небо, земля были ларем, когда Сурья поехала к супругу".

³¹ Против этого сравнения - W. N e i s a e r, *Vedica*, - ZII, 1927, 5, стр. 286 и сл., а в последнее время - W. H e n n i n g, *Brahman*, - TPS, 1945, стр. 116 и сл.; J. G o n d a, *Notes on Brahman*, Utrecht, 1950, стр. 5 и сл.

³² Об иран. *brazman- и его продолжателях см. далее.

³³ См.: J. G o n d a, *Notes on Brahman*; предполагается что первоначально bráhma- обозначало "жизненная сила", "ма-на"; другой вариант - "Gestaltungsform"; см.: H. L o m m e l, - "Oriens", 1954, vol. 7, стр. 160-162 (рецензия на исследование Гонды).

³⁴ M a u r h., *Lief.* 14, стр. 454, указывает семантическую

(RV, X, 35,10). Учитывая так называемый "Schwebeablaut" в словах, возводимых к *bhergh'- (ср. br̥hant- при пал. brahant-³⁵), или же - в качестве второй возможности - присутствие продолжателей двух форм индоевропейского корня (I : *bhelgh'/*bhergh'-, II : *bhle-gh'-/*bhre-gh'-), формальное различие между bráhman и barh-ís не приходится считать серьезным препятствием при установлении этимологической связи этих двух слов. Во всяком случае, реконструируемая в качестве первоисточника для bráhman-праформа *b(h)-r/l-gh'- (см.: Маурих., Lief. 14, стр.453) вполне может рассматриваться как таковая и для barhís³⁶. Более того, отвлекаясь пока от несомненных фактов притяжения с продолжателями и.-евр. *bhergh'- в ведийскую эпоху, допустимо в качестве праформы (или, точнее, ее консонантного костяка) этих двух слов постулировать еще более конкретную звуковую последовательность, а именно *b-l-gh'-, полностью идентичную с балтославянским источником соответствующих форм. В известной степени можно предполагать, что славянский лучше сохранил некоторые не-ритуальные значения этого корня, относимые к индоевропейской эпохе. Так, по-видимому, с *bhelgh'- в значении "вспухать", "набухать" (ср. др.-ирл. bolgaim) следует связывать рус. бóлозень (м.р.) "мозоль", "шишка", бóлозни, бóлузни- то же³⁷, сло-

параллель к *bhergh'-: bráhman — лат. augēre "увеличивать", "содействовать росту": лтш. augums "Form", "Gestalt" (см.: Р. Т. Х. и. м. е., Brahman: о значении bráhman). Характерно, что в старой иранской традиции неоднократно подчеркивается возрастание, увеличение, расширение фарна/фарра (ср. авест. x^harənah) или его участие в этих действиях, ср. ut-aš pad x^harrah frāx^hēnīt zamīk ... (DkM. 593,17) "этим x^harrah он расширил землю..." и под.

³⁵ См.: JRAS, 1958, стр. 46. Ср. также варианты Br̥haspati-; Brahmanaspati-.

³⁶ С иными детерминативами ср. гот. blōtan "βέλεσθαι, λείπειν" (-d-) или мессап. blavit (PID, II, 649, № 10: blavitagolzei) "er betet an, bietet dar"; см.: V. P. и. с. а. н. и., Zu einigen messapischen Inschriften, - "Rheinisches Museum für Philologie", 1957, Bd 100, стр. 240 (из *bhlā/w/-; -y-).

³⁷ См. бóлозень, бóлезень, болозняк "желвь, мозоль, сухая или кровавая, набитая обувью, либо работою, на руках" (Даль, I, а.в. боль); см. также: Словарь русских народных говоров, вып. 3, М., 1968, стр. 76; Г. Куликовскый, Словарь..., стр. 5. К этимологии - М. Ф. Асмер, Этимологический словарь

венск. *blazínica* (на длани, при kopitu и прстih месojедов), открывающие путь для семантического объединения "мозоль", "шишка" и "подушечка" (ср. далее нем. *Balg* "мех", гот. *balga* ,основа *balgi-*). Еще более любопытно, что для болозень весьма правдоподобна реконструкция вида *болозень, *болозня, предельно близкая к *bráhmaṇ*, - суффикс *-men-* , присоединенный к корню **balgh-*. Что такая реконструкция вполне вероятна, доказывают случаи чередования образований на *-men-* и на *-n-* в словах одного корня; ср. житмень, псковск. "ячмень" - житенка, житченка, жичина, псковск. "ячмень" (глазной); голомень (др.-рус. голова "оголеная часть дерева") - голень (ср. др.-англ. *cal-u* , др.-в.-нем. *kal-o* , др.-рус. голъ, древняя основа на *-u*); вязмень - вязень, вязенка, вязеница; узмень - узень, польск. *węzina* , с.-хорв. уйна (ср. *qzъkъ* - древняя основа на *-u*); ильмень - илень, ильня (*ilъ* - древняя основа на *-u*); низмень - низень, низина (*nizъ* - древняя основа на *-u*); ясмень - ясня (ср. ясь, лит. *aiškus*); в.-луж. *běłman* - с.-хорв. беѡма (**bělyna*) и т.п. Число таких примеров можно увеличить, обратившись к другим славянским языкам или к топонимике (ср. Белменка при бельня и т.д.) ³⁸.

Этимологическая связь указанных слов в индоиранских и балтославянских языках подтверждается сходным употреблением этих слов в фразеологических сочетаниях, в чем, разумеется, можно видеть

русского языка, т. I, М., 1964, стр. 188; Н. Р е т е р с о н, *Baltisches und Slavisches - "Lunds Universitets Årsskrift"*, NF, 1916, Afd. 1, Bd 12, № 2, стр. 25.

³⁸ Образованиям на *-men-* посвящена работа: Ю.В. О т к у п щ и к о в, Индоевропейский суффикс **-men-/ *-mōn-* в славянской топонимике (Происхождение названия оз. Ильмень), - в кн.: Ю.В. О т к у п щ и к о в, Из истории индоевропейского словообразования, Л., 1967, стр. 252-271. К сожалению, автор не остановился на вопросе совместной встречаемости элементов *-men-* и *-n-*, которая характеризует архаический словообразовательный пласт не только в славянском, но и в балтийском; ср. лит. *mažena* || **mažuo* (из **mažiuo*), **rudena* || *ruduo* (из **rudiuo*) и др. На основании соотношения типа *stambena-stambus* и *smilkmena-smilkus* можно предположить образование типа **stambmena* (ср. варианты *-men-*: *-n-*: *-u-* в славянском); ср. также *malkmena-malkna* и др. См.: Р. S k a r d ž i u s, *Lietuvių kalbos žodžių daryba*, Vilnius, 1943, стр. 233; F. S p e s c h t, - KZ, 1932, Bd 59, стр. 242. При предположении о включении др.-инд. *bṛhant-* в отношение к *bráhmaṇ* следует вспомнить и этимологически связанное с *bṛhánt-* хет. *parkuš* "высокий" (т.е. *-men-* : *-nt-* : *-u-*).

свидетельство древности именно такого употребления. Вот несколько примеров. Ср. употребление рефлексов и.-евр. *bhelgh'- при глаголе *ster- : др.-инд. *stṛñtá barhír* (RV, I, 13,5); *stīrnám barhír* (RV, I, 135,1); *āstīrnán barhír* (RV, III, 9,9); *barhír... vi stṛñtām* (RV, UP, 17,1) и др.³⁹; ср. также при *stārīman* : *barhīsa stārīmani* (RV, X, 35,9); дважды отмечено в Ригведе *stīrnā-barhīs* - Y, 37, 2, и X, 21,1. Общее значение этого словосочетания - "расширять, растягивать, распространять, рассыпать *barhīs*" (подробнее см. ниже). Аналогичные сочетания отмечались и в Авесте, ср. *sta¹rišča bar²zišča*, *bar²zmō. star²ti-*; зато они остались неотмеченными в славянском, ср. с.-хорв. *stěрати блазину* (при более обычном *stěрати постель* у, ср. также *стěля "соломенная подушка", "подстилка", "коврик" (под седло)*, словенск. *stelja*⁴⁰). Принимая во внимание известный параллелизм между *sterti и *stylati, можно существенно расширить соответствующую фразеологию (особенно при включении таких слов, как постель, ложе и под.); ср. чеш. *stříti lože* или с.-хорв. *stěрати лежницу*, с чем можно сопоставить старое выражение, несомненно связанное с ритуальной практикой, в латинском - *lectum sternere*: *lectisternium* "божья трапеза" (представлявшая собой род жертвоприношения, при котором изваяния богов попарно расставлялись на подушках (*lectus*) перед накрытым столом)⁴¹ и в древне-

³⁹ Ср. еще RV, I, 108, 4; I, 142, 5; I, 177, 4; I, 188, 4; II, 3, 4; II, 11, 16; III, 35, 7; III, 41, 2; IV, 6, 4; Y, 18, 4; Y, 26, 8; VI, 63, 3; VI, 67, 2; UP, 43, 2; UШ, 45, 1; UШ, 93, 25; IX, 5, 4; X, 52, 6.

⁴⁰ Ср. ст.-слав. СТЕЛѦ (Супрасльск. ркп.), *stěγw*, *tectum* (при авест. *upastarāna-* "коврик").

⁴¹ См.: C. P a s c a l, *De lectisterniis apud Romanos*, - "Rivista di filolog.", 1893, vol.22, стр. 270-340; ср. *lectisterniātor* "тот, кто раскладывает подушки на обеденных ложах"; ср. также лат. *sternere* в значении "покрывать" (*lectulos pelliculis*) в связи с такими примерами, как хотан.-сакск. *vūda-*, *ūda-* "покрытый" (из *br̥žda-; ср. также рушан. и хуф. *way bēr ar čod wūdam* "постелем ему постель в доме", *bēr wūddōw, loqēn wūddōw...* "стелить постель"; см.: В.С. С о к о л о в а, Рушанские и хуфские тексты и словарь, М.-Л., 1959, стр. 143 и 280), осет. *zambazgun* "покрывать", где обнаруживаются следы и.-евр. *bhergh'-; см.: Н.В. В a i l e y, - TPS, 1954, стр. 133; W.B. H e n n i n g, *Handbuch der Orientalistik*; Abt. I, Bd IV/I, Leiden-Köln, 1958, стр. 140; В.И. А б а е в, Историко-этимологический словарь..., I, стр. 137-138; Е. В e n v e -

греческом - ср. гомер. λέχος στῶρεσσι⁴²; эти примеры позволяют говорить о старом фразеологизме, сочетающем в себе *ster- и *legh'-(*legh-), причем *ster- отражается в глаголе, а *legh'-(*legh-) - в прямом объекте⁴³. Можно полагать, что существовали и другие фразеологизмы, одним из членов которых были слова с корнем *bhelgh-. Во всяком случае, стоит обратить внимание на такие сходства, как др.-инд. takṣ- и brāhman; ср. imā b r ā h m ā ṇ i yārdhanāsvibhūm santu śaṁtamā yā t ā k ṣ ā- ма rāthāñ ivāvocaṁa b ṛ h ā ṇ nāmaḥ (RV, V, 73, 10) "да будут для Ашвинов самыми благодатными эти возрастающие brāhman'и, которые мы (создали), как (плотники) смастерили (вытесали) колесники n i s t e , - BSL, 1956, t. 52, стр. 11 (Études sur la langue ossète, Paris, 1959, стр. 12); Маурих., Lief. 14, стр. 416. Вместе с тем заслуживают внимания и такие употребления лат. sternere, при которых возникают значения "покрывать попоной", "седлать" (equi strati), ср. лит. balnas, balgnas (у Бреткуна), прусск. baltan "седло", "сиденье" (ср. также лит. balnas "отвал плуговой", позволяющее установить связь со славянскими и балтийскими наименованиями частей плуга от корня *bhelgh-, восходящие к и.-евр. *bhelgh- "набухать", "вспухать", (ср. др.-ирл. bolg, bolgaim, галльск. bulga, гот. balga, др.-в.-нем. belgan и т.п.), параллельному *bhelgh'-, о котором см. выше. О значении "место для сидения" в словах этого корня см. далее.

⁴² См.: L. R. П а л м е р , - "Gnomon", 1960, 32, стр. 198 и сл.; ср. также: G. D u m é z i l, Remarques sur le 'ius fetiale', - REL, 1956, 34, стр. 106 и сл.; P. T h i e m e, Vorzarthustrisches bei den Zarathustriern und bei Zarathustera, - ZDMG, 1957, Bd 107, стр. 71 и сл.; K. S t r u n k, Ai stīrnā-/stīrta- : gr. στῶρεος / στῆρεος, - MSS, 1964, 17, стр. 104; R. S c h m i t t, Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit, Wiesbaden, 1967, стр. 249-250; Маурих., Bd II, стр. 372, 415.

⁴³ Впрочем, допустима и мена, ср. *ložitī, с одной стороны, и имена типа с.-хорв. простіра "одеяло", "подстилка", простірѣч, простирка "ковёр (на котором спят)", "подстилка" (ср. также лат. strāmen "подстилка из соломы", storea "одеяло", "циновка", "рогожа", torus "ложе", "постель" и др.) - с другой стороны. Однако сочетания типа *legh'- (*legh-) (глагол) и *ster- (прямой объект) едва ли могут быть отнесены к достаточно древней эпохе. Вместе с тем нет оснований исключать такие сочетания, как *ložitī balzina (для праславянского).

пу; мы произнесли (их как) высокую хвалу"⁴⁴ - рус. вытесать болозно, словенск. *tezati blazinu*, лит. *tašyti balžieną*, лтш. *tēst balžienu*. Менее характерны такие сходства, как употребление *brāhmaṇ* при глаголе *śru-* "слушать" (ср. *śrudhī brāhma* - RV, УІ, 17, 3; ср. также УІ, 40, 4; УП, 29, 2; УП, 83, 4; УШ, 17, 2) в сопоставлении с рус. не слушайте этого блазня (эту блазнь) и под. Впрочем, это сопоставление может оказаться в конце концов достаточно убедительным, поскольку есть основания полагать, что слав. *blaz-n-, *blazniti также восходят к *b(h)l-gh- и, следовательно, отчасти параллельны слав. *balg-, *balžiti из и.-евр. *b(h)-lg-, ср. рус. бóлого, ст.-слав. БЛАГЪ, болг. благо, с.-хорв. благ, благо, словенск. blāg, blag, чеш. blaḡ, польск. błogi, н.-луж. błoŕki и т.д.⁴⁵ Доказательства будут приведены в другом месте. Здесь же достаточно подчеркнуть, что многие слова, относящиеся сюда, вполне сохраняют старое, ритуальное значение; ср., например, рус. блазнить "слово, употребляемое большей частью в святки, значит - видеть привидение"⁴⁶; блазнить "казаться", "мерещиться"; "манить", "подговаривать"; блазниться - то же; блазнь, блазня "что-либо почудившееся, померещившееся",

⁴⁴ Ср. отчасти RV, У, 29, 15, где сочетаются мотивы *brāhmaṇ'a* и "вытесывания" колесницы (*rātham... ataksam*). Ср. употребление *taka-* в сочетании с *stōma*, *vāc*, *dhi*, *mānman*, *māntṛa*, *vācay*. Об и.-евр. *tek^hos и *tek's - для обозначения поэтического творчества см.: M. D u r a n t e, Ricerche sulla preistoria della lingua poetica Greca. La terminologia relativa alla creazione poetica, - "Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della Classe di scienze morali, storiche e filologiche", Serie VIII, 1960, vol. 15, стр. 237 и сл.; R. S c h m i t t, Dichtung..., стр. 296 и сл.; ср.: P i n d a r, Pyth. 3, 112-114:

Νέστορα καὶ Λύκιον Σαρπητόν, ἄνδρῶν φῦτις,
ἐξ ἐπέων κελεύειν ὧν, τέκτονες οἶδ' σοφοί
ἱρμόσδν, χιχνώσκομεν...

⁴⁵ Ср. хотя бы рус. блаже́ти "сходить с ума" - словенск. *blaznēti*, - то же; употребление в разных славянских языках *blaz-* и *blaž-/blož-* в значениях: 1) проказы, шутки, 2) нежности, ласки, 3) недостатка в умственном или психическом отношении, 4) рецезной деятельности (часто в усилительном или отрицательном смысле) и т.п.

⁴⁶ См.: Г. Куликовский, Словарь..., стр. 4.

"видение" и т.д.⁴⁷. Особенно важны те случаи, когда *blaz-* и *blaž-/blož-* употребляются для обозначения ритуального говорения (возможно, в состоянии экстаза); ср., с одной стороны, вед. *brāhmaṇ* "молитвенная формула": *brahmān* "тот, кто связан с произнесением молитвенной формулы" и, с другой стороны, слав. **blaz-n-*, **blazniti* : **blaznik-* и др. По соображениям, приведенным выше, не исключена реконструкция *nomem agentis* в виде **blazmen-*, что в точности (не считая количества гласного) соответствовало бы вед. *brāhmān* как названию жреца, и реконструкция *nomem asti-onis* и результата действия также в виде **blazmen-*, что отвечало бы вед. *brāhmaṇ* как обозначению молитвенной формулы, употребляемой при жертвоприношении.

Для более полного определения круга фразеологизмов, связанных с продолжателями и.-евр. **bhelgh-*, полезно обращение к таким сочетаниям, как лит. *dėti*, *kelti*, *ištiesti* и др. с *balžie-pas*, находящим соответствия в ряде других традиций⁴⁸. При всем этом, разумеется, следует помнить, что, сравнивая индоиранские фразеологизмы со славянскими или балтийскими словосочетаниями, исследователь поневоле пренебрегает многими важными различиями. От этого, между прочим, зависит то, что, даже восстановив данное словосочетание в двух или более языковых традициях, не всегда можно отнести его к одной культурно-исторической среде.

До сих пор приводились лингвистические аргументы в пользу связи между *brāhmaṇ* и *barhis*. Не менее важны свидетельства связи объектов, обозначаемых этими словами, в рамках жертвоприносительного ритуала и соответствующей мифологической концепции.

Barhis — постоянный и весьма важный материальный элемент жертвоприносительных ритуалов, о котором часто говорится уже в древнейших текстах⁴⁹. К сожалению, остается открытым вопрос о том, что представлял собой *barhis* в ведийскую эпоху. Тем не менее

⁴⁷ См.: "Словарь русских говоров Среднего Урала", т. I, Свердловск, 1964, стр. 46; "Словарь русских народных говоров", вып. 2, М.-Л., 1966, стр. 313-314; к семантике ср., в частности, рус. *блазнить* "м о з о л и т ь глаза", стр. 314, при *бблoзeнь* "мозоль".

⁴⁸ См.: *Lietuvių kalbos žodynas*, т. I, стр. 627-628.

⁴⁹ Около 140 раз слово *barhis* встречается в Ригведе (там же отмечены *barhiṣad*, *barhiḥ-sṭhā*, *barhiṣmat* и *barhiṣia* — около полутора десятка раз), отмечено оно также в *Taitt. - Saṃh.* (VI, 2, 4, 5), *Vājasan.-Saṃh.* (II, 1; XVII, 1 и др.) и т.д. См.: A.A. Macdonell, B. Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*, vol. II, Delhi-Varanasi-Patna, 1958, стр. 61.

есть все основания полагать, что *barhís* нельзя понимать как жертвенную траву, б е с п о р я д о ч н о разбрасываемую на алтаре (*védi*)⁵⁰. Приводимые далее примеры должны подтвердить предположение о том, что *barhís* обладал определенной структурой частей с особой семантикой. Можно сделать еще один шаг и попытаться реконструировать конкретный вид ведийского *barhís*'а или *védi*. Для этого следует знаменитый гимн ко всем богам (RV, X, 114) сопоставить с порознь встречающимися характеристиками *barhís*'а, с одной стороны, и с типологически сходными примерами из иных традиций, с другой стороны. Особенно примечателен третий стих:

cátuskarpadā yuvatīḥ supéśā ghrtápratīkā vayúnāni vaste |
tásyaṃ suparṇā vīśaṇā nī sedatur yátra devā dadhiré bhāgadhéyaṃ ||

"Четырехкося яница, прекрасно украшенная, с умещенным жиром лицом, она облекается в жертвоприношения.

На нее уселись две птицы, чья оплодотворяющая сила подобна бычьей. Боги же приняли там положенную часть".

Это данное в виде загадки описание *védi* соответствует образу *védi* в ритуальных текстах, содержащих определенные инструкции. В "Белой Яджурведе"⁵¹ при описании *ашвамедхи* сообщается о возве-

⁵⁰ Кстати, *védi* и *barhís* в текстах часто заменяют друг друга. Во всяком случае, *barhís* нередко описывается, подобно *védi*. Характерно, что в Ригведе слово *védi* встречается лишь девять раз (и дважды *védi-sād*), тогда как, например, в текстах, описывающих *ашвамедху*, *védi* решительно преобладает в частоте употребления над *barhís*. Следует заметить, что лишь однажды в Ригведе *barhís* и *védi* соседствуют в одном стихе, ср.: *déva barhír vārdhamānam suvíram stīrṇām rāyé subhāram védy asyaṃ* (RV, II, 8, 4) "божественный *barhís* возрастающий, героев (несущий) к богатству, прекрасную ному (несущий), распростерт на этом *védi*".

⁵¹ См.: The Text of the White Yajur Veda. Translated by R.T.H. Griffith, Benares, 1899; ср. также: Das Śrautasūtra des Āpastamba übersetzt von W.Caland, Amsterdam, 1910 [ср. издание - Āpastambaśrautasūtra, hrsg. von R.Garbe, Calcutta, 1882 ("Bibliotheca Indica", vol. 21)]; Kātyāyanaśrautasūtra, hrsg. von A.Weber, 1856. Соответствующие данные см. в кн.: P.-B. Dumont, L'āśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc (Vājasaneyisamhitā, Śatapathabrāhmaṇa, Kātyāyanaśrautasūtra), Paris, 1927, стр. XXXV (план) и 13, а также: Shrikrishna B h a w e, Die Yajus'd des Āśvamedha, Stuttgart, 1939 (= Bonner Orientalistische Studien, H. 25); W.K i r f e l,

дении особого ритуального сооружения, называемого grācīnavamśa (или śālā), матица которого ориентирована на в о с т о к (откуда и название). Grācīnavamśa имеет четырехугольную форму, у каждой грани свой выход, соответствующий данной стороне света. Внутри сооружения — очаги для трех ритуальных огней (каждый из них обладает особой функцией, формой и расположением; при этом сохраняется общая ориентация на в о с т о к). Посередине grācīnavamśa находится vēdi; она представляет собой несколько вытянутый в направлении с запада на восток четырехугольник со слегка вогнутыми сторонами. На этом алтаре размещается то, что необходимо для совершения жертвоприношения, и в частности barhiś⁵². Зная принцип организации сакрального пространства, легко допустить два предположения: 1) пространство, расположенное ближе к центру, обладает большей сакральной силой (ценностью); 2) пространства, обладающие общим центром, в некоторых важнейших отношениях дублируют друг друга. Отсюда два следствия. Первое — жертва, помещаемая на barhiś'e, сакрально выше barhiś'a, barhiś. В этом же отношении превосходит vēdi, а последняя — grācīnavamśa. Второе — и жертва, и barhiś, и vēdi, и grācīnavamśa дублируют друг друга, по крайней мере в том отношении, что все они суть "образы мира"⁵³ (как будет показано далее, в его горизонтальном или статическом аспекте). Эти два следствия приобретают осо-

Der Aśvamedha und der Puruṣamedha, — "Alt- und Neu-Indische Studien", 1951, Bd 7, стр. 39-50; E. M a y r h o f e r - P a s s l e r, Haustieropfer bei den Indo-Iranern und der anderen indogermanischen Völkern, — AOr, 1953, XXI, и отчасти: A. W e b e r, Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit, — "Indische Streifen", Berlin, 1868, стр. 54 и сл.

⁵² П р я м о у г о л ь н а я форма vēdi в сочетании с более чем вероятной к р у г л о й формой земного огня на barhiś'e в точности отвечает тем же структурам в древнем Риме и древней Греции (при этом существенно, что круг лежит в н у т р и прямоугольника). См.: G. D u m é z i l, La religion romaine archaïque, Paris, 1966, стр. 309-311; J.-P. V e r n a n t, Mythe et pensée chez les grecs. Études de psychologie historique, Paris, 1969, стр. 97 и сл., а также: Вят. Вс. И в а н о в, Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии, — "Труды по знаковым системам", IV, Тарту, 1969, стр. 63-64.

⁵³ Ср.: iyām vēdih páro ántah prthivyá ayám yajñó bhūvana-sya pābhīh (RV, I, 164, 35) "Этот алтарь — крайний предел земли; эта жертва — цуп вселенной". Ср. I, 164, 34, где поставлен соот-

буду силу при учете того хорошо известного факта, что жертва локализуется в центре вселенной, там, где проходит *axis mundi*, где находится *nābhi* "пуп вселенной"; именно в этой точке человеческое соединяется с божественным. Алтарь как раз и отмечает это центральное место⁵⁴.

Идея дублирования в ритуале *aśvamedha* выражается еще в том, что к востоку от *prāścīnavamśa* находится большой трапезный алтарь — *mahāvēdi*⁵⁵, ориентированный в сторону востока. В восточной части *mahāvēdi* располагается *agniksetra*⁵⁶ — место, внутри которого строится большой алтарь с очагом в виде птицы, выложенной из кирпича. В середине *agniksetra* помещается (на связках травы *kuśa*) и высокий алтарь — *uttaravēdi*, в самом же центре *uttaravēdi* находится *nābhi*. Восточная граница *mahāvēdi* обозначена 24 (=7x3) жертвенным столбом (*yūpa*). Наличие изображения птицы внутри *mahāvēdi* в сочетании с тем, что *agniksetra* может квалифицироваться как *dviguṇa*, несомненно, возвращает нас к RV, X, 114, 3 (*suratrā*, см. выше). В названном стихе содержатся мотивы, которые порознь и в разных сочетаниях друг с другом постоянно выступают в описании *barhīś'a*. Ср. мотив умышления в связи с *barhīś'om*: II, 3, 4 (*ghṛtēnāktām vasavaḥ sīdatedām víśve devā ādityā yajñīyāsaḥ*);

ветствующий вопрос. Ср. также: *kó asyā veda bhūvanasya nābhiḥ... vēdāhām bhuvanasya nābhiḥ* (*Vājas.-Samh. XXIII, 59-60*) "...кто знает пуп этого мира... я знаю пуп мира"; *pr̥schāmi yātra bhūvanasya nābhiḥ ... ayām ya jñīó bhūvanasya nābhiḥ* (там же, XXIII, 61-62) "... я спрашиваю, где пуп мира... эта жертва — пуп мира", что в точности соответствует круглому очагу Гестии, рассматриваемому как "пуп", посредством которого дом укоренен в земле; сам же "пуп" — символ неизменяемости, постоянства, устойчивости, см. : J.-P. Vernant, *Mythe et pensée...*, стр. 99.

⁵⁴ См.: J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Paris, 1943, стр. 61 и сл.; Б.Л.Обенин, Структура мифологических текстов "Ригведы" (ведийская космогония), М., 1968, стр. 59.

⁵⁵ См.: Р.-Е. Дюмон, *L'aśvamedha*, стр. XXXV и 72 и сл.

⁵⁶ Ср. названия *agniksetra* — *saptavidha* или *saptapurusa*, подчеркивающие ее семичленность. По Катьяяне, *agniksetra* должна быть двойной (*dviguṇa*) или тройной (*triguṇa*). Судя по Шатаптахбрахманы, *agniksetra* может быть только тройной (при этом *agniksetra* оказывается состоящей из 24 части — *ekavimsatividha*, ср. число *yūpa*).

УП, 2, 4 (ājúhvānā ghr̥tāpr̥sthāṃ p̥śadvad ādhvaryavo havīṣā marjayadhvam); мотив д в у х п т и ц: I, 85, 7 (viśnur yád dhāvad vīśanam madacyūtaṃ váyo ná sidann ādhi barhīṣi priyé, ср. vīśanā в I, 114, 3)⁵⁷; мотив нахождения на barhīṣ'e того, что приносится в ж е р т в у: УП, 13, 1 (bhāre havir ná barhīṣi pr̥ñānō vaiśvānarāya yātaye matīnam), ср. также: УI, 11, 5; УП, 7, 3; X, 70, 11; X, 90, 7 и др.; мотив плодородия, богатства, ср. его символ — бык (к о р о в а, иногда л о ш а д ь): У, 44, 3 (prasārgrāṇo ānu barhīr vīṣā śīśur mādhye yūvā-jaro viśrūhā hitāh); I, 83, 6 (barhīr vā yāt svapatyāya vṛjyate...); I, 85, 7 (см. выше); I, 194, 4 (см. выше); I, 173, 1 (gāvo dhenāvo barhīsy...); IX, 72, 4 (... barhīṣi priyāḥ pātir gāvām...), и др.; мотив нахождения б о г о в на barhīṣ'e и принятия здесь ими жертвы: II, 41, 13 (vīśve devāsa ā gata... édam barhīr ní śīdata, то же — УI, 52, 7); примеры этого рода весьма многочисленны⁵⁸. Гимн X, 114 содержит и некоторые другие мотивы, повторяющиеся при описании barhīṣ'a, ср. теку космического жара (УП, 43, 2)⁵⁹, трех богинь (I, 13, 9; III, 4, 8; X, 70, 8) и др. В условиях столь значительного сходства в описании, традиционно относимом к védī (X, 114, 3), и в описаниях, с несомненностью связанных с barhīṣ'ом, возникает соблазн считать отождествление védī и barhīṣ'a сознательным⁶⁰. В таком случае вопрос о жестком закреплении атрибутов этих двух объектов устраняется

⁵⁷ Не исключено, что (хотя бы косвенно) этот же мотив отражен в I, 144, 6: éni ta eté bṛhatī abhīśrīyā hiraṇyāyī vākvarī barhīr āśāte "diese beiden bunten, hohen, bevorrechteten, goldenen, beschwingten sind zu dir auf das Barhī gekommen" (обычно трактуется как описание Ночи и Утра или, следуя Саяне, Неба и Земли; следует напомнить об образе двух птиц в связи с териоморфной символикой Солнца и Месяца, соответственно Утра и Ночи); ср. также: УI, 12, 1.

⁵⁸ Ср.: I, 12, 4; I, 26, 4; I, 44, 13; III, 13, 1; III, 14, 2; III, 24, 3; УП, 11, 2; УП, 91, 4; УП, 28, 1, и др. (обращение ко всем богам, различным группам их, наконец, к отдельным богам с предложением сесть на barhīṣ и принять жертву).

⁵⁹ Ср.: gharṃā sāmāntā trivṛtam vy āpatas (X, 114, 1) и аналогичный мотив т р о и ч н о с т и barhīṣ'a, ср.: trisad-hasthé barhīṣi viśvavedasā mādhvā yajñam mimiksatam (I, 47, 4); yāsyā tridhātṛv āvṛtam barhīṣ tasthāv āsāṇīnam (УП, 102, 14).

⁶⁰ Впрочем, есть и другой вариант решения — интерпретация X, 114, 3 как описания barhīṣ'a (а не védī).

и исследователь получает право проверки некоторых других мотивов, относимых к *vēdi*, уже применительно к теме *barhís'a*. Речь идет о двух мотивах, упомянутых в X, 114, 3, — ю н и ц а и ч е т ы р е к о с ы. В других работах указывалось, что представление вселенной в виде женщины (молодой) достаточно распространено вообще и в частности не чуждо и ведийской традиции. В ритуальном воплощении этой идее соответствуют призывы к молодой женщине или к матери (при этом подчеркивается именно производящая функция женщины) сесть на *barhís*, ср. I, 142, 7⁶¹; III, 4, 11⁶². Мотив молодой женщины на *barhís'e* вблизи давящих камней для получения сомы (*grāvan*, м.р.; также *adri*)⁶³ при обилии типологических параллелей в других традициях⁶⁴ входит в обширный круг идей, связываемых с плодородием, процессом порождения и приуроченных к ведийскому ритуалу и соответствующим спекуляциям. Как известно, конструкция жертвенного алтаря в сочетании с возжигаемым на нем огнем должна воспроизводить акт соития женщины (*yosā*) и мужчины (*vr̥ṣan-*), где женщине соответствует алтарь (*vēdi* — ж.р.), а мужчине — огонь (*agni* — м.р.)⁶⁵; об отношении стиха (*ṛc-*) и мелодии (*sāman-*) в ходе ритуала говорят как об отношении мужчины и женщины, жемчужин друг друга (см.: *ŚBr.*, III, 1, 3, 5; ср. также: IV, 6, 7, 11); два деревянных предмета, служащих для ритуального добывания огня, отождествляются с гениталиями: верхний (*uttarārāṇi*) — с мужскими, нижний (*adharārāṇi*) — с женскими (ср.: RV, III, 29, 1 и сл.)⁶⁶. Эти примеры

⁶¹ *ā bhādamāne ūpāke nāktosāsā supésāsā yahvī ṛtāsya mātārā sīdatām barhīr ā sumat*; ср. *supésā* в X, 114, 3. О теме Ночи и Дня в этой связи см. выше.

⁶² *barhīr na āstām āditiḥ suputrā svāhā devā amṛtā mādayantām*.

⁶³ К мотиву "давящие камни и *barhís*" см.: RV, III, 41, 2; VI, 63, 3; X, 35, 9 и др.; о *vēdi* и "давящих камнях" см.: V, 31, 12; VII, 35, 7.

⁶⁴ Ср. сажание в Риме невесты на камень, изображающий фаллос Приапа, а также многочисленные примеры такого рода в этнографической литературе.

⁶⁵ См.: *The Śatapathabrāhmaṇa translated by Julius Eggeling*, pt. 1, Oxford, 1882, стр. 63 (=SBE, vol. XII). Понимание очага как женского лона хорошо известно в разных традициях, что нашло, между прочим, отражение в ритуальных заговорах.

⁶⁶ Подробнее см.: I. F i š e r, *Indian Erotics of the Oldest Period*, Praha, 1966, стр. 108 и сл.

делают обоснованной тему женщины на *barhís'e* или *barhís'a* женщины. Вместе с тем существен и другой аспект этой же темы, выявляемый такими аналогиями, как принесение в жертву весталки на царском очаге в древнем Риме⁶⁷.

Отсюда понятен переход ко второму мотиву — "четырех кое" (*cātuṣkarpada*), как назывались веревочки или завязки, идущие от углов *védi* (как думают обычно) или, что гораздо вероятнее, *barhís'a*. В качестве аргументов можно привести многочисленные параллели из шаманских традиций. Прежде всего нужно обратить внимание на эвенкийские шаманские ровдужные коврики, называемые *дэтур*. Характерными особенностями этих ковриков (обычно они имеют прямоугольную или круглую форму) следует считать наличие *ч е т ы р е х* плетеных веревочек или завязок, прикрепленных к углам (или, реже, сторонам) прямоугольных ковриков и к концам двух взаимноперпендикулярных диаметров круглых ковриков, а также наличие изображений оленей, птиц, людей и нередко дифференциацию зон коврика по цвету⁶⁸. Есть указания⁶⁹, что эти коврики делались для охраны оленей от болезней и с целью размножения оленей; у эвенков Южной Якутии сходные коврики считались "хранилищем для душ оленьего стада"⁷⁰. Характерно, что само слово "*дэтур*" обозначает обширное пространство в верховьях мифической родовой реки, где обитают не только души оленей, но и души-тени людей данного рода и дух-покровитель. Нужно полагать, что с подобными ковриками генетически связаны мансийские жертвенные покрывала улама, или *тор*, с *ч е т ы р ь м я* колокольчиками по углам и с изображениями всадников и солнца⁷¹; эвенкийские *ч е т ы р е х* *р а д и у с н ы е* меховые коврики в виде солнца с изображением оленя посередине⁷²; бубны с *ч е т в е р н ы м* делением, символизирующие вселенную

⁶⁷ Ср.: J.-P. Vernant, *Mythe et pensée...*, стр. 102; L. Deroy, *Le culte du foyer dans la Grèce mycénienne*, — RHRel, 1950, стр. 32.

⁶⁸ См.: С.В. Иванов, *Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в.*, М.-Л., 1954, стр. 190-195, рис. 71-73.

⁶⁹ См.: П.П. Полторадин, *Оленеводство тунгусов*, М.-Иркутск, 1932, стр. 29.

⁷⁰ См.: С.В. Иванов, *Материалы...*, стр. 195.

⁷¹ Там же, стр. 50 и сл. Ср. изображение Калтась-ими, олицетворяющей мать-землю, на жертвенных покрывалах.

⁷² Там же, стр. 116 и сл.

(птицы, олени, люди)⁷³; нанайские иорханы⁷⁴ и еще более эволюционировавшие формы типа алтайских деревянных или бумажных календарей с изображениями знаков двенадцатилетнего животного цикла⁷⁵; круглые подвески на шаманских костюмах с изображением вселенной⁷⁶; тунгусские подстилки для кукол или женские свадебные халаты⁷⁷ и т.п. Некоторые явно вырожденные формы подобных ритуальных предметов неожиданно сохраняют архаичную семантику; ср., например, меховой коврик (с завязками-косами) якутской шаманки, на котором изображена *vulva*⁷⁸.

Смысл отступления, посвященного *vēdi* и *barhīs'y*, состоит в том, чтобы показать не только узкоритуальную, но и космологическую (в широком понимании этого слова) функцию этих объектов, их моделирующую роль в представлениях ведийской эпохи. После этого более оправданными покажутся указания на ряд существенных функциональных сходств, наблюдаемых в описании *brāhman'a* и *barhīs'a*. Прежде всего *barhīs*, как и *brāhman*, может выступать как объект почитания, как обожествленный ритуальный предмет — см. RV, II, 3,4; X, 70, 4 (*dēva barhir* "божественный *barhīs*"), — к которому обращаются с молитвенной просьбой; ср. такие эпитеты *brāhman'a* (отсутствующие при, казалось бы, синонимичных *gir*, *stoma*, *stotra*, *dhi*⁷⁹), как *devatta*, *devahita*, *devakṛta*⁷⁹, оправданные мифологемой о рождении *brāhman'a* богами (*'janayan brahma devā* — RV, X, 61,7; *brahma... janayanta...* — X,65,1)⁸⁰. Выше говорилось о том, что одна из самых основных характеристик *barhīs'a* — его п р о т я ж е н н о с т ь, *barhīs* раскладывают, простирают, растягивают, создавая богам и жертвующим пространное

⁷³ Там же, стр. 168 и сл., 213 и сл., 686 и сл. Ср. обозначение бубна в ряде традиций как вселенной.

⁷⁴ Там же, стр. 262 и сл.

⁷⁵ Там же, стр. 619 и сл.

⁷⁶ Там же, стр. 146 и сл., рис. 43, 4.

⁷⁷ Там же, стр. 325 и сл.

⁷⁸ Там же, стр. 208, рис. 82.

⁷⁹ Ср. такие контексты, как *brāhmā kṛnoti* (I, 105, 15), *brāhmaṇo devakṛtasya rājā* (УП, 97,8; ср. X,49,1), а также *devattam brahma gayata* (I, 37,4; VIII, 32, 27).

⁸⁰ Вместе с тем показательна дифференциация в обозначении "господина" *brāhman'a* и *barhīs'a*, ср. *Bṛhaspati*, *Brāhma-naspāti*, но: *mandāno asya b a r h ī s o vī rājasi* (УП, 13,8; УШ, 15,5 и др.).

место⁸¹; ср. хотя бы: vi prathatām devājūṣṭam tiraścā dīrghām drāghmā surabhi... (RV, X, 70, 4) "приятный богам barhiś (ср. далее deva barhir) пусть будет растянут и поперек и вдоль...". Для brāhman'a также чрезвычайно важно, что он представляет собой пространство, характеризуется возрастом (ср. то же выше о barhiś'e), свойством заполнять пространство снизу доверху; ср. aum kham brahma, kham purāṇam, vāyuram kham (Bṛhad-āg.-Upan. V, 1) "Он (это) пространство, (это) Брахман, изначальное пространство, (наполненное) ветром пространство"; sa ya ākāśam brahmety upāste, ākāśavato vai sa lokān prakāśavato' sambādhan urugāyavato' bhisidhyati... (Chānd.-Upan. UP, 12, 2) "Тот, кто почитает пространство как Брахмана, поистине достигает пространств миров, сияющих, неограниченных, широко раскинувшихся"; yad vai tad brahmetīdam vāva tadyo 'yam bahirdhā puruṣād ākāśo yo vai sa bahirdhā puruṣād ākāśah (там же, III, 12, 7; ср. Maitrī-Upan. VI, 34 и др.); tapasā ciyate brahma (Mund.-Upan. I, 8) "подвижничеством возрастает Брахман"; brahma khalv idam vā va sarvam (Maitrī-Upan. IV, 6) "Поистине Брахман - весь этот (мир)" и др.⁸². Обращает на себя внимание, что brāhman (как и barhiś) описывается в этих и подобных им отрывках как результат процесса создания космического пространства, многократно описываемого и в ведийских текстах (без упоминания brāhman'a). При этом фразеология (kṛ-, prath-, vṛdh-, uru loka и под.) в обоих случаях весьма сходна⁸³. Поэтому уже на этой стадии возникает предположение о brāhman'e и barhiś'e как своего рода участниках (или орудиях) космического акта. Еще интереснее, что ведийская фразеология brāhman'a, означающего молитвенную формулу, также близка к способам описания космического процесса, ср. brāhman и vṛdh- (brahmanā vāvṛdhasva - RV, I, 31, 18; brahmanīndra... vardhanā - I,

⁸¹ Ср.: édām barhiś yājamaṇasya sīdorūm kṛdhi tvāyatā u lokām (RV, VI, 23, 7); sidatā barhiś urū vah sādās kṛtām (RV, I, 85, 6); ср. VII, 17, 1 и др.

⁸² Ср. также другие описания brāhman'a в его отношении к пространству (о них см. ниже), различение высшего и низшего brāhman'a (ср. parañ sāparañ ca brahma ... Maitrī-Upan. VI, 5; Praśna-Upan. V, 2 и др.).

⁸³ Ср.: akṛnutam antāriksam vārīyo 'prathatam jīvāse no rajāmsi (RV, VI, 69, 5) "Вы сотворили широкое пространство, вы расширили пространство, [отделяющее Небо от Земли], для жизни". См. подробнее: Б.Л. Огибенин, Структура...

52,7; brahmanā vāyvdhānā - I, 93, 6; I, 117, 11; brahma vardhanam - II, 12, 14; VI, 23,5; X, 49,1; brahmāni... vardhanāni - VI, 23,6; brahmāni vardhanā - VIII, 62,4)⁸⁴, bráhmaṇ и kṛ- (ср. brahmakāra, brahmakṛt, brahmakṛti, а также многочисленные примеры типа bráhmā kṛnoti - RV, I, 105,15 или bráhmaṇo devákr̥tasya rājā- RV, X, 49,1), bráhmaṇ и pr̥thujráyas (ср. X,30,1)⁸⁵ и др.⁸⁶). Высшему и низшему bráhmaṇ'у Упанишад в Ведах соответствует различие небесного и земного bráhmaṇ'a; ср. bráhma prajāvad á bhara... ágne yád dīdáyat divi (RV,

⁸⁴ См.: S.F. Michalski, Brahman..., стр. 402.

⁸⁵ prá devatrā bráhmaṇe gātúr etv apó áccchā mánaso ná práyukti | mahīm Mitrásya Várūnasya dhāsim pr̥thujráyase rīradha suvr̥ktīm ||. Ср. перевод Михальского (Brahman..., стр. 397), обосновывающий отнесение pr̥thujráyase к bráhmaṇe: "Puisse s'étendre devant brahman le chemin qui conduit aux dieux, vers les eaux (des nuages), - comme poussé par la pensée. Jusqu'à la grande demeure de Mitra et de Varuna, - puisse - je rendre hommage à lui, qui se déploie largement (au ciel)".

⁸⁶ Ср.: RV, VI, 35,8... viśvápsu bráhma kṛnāvah. Любопытно также сочетание cud- с bráhmaṇ, ср. brahma-códana "Gebet (bráhmaṇ) erregend", ср. VI, 53,8 (brahmacódanīm āram в гимне Пушану), ввиду k á p ṛ ṇ narah kapṛthám ud dadhātana c o d á y a t a khudāta vajasātaye (RV, X, 101, 12) "Das Glied, ihr Männer, das Glied richtet auf, machet fix, stonet zu, um den Preis zu gewinnen!" Ср., таким образом, cud- и bráhmaṇ при stir-, star- и barhís. Любопытна фразеология, связанная с балтийскими и славянскими словами того же корня, что cud-, ср. рус. совать, сунуть, лит. šáuti, šáudyti, лтш. saut, šaut, saudit, šáudit и др. Вместе с тем известно употребление bráhmaṇ при stir-, star-; не исключено, что некогда с этим глаголом связывались и kapṛth, kapṛtha; при этом предположении заслуживает внимания семантика литовского глагола того же корня - starinti "erigere penem" (из Кведарны), см.: K. Būga, Kalba ir senovė, Kannes, 1922, стр. 228, 261; е го же, - KZ, 1925, 52, стр. 281 и др. Вообще лит. stirti, styřėti, sterti могут обозначать движение по вертикали. В связи с сочетаниями cud- с bráhmaṇ и с kapṛth(a) уместно напомнить как о ритуале установления (возведения) тотемного столба у индейцев (ср. из песен во время потлача: "Поднимите на недосыгаемый столб... ибо это - единственное толстое дерево из всех деревьев, ибо это - единственный толстый корень всех племен". Боас), так и о церемонии проталкивания столба через

VI, 16, 36) "О Агни, принеси обильный детьми bráhmaṇ, который сиял на небе" при bráhma jāpānām (RV, III, 5, 13) "земной bráhmaṇ" (собств. "bráhmaṇ людей")⁸⁷. Учитывая, что Агни (как и Brhaspati) доставляет bráhmaṇ с земли на небо, во-первых, и эквивалентность в ряде существенных отношений stóma и bráhmaṇ⁸⁸, во-вторых, следует обратить внимание на такие фрагменты, как RV, II, 9, 3 - vidhēma te paraṃ śe jāpānān a g n e vidhēma s t ó m a i g āvare sadhasthe "О Агни, мы хотим тебя почитать в высшем месте твоего рождения, мы хотим почитать тебя гимнами (stómaṇi) в низшем местонахождении", в которых отчетливо выступает переключка с фразеологией Упанишад (paraṃ śe - paraṃ śa bráhma); на основании подобных случаев легко предположить древность сочетаний типа paraṃ bráhmaṇ и aparam bráhmaṇ⁸⁹.

отверстие в крыше дома с отчетливыми ассоциациями с фразеологическим культом. Исследователи неоднократно подчеркивали мифологическую роль столба-колонны в структуре индийского жилища (или двух столбов, скрепленных сверху поперечной балкой, см. ниже о bráhmaṇ'e); эта роль хорошо объясняет реальное соответствие между bráhmaṇ'ом и болозном (в конструкции жилища). К проблеме тотемных столбов в этом аспекте см.: F. B o a s, Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl, New York, 1925; е г о ж е, Kwakiutl Ethnography, Chicago, 1966; V. G a r f i e l d, Tsimshian Clan and Society, Seattle, 1939; P. D r u c k e r, Cultures of the Pacific Coast, New York, 1965; "Ранние формы искусства", М., 1972, стр. 321-372, и др.

⁸⁷ О том, что жилище bráhmaṇ'a на небе и на земле, о пути bráhmaṇ'a с земли на небо и т.п. не раз говорится в Ригведе; см.: S. F. M i c h a l e k i, Brahman..., стр. 396-398, а также ниже. О верхе и низе в связи с bráhmaṇ'ом ср. также AV, IV, 1, 3 и др.

⁸⁸ Включая и фразеологию, ср. stóma-taṣṭa (take- и stóma).

⁸⁹ Ср. различие между словенск. gornja blazina (gorenja blazina) и dolenja blazina или рус. верхние стропила (= болозно) и нижние стропила в конструкции крестьянского дома, который, как и bráhmaṇ, моделирует вселенную, указывая, в частности, ее верх и низ. Параллель может быть продолжена сопоставлением строительной конструкции двух верхних стропил (болозн), привязываемых к метице или укрепляемых в ней, с ведийскими отрывками, в которых говорится о Mātariśvan'e (к этимологии ср.: RV, III, 29, 11: ... ucyate... mātariśvā yād āmīṃta mātāri "... называется ... mātariśvan, если он в матери оформился"); особенного

Brāhman, как и barhis, нередко описывается как место, не сущее на себе богов, как о п о р а; при этом нахождение на этих объектах ведет к богатству и благополучию, реализующемуся главным образом в потомстве (примеры, относящиеся к barhis'у, см. выше), ср. brāhma prajāvad ā bhara, (RV, VI, 16, 36) "принеси обильный детьми brāhman"; brāhma... ajāram suvīram (RV, III, 8, 2; ср. RV, II, 3, 4: barhīr...suvīram, а также мотив ю н о г о barhis'a); vocēma brāhma sāsani (RV, I, 75, 2); brahma ruscham pratisthā (Taitt.-Upan. II, 5, 1) "brāhman - нижняя часть, основа" (ср. ŚBr. VI, 1, 1, 8, где говорится о том, что "brāhman - опора вселенной", "опора есть то, что есть brāhman" и т.д.); etad esām brahma, etadd hi sarvāṇi nāmāni bibharti (Bṛhad.-ār.-Upan. I, 6, 1) "он их brāhman, ибо он не с е т все имена"; brahma-vid āpnoti param tad esābhyuktā, satyam jñānam anantam brahma, yo veda nihitam guhāyām parame vyoman so 'śmute sarvān kāmān saha brahmaṇā vipāścita, iti (Taitt.-Upan. II, 1, 2) "знающий brāhman'a достигает наивысшего; об этом сказано так: "кто знает, что brāhman - действительный, знающий, не имеющий предела, сокрытый в тайнике, в наивысшем пространстве, тот вместе с мудрым brāhman'ом достигает (исполнения) всех желаний"⁹⁰ и т.п., не говоря о многочисленных

внимания заслуживают места, где mātariśvan упоминается в связи с brāhman'ом (см.: RV, I, 93, 6; X, 114, 1); где с mātariśvan'ом связано действие, обозначаемое глаголом taks- (X, 46, 9: mātariśvā... tatakṣur; X, 105, 6: tatākṣa... mātariśvā; ср. taks- + brāhman или тесать болотно); где говорится о соединител ь н о й (в отношении двух элементов) функции mātariśvan'a (ср. X, 85, 47: sām mātariśva sām dhātā sām u dēstrī dadhātu nau; ср. также: I, 31, 3; I, 96, 4; I, 143, 2; X, 46, 9; X, 114, 1 и др.); где Mātariśvan идентифицируется с Bṛhaspati (I, 190, 2). О mātariśvan'e см.: A.A. Macdonell, Vedic Mythology, Strassburg, 1897, стр. 71-72 и др. Весьма интересен в этой связи отрывок AV, IV, 1, 1 (из гимна brāhman'у), ср. перевод в КН.: Hymnes spéculatifs du Veda traduits du sanskrit et annotés par L. Renou, Paris, 1956, стр. 143:

La Formule (sacrée) qui naquit la première à l'orient,
le Voyant l'a découverte, de la cime éclatante (des mondes).
Il en a révélé les aspects profonds, les plus proche (aussi):
(il y a vu) la matrice de l'Être et du non-Être.

⁹⁰ Ср. param brahman, parame vyoman в связи с вышесказанным.

примерах, описывающих блаженство, связанное с познанием bráhmaṇ'a (ср. Brahmananda, название главы в Taitt.-Upan.); на основании простейших сюжетов (из Упанишад), в которых участвует bráhmaṇ, также можно реконструировать его старшинство по отношению к б о г а м, идею порождения богов (в конечном счете) bráhmaṇ' ом; ср. Brhad -ār.-Upan. V,5,1: "... действительное - это bráhmaṇ . Bráhmaṇ (сотворил) Праджapati, Праджapati - богов. Эти боги почитали действительное" (ср.: "bráhmaṇ возник первым из богов, творец всего, хранитель мира" - Mund.-Upan. I, 1,1), а также мифологему о яйце bráhmaṇ'a⁹¹. То же отражено в характеристике Brahmanaspati как "отца богов": ... devānām ... pitāgam ... bráhmaṇas pātīm. (RV . II, 26,8; ср. AV, IV, 1,7 и др.)⁹².

Разумеется, между bráhmaṇ' ом и barhi's' ом существуют и другие сходжения, отражаемые в их описании, - от самых общих (как, например, роль этих двух объектов в жертвоприносительном ритуале, отношение к огню в разных его ипостасях - Агни, солнце, огонь очага) до более частных и достаточно специфичных, ср. указания на в о с т о к в связи с barhi's' ом (см. выше) при "bráhmaṇ впервые родился на в о с т о к е" (AV, IV, 1,1); у м а щ е н и е barhi's' а (см. выше) и bráhmaṇ'a (ghṛtanirñig bráhmaṇe gātūm éraya. táva devā ajanayann ānu vratām-RV, X, 122,2; ср. Maitrī-Upan. VI,27); связь с космическим жаром (применительно к barhi's' у см. RV, UP, 43,2; к bráhmaṇ' у см.: brahmaṇo vā vaitad tejah ... Maitrī-Upan. VI, 27 и др.); мотив врат (в связи с barhi's' ом ср. dvāro devīr -RV , I, 142,6; в связи с bráhmaṇ' ом этот мотив постоянно встречается в Упанишадах, ср. Maitrī-Upan. IV⁹³; brahma-dvāramidam - там же, VI,28 и др.); в р е м е н н ы е⁹³ и ч и с л о в ы е (два, три, четыре) ха-

⁹¹ См.: В.Н. Т о п о р о в, К реконструкции мифа о мировом яйце, - "Труды по знаковым системам", III, Тарту, 1967, стр. 81 и сл.

⁹² Ср. AV , IV, 1,3: "Celui qui est né sachant (ainsi), Connexion (vivante) de cet (univers), il interprète tous les engendremens des dieux" (L. R e n о u, Hymnes...).

⁹³ В связи с barhi's' ом постоянно возникает идея н о ч и и д н я (у т р а) как указания на малый цикл - с у т к и, см. paktośasā supśasāsmin yaññā ūpa hvaye idām no barhiś āśāde (RV . I, 13,7; ср.: I, 142,7; UP, 42,5 и др.). В связи с bráhmaṇ' ом чаще возникает представление о большом цикле - г о д е, см. Chānd.-Upan. III, 19: "Солнце - это bráhmaṇ... Вне-чале этот (мир) был несуществующим. Он стал существующим. Он

рактеристики и т.д. Наконец, описание ложа brāhman'a, данное в Каушитаки - Упанишаде (I, 1, 5), позволяет, вероятно, представить более конкретно и внешний вид barhis'a ср.: "Его передние ножки - прошедшее и будущее, задние ножки - благополучие и пропитание, два изголовья - (саманы) бхадра и яджняяджня, продольные стороны - брихад и ратхантара, продольные нити - ричи и саманы, поперечные - яджусы, подстилка - стебель сомы, покрывало - удгитха, подушка - благополучие. На этом (ложе) сидит Брахман" (ср. такие ключевые слова, характерные и при описании barhis'a, как prācīnātānāni, tiraścīnāni, upastaraṇam, upabarhaṇam, br̥had и др.). Указания на связь, соединительные функции brāhman'a часты и в других текстах⁹⁴.

На предыдущих страницах была предпринята попытка показать, во-первых, сходства между barhis'ом и brāhman'ом и в лингвистическом, и в ритуальном, и в концептуальном планах и, во-вторых, параллели в фразеологии между brāhman "молитвенная формула" и brāhman "универсальный принцип". В результате, кажется, можно с большим вероятием утверждать, что: 1) в ритуально-концептуальном плане brāhman должен был представлять собой нечто сопоста-

стал расти. Он превратился в яйцо. Оно лежало в продолжение года"; ŚBr. XI, 1, 6, 1: "Это золотое яйцо плавало столько времени, сколько длится год"; ср. также: Maitrī-Upan. VI, 15; Kauṣ.-Upan. I, 1, 6; Subāla-Upan. I, 1 и др. Оба эти цикла, однако, соотнесены друг с другом и дублируют друг друга в ряде отношений; см.: F. B. J. Kuiper, The Ancient Aryan Verbal Contest, - IJ, 1960, vol. 4, стр. 223 и сл. Впрочем, тема дня и ночи возникает и в связи с brāhman'ом; ср. Chānd.-Upan. III, 11, 3 (по толкованию Шенкеры, вечный brāhman неподвластен смене дня и ночи); см.: M. Eliade, Time and Eternity in Indian Thought, - "Man and Time. Papers from the Franco Yearbooks", New York, 1957, vol. III, стр. 187; Чхандогья упанишада. Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина, М., 1965, стр. 183. Ср., наконец: Kauṣ.-Upan. I, 1, 1, 4 ("знающий brāhman'a смотрит сверху на день и ночь...").

⁹⁴ Ср. brāhmadbhīḥ kṛptāḥ sā hy asya bāndhuh (AV, X, 10, 23; об этом месте см.: L. Renou, - JAs, 1949, t. 237, стр. 13; ср. также: AV, II, 1, 3; IV, 1, 3 и др.). Brāhman, по одному из правдоподобных толкований, устанавливает связь (bāndhu-), дающую ключ к разгадке. Л. Рену указывает на употребление термина bandhuta в загадках типа brahmodya (см. ниже).

вимое (и, более того, аналогичное) с *barhīṣ* 'ом, точнее, некий вещественный атрибут жертвоприносительной церемонии; 2) *brāhman* в обоих своих основных значениях ("молитвенная формула" и "универсальный принцип")⁹⁵ обладает общим запасом словопотреблений, которые в силу своей конкретности ("тесать", "поднимать", "делать", "связывать" "верхний", "нижний" и под.) позволяют думать о реконструкции предметного значения в комплексе *brāhman*.

Эти предположения подтверждаются анализом древнеиндийских текстов, в которых *brāhman* идентифицируется с мировым древом (*arbor mundi*). Ср.: *ity evam hi āhorddhva-mūlam tripād brahma śākha ākāśa-vāyav-agny-udaka-bhūmyādaya eko' śvatthanāmaitad brahmaitasyaitat tejo asā ādityah...* (*Maitrī-Upan. VI,4*) "Ибо сказано так. Н а в е р х у (ее) к о р е н ь - трехстопный *brāhman*, (ее) в е т в и - п р о с т р а н с т в о, ветер, огонь, вода, земля и прочее. Это *brāhman*, зовущийся единой с м о к о в н и ц е й (*āśvattha*). И этот его жар - это солнце..."; *ūrdhva-mūlo' vāk-śākha eṣo' śvatthas sanātanaḥ, tad eva śukraṁ tad brahma, tad evāṃṛtam ucyate* (*Kaṭha-Upan. III,3,1*) "Н а в е р х у (ее) - к о р е н ь, в н и з у - в е т в и, это вечная с м о к о в н и ц а (*āśvattha*). Это чистое, это *brāhman*, это зовется бессмертным"⁹⁶. Из этих отрывков с очевидностью следует, что *brāhman*'у соответствует тот вариант мирового древа, который обозначается как *arbor inversa* и упоминается, начиная с ведийской эпохи. Ср.: *abudhné rājā vāruṇo vānasu-ūrdhvāp stūpam dadate pūtādakṣaḥ nīcina sthur upāri budhnā eṣam antār nīhitāḥ ketāvaḥ syuh* (*RV, I,24,6*) "Царь Варуна, обладающий чистыми помыслами, держит к в е р х у в бездонном (пространстве) в е р ш и н у дерева. Они обращены в н и з, в в е р х у и х о с н о в а н и е. Да будут укреплены л у ч и внутри нас"⁹⁷ (к отношению Варуны и *brāhman*'а ср.: *brāhman kṛnoti vāruṇo*, *RV, I, 105,15* - "Варуна творит *brāhman*'а"); ср.: "С н е б а к о -

⁹⁵ То же можно сказать и о других значениях, постулируемых с большей или меньшей вероятностью исследователями (например, *brāhman* как название самой ритуальной церемонии или особой внутренней силы (или состояния) типа маны или оренды и т.п.).

⁹⁶ Ср. *авест. yǎ taḥa zardwā histanta...* (*Yt 13,76*) при вед. *ūrdhvā* и *sthā* (*RV, I, 30,6; I,36,13; I,134,1; I,140,8; I,164,10* и др.). См.: *R. S c h m i t t, Dichtung, стр. 148* и сл.

⁹⁷ Он и в переводе может быть отнесено и к ветвям и к лучам солнца, нередко отождествляемым друг с другом. Иллюстрацией к этому отрывку, видимо, может быть оригинальное изображение солнца,

р е н ь тянется в н и з, с з е м л и он тянется в в е р х" (AV, II, 7,3). Небесный bráhmaṇ и есть, по-видимому, arbor inversa, что следует из сопоставления уже приведенных примеров с такими, как: tataḥ param brahma param brhantam... víśvasy aikam parivestitāram... yasmāt param nāparam asti kiñcit yasmān nāñīyo na jyāyo' sti kiñcit. vṛkṣa iva stabdho divi tisthaty ekas tene' dam pūṇyam puruṣeṇa sarvam (Śvet.-Upan, III, 7-9) "Выше этого — bráhmaṇ, высший, великий... Единный, объемлющий вселенную... Выше которого ничего нет, меньше или больше которого ничего нет. Единный, он стоит словно древо, утвержденное в небе, этим пурушей наполнен весь этот (мир)"⁹⁸. Наличие небесного и земного bráhmaṇ'a делает весьма вероятным предположение, что в отрывках RV, X, 34, 7 и X, 81, 4⁹⁹ имеется в виду именно bráhmaṇ, который в других текстах прямо отождествляется с деревом¹⁰⁰.

из которого вверх растет дерево (вершина и ветви его образуют как бы с е м ь лучей), на кетском шаманском бубне из Красноярского музея. См.: С.В.И в а н о в, Материалы..., стр. 96, рис. 91. Ср. с е м ь лучей-поводьев в характеристике Bṛhaspati (saptarāśmir — RV, IV, 50,4), он же обладает с е м ь ю коровами (saptāgush... bṛhaspátim... — RV, X, 47,6). В качестве других сибирских иллюстраций указанного образа можно сослаться на эвенкийское изображение солнца с поднимающейся из него лестницей (вокруг солнца олени, расположенные ногами кверху) или на изображение солнца, помещенное в стволе дерева таким образом, что ветви кажутся исходящими из солнца, подобно лучам (нанайский нурхан); см.: С.В.И в а н о в, Материалы..., стр. 109, рис. 12; стр. 280, рис. 138. Существуют и письменные свидетельства такого рода, ср.: На море на Окияне, на острове на Кургане стоит белая берега вниз ветвями, вверх кореньями (Л.Н.М а й к о в, Великорусские заклинания, СПб., 1869, № 149); ср. также пример вырожденной концепции "перевернутого" дерева — сообщение о том, что душа будущего шамана зарождается внизу у горы Джокуо, где растет большая ель с отломанной верхушкой и ветвями, направленными вниз. См.: Г.В.К с е н о ф о н т о в, Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов, М., 1930, стр. 62.

⁹⁸ Ср. и здесь уже упоминавшееся param brahma.

⁹⁹ Ср. kīm svid vānam ká u sá vṛkṣá āsa yāto dyāvāprthivī nistataksūh "Что за дерево (материал), что это за дерево (ростение), из которого они вытесали небо и землю". С употреблением taks- с dyāvāprthivī (и vānam, vṛkṣá) ср. выше словосочетания taks- с bráhmaṇ.

¹⁰⁰ Ср. "bráhmaṇ — это дерево (материал), bráhmaṇ — это

Разумеется, не исключено, что в целом ряде отрывков, где говорится о жертвенном дереве или столпе и при этом сам bráhmaṇ не упоминается, следует видеть отражение представлений о bráhmaṇ'e¹⁰¹. Описания arbor inversa в самых разных традициях (включая сюда и древнеиндийскую)¹⁰² обнаруживают столь большие сходства с характе-

дереву (растение)" (Taitt-Brahm. II,8,9, 6), находящееся в отношении ответа на вопрос, поставленный в X, 31, 7 и X, 81, 4. Ответ и вопрос в совокупности могут рассматриваться как фрагмент brahmodya.

¹⁰¹ Ряд таких отрывков разобран в кн.: Б.Л. О г и б е н и н, Структура..., стр. 17 и сл., 60 и сл. и др. Материал из более поздних текстов проанализирован в кн.: О. В и е н н о т, Le culte...

¹⁰² Из литературы (прежде всего по древнеиндийской традиции) см.: L. von S c h r o e d e r, Lebensbaum und Lebenstraum, - "Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte. E. Kuhn gewidmet", Breslau, 1916, стр. 59 и сл.; U. H o l m b e r g, Der Baum des Lebens, - AASF, Ser. B, 1922-1923, Bd. 16; е г о ж е, Finno-Ugric Mythology, - "The Mythology of All Races", Boston, 1927, vol. IV, стр. 349 и сл.; е г о ж е, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker, Helsinki, 1938; K.F. K a r j a l a i n e n, Die Religion der Jugra-Völker, Bd II, Helsinki, 1922, стр. 114-124 (ср. рис. 36 на стр. 116: arbor inversa); В.А. Г о р о д ц о в, Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве, - "Труды Гос. Исторического музея", М., 1926, вып. 4; А. J a c o b y, Der Baum mit den Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten, - "Zeitschrift für Missionsskunde und Religionswissenschaft", 1928, Bd 43, стр. 78 и сл.; Е. K a g a r o w, Der umgekehrte Schamanenbaum, - "Archiv für Religionsgeschichte", 1929, Bd 27, стр. 183 и сл.; Б.А. Л а т н и н и н, Мировое дерево-древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы. К вопросу о пережитках, - "Известия Государственной Академии истории материальной культуры", Л., 1933, вып. 69; Д.К. З е л е н и н, Тотемический культ деревьев у русских и у белорусов, - "Известия АН СССР. Отд. обществ. наук", 1933, № 6, стр. 531-539; е г о ж е, Тотемы - деревья в сказаниях и обрядах европейских народов, М.-Л., 1937; А. P a r r o t, Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mesopotamie et d'Elam, Paris, 1937; А. С о о м а г а s w a m y, The Inverted Tree, - "The Quarterly Journal of the Mythic Society", Bangalore, 1938, vol. 29, № 2, стр. 1 и сл.; J.J. М е у е r,

ристиками bráhmaṇ'a (по крайней мере в космологических описаниях), что не остается сомнений в их генетическом родстве. Показа-

Die Baumzucht Kapitel des Agnipurāṇa in textgeschichtlicher Beleuchtung, - "Festschrift M. Winternitz", 1933, стр. 56; N. Chaudhuri, A Pre-Historic Tree Cult, - IHQ, 1943, vol. 19, стр. 318; C.-M. Edsman, Arbor inversa, - "Religion och Bibel", 1944, III, стр. 5 и сл.; M. Eliade, Traité d'histoire des religions, Paris, 1949; M. B. Emeneau, The Strangling Figs in Sanskrit Literature, - "University of California. Publications in Classical Philology", 1949, vol. 13, N 10, стр. 345 и сл.; P. Thieme, Das Rätsel vom Baum, - "Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda", Halle, 1949; F. Seitz, Die Irminsul im Felsenrelief der Externsteine, Pähl, 1953; Nita de Pierrefeu, Irminsul et le livre de pierre des Externsteine en Westphalie, - "Ogam", 1955, VII, стр. 363 и сл.; O. Vienneot, Le culte...; H. Lommel, Baumsymbolik beim altindischer Opfer, - "Paideuma", 1958, Bd 6, N. 8, стр. 490 и сл.; F. D. K. Bosch, The Golden Germ, The Hague, 1960, стр. 65 и сл.; F. B. J. Kuiper, The Bliss of Aśa, - IJ, 1964, vol. 8, стр. 116 и сл.; J. Puhvel, A Mycenaean Vedic Titular Coincidence, - KZ, 1964, 79, стр. 4-5; C. L. Wrenn, Some Earliest Anglo-Saxon Cult Symbols, - "Medieval and Linguistic Studies in Honor of F. P. Magoun", London - New York, 1965, стр. 40 и сл.; F. Hančar, Das urartäische Lebensbaummotiv. Eine neue Bedeutungstradition, - "Iranica Antiqua", 1966, vol. 6, стр. 92 и сл.; C. E. Godakumbura, The Sacred Bo-Tree, - "Ceylon Today", 1966, vol. 15, N 2-3; D. M. Knipe, The Heroic Theft: Myths from Rgveda IV and the Ancient Near East, - "History of Religions", 1967, vol. 6, N 4, стр. 328 и сл.; B. M. Chaudhuri, The Cult of Vana Durgā, a Tree Deity, - JASB, NS, 1933, vol. 28, N 1, стр. 75-85; N. Yalman, Under the Bo Tree. Studies in Caste, Kinship, and Marriage in the Interior of Ceylon, Los Angeles, 1967; Б. Л. Огибенин, Структура...; П. В. Денисов, Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей, Чебоксары, 1969, стр. 60 и сл.; M. Varbea, Totem Poles, I-II, Ottawa, 1950; G. W. Idengren, The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion, Uppsala, 1951; E. A. S. Butterworth, The Tree at the Navel of the Earth, Berlin, 1970; В. Н. Топоров, О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией "мирового дерева", -

тельно описания bráhmān'a, в которых указываются те же самые границы мирового пространства, что и при изображении мирового древа: верх - низ, передняя грань - задняя грань, правая сторона - левая сторона. Соединение всех этих координат образует центр абсолютного мирового пространства и три основные оси - одну вертикальную (трехчленную) и две горизонтальные, - образующих в сумме четырехчленную структуру. Таким образом, именно число семь описывает и bráhmān в целом (ср. роль семи в характеристике "господина bráhmān'a " Brhaspati-Brahmanaspati)¹⁰³, и структуру космоса во многих архаических традициях (наиболее классический пример - космология зуньи с выделением четырех стран света и трех точек по вертикали - зенит, центр, надир¹⁰⁴). В связи с многочисленными аналогиями, хорошо известными из архаических традиций, особое значение приобретают такие описания bráhmān'a, как: "Поистине bráhmān - это бессмертное, bráhmān - впереди, bráhmān - позади, справа и слева, он простирается вниз и вверх; поистине bráhmān - все это, величайшее" (Mund.-Upan. II, 2,12)¹⁰⁵ или: "Это (бесконечное) - внизу, оно наверху, оно позади, оно спереди, оно справа, оно слева, оно - весь этот (мир). А теперь наставление о самом себе: я внизу, я наверху, я позади, я спереди, я справа, я сле-

"Труды по знаковым системам", V, Тарту, 1971; е го ж е, "L'albero universale". Saggio d'interpretazione semiotica, - "Ricerche Semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane", Torino, 1973, стр. 148-209, и др.

¹⁰³ О нем см.: H.Schmidt, Brhaspati und Indra. Untersuchungen zur vedischen Mythologie und Kulturgeschichte, Wiesbaden, 1968.

¹⁰⁴ См.: F.H. Cushing, Outlines of Zuni Creation Myths, - "13th Annual Report of the Bureau of American Ethnology of the Smithsonian Institute", Washington, 1896, стр. 367 и сл.; е го ж е, Zuni Fetishes, - "2nd Report of the Bureau of American Ethnology of the Smithsonian Institute", 1885, стр. 9 и сл.; к интерпретации - E.Durkheim, M.Mauss, De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives, - "L'année sociologique", Paris, 1901-1902, t.6, стр. 34 и сл.

¹⁰⁵ Ср.: brahmaivedam amṛtam purastād brahma, paścād brahma, dakṣinataś cottareṇa adhaścordhvaṃ ca prasṛtam brahmaivedam.

в а, я - весь этот (мир). А теперь наставление об Атмане: Атман
в н и з у, Атман н а в е р х у, Атман п о з а д и, Атман
с п е р е д и, Атман с п р а в а, Атман с л е в а, Атман
- весь этот (мир)" (Chānd.-Upan. VII, 25, 1-2) sa evādhastāt,
sa uparistāt, sa paścāt, sa purastāt, sa dakṣiṇataḥ, sa ut-
tarataḥ, sa evedaṃ sarvaṃ iti, athāto' haṃkāraḍeṣa eva, ahaṃ
evādhastāt, ahaṃ uparistāt, ahaṃ paścāt, ahaṃ purastāt,
ahaṃ dakṣiṇataḥ, ahaṃ uttarataḥ, ahaṃ evedaṃ sarvaṃ iti athā-
ta ātmādeṣa eva ātmaivādhastāt ātmoparistāt, ātmā paścāt,
ātmā purastāt, ātmā dakṣiṇataḥ, ātmottarataḥ, ātmaivedaṃ
sarvaṃ iti 106. Описания такого рода нередки и в других tradi-
циях 107. Весьма интересно, что в этом отрывке brāhman описыва-

viśvaṃ idaṃ varistham. Весьма характерно сочетание prasṛtaṃ
brahma ввиду частых примеров употребления barhīś с формами того
же самого глагола.

106 Бесконечное (bhūman), по толкованию Шанкары, тождест-
венно brāhman'у, поэтому отнесение первой части этого отрывка
к brāhman'у вне всяких сомнений. Несколько иной вариант в Maitrī-
Upan. VI, 17: brahma ha vā idaṃ agra āsīt, eko 'nantah, prāg
ananta dakṣiṇato 'nantah, - pratīcy ananta udīcy ananta ūrdhvaṃ
cā'vāṃ sa sarvato 'nantah; na hy āsya prācyādi-diśaḥ kalpan-
te 'tha tiryagvāṃ cordhvaṃ vā... "Поистине вначале это было
brāhman'ом, единым, бесконечным, бесконечным на в о с т о к,
бесконечным на ю г, бесконечным на з а п а д, бесконечным
на с е в е р, бесконечным в в е р х, и в н и з, и во
в с е с т о р о н ы. Ибо для него не существует в о с т о к а
и прочих н а п р а в л е н и й - п о п е р е к, или в н и з,
или в в е р х".

107 Ср., например, характеристику древнеегипетского "Дома
Жизни"; см.: В.В.С т р у в е, "Дом Жизни" в папирусе Salt 825,
- "Древний Египет и Древняя Африка", М., 1967 и др. Особенно по-
казательно известное место из "Mihr Jašt" (Yt. 10, 144):

miθrəm aiwi. dah. iiūm yazamaide,
miθrəm antarə. dah. iiūm yazamaide,
miθrəm ā. dah. iiūm yazamaide,
miθrəm upairi, dah. iiūm yazamaide,
miθrəm abairi. dah. iiūm yazamaide,
miθrəm pairi. dah. iiūm yazamaide,
miθrəm aipi. dah. iiūm yazamaide.

"We worship Mithra when he faces the country, we worship Mithra
when he is between (two) countries, we worship Mithra when he is

ется как то, что моделирует объективный и субъективный аспект бытия. Эти же два аспекта моделируются и мировым деревом. Если говорить о выражении субъективного аспекта, то ср., с одной стороны, хорошо известные случаи дублирования мирового дерева образом гиганта, из частей тела которого создана вселенная (верх, низ, элементы ландшафта и т.п.), и, с другой стороны, распространенный мотив антропоморфного существа, находящегося на мировом древе¹⁰⁸ (ср., например, висение Одина на Иггдрасиле как вариант шаманского действия, имеющего целью приобретение высшего знания)¹⁰⁹. Поскольку конкретные способы выражения субъективного (человеческого) аспекта в мировом дереве были рассмотрены в

inside the country, we worship Mithra when he is above the country, we worship Mithra when he is below the country, we worship Mithra, when he makes the round of the country, we worship Mithra, when he is behind the country" (см.: I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1959). С подобной фразеологией сопоставимы, с одной стороны, умбр. *perne posthe*. (Игу-винск. табл. VI в, II "in parte antica in parte postica") (см.: G. Devoto, *Tabulae Iguvinae*, Roma, 1962, стр. 226), а с другой - RV, VI, 19,9; VII, 104, 19; VIII, 48, 15; VIII, 61, 16 (см.: M. Durante, *Ricerche...*, стр. 76; R. Schmitt, *Dichtung...*, стр. 209), где речь идет о верхе, низе, передней и задней сторонах. Любопытно, что сходное членение пространства в связи с мировым деревом отражено в поэме Заболоцкого "Деревья", изобилующей точнейшими деталями этой темы. Артистическое использование такого приема см. у Саути ("God's Judgment on a Bishop"):

And in at the windows and in at the door,
And through the walls by thousands they pour,
And down from the ceiling, and up through
the floor
From the right and the left, from behind and
before,
From within and without, from above and
below
And all at once to the bishop they go.

¹⁰⁸ К отождествлению человека и дерева см. *Bṛhad-Ār.-Upan.* III, 9, 28.

¹⁰⁹ Знание *brāhman'a*, как известно, один из ключевых моментов всего учения о высшей сущности. Оно открывает путь к вечному блаженству. О магической силе знания *brāhman'a* см.: F. Edgerton, - *JAOS*, 1962, vol. 82, стр. 92; отчасти: J. Gonda,

другом месте, здесь уместно лишь напомнить, что этот аспект передается в е р т и к а л ь н о й осью дерева (или его вариантов), характеризующейся изменчивостью и динамичностью. Один из наиболее убедительных примеров – индейские тотемные столбы с находящимися на них антропоморфными фигурами. Сходное явление получило отражение не только в учении о bráhmaṇ'e и ātman'e с разделением этих двух аспектов и их дальнейшим гипостазированием, но и в широко распространенном мотиве bráhmaṇ'a и puruṣa (ср. мировое дерево и антропоморфное существо); ср. Chāṇḍ.-Upan. IV, 15, 1; IV, 15, 5; Y, 10, 2; Bṛhad-ār.-Upan. III, 9; Katha-Upan. II, 2, 8; Maitrī-Upan. VI, 18; Mund.-Upan. II, 1, 10, III, 1, 3; Subāla-Upan. I, 1 и др. Весьма интересно, что знаменитый гимн, посвященный пуруше в Ригведе (X, 90), хотя и не содержит упоминаний о bráhmaṇ'e (зато есть brahmān), но описывает пурушу, наделяя его характеристиками bráhmaṇ'a, на что, кажется, до сих пор не обращали внимания; ср.: он закрыл собой всю землю; властвует над бессмертием; растет благодаря пище; состоит из четырех частей¹¹⁰, распростерся на за-

Die Religionen Indiens, I, Stuttgart, 1960, стр. 32, и др. Эта же сила подчеркнута при передаче др.-инд. buddha- через bārza, balya в сакском; см.: H. B a i l e y, Saka *barza, стр. 54. Ср. tā yo veda, sa veda brahma (Taitt.-Upan. I, 5, 5 и др.), brahma-vid- "знающий bráhmaṇ'a". Если учесть, что кельтское название друидов (др.-ирл. drui, мн.ч. druid; ср.-ирл. drāi, н.-ирл. draoi и т.п.) восходит к *dru-uid-es и значило некогда "очень знающий" (причем *dru- генетически связано с кельтским названием дуба *dervos, *derva, игравшего у кельтов роль мирового дерева; ср. прусские языковые и религиозные параллели), то правдоподобно предположение, что сочетание двух лексем *dru- и *uid- некогда обозначало "знающий мировое дерево" (о жреце). В таком случае brahma-vid-, т.е. "знаток bráhmaṇ'a", иначе говоря, brahmān (м.р.) образует точную параллель к названию кельтских друидов; к этимологии названия друидов см.: Vocabulaire du Vieux-Celtique, – "Ogam", 1953, V, стр. 64; Chr. J. G u y o n - v a r c ' h, Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques. XXIII, – "Ogam", 1966, XVIII, стр. 99 и сл. Другая аналогия, суть которой в сходном языковом кодировании культового объекта и соответствующего жреца, – др.-егип. per-aa, 1, "большой дом", 2. "фараон"; см.: E. D r i o t o n, L'Égypte pharaonique, Paris, 1959, стр. 47.

¹¹⁰ Любопытная деталь – о пуруше говорится (RV, X, 90): "ч е т в е р т а я часть его – все сущее, т р и (другие) части – бессмертное в небе. На т р и ч е т в е р т и вознесся

пад и на восток (sá jāto āty aricyata paścād bhūmim ātho purāḥ); мотив жертвоприношения с участием богов; умещение жертвенным маслом; тема времен года^{III}; barhīś; рождение стихотворных размеров; превращение частей тела в элементы космоса; символика чисел (с е м ь и т р и) и т.п.

Одно из существенных доказательств изофункциональности brāhmaṇ'a и мирового древа можно видеть в том, что они одинаковым

пуруша в вышину, ч е т в е р т а я часть его осталась (здесь)". Для brāhmaṇ'a также существенно не только то, что он ч е т ы р е хчастен, но и то, что ч е т в е р т а я часть его отмечена по сравнению с первыми т р е м я, ср.: gūlham sūryam tama-sāpavratena turīyena brāhmaṇāvindat ātrih (RV, V, 40,6) "Атри нашел солнце, окутанное беспорядочной тьмой, с помощью ч е т в е р т о г о brāhmaṇ'a " (ср. RV, X, 67,1: "господин brāhmaṇ'a Brhaspati породил "четвертую" (turīyam) часть"; turīyam brāhma выступает как последняя, ч е т в е р т а я стадия процесса внутреннего восхождения, характеризуемого dhīrī, mānasā, trīyena brāhmaṇā (третьим brāhmaṇ'ом; ср. употребление vāyudhānāḥ в этой связи), ср. AV, UP, 1,1. Интересно, что с соответствующими изменениями те же представления отражены и в Упанишадах. Так, в рассуждении о т р е х строках gāyatrī, отождествляемых с проявлениями brāhmaṇ'a, говорится: "Эта (строка gāyatrī) и есть эти (т р о е). Кто знает, что такова эта строка (gāyatrī), тот приобретает столько, сколько (составляют) эти т р и мира ... Эта (строка gāyatrī) и есть эти (т р и веды) ... тот приобретает столько, сколько (составляет) это т р о й н о е знание... Эта (строка gāyatrī) и есть эти (т р о е) ... И у этой (gāyatrī) есть ч е т в е р т а я, видимая строка, которая сияет там, над миром. Turīyam - это то же, что и "четвертая"... (yad vai caturtham tat turīyam). Эта gāyatrī основана на этой ч е т в е р т о й, видимой строке над миром" - Brhad -ār.-Upan. V,14,1-4. См. также: L. R е н о у, - JAs, 1949, t.237, стр. 10-11. Особенно любопытен пример из Maitrī-Upan. VII, 11: "Таковы ч е т ы р е разных его состояния; ч е т в е р т о е - высшее среди них. О д н о й своей стопой brāhmaṇ движется в (первых) т р е х и т р е м я стопами движется в последнем". О троичности brāhmaṇ'a см.: A. H o l t z m a n, Brahman in Mahābhārata, - ZDMG, 1884, Bd 38, стр. 203 и сл.

^{III} Ср. гимн о пуруше в AV, X, 2, где также разворачивается тема г о д а в связи с brāhmaṇ'ом и самим пурушей.

образом связаны с временем, а именно равны году¹¹². В мировом древе, как, вероятно, и в brāhman'e, вертикальная ось моделирует отношение предшествования и следования, различая прошедшее, настоящее и будущее (ср. Kaush.-Upan. I, 1,5 и др.). Горизонтальная плоскость с мировым древом в центре отражает циклические временные структуры, определяя направление движения по этой плоскости и единицы конкретных циклов (утро, день, вечер, ночь; весна, лето, осень, зима; четыре века и т.п.)¹¹³. Ср., с одной стороны, представление о годе как о гнезде brāhman'a¹¹⁴ (ср. также выражение brāhma

¹¹² Любопытно, что во многих языках (например, в ряде индийских) "вселенная" (или "небо и земля") и "год" обозначаются одним словом, ср. нередкие в Упанишадах отождествления типа "brāhman — это вселенная" и "brāhman — это год", в которых brāhman может также рассматриваться как обозначение вселенной и года одновременно.

¹¹³ Ср.: "... это солнечный огонь, обитающий в небе, называемый в временем... Что это за лотос? Из чего он? Поистине этот лотос — то же, что пространство. Четыре страны света и четыре промежуточные стороны составляют его лепестки. Эти дыхания и солнце движутся рядом" (Maitrī-Upan. VI,2); к идее обратимости времени и пространства ср. этимологическое родство лат. *templum* — пространственный аспект движения горизонта и *tempus* — временной аспект того же самого движения; архитектурное воплощение пространственно-временных идей в Храме Кукулькана в Чичен-Ице; космологические представления о структуре времени в мифо-поэтической традиции, см.: M.E. Liade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949; е го же, *Le temps et l'éternité dans la pensée indienne*, — "Eranos", 1952, XX, стр. 219 и сл.; е го же, *Le Sacré et le Profane*, Paris, 1965; ср. также: M. Mauss, H. Hubert, *La représentation du temps dans la religion et la magie*, — "Mélanges d'histoire des religions", Paris, 1909, стр. 190 и сл.; M.P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning*, Lund, 1920; P. Mus, *La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique*, — "Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études", Melun, 1939; A.K. Coomaraswamy, *Time and Eternity*, Ascona, 1947; H. Corbin, *Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme*, — "Eranos", 1952, XX, стр. 149 и сл. и др.

¹¹⁴ Ср.: "Поистине год — это образ состоящего из частей. Поистине от года рождаются эти существа. Поистине с годом возраста-

parivatsarīnam - RV, UP, 103,8), а с другой стороны, такие загадки о времени, в которых год уподобляется дереву (или столбу, брусу и т.п.) с гнездами: Стоит дуб, на дубу двенадцать сучьев, на каждом сучке по четыре гнезда... или: Лежит брус во всю Русь, и на том брусу двенадцать гнезд, и во всяком гнезде по четыре яйца, или: Стоит столб до небес, на нем двенадцать гнезд, в каждом гнезде по четыре яйца, в каждом яйце по семи зародышев и т.п.¹¹⁵.

Выше говорилось о том, что тексты нередко сообщают о двух brāhman'ах. Иногда речь идет о небесном и земном вариантах мирового древа, в других случаях - о более абстрактных представлениях (причем число элементов может совпадать с числом уровней brāhman'a)¹¹⁶. Если вспомнить, что небесный brāhman (в отличие от земного), как и небесное мировое древо, обычно инвертирован (примеры см. выше), то возникает соблазн далеко идущего сравнения с рядом шаманских ритуалов, подобных эвенкийскому¹¹⁷.

ют рожденные; в году они исчезают. Поистине поэтому год - Праджapati, время, пища, гнездо Брахмана (brahma-nīdam), Атман..." (Maitrī-Upan. VI,15); ср. также: Chānd.-Upan. III,19,1; Kaus.-Upan. I,6; Subāla-Upan. I,1. BRV, X,97,5 идет речь о гнезде на дереве parṇa и на asvattha.

¹¹⁵ См.: Д.Н. Садовников, Загадки русского народа, М., 1959, № 2090-2106 (загадки о годе). В связи с этими загадками ср. такие рассуждения о времени (и brāhman'e), как: "Его (времени) образ - это год, составленный из мгновений и других (мер) времени и состоящий из двенадцати (месяцев)... Там каждый (месяц) самого (года) состоит из девяти четвертей (созвездий) согласно движению (солнца)... Кто почитает время как brāhman'a ..." (Maitrī-Upan. VI,14). Особенно показательно описание алтаря в SBr. X, 5,4,10 и сл.: алтарь - это год; он состоит из 360 кирпичей одного рода, соотношенных с ночами года, и 360 кирпичей другого рода, соотношенных с днями года. Ср. также о символизме Иерусалимского храма у Иосифа Флавия (Ant.Jud. III, 7,7) и др.

¹¹⁶ Об уровнях brāhman'a см.: H.B. Phillips, The Upanishads Reconciled with Emergent Evolution, - "Atti del Congresso Internazionale di Filosofia", Firenze, 1960, vol. X, стр. 167-172.

¹¹⁷ См.: А.Ф. Анисимов, Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований, М.-Л., 1958, стр.193-194, рис.25 (7 и 8).

К востоку и западу от шаманского чума сооружались две галереи — дарпэ (прообраз верхнего мира, вершины реки) и онанг (прообраз нижнего мира, реки мертвых), тогда как сам чум символизировал средний мир, землю¹¹⁸. По краям дарпэ ставились к в е р х у корнями и в н и з ветвями столбы из молодых лиственниц (нэлгэт), изображавшие шаманское дерево в е р х н е г о мира, растущее аналогичным образом. По краям онанг ставились нэлгэт к в е р х у ветвями и в н и з корнями. Они изображали шаманское дерево н и ж н е г о мира. В других традициях шаманское дерево нижнего мира, напротив, изображалось инвертированным (ср. общий принцип описания нижнего мира как антимира)¹¹⁹. Существуют и иные варианты этого же представления, ср. пары типа "дерево жизни" и "дерево смерти", "дерево добра" и "дерево зла" (ср. использование этих образов в поздней религиозно-философской традиции: "Плохим деревом вы называете злую волю, а хорошим деревом — добрую волю" (Августин), спаренные тууру у эвенков, двойные тотемные столбы у североамериканских индейцев и т.д. Эти варианты мотива двух деревьев (столбов и т.п.) интересны прежде всего ввиду возможности предполагать в них некую схему, связанную с рождением, продолжением рода, благополучием, причем эта схема принципиально дуальна¹²⁰.

¹¹⁸ Нередкий пример ритуальной перекодировки отношений, выражаемых вертикальной осью, средствами горизонтальной плоскости.

¹¹⁹ Интересно, что во многих шаманских традициях бубен, являющийся моделью вселенной, изготавливается из "перевернутого" дерева; см.: M. E l i a d e, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich — Stuttgart, 1957, стр. 169, 259. В шумерском эпосе описывается изготовление *pukku* (нечто подобное ритуальному бубну или барабану) и *mikku* (вероятно, палочки или колотушка для *pukku*) из дерева *huluppu*, играющего роль мирового древа; см.: S.N. K r a m e r, *Gilgamesh and the Huluppu-Tree*, — "Assyriological Study of the Oriental Institute of the University of Chicago", № 8; е г о ж е, *The Sumerians. Their History, Culture and Character*, Chicago, 1963, стр. 200–202. Возможно, что хорошо известный мотив порождения *brāhman* ом различных видов религиозных песнопений и стихотворных размеров, моделирующих вселенную, принадлежит к этому же кругу представлений.

¹²⁰ Ср. ацтек. *Omeuocan* "Место Двойственности", т.е. место, где обитают боги и рождаются люди; другое его название — *tlacapillachinaloya* : "le lieu où l'on fabrique les enfants des hommes" (J. S o u s t e l l e, *La pensée cosmologique des anciens*

В наиболее чистом виде такая схема выступает в тех традициях, где парные деревья состоят из мужского и женского деревьев (ср. также родовые деревья), моделирующих систему брачных отношений¹²¹. В качестве примера можно сослаться на широко распространенные у нанайцев изображения родовых деревьев на женских свадебных халатах. Обычно это парные изображения в нижней части халата, по обе стороны от надреза, выполненные в духе крайнего маньеризма. С этими деревьями (сикэ мо "деревья халата сикэ") связываются представления о плодovitости женщины и о продолжении рода. Нанайцы полагали, что такие деревья росли на небе во владениях духа женского пола (омсон-мама). У каждого рода было свое дерево; в его ветвях плодились души людей, принадлежащих к данному роду¹²². У южных эвенков мужской (оми) и женский (умысма) духи каждый обладал особым деревом¹²³, на котором находились души неродившихся детей в виде птиц (в некоторых вариантах — и души животных)¹²⁴. Если принять во внимание, что верхняя часть нанайского женского свадебного халата воспроизводит чешую

enx Mexicains (représentation du monde et de l'espace), Paris, 1940). Ср. также древнеегипетские "двойные врата", находящиеся в восточной части неба, в связи с общей проблемой двойственности, о чем см. статью автора "Несколько параллелей к одной древнеегипетской мифологеме" (в печати); символизм *mithuna*, акта соединения, на Цейлоне, см.: N. Yalman, *Under the Bo-Tree...*, стр. 374 и др.

¹²¹ Когда речь идет об одиночном дереве, те же отношения передаются четностью — нечетностью числа ветвей по обе стороны от ствола дерева.

¹²² См.: Н.А.Дипская-Вальронд, Материалы к этнографии гольдов, — "Сибирская Живая Старина", вып. III-IV, Иркутск, 1925; П.П.Шимкевич, Материалы для изучения шаманства у гольдов, — "Записки Приамурского отдела РГО", Хабаровск, 1896, т. 2, вып. 1; е го же, Некоторые моменты из жизни гольдов, — "Этнографическое обозрение", 1897, № 3; С.В.Иванов, Материалы..., стр. 233 и сл., стр. 241; рис. 103, 104, 107-111.

¹²³ Ср. параллель из древнесеверной мифологии — оживление богами двух деревьев, превратившихся в первую человеческую пару, — Аск "ясень" и Эмбля "лоза" (Edda, Völuspá, 17). Более распространен другой мотив — два дерева на могилах возлюбленных.

¹²⁴ См.: S.M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, London, 1935, стр. 128; С.В.Иванов, Материалы..., стр. 234.

дракона, а сзади на халате изображались два дракона — самец и самка¹²⁵, то станет еще более очевидным тот аспект мирового древа, который связан с рождением и плодородием.

В других работах было высказано предположение, что в известной мифологеме о брачных отношениях Солнца и Месяца и в образе мирового древа (особенно в его спаренном варианте) с двумя птицами на его вершине (или с солнцем и луной) отражено представление о брачных классах и о запретах на нарушение предписанных правилами отношений с целью предотвращения инцеста¹²⁶. Вместе с тем ритуальный инцест продолжал рассматриваться как одно из наиболее действенных средств увеличения плодородия¹²⁷. Так, в частности, обстоит дело в ведийской традиции; ср., с одной стороны, *ajāmi jāmyoḥ sāsā* (RV, V, 19, 4) "... die unter Geschwistern unerlaubt ist" ¹²⁸, а с другой стороны, многочисленные примеры божественного инцеста в ведийской литературе, собранные И. Фишером. При этом стоит обратить внимание на то, что само творение — результат инцеста (ср. RV, V, 42, 13 и др.), что именно божественные демиурги совершают инцест (Небо — отец, Тваштар, Агни, Индра) и, наконец, что инцест играет особую роль в жертвоприносительных церемониях¹²⁹. В этой связи весьма показательна древ-

¹²⁵ У бирарских эвенков эти драконы помещаются под изображениями солнца и луны.

¹²⁶ Тема инцеста звучит особенно подчеркнуто в тех версиях мифа, где Солнце и Месяц — сестра и брат. См.: Н. Ваушанн, *Die Sonne in Mythos und Religion der Afrikaner*, — "Afrikanistische Studien", Berlin, 1955, стр. 269 и сл. К пониманию мирового древа как свода правил, устанавливающих отношения частей, и к связи матримониальных отношений с мировым деревом см.: V. Раквес, *L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain*, Paris, 1964, стр. 674. Роль священного дерева в свадебных обрядах общеизвестна; общие проблемы этого рода трактуются в кн.: О. Фрейденберг, *Поэтика сюжета и жанра*, Л., 1936.

¹²⁷ См.: Н. Ваушанн, *Das doppelte Geschlecht*, Berlin 1955; I. Фишер, *Indian Erotics*, стр. 34 и сл.

¹²⁸ Ср. также знаменитый гимн о Яме и Ями (RV, X, 10, особенно 4).

¹²⁹ Не случайно поэтому, что именно Агни особенно связан с инцестом: он подстрекатель божественного инцеста; он же, любовник эв и супруг женщин, соединяет людей разных полов; он — *śaṅkamaśka* (RV, VIII, 19, 32) "тысячелюдовый" и переполнен семенем

няя версия, в которой содержится намек на то, что bráhmaṇ воз-
ник в результате мистического incesta Неба-отца с Землей-дочерью:
pitā yāt svām duhitāram adhiskān kṣamāyā rētaḥ samjagmāno nī
siñcat | svādhyō 'janayan bráhma devā vāstoḥ pātim vratapām
nīr ataksan (RV, X, 61,7) "Als der Vater seine Tochter besprang,
vergoß er bei der Begattung Samen auf den Boden. Gutes im Sinn
führend erzeugten die Götter einen Segen (bráhma) und bildeten
(ataksan) daraus Vāstospati, den Gesetzhüter" ¹³⁰. Другой
отрывок описывает, как после появления bráhmaṇ'a были порождены
скот, растения, элементы земного ландшафта, основные объекты
космоса ¹³¹; ср. также уже упоминавшиеся представления о том, что
bráhmaṇ дает потомство и богатство. Вместе с тем bráhmaṇ по-
родил и различные элементы социально-мифологической организации
(см. Brhad -ār.-Upan. I, 4, 10-15) ¹³².

Как известно, в связи с barhīś'ом неоднократно упоминаются
различные животные, которые находятся на нем или должны прийти
к нему (бык, лошадь, птицы); см. об этом выше. Особое значение
имеет образ птицы на barhīś'a (или на védī). Ср.: énī ta eté
brhatī abhiśrīyā hiranyāyī vākvarī barhīr āśāte (RV, I, 144,6;

(RV, IV, 5, 3). В то же время Агни - prathamajā bráhmaṇaḥ (RV,
III, 29, 15) "первый из рожденных bráhmaṇ'ом".

¹³⁰ К интерпретации см.: L. R e n o u, - JAS, 1949,
t. 237, стр. 12.

¹³¹ RV, X, 65,11: bráhma gām āśvam janáyanta ósadhīr vá-
naspátīn pṛthivīm párvatān apāh | sūryam divī roháyantah sudā-
nava āryā vratā visrjānto ádhi kśāmi.

¹³² Ср. (о bráhmaṇe): „(он - тот), кто единый властвует
над каждым лоном - над всеми образами и всеми лонами... Так и этот
бог... властвует над (всеми) существами, рожденными из лона.
(Он) - всеобщее лоно - (тот), который дает созреть собственной
природе и который растит все, что способно созревать... Он...
повелитель жизненных сил... Он не женщина и не мужчина, он и не
бесполой. Какую телесную (оболочку) он принимает, тою и охраняет-
ся ..." (Śvet.-Upan. V, 5,2-10)... naiva strī na puṁān eṣa na
saivāyam napuṁsakah yad yas charīram ādatte tena tena sa rakṣa-
te; ср. также: "Это bráhmaṇ, зовущийся единой смоковницей.
И этот его жар - это солнце ... женское, мужское, среднее - это
образы его рода..." (Maitrī-Upan. VI, 4-5: ... strī-puṁ-napuṁ-
saketi liṅgavati...). Ср., наконец: Brhad -ār.-Upan. I, 4,3
(хотя этот отрывок не связан непосредственно с темой bráhmaṇ'a):
"Он стал таким, как женщина и мужчина, соединенные в объятиях.
Он разделил сам себя на две части. Тогда произошли муж и жена.

характерно, что речь идет о двух птицах) или: *haṁsāḥ śuciśāś vāsur antarikṣasād dhātā vedisād ātithir dūropasāt* (RV, IV, 40,5) "haṁsā, сидящий на ясном (небе), vāsu, сидящий в воздухе, hōtar, сидящий на védī, гость, сидящий в доме" (ср. параллелизм *haṁsāḥ śuciśāś* и *dhātā vedisād*¹³³, закрепленный рифмой); ср. образ солярной птицы (*haṁsa*)¹³⁴ в связи с *brāhman'*ом в гимне, посвященном специально *brāhman'y* в AV, IV, 1, 2, а также постоянно в Упанишадах, например: *sarvājīve sarva-samsthe brāhante asmin haṁso bhrāṇyate brahmacakre* (Śvet.-Upan. I,6) "В этом великом колесе *brāhman'a*, всеоживляющем, всеохватывающем, блуждает *haṁsa*"¹³⁵; ср. также: *Bṛhad-ār.-Upan.* IV, 3, 11-12 (*hiranmayah*

"Поэтому сами по себе мы подобны половинкам одного куска" - так сказал Яджнявалкья. Поэтому пространство это заполнено женщиной. Он сочетался с нею. Тогда родились люди". Далее следует отрывок, сопоставимый с RV, X, 65, 11 (см. выше); он построен по принципу: "она стала коровой, он - быком и сочетался с ней; тогда родились коровы. Она стала..." В известном смысле описываемый здесь первый брак близок к инцестуозным отношениям. Подобные мотивы получают более полное объяснение в рамках общей теории "двойного" рода, андрогинизма и близнечества; см., в частности: Н. Ваушанн, *Das doppelte Geschlecht*; A. J. Энсен, *Die mythische Vorstellung vom halben Menschen*, - "Paideuma", 1950, Bd. 5; Бутегвек, *Asymmetrien und Polarität bei erbgleichen Zwillingen*, - "Archiv für Rassenbiologie", 1934, Bd. 28, стр. 241 и сл.; S. Лагерсгрантз, *Über willkommene und unwillkommene Zwillinge in Afrika*, - "Etnologiska Studier", Göteborg, 1942, N 12-13 и др.

¹³³ Ср. параллельное образование *barhiśad*, класс "отцов", обитающих в *Vaibhṛāja-loka*; их обязанность - поддерживать огонь очага и совершать жертвоприношения. Правдоподобно мнение, отождествляющее их с месяцами. В таком случае весьма вероятно и сделанное выше (исходя из других соображений) предположение о генетическом тождестве *barhiś'a* с круглыми деревянными календарями или амулетами с изображением двенадцатилетнего животного цикла у тюркских народов Алтая и в некоторых других традициях, ср.: L. де Сауссуре, *Le cycle des douze animaux et le symbolisme cosmologique de Chinois*, - JAs, 11 série, 1920, t. 15, № 1 и др.

¹³⁴ Пучок мотивов - *brāhman*, *haṁsa*, яйцо - находит аналогию в древнеегипетском мифе о яйце "великого Гоготуна" и горé; см. "Книгу Мертвых", гл. IV и VI.

¹³⁵ Ср. звукопись *brāhante-bhrāṇyate-brahma*, вообще характерную для многих отрывков, в которых речь идет о *brāhman'e*. В

purusa eka-hamsah), или Katha-Upan. II, 2, 2 (вариант RV, IV, 40, 5)¹³⁶, или Śvet.-Upan. VI, 15 (eko hamsa bhuvanasyāśya madhye, sa evāgnis..., tam eva viditvātīmrtyum eti, обычно то же говорится о brāhman'e), или Chānd.-Upan. IV, 7, 1-3 (hamsas te pādāṃ vakteti...; ; brahmanah, saumya, te pādāṃ bravanī-tī...). В связи с этими примерами следует напомнить о еще более убедительных фактах, относящихся в Ригведе к мировому древу, а в Упанишадах, приуроченных, строго говоря, к теме brāhman'a .
Ср.:

dva suparnā sayujā sākhyā samānāṃ vṛkṣāṃ pāri sasvajāte /
tāyor anyāḥ pippalāṃ svādv ātmy ānaśnann anyo abhi cākasīti //
.....
tāsyēd āhuḥ pippalāṃ svādv āgre tān nōn naśad yāḥ pitāraṃ
nā vēda //

RV, I, 164, 20, 22

"Две птицы, соединенные вместе друзья, льнут к одному и тому же дереву.
Одна из них ест сладкий плод, другая смотрит, не прикасаясь к плоду.
.....

На вершине этого дерева, говорят, есть сладкий плод, и к нему не стремится тот, кто не знает прародителя".

Символизм мирового древа здесь очевиден; в таком виде он отражен во многих текстах и в произведениях изобразительного искусства (о чем писалось в другом месте). Детали (например, возможность отождествления двух птиц с солнцем и луной¹³⁷)

них же содержатся попытки ложноэтимологического объяснения слова brāhman с помощью пра-vṛh-(brh-), pravalhikā и т.п. Заслуживает признания предложение Л.Рену видеть в valh- дублет корня *brah-/ *barh-, свойственного иератическому языку и обозначающего "говoreние загадками"; см.: L. R e n u , - JAs, 1949, t. 237; стр. 21.

¹³⁶ Здесь еще раз следует подчеркнуть, что речь идет не о сохранении в Упанишадах неизменного и конкретного образа hamsa в связи с brāhman'ом (или barhis' ом), а только о сохранении фразеологии, на основании которой реконструируется более архаичная реалья.

¹³⁷ Об образах двух птиц, отождествляемых с солнцем и луной и связанных с мировым деревом, см.: A. J. W e n s i n s k , Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia, Amsterdam,

в данном случае не столь важны¹³⁸. Тот же самый образ возникает в Svet.-Upan. IV,6 (в почти дословном пересказе) с характерным продолжением: "На том же дереве - человек..."¹³⁹ и в Mund.-Upan. III,1,1 с тем же самым продолжением (2) и указанием на связь с brāhman'ом: "Когда видящий видит золотоцветного творца, владыку, пуршу, источник brahman'a, то ... он достигает высшего единства" (3), "он - лучший из знатоков brahman'a" (4)¹⁴⁰.

Таким образом, с brahman'ом, как и с мировым деревом и другими его заместителями, связаны птицы, крупный рогатый скот, лошади и люди (они же связаны и с barhi's'ом). Эти объекты локализованы в разных частях мирового дерева, что и объясняет семантику этих частей (птицы - в ветках, рогатый скот и/или лошади - по сторонам от ствола, человек часто совмещается с самим стволом), тогда как в связи с brāhman'ом перечисленные объекты упоминаются недифференцированно. Возможно, что дополнительная информация могла бы быть извлечена из сообщений о жертвенных столбах vanaśpatī, yūpa, aśvayūpa, svaru, sthūnā и под. Весьма характерные детали сообщаются, в частности, в RV, III, 8, 9-10:

haṁsā iva śreniśo yātānāḥ śukrā vasānāḥ svāravo na āgūh I
 unṇiyāmānāḥ kavibhiḥ purāstād devā devānām āpi yanti pāthah II
 śṛṅgānīvēc śṛṅgīnām sām dadrāse caśālavantah svāravah prthi-
 vyām I

"Словно гуси, летящие сомкнутыми рядами, жертвенные столбы, пышно убранные, пришли к нам.

1921; G. W i l l k e, Der Weltenbaum und beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst, - "Mannus. Zeitschrift für Vorgeschichte", 1922, Bd I4, стр. 73-99; H. B a u m a n n, Die Sonne in Mythos und Religion der Afrikaner и др.

¹³⁸ О RV, I, 164 см. : P. T h i e s e, Das Rätsel vom Baum.

¹³⁹ К теме "человека на дереве" см. также: T h e v e n o t, La pendaison sanglante des victimes à Esus-Mars, - "Hommage à Waldemar Deonna", Bruxelles, 1957 (Collection Latomus, vol. XXVIII), стр. 442 и сл.

¹⁴⁰ Ср. в измененном виде: ṛtam pibantau sukr̥tasya loke guhām pravistau parame parārdhe, chāyā-tapau brahmo-vido vadan-tī (Katha-Upan. I,3,1) "Двое пьют (напиток) воздаяния в мире добрых дел, проникшие в тайник (сердца), в высшее прибежище. "Тень и свет" - называют их знатоки brāhman'a".

Установленные певцами с восточной стороны¹⁴¹, идут боги путем богов.

Жертвенные столбы с (их насаженными) верхушками, (установленные) на земле, похожи на рога рогатых (животных)".

Этот отрывок многими чертами напоминает описание bráhmaṇ'a (ср. haṃsa, kavi, purastāt, devā devānāṃ āpi yanti pāṭhaḥ и др.); тема рогов, видимо, может быть реконструирована и для bráhmaṇ'a — как на основании типологических параллелей культурно-исторического характера, так и на основании словоупотребления; ср. лит.

ragiḥ balžēnai или наименование сошников плуга, прикрепленных к болозну, рогами¹⁴². Вместе с тем RV., III, 8, 9–10 может рассматриваться как довольно точное изображение ритуальных конструкций, широко используемых в шаманских культурах. Лучший пример — долганские былыт "облако", олох "сиденье", tūspāt turū "непадающее стояние", являющиеся разновидностями шаманского дерева, расположенными на пути к Творцу. Одна из таких конструкций состоит из шеста, венчаемого плоскостью (из трех досок) в виде столешницы, на ней — деревянное изображение птицы, на шесте — три нарезки (ср. т р о й н о й bráhmaṇ), на задней и на передней гранях вырезаны ч е т ы р е человеческих лица; вся композиция состоит из д е в я т и таких шестов¹⁴³. Более сложная конструкция состоит из ч е т ы р е х шестов, на которых лежит столешница с т о ј о н к ѳ ѳ ѳ "господин птиц" (орел), пятый, самый высокий шест проходит через середину столешницы¹⁴⁴; примерно то же самое, но

¹⁴¹ Иначе: Б.Л. О г и б е н и н, Структура..., стр. 82 ("вверх").

¹⁴² К образу "рогатого" дерева см.: J. de V r i e s, A propos du dieu Esus, — "Ogam", 1953, V, стр. 16–21 (см. также рис. 3 на стр. 19); J.-J. H a t t, Et omnes stellas ex cornibus alcinis, Talismans gallo-romains en bois de cerf ou d'élan trouvés dans les tombes, — "Revue Archéologique de l'Est et du Centre -Est", 1955, VI, стр. 55–59; G. M a u g a r d, Tarvos Trigaramus. Du taureau primordial et de l'arbre de vie. A propos d'un conte pyrénéen, — "Ogam", 1959, XI, стр. 427–433; D. S. R i c e, Studies in Islamic Metal Work VI, — BSOAS, 1958, vol. 21, стр. 234, рис. 8 и др.

¹⁴³ См.: В.Н. В а с и л ь е в, Изображения долгано-якутских духов, как атрибуты шаманства, — "Новая Старина", 1909, год VIII, вып. 2–3, стр. 267 и сл., рис. 12, 13 (ср. также рис. 16, стр. 286–287: шест с птицей и ч е т ы р ь м я поперечными палками).

¹⁴⁴ Там же, стр. 282, рис. 14.

в разьединенном виде (все шесть установлены порознь) представляет собой *tūspāt turū*¹⁴⁵. Наконец, очень интересен одох в виде доски, укрепленной на шесте; на доске охрой нарисован круг с двумя крестообразными диаметрами, выступающими далеко за пределы круга¹⁴⁶ (ср. *barhīs* или *vēdi* с четырьмя косами, с одной стороны, и колесо *brāhman'a*¹⁴⁷ в связи с соответствующими параллелями¹⁴⁸, с другой стороны). Те же идеи передаются эвенкийскими двойными тууру, соединяемыми наверху поперечиной, на которую ставили зооморфную и антропоморфную фигурки¹⁴⁹; тотемными парными столбами (иногда с рогами) типа тлингитских, на одном из которых помещалась фигура предка, на другом — животного (в частности, медведя)¹⁵⁰; древнеегипетскими композициями со знаком объединения двух царств и двойными скипетрами¹⁵¹ с птичьими изображениями; шаманскими жезлами и колотушками, венчающимися фигуркой орла (ср. сходным образом устроенные флагеры)¹⁵²; классической

¹⁴⁵ Там же, стр. 285, рис. 15.

¹⁴⁶ Там же, стр. 283.

¹⁴⁷ Ср.: *Śvet.-Upan.* I, 6; VI, 1 и др.

¹⁴⁸ Ср.: колесо на шесте в купальских обрядах (=солнце на мировом древе), круглая капитель в виде солнца на жертвенном столбе, солнце на *brāhman'e* и т.п.; см.: Н. Л о ш м е л, *Baumsymbolik*; В.В. И в а н о в, В.Н. Т о п о р о в, Древнеславянские моделирующие семиотические системы, М., 1965, стр. 135; Б.Д.О г и б е н и н, Структура..., стр. 83-84 и др.

¹⁴⁹ См.: А.Ф. А н и с и м о в, Религия эвенков, стр. 161-162, рис. 14; С.В. И в а н о в, Материалы..., стр. 172-173 и др.

¹⁵⁰ См.: F. В о а з, *Primitive Art*, Oslo, 1927 и др.

¹⁵¹ Ср., кстати, жезл *brahmān'a* — *brahmadanda*, играющий ту же роль, что жезлы кельтских друидов; о последних см.: V i s - v a t i x, Gorsedd digor, — "Ogam", 1951, III, стр. 97-99. Интересно в этой связи соотношение лат. *mālus* др.-сев. *mastr*, др.-англ. *moest*, др.-нем. *mast* (все к **mazdos*), обозначающих шест или вертикально стоящий столб (помимо мачты), имеющий религиозное значение, и ниже-нидерл. *maide* "палка" (из **mazdjos*); ср. также слав. *mostъ* в ритуальных формулах (из **mazd-toz* "сооружение из шестов", ср. WP, II, стр. 236). См.: В.П о р ц и г, Членение индоевропейской языковой области, М., 1964, стр. 168.

¹⁵² См.: В.И.А н у ч и н, Очерк шаманства у енисейских остяков, СПб., 1914, стр. 54 и сл., рис. 43-44, 58-60, 63. Вероятно предположение, что бубен и жезл или колотушка суть два (раз-

триумфальной аркой и т.д. Что касается последней, уместно сделать несколько замечаний, относящихся к ее интерпретации. В другом месте говорилось¹⁵³, что, опираясь на описания истории развития этой конструкции¹⁵⁴, можно увидеть в триумфальной арке вырожденный вариант универсальной системы типа мирового дерева. Весьма существенно, что триумфальная арка как в о р о т а отделена от стен, а как п ъ е д е с т а л для конной фигуры имеет форму ворот. И то и другое само по себе довольно необычно или, во всяком случае, не очень целесообразно. Уже этих фактов, кажется, достаточно, чтобы не искать первоисточник классической триумфальной арки ни в воротах, ни в пьедестале. Кроме того, обращает на себя внимание и то, что триумфальная арка помещалась обычно в н е города, т.е. там, где появление ворот или пьедестала было бы, по-видимому, излишним. Наконец, согласно историческим источникам, первые арки не имели никакого отношения к триумфу; можно полагать, что их гонорифическая функция также не была первичной. Зато известны факты, заставляющие искать решение вопроса в ином направлении. К ним относятся, например, свидетельства о совершении магических ритуалов, сопровождающих жертвоприношение, вблизи арки. Материалы настенной живописи (в частности, на Фарнезинской вилле) изображают в связи с аркой статую быка или Фортуны между колонн. Если учесть, что классическая форма триумфальной арки¹⁵⁵ представляет собой сооружение из д в у х колонн, соединенных в в е р х у чем-то вроде пьедестала, на котором находится к о н-

единенных) аспекта мирового дерева, подобно *barhis'u* (или *vēdi*) и *brāhman'u*; иногда оба эти аспекта синтезируются в бубне; ср., например, алтайские бубны с двумя поперечинами; см.: Г.Н. П о т а н и н, Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV. Материалы этнографические, СПб., 1883, стр. 41 и сл., рис. 51-52, 61 и др.

¹⁵³ См.: В.Н. Т о п о р о в, К предистории двух архаичных концепций, - "Ш Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы", Тарту, 1968, стр. 128-137.

¹⁵⁴ Ср.: М.Р. N i l s s o n, The Origin of Triumphal Arch; е г о ж е, Les bases votives à double colonne et l'arc de triomphe; е г о ж е, The Triumphal Arch and Town Planning, - в кн.: М.Р. N i l s s o n, Opuscula selecta, vol. II, Lund, 1952, стр. 989 и сл.

¹⁵⁵ Ср., например: Е. В о у р г у е т, Ruines de Delphes, Paris, 1914, стр. 167, рис. 56.

и а я статуя¹⁵⁶, то, принимая во внимание приведенные выше аналогии (особенно эвенкийские соответствия с фигурками коня, коровы или человека на тууру), целесообразно считать, что источником классической триумфальной арки была конструкция, также восходящая к одному из вариантов мирового дерева. Эта гипотеза выиграет в правдоподобии, если вспомнить, что колонна функционально и формально (ср. моделировку кроны дерева капителями) представляет собой вариант дерева¹⁵⁷ (иногда эта связь подкрепляется настоящим деревом, высаживаемым около арки); что существует мифологема о коне или герое на коне в ветвях мирового дерева; что соединение колонн служит опорой для конной статуи и местом, на которое складывались трофеи, и т.п.; ср. характерное описание арки *cum signis e r t e m a u r a t i s e t e q u i s d u o b u s* (Tit. Liv. XXII, 3). Поскольку есть основания думать, что в ряде случаев триумфальной арке или двухколонному монументу предшествовала одиночная колонна с конной статуей, внимание должно быть обращено на конструкцию, восстанавливаемую в качестве источника одиночного *brāhman'a*. Вероятно, первые арки, строившиеся в ка-

¹⁵⁶ В связи с этим уместно напомнить включение наименования лошади в обозначение вариантов мирового дерева; ср. др.-инд. *aśva-yūra* (ср. *yauti* "связывает", следовательно, *aśva-yūra* "столб, к которому привязывается жертвенная лошадь"; см.: F.B.J. Kuiper, *Indoiranica*, -"Acta Orientalia", 1938, XVP, стр.20-22), др.-сев. *uggdrasil*, бурят. азарга-сэргэ (от азарга "жеребец" и сэргэ "столб"; в целом - название березы, вырываемой с корнем из земли; к ней привязывается при жертвоприношении конь); ср. также сказочный мотив привязывания коня к ветвям (небесного) дерева. Название лошади содержится и в наименовании ритуалов, ср. др.-инд. *aśvamedha*; возможно, что сходный ритуал может быть реконструирован и для древних кельтов на основании галльского ном. прогр. *IPOMIIVOS*, совпадающего с *aśvamedha*, и внутренних свидетельств; см.: J. P u h v e l, *Vedic aśvamedha- and Gaulish IPOMIIVOS*, -"Language", New Haven, 1955, vol. 31, стр. 353-354.

¹⁵⁷ Ср. в археологических находках доисторической Индии колоннообразные изображения *liṅga*, обнаруживаемые иногда в соседстве с каменными кольцами, напоминающими основание колонны и отождествляемыми некоторыми с *yoni*. Есть предположение, что эти части суть составные элементы колонны (ср. среди тех же находок божество с рогами в ритуальной позе). Ср. фаллическую символику столба *Ma-ni* в экстатическом ритуале сакральной свадьбы в Тибете; см.: S. H u m m e l, *Geschichte der tibetischen Kunst*, Leipzig, 1953.

честве триумфальных, относились к тому времени, когда старые функции подобных сооружений были уже сильно трансформированы. Тем не менее классическая триумфальная арка (arcus, porta triumphalis) – архитектурное сооружение, являющееся высшим воплощением древнеримских представлений о военной и военно-политической славе, – позволяет реконструировать в качестве первоисточника конструкцию, сопоставимую с образом мирового древа. Хотя концепции brāhman'a и porta triumphalis противоположны друг другу, как те два града, о которых говорится в "De Civitate Dei" XIV,28, их источник, видимо, един.

Все эти соображения, как и некоторые другие, не упомянутые здесь, позволяют предположить, что некогда и под brāhman'ом понималось особое сооружение, функционально тождественное мировому древу (одиночный brāhman) или спаренному его варианту (двойной brāhman). Между прочим, не исключено, что brāhman мог воплощаться в конструкции из двух или четырех¹⁵⁸ столбов или шестов, соединенных в своей верхней части перекладиной или чем-то вроде крыши, которая и несла на себе богов, героев и т.п.¹⁵⁹ Ср. постоянное выражение врата brāhman'a (brahma-dvāraṃ, -Maitrī-Upan. IV,4; VI,28 и др., а затем и град brāhman'a, обитель brāhman'a, путь brāhman'a и т.п.) или devīr dvāraḥ "божественные двери, врата". Четверичность реконструируемого brāhman'a может объяснить, почему именно brāhman, как и мировое древо в других традициях, используется

¹⁵⁸ Выше уже говорилось о роли числа четыре в описаниях brāhman'a. Количество примеров легко увеличить; ср.: tad etac catuspād brahma (Chānd.-Upan. III,18,2); catus-kalah pādo brahmanah (Chānd.-Upan. IV,5,2; ср. IV,5,3; IV,6,3; IV,6,4; IV,7,3; IV,7,4; IV,8,1; IV,8,3; IV,8,4 и др.); четыре состояния brāhman'a (см. Maitrī-Upan. II,11,7-8); четыре сети brāhman'a (Maitrī-Upan. VI,28; VI,38 и др.) и т.д. Разумеется, эта характеристика так или иначе связана с четырьмя направлениями (странами света), фигурирующими при описаниях мирового древа. Ср., впрочем, о brāhman'e: "И я поведаю тебе о стопе brāhman'a. Восточная сторона – часть (его стопы), западная сторона – часть, южная сторона – часть, северная сторона – часть. Поистине, дорогой, это четыре частная стопа brāhman'a, названная сияющей" (Chānd.-Upan. IV,5,2; prācī dik kalā, pratīcī dik kalā, dakṣinā dik kalodīcī dik kalā...).

¹⁵⁹ Идея опоры, поддержки в brāhman'e подчеркнута в исследовании: J. G o n d a, Notes on Brahman, стр. 47 и др.

для разного рода четверичных классификаций, которые в Упанишадах были почти столь же разветвлены и употребительны, как и в древнем Китае. С помощью ч е т ы р е х частного bráhmaṇ'a классифицировались не только страны света, но и временные отрезки, элементы космоса, небесные тела, стихии, вещества, внутренние состояния человека, части тела и т.д.¹⁶⁰ Таким образом, через bráhmaṇ'a не только описывался мир, но и ставились в связь разные аспекты описания макрокосма и микрокосма. Вместе с тем четверичность bráhmaṇ'a позволяет поставить вопрос (его решение здесь не предлагается) о других четверичных структурах со сходной функцией - начиная от царского трона с четырьмя ножками¹⁶¹ до четырехстороннего храма или священного града в форме квадрата¹⁶². Во всяком случае, структура ступы в Санчи, особенно ее четырех врат с соответствующими изображениями (боги, люди, птицы, копытные, демоны; солнце, луна), членением колонн и их соединений, а также сим-

¹⁶⁰ Ср., например: "Земля - часть (его стопы), воздушное пространство - часть, небо - часть, океан - часть... Огонь - часть (его стопы), солнце - часть, луна - часть, молния - часть... Дыхание - часть (его стопы), глаз - часть, ухо - часть, разум - часть..." (Chānd.-Upan. IV, 6-8).

¹⁶¹ См.: J.A u b o u e r , *Le trône et son symbolisme dans l'Inde Ancienne*, Paris, 1949. Параллели между тронном и bráhmaṇ'ом, barhiś'ом (védi) с четырьмя косами и т.д. весьма значительны; ср., между прочим, сакральную роль трона, а также размещение фигур (всадник на коне, слон, лев, птицы, змеи, человек) в разных частях трона (см.: J.A u b o u e r , *Le trône...*, pl.У. Nāsik. XVI и др.); к совмещению трона с деревом см.: H.G. F r a n z , *Buddhistische Kunst Indiens*, Leipzig, 1965 ("Das Baumheiligtum", стр. 22-25, рис. 12-15); ср. также: A.K. С о о м а r а s w а m у , *Early Indian Architecture*. II. Bodhi-Gharas, - "Eastern Art", 1930, VII, стр. 225 и сл.; J.P r z y l u s k i , *Le symbolisme du pilier de Sarnath*, - "Mélanges Linossier", II, стр. 481 и сл.

¹⁶² См.: W.M t i l l e r , *Die heilige Stadt, Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart, 1961; е г о ж е , *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954; е г о ж е , *Kreis und Kreuz*, Berlin, 1938; е г о ж е , *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden, 1955; C.T. B e r t l i n g , *Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien*, Amsterdam, 1954.

воликой составных элементов¹⁶³, вызывает мысль о близкой связи с конструкциями типа brāhman'a¹⁶⁴.

Если высказанные выше соображения верны, то brāhman' ом первоначально могло называться именно такое ритуальное сооружение. По основному действию ритуала — укреплению, установлению, поднятию, соединению или чему-то подобному (ср. восстановление шаманского дерева) — вся церемония могла получить название brāhman'a¹⁶⁵, а жрец — brahmān'a (типологические параллели такого рода довольно часты, ср. в христианской традиции: к р е с т , к р е щ е н и е , к р е с т и т е л ь и т.п.)¹⁶⁶. Помимо этого

¹⁶³ См.: J. Marshall, A. Foucher, The Monuments of Sanchi, Calcutta, 1940; H.G. Franz, Buddhistische Kunst..., стр. 35-41, рис. 16-23.

¹⁶⁴ Несмотря на ряд сомнительных положений, заслуживает признания намерение Ф.Д.К.Босха сопоставить brāhman с такими разными вещами, как алтарь, трон, ступа и т.п. См.: F.D.K. Bosch, Een oudheidkundige benadering van het Brahman-probleem, — "Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde", 1960, Deel 116, 2e Aflevering, стр. 205-231; его же, An Archaeological Approach to Brahman Problem, — "Selected Studies in Indonesian Archaeology", 1961, стр. 173-196.

¹⁶⁵ Поскольку идентификация др.-перс. brazman- с вед. brāhman не вызывает сомнений (как и соотнесение др.-перс. artācā brazmanīy с вед. ṛta и brāhman; ср. другое важное индоиранское совпадение из этой же сферы — вед. idhmābarhis : авест. aesmaubar'sma; см.: E. Benveniste, — BSOS, 1936, vol. 8, стр. 405; W.B. Henning, Brahman, — TPS, 1944, стр. 108 и сл.; J.G. Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra, стр. 236-237 и др.), возникает вопрос о правильном понимании brazmanīy, трижды встречающегося в надписи Ксеркса против дэвов. Старый перевод Пизани (RSO, 1940, XIX, стр. 85 и сл.) явно неудовлетворителен; перевод Хеннинга ("I worshipped Ahuramazda behaving in the proper ceremonial style in accord with Ṛta" — стр. 116), по сути дела, основан на значении brāhman в Ведах. Заслуживает внимания недавнее предложение перевести это место как "(I worshipped Auramazda) facing art-a-wards during the rite"; см.: J. Duchesne-Guillemin, Old Persian artācā brazmanīy, — BSOAS, 1962, vol. 25, стр. 336-337. Нельзя ли brazmanīy переводить как "около brazman'a" (ср. "умирание около/вокруг brāhman'a") (по крайней мере применительно к архетипу этого выражения)?

¹⁶⁶ Обожествление brāhman'a (как ритуального предмета) и

название brāhman (или brāhmāṇi) могла получить словесная часть ритуальной службы, синхронизированная с основными действиями, связанными с brāhman'ом — конструкцией. Нужно считать установленным, что эта словесная часть — г о в о р е н и е о brāhman'e или вокруг brāhman'a ¹⁶⁷ (ср. умирание вокруг brāhman'a-Ait.-Brahm. УШ, 28), носившее название brahmōdya или brahmavadya ¹⁶⁸, заключалась в постановке вопросов в виде загадок об основных элементах космоса и ответах на эти вопросы (в этом активно участвовал жрец — brahmān) ¹⁶⁹. Раньше было показано, что тексты такого рода в других традициях связывались именно с мировым деревом. Поэтому brahmōdya в ведийском ритуале, относимом к brāhman'y (также и при āsvamedha, ср. Vājasaneyi-Saṁhitā), косвенным образом дополнительно свидетельствует в пользу основной идеи этой статьи — принадлежности brāhman'a к одному из многочисленных вариантов мирового древа. Если последовательно исходить из этого предположения, то многие сложности и противоречия в интерпретации описаний

развитие культа Брахмы (см.: Т.Р. В h a t t a s a r u a, The Cult of Brahma, — "Journal of the Bihar Research Society", 1955, vol. 41, pt 4) также находит многочисленные параллели (ср. обожествление "джеда" и превращение его в бога Рд в древнем Египте).

¹⁶⁷ Ср.: RV, X, 114, 8: brahman простирается так широко, как р е ч ь. Ср. у арента tjurunga — "церемониальный шест" и "священная песнь" (см.: T.G.H.S t r e h l o w, Aranda Tradition, Melbourne, 1947, стр. 84 и сл.); ср. русское елочку петь = "ставить елку".

¹⁶⁸ См. о brahmōdya : L. R e n o u, — JAs, 1949, t. 237, стр. 22 и сл. ("Le brahmōdya védique"). Ср. также: A. M i - n a r d, Trois énigmes sur les cent chemins. Recherches sur le Śatapatha-Brahmana, т. II, Paris, 1956, стр. 182); В.Н. Т о п о р о в, О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового древа (в печати). О brāhman'e как особого рода сакральной речевой деятельности см.: Р. Т h i e - m e, Brahman ... ; М.А. М é h e n d a l e, Nirukta Notes XIII on Brahman, — "Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou", Paris, 1968, стр. 519-521.

¹⁶⁹ Ср. обилие загадок в текстах о brāhman'e (в частности, знаменитую загадку о дереве и двух птицах; ср., между прочим, RV, I, 164, 34-35: о v é d i). Следует обратить внимание еще на одну черту, свойственную ритуальному говорению, — обилие намеков на звуковом и грамматическом уровнях. Тексты о brāhman'e, как и brahmōdya, изобилуют примерами игры на этих уровнях.

brāhman'a устраняются сами собой, а другие приобретают значительно менее безнадёжный вид, чем при прежних интерпретациях. Наконец, собственно языковые данные и фразеология, связанная с brāhman'ом, может быть, надежнее, чем все другие аргументы, говорят в пользу предлагаемого здесь решения.

Вяч. В. Иванов

ОПЫТ ИСТОЛКОВАНИЯ ДРЕВНЕИНДИЙСКИХ РИТУАЛЬНЫХ И МИФОЛОГИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ, ОБРАЗОВАННЫХ ОТ *aśva*- "КОНЬ"
(жертвоприношение коня и дерево *aśvattha* в древней Индии)

В настоящей статье предпринимается попытка истолкования серии древнеиндийских мифологических и ритуальных терминов, образованных от *aśva*- "конь" (*aśvattha* "*ficus religiosa*", "мировое дерево", *aśvaupa*- "жертвенный столб", *aśvamedha* "приношение в жертву коня"; *aśvin* "божественный близнец - Ашвин"), в связи с анализом происхождения некоторых обрядов и мифологических представлений.

И. Ж е н щ и н а у м и р о в о г о д е р е в а.

Ключевым ритуальным символом, лежащим в основе всего изучаемого круга явлений, представляется образ женщины у мирового дерева (или образ мирового дерева как эквивалентный женщине).

И.И. Эквивалентность мирового дерева и женщины отражена в "Ригведе". Это видно из полного параллелизма двух ведийских текстов. В первом говорится о двух птицах на вершине дерева:

*dvā suparnā sayūjā sākhyā
samānām vṛkṣām pāri śasvajāte
tāyor anyān pīppalam svādv ātti
ānaśnann anyo abhi cakasIti*

"Две птицы, соединенные вместе друзья, обхватывают одно и то же дерево. Одна из них ест сладкий плод, другая смотрит, не прикасаясь к плоду" (RV, I, 164, 20), ср. в том же гимне:

yásmín vṛkṣé madhvádāḥ suparnā
 nivísānte súvate cādhi víṣve
 tásyéd āhuḥ pīppalaṁ svādv āgre
 tán nōn naśad yāḥ pitāraṁ nā vēda

"Дерево, на котором птицы, поедающие мед, отдыхают и гнездятся, на вершине своей, говорят, несет сладкий плод, и к нему не стремится тот, кто не знает отца" (там же, 22).

Во втором тексте (относящемся к десятой, в основном более поздней мандале "Ригведы") этот же образ двух птиц приурочен не к вершине дерева, а к юной женщине:

cātuṣkapardā yavatīḥ sapṛṣā
 ghr̥tāpratīkā vayūnani vaste
 tásyāṁ suparnā vṛṣanā ní śedatur
 yatrā devā dadhiré bhāgadhéyam

"С четырьмя туго заплетенными косами, юная, великолепно украшенная, с лицом умещенным жиром, она облачается в жертвоприношения. На нее уселись две обладающие оплодотворяющей силой птицы. Боги же приняли там от людей свою долю жертвоприношений" (там же, X, II4, 3). Параллелизм двух этих текстов иногда объясняют заменой образа космического дерева образом вселенной как женщины, однако при этом делается оговорка относительно неясности хронологического соотношения между образами дерева и женщины¹. Как заметила О.Вьенно, сопоставление двух цитированных мест "Ригведы" подтверждается данными археологии Ближнего Востока и бассейна Эгейского моря, в частности предположенной Прилуским эквивалентностью символов птиц как заверший колонн (ср. птиц наверху стел и изображений лотосов) и близнецов-диоскуров, изображаемых с двух сторон Богини-Матери².

Представляется, что помимо культурно-исторических параллелей (см. ниже) в пользу сопоставления дерева и женщины в цитированных гимнах говорит контекст, в котором первый из приведенных

¹ P. Thie me, Das Rätsel vom Baum, - "Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda", Halle, 1949, стр. 60-61, 72-73; Б.Л. О г и б е н и н, Структура мифологических текстов "Ригведы" (ведийская космогония), М., 1968, стр. 21, прим. 24 (о переводе и толковании приведенных отрывков см. там же, стр. 86).

² O. V i e n n o t, Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne, Paris, 1954, стр. 26 и 36; J. P r z y l u s k i, La grande Déesse, Paris, 1950, стр. 188 и сл. Относительно связи близнецов с мировым деревом см. подробнее ниже.

отрывков встречается в "Шветашватара упанишаде" (IV, 6), где за этим отрывком следует упоминание человека (*puruṣa*), скорбящего на том же дереве (также и в "Мундака упанишаде", III, I, I)³. Функциональное равенство человека-пуруши (*puruṣa*), выступающего в "Ригведе" в качестве образа вселенной, и мирового дерева⁴ подтверждается текстом "Брихадараньяка упанишады" (III, 9, 28), где дерево, растущее от корня (Брахмана), уподобляется человеку⁵, и аналогичным текстом "Катха упанишады" (II, 3, I-9), где за отождествлением мирового дерева (*abvāttha-*) и брахмана следует характеристика пуруши⁶. Пуруша в связи с мировым деревом *pyatrodha* (ср. ниже о разных типах мировых деревьев в древнеиндийской мифологии), на котором сидит божество, упоминается и в "Махабхарате" (III, 188-191)⁷. В другом месте "Махабхараты" (XI, 5, 3-24) человек, висящий вниз головой на мировом дереве, интерпретировался с точки зрения той же эквивалентности брахмана (дерева) и пуруши⁸. Риту-

³ "Упанишады". Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А.Я.Сыркина, М., 1967, стр. 123, 183, 281 и 305.

⁴ В.Н. Топоров, Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических противопоставлений, - "Труды по знаковым системам", II, Тарту, 1965, стр. 228-229, прим. 18 (там же об упанишадах в этой связи); O. V i e n n o t, Le culte..., стр. 53 и 86-87.

⁵ "Брихадараньяка упанишада". Пер., предисл. и примечания А.Я.Сыркина, М., 1964, стр. II2-II3 и 197; ср.: "Чхандогья упанишада". Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А.Я.Сыркина, М., 1965, стр. II5-II6. О дереве как Брахмане и его антропоморфности ср. также: В.Н. Топоров, К предистории двух архаичных концепций, - "III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы", Тарту, 1968, стр. 134; см. также статью В.Н.Топорова в настоящем сборнике (другие этимологии слова *brahman* излагаются в статье: J. P u h v e l, A Myscenaean-Vedic Titular Coincidence, - KZ, Neue Folge, 1964, Bd 79, H., I/2, стр. 4-5).

⁶ "Упанишады", стр. II0-III и 274-275.

⁷ R. R e i t z e n s t e i n - H. H. S c h r ä d e r, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Leipzig-Berlin, 1926 (Studien der Bibliothek Wartburg, 7), стр. 83 и сл.; G. W i d e n g r e n, Religionens värld, 2 uppl., Stockholm, 1953, стр. 96 и сл.

⁸ L. S c h r ö d e r, Lebensbaum und Lebenstraum, München, 1916.

альное соотношение пурuhi и мировых деревьев видно также из того, что в "Ригведе" (X, 90, 15) Пуруха сопоставлен с 21 поленом (ритуальной частью дерева), тогда как в описаниях авшамедхи речь идет о 21 столбе (в том числе из деревьев, относящихся к числу индийских мировых деревьев, как *palaśa*), возникшем из Праджапати⁹.

Если, таким образом, ритуальное соотношение мирового дерева и антропоморфного пурухи не вызывает сомнений, то вместе с тем достаточное число фактов подтверждает то, что с деревом связывался прежде всего образ женщины, как это видно уже из указанного выше параллелизма двух мест "Ригведы". Для индийских народных верований, отраженных в буддийской литературе, в частности в джатаках, весьма характерно представление о духе дерева (якше), обычно имеющем женское имя (*rakṣha devatā* и др.)¹⁰. В сказках и преданиях постоянно повторяется мотив женщины, соединяющейся с деревом и получающей от него плодородие¹¹, т.е. мотив брака женщины и дерева. Комбинация женской фигуры божества (например, *Culaloka Devatā* в Бхархуте) с деревом характерна для буддийского изобразительного искусства¹².

⁹ O. V i e n n o t, *Le culte...*, стр. 52-53. По поводу приведенных в названной выше книге Б. Л. Огибенина (стр. 62, прим. 59) возражений Е.М. Мелетинского против прямого отождествления вегетативного и антропоморфного символов следует заметить, что это отождествление производится только в концептуальной схеме исследователя, тогда как язык ритуала и мифа последовательно их различает (что не противоречит их синонимичности).

¹⁰ O. V i e n n o t, *Le culte...*, стр. 104, 108-109.

¹¹ Там же, стр. 119, ср. о дереве и женщине стр. 123, 82, 133, 147 (там же см. об образе Будды у дерева Бодхи как продолжении более древнего антропоморфного символа, связанного с деревом; для обоснования этой гипотезы важно наблюдение об употреблении глагола *udbudhyati* "пробуждает" в "Майтри упанишаде" в связи с деревом: В.Н. Т о п о р о в, Заметки..., стр. 227, прим. 17; ср.: "Упанишады", стр. 136, 143-144). О женщине, просящей плодородия у дерева, см.: P.V. K a n e, *History of Dharmaśāstra*, vol. II, pt II, Poona, 1941, стр. 894.

¹² В. Н. Т о п о р о в, К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства), - "Народы Азии и Африки", 1964, № 3, стр. 103-104; А.К. С о о м а г а в а м у, *Yakṣas*, pt I-II, Washington, 1928-1931; е г о ж е, *Geschichte der indischen und indonesischen Kunst*, Leipzig, 1927, стр. 39.

В Бенгалии до последнего времени сохранился обычай почитаний женщинами дерева, считающегося местом обитания богини Vana Durgā¹³. На Цейлоне есть архаические ("добуддийские" ввиду наличия в них мотива человеческих жертвоприношений, см. ниже) изображения на тему Сутасома Диятаки в вихаре Дегальдорува (XIII в. н.э.), где женское лицо древесного божества выглядывает из-за ветвей¹⁴. В легендах, записанных на Цейлоне уже в XX в., с деревом связывается богиня Паттини, оживившая своего мужа Палангу. Она расщепила дерево и вошла в него, Паланга последовал за ней в дерево, но застрял, и дерево стало опять целым¹⁵. До наших дней сохранился ритуал An Keliya, во время исполнения которого одно дерево раньше служило образом богини Паттини, другое — образом Паланги; позднее были построены два соответствующих храма¹⁶; согласно мифологическим представлениям, связываемым с этим ритуалом, Паттини и Паланга лезут на дерево за цветами, причем существенно их место на дереве по вертикали¹⁷. Древность ритуала,

¹³ B. M. Chaudhuri, The Cult of Vana Durgā, a Tree Deity, — JASB. NS, 1933, vol. 28, № I, стр. 75-85.
О культе Durgā ср.: P. V. Kane, History..., стр. 738-739.

¹⁴ A. K. Coomaraswamy, Mediaeval Sinhalese Art, 2 ed., New York, 1956, стр. 267 (рис. I51 и I52) и стр. I23. "Добуддийский" относится здесь не к абсолютной хронологии памятника (сравнительно позднего), а к относительной архаичности мотивов; ср. также: Е. С. Семёва, О культе дерева Бодхи на Цейлоне, — "Тезисы докладов во второй летней школе по вторичным моделирующим системам", Тарту, 1966, стр. 52-53; е е ж е, История буддизма на Цейлоне, М., 1969, гл. IV, стр. I23-I33.

¹⁵ L. Meerwarth Levina, The Hindu Goddess Pattini in the Buddhist Popular Beliefs of Ceylon, — "Ceylon Antiquary and Literary Register", 1915, vol. I, № I. Представляет интерес этимология имени Паланга в связи с возможностью обнаружения в данной мифе отражения древнего представления о дереве (женщине — "госпоже": patnī, ср. греч. микенск. Potnia) и троне (palaṅka), ср.: В. Н. Топоров, Заметки..., стр. 223, прим. 4.

¹⁶ H. Yalman, Dual Organization in Central Ceylon, — сб. "Anthropological Studies in Theravada Buddhism", New Haven, 1966 ("Yale University. Southeast Asia Series. Cultural Report Series", № I3), стр. 208.

¹⁷ Там же, стр. 215-216 (ср. там же о соотношении с вершиной дерева прародительницы касты родиев Валии, что особенно существенно для связывания данных образов с принципом гипергамии).

во время которого Паттини соотносится с деревом или его частью, подтверждается старыми цейлонскими источниками, описывающими связанный с вызыванием дождя ритуал Перахера, до сих пор совершаемый в честь четырех божеств, в том числе Паттини. С каждым из божеств соотносилось четверть ствола дерева, которое было центром ритуала¹⁸; в Канди построены четыре соответствующих храма¹⁹. Различие между бинарным деревенским ритуалом An Keliya и четырехчленным ритуалом Перахера²⁰, без сомнения, связано с общегосударственным характером последнего. В кандийском царстве этот ритуал проводился царем, и (по закономерности, всего яснее сформулированной Хокартом²¹) он был именно поэтому четырехчленным (при этом следует подчеркнуть, что речь идет о горизонтальной четырехчленности ритуала в отличие от обычной вертикальной трехчастности дерева). В качестве более древней и оттого вполне прозрачной

¹⁸ A. K. Soomaraswamy, *Mediaeval Sinhalese Art*, стр. 38.

¹⁹ См. о hatara deiyo (четыре бога) в Канди: G. Obeesekere, *The Buddhist Pantheon in Ceylon and Its Extensions*, - "Anthropological Studies in Theravada Buddhism", New Haven, 1966, стр. 9, 21-26.

²⁰ Ср. о соотношении подобных двучленных и четырехчленных систем в Юго-Восточной Азии и на Цейлоне в рецензии автора: В. В. Иванов, *Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний*, - "Советская археология", 1968, № 4, стр. 283; там же, в прим. 44, указаны работы Хокарта (см. о них также в названной выше статье: Н. Ялман, 'Dual Organization...'). Хокарт считал двучленные системы более архаичными, а сосуществование двучленной и четырехчленной систем объяснял распространением четырехчленной системы с северо-запада, тогда как, наоборот, двучленная система без достаточных оснований объясняется индийским влиянием на Юго-Восточную Азию в работе: R. Heine von Geldern, *Weltbild und Bauform in Südasien*, - "Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens", 1930, Bd IV, стр. 32 и сл.; см. также: F. D. K. Bosch, *The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism*, 'S-Gravenhage, 1960, стр. 89-90.

²¹ A. M. Hocart, *Kings and Councillors*, Cairo, 1936; его же, *Caste*, London, 1950.

древнеиндийской параллели можно указать на ритуал, во время которого с царем последовательно соотносится одно из четырех священных (мировых) деревьев, из которых делаются ритуальные чаши; причем каждую из чаш подносил царю для омовения представитель одного из социальных рангов (варн), еще не полностью отделившихся от клановых объединений: чашу из дерева *palāśa* — жрец, чашу из дерева *udumbāra* — кшатрий (или один из его родных), чашу из дерева *nyagrodha* — один из знатных друзей, чашу из дерева *aśvattha* — вайшья²². Соотнесение каждого из четырех древнеиндийских мировых деревьев с тем или иным социальным рангом и с другими рядами четырехчленной классификации могло варьировать²³: *udumbāra* и *nyagrodha* в равной мере могли соотноситься с кшатриями (хотя, видимо, более древнее значение сохранилось в тексте, согласно которому *nyagrodha* прямо связано с *gājanaya* "царская власть" и с *januomitra* "друг рода"), что, очевидно, объясняется изменением древнейшей системы социальных рангов. Но основы классифика-

²² P. V. Kane, *History...*, стр. 1217; O. V i e n n o t, *Le culte...*, стр. 57.

²³ Ср.: O. V i e n n o t, *Le culte...*, стр. 31, 33, 35, 49, 53, 56–57, 63, 66, 67, 69, 70, 74, 169 (там же указаны источники), ср. там же, стр. 94, о четырех столбах на празднике в честь Индры. "III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы", Тарту, 1968, стр. 137–147; "IV сессия по Древнему Востоку. Тезисы докладов", М., 1968, стр. 87–90.

Высказанная Ю.В.Кнорозовым в связи с древнемексиканскими данными мысль о тождестве центрального столба дома центральному мировому дереву и четырех мировых деревьев четырем столбам (Ю.В. К н о р о з о в, Пanteон древних майя. Доклады советской делегации на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук, М., 1964) особенно четко подтверждается ритуалами древней Индии, где в связи с постройкой дома (в том числе ритуального) упоминаются те же мировые деревья, что и в космологических схемах. В описаниях четырехчленных схем индийских ритуальных сооружений удается обнаружить соотнесение каждой из четырех сторон не только с определенной стороной света и мировым деревом, но и с символическим цветом соответствующего социального ранга — варн; см. разбор этой цветовой иерархии: B. E. F. B e s k, *Colour and Heat in South Indian Ritual*, — "Man", London, 1969, vol. 4, № 4, стр. 559; ср. типологические параллели: V. T u r n e r, *Colour Classification in Ndembu Ritual. A Problem in Primitive Classification*, — в кн.: V. T u r n e r, *The Forest of Symbols*, New York, 1967, стр. 58–92.

ции (и такие детали, как постоянное соотношение *palāṇa* с брахманами и *aśvattha* с вайшья) остаются неизменными во всех архаичных ритуальных текстах; характерно, что дерево *udumbara*, из которого делается центральный столб ведийского дома и ритуальный трон царя, связано с итj "сила"; это дерево упоминается в связи с состязаниями колесниц, что надежно удостоверяет соответствие этого дерева военной "функции" (в смысле Дюмезиля), и, следовательно, кшатриям. Роль пространственной организации внутри четырехчленной схемы (с царем как центром) видна из соотношения каждого из мировых деревьев с одной из стран света (как в древнем Китае и в древней Мексике), а также из описания в "*Matsya Purāṇa*" (LVIII - LIX) четырехугольного алтаря с арками из ветвей четырех деревьев, в том числе *aśvattha* и *udumbara*.

На Цейлоне, где, судя по исследованиям последнего времени, особенно хорошо сохранились некоторые ранние черты ритуала и социальной организации, в архитектурных комплексах отражены те же ритуальные схемы. Но и цейлонские двучленные схемы (типа дерева *Pattini* и *Palanga*) также находят соответствие в древней Индии, где в "Джайминиия упанишаде" упоминается два мировых дерева - верхнее и нижнее²⁴, ср. противопоставление верх-низ в мифе о Паттинии и в соответствующем ритуале. Характерно, что в "Махабхарате" (III, II5,35) в связи с браком бездетных жен с деревьями названы два дерева (*aśvattha* и *udumbara*). Можно предположить, что простейшие бинарные схемы (где одно из деревьев или оба могут быть образом одного из супругов) сохранялись в коллективах с архаической бинарной (в частности, дуальной) организацией. По мере развития более сложных социальных образований с царем как центром (в частности, ритуальным) из соположения этих двучленных схем образовывались четырехчленные, в которых функция женщины-богини (как Паттинии), приуроченной к дереву, является менее ясной, чем в архаических двучленных структурах. Эти последние иногда могут быть результатом вторичной деградации более развитых структур²⁵ (при распаде вызвавших их появление социальных объединений), но тем не

²⁴ См. анализ в статье: A.K. S o o m a g a s w a m y, The Inverted Tree, - "Quarterly Journal of Mythic Society", 1938, October.

²⁵ Ср. замечание Леви-Стросса о случае развития дуальной организации при вырождении более сложной системы, не способной к образованию новых групп путем деления: C. L é v i-S t r a u s s, Le totémisme aujourd'hui, Paris, 1962, стр. 16.

менее с типологической точки зрения в них можно видеть отражение более раннего слоя представлений.

1.2. Об архаичности древнеиндийских представлений, где образ женщины связывается с мировым деревом, свидетельствуют многочисленные параллели, начиная с самых ранних, месопотамских.

В одном из древнейших письменных текстов, описывающих мировое дерево, — шумерском (первоначальном) варианте эпоса о Гильгамеше — говорится: *úr-bi-a muš-tu(?) -mu-zu-e gūd im-ma-ni-ib-ša ra-[bi]-a mušen [IM-dugu] d mušen-dē amar im-ma-ni-ib-gar ša-bi-a ki-sikil-líl-lá-ke₄ é im-ma-ni-ib-dū* "В его [дерева] корнях змея, что не знает заклатья, гнездо устроила, в его ветвях птица Имдугуд птенца вывела, в его стволе девушка (ki-sikil) Лилит дом построила"²⁶. То же трехчленное деление дерева, к ветвям которого приурочена птица, к корням — змея, а к стволу — девушка, повторено и в дальнейшем повествовании: *úr-bi-a muš-tu₄(?) -mu-zu-e sag-giā ba-an-ra ra-bi-a mušen IM-dugud mušen-dē amar-bi šu ba-ši-in-ti* "В его [дерева] корнях змея, что не знает заклатья, он убил, в его ветвях у птицы Имдугуд птенца взял"²⁷, *sag₄-bi-a ki-sikil-líl-lá-ke₄ é im-ma-ni-in-zal a-ri-a-ri-eš šu ba-an-ka-ka-re* "В его [дерева] стволе у девушки Лилит дом он разорил и в пустыню ее похищает"²⁸.

В древнем Китае с мировым деревом связывается образ Хэ-хэ — матери солнца²⁹ (ср. представления о близнецах Хэ и Хэ). В австра-

²⁶ См.: И.Т. К а н и е в а, Спряжение шумерского глагола (на материале шумерских героико-эпических текстов), — "Переднеазиатский сборник. II. Дешифровка и интерпретация письменностей Древнего Востока", М., 1966, стр. 51.

²⁷ Там же, стр. 47. Значимость верхушки (ветвей) и низа (корней) дерева видна и из следующего места, где говорится: *giā úr-ba mi-ni-in-sir ra-ba mi-ni-in-dar* "Дерево у его корня он [Гильгамеш] срубил, в ветвях его срезал" (там же, стр. 44).

²⁸ Там же, стр. 61. Полный текст с английским переводом см.: S. N. K r a m e r, *Gilgames and the Huluppu Tree*, — "Oriental Institute of the University of Chicago Assyriological Studies", 1938, vol. 10. Ср. также: V. N. Т о р о г о в, "L'albero universale". Saggio d'interpretazione semiotica, — "Ricerche semiotiche", Torino, 1973.

²⁹ См. древние тексты, анализируемые в кн.: М. G r a n e t ,

лийских мифах солнце — это девушка, поднявшаяся по дереву на небо, жены героя Варуаны тоже поднимались по дереву на небо³⁰. О связи дерева с женщиной говорят такие предания, как миф ирокезов и гуронов, по которому земля возникает из-за падения с неба небесной женщины — матери на спину черепахи. Великая мать земли "вешает тело умершей дочери на дерево, и труп превращается в небесные светила"³¹. Представление сидящей на черепахе женщины-богини агавы, над которой изображен соединенный с ней горизонтально расположенный ствол дерева, есть и в древнемексиканских кодексах³². Сходны и зулусские поверья о Номкубулване, к которой обращаются с молитвами о ниспослании урожая. Номкубулвана, с одной стороны, человекообразное существо (женщина), с другой — дерево³³.

В нигерийском фольклоре рассказывается, как чудовищный змей обвил ствол дерева и преградил дорогу нескольким девушкам, сидевшим на дереве. Змей сказал, что ему нужна девушка Телале. Он хотел овладеть ею. Одна за другой девушки спускались, говоря, что они не Телале. Саму Телале спас голубь, научивший ее, как перехитрить змея³⁴. Символ змеи под деревом и птицы у вершины дерева роднит этот нигерийский рассказ с символикой мирового дерева. Вместе с тем в нем отражен и мотив брака, угрожающего девушке на дереве.

Для типологического истолкования упомянутых древнеиндийских поверий, связывающих поклонение дереву с деторождением, особенно поучительны данные якутской мифологии, согласно которой в дереве живет Аан-Адахчин-Хотун — богиня деторождения³⁵. Истолкование об-

La pensée chinoise. Paris, 1934, стр. 122. Ср. также: Ю а н ь К з , Мифы древнего Китая, М., 1965.

³⁰ Мифы и сказки Австралии, М., 1965, стр. 7 и 22.

³¹ А. Ф. А н и с и м о в , Этапы развития первобытной религии, М.-Л., 1967, стр. 84.

³² Т. W. D a n z e l , Mexico, I, Darmstadt, 1922, табл. 35.

³³ А. Т. Б р а й а н т , Зулусский народ до прихода европейцев, М., 1959, стр. 380.

³⁴ W. D. H a m b l y , Serpent Worship in Africa, Chicago, 1931, стр. 37-38.

³⁵ Для сравнения с древнескандинавскими представлениями о мировом дереве, резительное сходство которых с древнеиндийскими

рядов, совершаемых при священном дереве, как брака давно уже доказано классиками этнологии³⁶. Но едва ли не самую яркую иллюстрацию этому тезису можно привести из арауканских ритуалов, подробно описанных А.Метро. Быть может, наиболее архаичная форма шаманского поклонения дереву сохранилась у арауканцев в Южной Америке. Как и другие проявления арауканского шаманизма (например, шаманский бубен — kultrun, сходный с бубном сибирского шамана), этот обряд может отражать либо древний общечеловеческий (передающийся по наследству как архетип) пласт психики, закрепленный в шаманских ритуалах, либо верования, предшествовавшие переселению человека в Новый Свет³⁷. Арауканские шаманки (machi) выходят за-
муж³⁸ за священное дерево (canelo) во время посвящения шаманского дерева — лестницы gewe. Эта церемония посвящения, повторяемая ежегодно во время летнего солнцестояния (или во время цветения sorihue), называется peikurewen, что можно разъяснить как название брака дерева-лестницы³⁹ (арауканское kurewe означает "пара", kuretum "совокупление").

Будущая арауканская шаманка, которой предстоит посвящение, четыре дня должна оставаться в уединении (число 4 выступает как священное и в других обрядах, связанных с браком дерева-лестницы, ср. приведенные выше индийские данные). В это время на месте, отведенном для арауканского праздника, воздвигается священная деревянная лестница gewe, изготавливаемая из ствола дерева маки

отмечалось много раз (см. ниже), эти якутские факты недавно использовал Е.М. Мелетинский ("Эдда" и ранние формы эпоса, М., 1968, стр. 217, прим.76, и стр. 221).

³⁶ Блестяще и хорошо документированное изложение см.: О. Ф р е й д е н б е р г, Поэтика сюжета и жанра, Л., 1936, стр. 93-94 и 222 (там же в примечаниях указана основная литература этого вопроса, достаточно детально изученного еще в XIX в.).

³⁷ М. Е l i a d e, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris, 1951, стр. 294-295; А. М é t r a u x, Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud, Paris, 1967, стр. 234.

³⁸ Учитывая обычный для шаманских обрядов травестиизм, не всегда легко определить, в какой символической функции (мужа или жены) выступает шаманка.

³⁹ А. М é t r a u x, Religions..., стр. 201; М. Т i t t i e v, Araucanian Culture in Transition, Ann Arbor, 1951, стр. 120.

(*Aristotelia maqui*)⁴⁰, длиной примерно три метра. Этот ствол обрубает так, чтобы стороны его получили прямоугольную форму. Верх его превращают в изваяние человеческой головы (иногда увенчанное шапкой). С одной из четырех сторон священного дерева вырубает ступени лестницы, с другой — схематическое изображение человеческих рук. Это можно сравнить с аналогичным использованием символа руки в древнеиндийских обрядах, где часто встречается красный рисунок руки или отпечаток руки, в том числе на стволах священных деревьев, ритуальных сооружениях вокруг деревьев⁴¹, на площадках буддийских святилищ (*caitya*)⁴².

Для самой церемонии сверху сооружали помост. Священную лестницу воздвигали перед хижинной будущей шаманки, слегка наклонив лестницу назад, чтобы облегчить восхождение. Перед церемонией туземцы строили нечто вроде эскиза настоящей лестницы. Этот эскиз, также называвшийся *gewe*, состоял из четырех ветвей — двух ветвей священного дерева *canelo* и двух ветвей *хавра* (ср. выше о двух и четырех священных деревьях в Индии). Во время главной церемонии посвящения четыре человека, державшие в руке каждый по ветке священного дерева *canelo*, двигались по кругу вокруг лестницы. Шаманки, собравшись у лестницы, пели песни, а мужчины и женщины водили хоровод по кругу. Одна из шаманок, звеня серебряными колокольчиками, которые она держала в обеих руках, медленно

⁴⁰ P. E. H o u s s e, Une épi s o d e i n d i e n n e, Les araucans du Chili, Paris, 1939, стр. 98-99; A. M é t r a u x, Religions..., стр. 191-192.

⁴¹ O. V i e n n o t, Le culte..., стр. II 8.

⁴² Там же, стр. II 3, ср. стр. 197. Об изображениях девяти рук внизу ступы см.: B. R o w l a n d, The Evolution of the Buddha Image, New York, 1963, стр. 7; ср. об изображении руки Будды: M. P. H a l l, Buddhism and Psychotherapy, Los Angeles, 1967, стр. 301. Существенна также роль изображений руки Будды в тибетских церемониях: R. de N e b e s k y - W o j k o w i t z, Oracles and Demons of Tibet, 'S-Gravenhage, 1956, стр. 523 и 526. Для рассматриваемого в настоящей работе образа дерева как человека особенно характерен индоевропейский "кеннинг", определяющий руку как "имевшую пять веток" (*πέντοζος* у Гесиода, ср. RV, I, 137, 7), ср. также выражение *nāstābhyam daśābākha-bhyam* "с десятью ветвистыми руками", см. об общиндоевропейском характере подобных образов: R. S c h m i t t, Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit, Wiesbaden, 1967, стр. 281, § 578.

взбиралась по лестнице (что можно сопоставить с ритуалом приношения в жертву молодого человека, вождявшего бога Tezcatlipoca, у ацтеков: во время годового весеннего праздника этот юноша поднимался по лестнице, держа по флейте на каждой ступени).

Согласно сведениям старых испанских хроник и грамматикам старинного арауканского языка, некогда дерево *gewe* было знаком подразделений племени, воздвигавшимся наподобие флага⁴³; позднее же дерево *gewe* устанавливали лишь у дома шаманки (ср. обряды Бенина, где перед домом сажали дерево иккими — символ женского божества Отау). Подобно этому, на другом конце света, в древней Малой Азии, во II тысячелетии до н.э. согласно хеттским законам, "когда в хреческом городе Ариинна наступает 2-й месяц, тогда дом того, в чьих воротах виднеется⁴⁴ вечнозеленое дерево *eia-*, должен быть свободен (от государственных повинностей)". Сравнение с арауканскими обычаями подтверждает вывод, по которому в этом (40-м) параграфе хеттских законов речь идет о привилегиях, связанных со хреческими обязанностями, так как предшествующая фраза этого же параграфа гласит: "У должностных лиц, которые имеют власть в городах Нерика, Ариинна и Цицианта, и у жрецов во всех городах дома свободны [от повинностей], но люди их наследственной доли должны нести службу". По-видимому, с цитированным параграфом хеттских законов переключается другой хеттский текст (ритуал KUB XII 8 об.ст.9), согласно которому перед людьми (т.е. перед их домом), о привилегиях которых идет речь, "должно быть воздвигнуто вечнозеленое дерево *eia-*" и никто не должен требовать от

⁴³ P.F.J. August, Dictionario Araucan-Español y Español-Araucano, Santiago de Chili, 1916, стр. 197.

⁴⁴ О значении *sakupan* в этом и других аналогичных текстах (в частности, в контексте, где это причастие относится к *giš šamama* "вид орехового дерева, маслина (?)", употребляемому в ритуалах, сходных с ритуалами при дереве *eia-*) см.: H.G. Güttert's book, Oil Plants in Hittite Anatolia, — JAOS, 1968, vol. 88, № I, стр. 68, прим. 10. Ср. выполненный автором перевод хеттских законов: "Хрестоматия по истории Древнего Востока", под ред. В.В.Струве и Д.Г.Редера, М., 1963, стр. 315 (и прим. 5 и 6 на стр. 325-326). Упоминание ритуального действия при освобождении от повинностей в этом параграфе сопоставляется с другими аналогичными хеттскими текстами, касающимися освобождения от повинностей надсмотрщиков в царских усыпальницах, в статье И.М.Дьяконова: I.M. Diakonoff, Die hethitische Gesellschaft, — "Mitteilungen des Instituts für Orientforschung", Berlin, 1967, Bd XII, H. 3, стр. 329, ср. стр. 319-320.

них исполнения повинностей⁴⁵. Ритуальный характер "благотного" дерева eia- очевиден в тех хеттских текстах, где это дерево вносят в "дом бога" (šūnaš paḡna) или же оно стоит перед богом гроз Телешипусом и на дереве и под ним находятся разного рода ритуальные предметы: овечья (или козья, ср. ниже о козле при мировом дереве) шкура, "в ней же лежит овечий хир, в нем же лежит зерно бога полей и вино, в нем же бык и овца, в них же долгое время жизни и вносьт". Эта последовательность напоминает сходный ряд в русских сказках о Кощее, смерть (т.е. жизнь) которого запрятана в целой серии вложенных друг в друга предметов, и в иных мифах, где часто выступает и мировое дерево⁴⁶.

Само название хеттского вечнозеленого ритуального дерева жизни eia- восходит к общиндоевропейскому, что доказывается отождествлением его с родственными древнескандинавским *út*, определяемым в норвежском руническом поэтическом тексте как *vetgr-gnstr víð a* "самое зеленое из деревьев в течение зимы"⁴⁷, и с древнеанглийским *eoh, íh; eow, iw* "тис" (также название одной из рун, как и древнеисландское *út*; в последнем - первоначально магическом - значении употребляется в архаическом древнеанглийском ритуальном тексте⁴⁸). Преформы *ei-wo, *ei-xo < *ei-ko этих

⁴⁵ Вяз. В. И в а н о в, Разыскания в области анатолийского языкознания. I. Возможное отражение индоевропейского названия "вечности" в хеттском языке, - "Проблемы индоевропейского языкознания", М., 1964, стр. 41 (там же приведены другие упоминаемые ниже хеттские тексты, относящиеся к дереву eia-); см. об указанном ритуале и его переводе: Н. О т т е н, Hethitische Totenrituale, Berlin, 1958, стр. 106-107; А. Г о е т з е, On §§ 163, 164/5 and 176 of the Hittite Code, - "Journal of Cuneiform Studies", New Haven, 1966, vol XX, № 3 and 4, стр. 131 и прим. 31-32.

⁴⁶ Ср.: В. Н. Т о н о р о в, К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок), - "Труды по знаковым системам", III, Тарту, 1967, стр. 92, 96 и др.

⁴⁷ R. I. P a g e, The Old English Rune *eoh, íh* 'Yew-tree', - "Medium Aevum", Oxford, 1968, vol. XXXVII, N 2, стр. 126-127.

⁴⁸ C. L. W r e n n, Magic in Anglo-Saxon Cemetery, - "English and Medieval Studies... Presented to J.K.R.Tolkien", London, 1962, стр. 309; e r o x s, Some Earliest Anglo-Saxon Cult Symbols, - "Franciplegius. Medieval and Linguistic Studies in Honour of F.P. Magoun", ed. by J.P. Bessinger and R.P. Creed, London - New York, 1965, стр. 45.

слов в германских языках согласуются с преформой *ei-⁴⁹o-, к которой можно возвести хет. eja-, ср. также возводимое к *ei-⁴⁹o- ирл. eo, кимр. uwch "тис", греч. ὄξ, ὄξη "рябина", арм. aigi "виноградник", латин. iēva, лит. ievà "черемуха", рус. ива⁴⁹.

Славянские обряды, соответствующие другим индоевропейским, в частности древнеиндийским культам деревьев, были детальнее всего изучены Д.К.Зелениным, сопоставившим русскую и белорусскую семенную березку⁵⁰ с ритуальным рижением людей в древесные ветви во время праздника "майское дерево" в Западной Европе. Главным в этих обрядах Зеленин считал внесение весной в семяние только что распустившегося дерева. Он указывал на "особенно прозрачную и арханчную параллель в прежнем обряде таджиков Средней Азии"⁵¹, который отвечает той же символике дерева как брачного символа, что и арауканские данные. "Подобное же периодически повторяющееся обрядовое внесение священного дерева в семяния мы находим и у более примитивных племен Азии... У китайцев сходную роль играла ель, а у бурят — береза. Буряты прежде в день тайлагана (общественного молебствия) доставляли из леса большую березу с густыми ветвями, отнюдь не обламывая ее ветви. Вышние березы около четырех метров. Ее водружали среди улуса или вблизи улуса, к югу от него, и называли "турган-шире". Каждый бурят навешивал собственноручно

⁴⁹ См.: М. Ф а с м е р, Этимологический словарь русского языка, т. II, М., 1967, стр. II3 (там же литература). В.Н.Тоноров высказал суждение, по которому для интерпретации данной этимологии существенна также и ритуальная роль ивы в некоторых славянских текстах (устное сообщение). Соотношение *ei-ko- : *ei-⁴⁹o- напоминает такое же соотношение в формах числительного "один": др.-инд. eka- < *oi-ko- : др.-перс. aiva- < *oi-vo-, ср. о. подобных соотношениях: W. F. S c h m i d , [рец. на кн.:] W. B r a n d e n s t e i n - M. M a y r h o f e r , Handbuch des Altpersischen , - "Indogermanische Forschungen" , 1964, Bd 69, H. 3, стр. 204.

⁵⁰ Д. К. З е л е н и н , Тотемический культ деревьев у русских и у белорусов, - "Известия АН СССР. Отделение общественных наук", 1933, № 6, стр. 531-629. Ср. сопоставление с майским деревом упомянутого выше цейлонского обряда нерахера: А.К. С о о м а г а с w а m y , Mediaeval Sinhalese Art, стр. 38.

⁵¹ Д. К. З е л е н и н , Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов, М.-Л., 1937, стр. 61-62 (относительно обрядов воздвижения ветви или дерева при закладке дома см. там же, стр. 49-52).

на эту березу ленты белого и голубого цветов. Около этой березы происходил "бабий тайдаган"⁵². Как отмечает Зеленин, и в Европе "в сооружении майского дерева всегда принимает участие целый коллектив, иногда женский, а иногда мужской. Уже В.Манингартт обратил внимание на большую устойчивость и древность обычая, по которому преимущественное право принадлежало в данном случае именно женскому, а не мужскому коллективу, что особенно хорошо сохранилось в обрядах русской и белорусской сеицкой березки"⁵³. В этих обрядах "необходимым украшением всех участвовавших в обряде девиц служили венки на головах, и притом главным образом, даже почти исключительно венки из свежей зелени берез. Венки на голове - это тоже ряжение в древесную зелень, уподобление - в данном случае березе"⁵⁴. Поэтому упомянутые обряды непосредственно связаны с другими, такими, как наряжение девицы "кустом" накануне Ивана Купалы, когда на девицу навешивали зелень из трав, цветов и веток и описывали ее зеленью. На Троице у белорусов куст - связку кленовых ветвей - надевали на девицу, которая залезала в этот куст, как в мешок⁵⁵. Так же точно в болгарских, сербскохорватских и других балканских обрядах, связанных (даже и по этимологии соответствующих названий) с древним культом бога грозы и молнии (т.е. с культом дождя и плодородия), девушку (пене-руду, ледьлу, додолу⁵⁶), с головы до ног покрытую зеленью и цветами, водили во время засухи по селению. У славян сохранились и обряды поднимания на священный помост, как по лестнице⁵⁷, похожие

⁵² Там же, стр. 71-72.

⁵³ Там же, стр. 65-66.

⁵⁴ Там же, стр. 59.

⁵⁵ Там же, стр. 59.

⁵⁶ О связи этих обрядов и названий с культом Перуна см.: R. J a k o b s o n, *Slavic Mythology*, - "Funk and Wagnal's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend", vol. I, New York, 1950; в г о ж е, *While Reading Vaamer's Dictionary*, - "Word", 1955, vol. II, № 4 ("Slavic Word"), стр. 615-616; Р. О. Я к о б с о н, Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии, - "Труды II Международного конгресса антропологических и этнографических наук", т.5, М., 1970.

⁵⁷ Такие обряды на основании собственных полевых наблюдений описал П.Г.Богатирев в докладе о славянском народном театре, читанном в комиссии по фольклору Дома литераторов в Москве зимой 1968 г.

на описанные выше аравуканские или на китайский миф о деревьях-лестницах. Аналогичные обряды и представления из мифологии сибирских народов исследованы В.Н.Топоровым в его работе, где показано, что к сооружениям такого же типа можно возвести и древнеиндийский брахман⁵⁸, в котором отчетливо прослеживается и характерная для всех рассмотренных выше образов роль брачного символа.

2. Конь у мирового дерева как замена человеческой жертвы.

2.1. Древнеиндийские (и другие им аналогичные) представления о человеке, в частности женщине, у мирового дерева явственно связаны с представлением о человеческом жертвоприношении, совершаемом у ритуального образа мирового дерева или мирового столба. Пуруша в ведийской мифологии выступает как антропоморфный образ жертвы⁵⁹. Дерево (*vanaspatī* — букв. "господин леса") в "Ригведе" постоянно упоминается в качестве жертвенного столба — пути, по которому (и с помощью которого) жертва, привязанная к нему, на-

⁵⁸ См.: В. Н. Т о п о р о в, К предистории двух архаичных концепций, прим. 5, а также статьи В.Н.Топорова в настоящем сборнике. О значении *brahman* "сооружение", предположенном в качестве древнейшего еще Тиме, ср.: J. P u h l e l, A Mysenaeen..., стр. 4.

⁵⁹ W. H. B r o w n, The Sources and Nature of Puruṣa in the Puruṣasūktā, — JAOS, 1931, vol. 51; Б. И. О г и б е н и н, Структура..., стр. 62. Относительно человеческих жертвоприношений в Индии в связи с авшамедхой см.: W. K i r f e l, Der Aśvamedha und Puruṣamedha, — "Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde (Festschrift W. Schuhbrin)", Hamburg, 1951 (Alt-und neuindischen Studien, 7), стр. 39-50. Из более ранней литературы см. также: M. W i n t e r n i t z, Geschichte der indischen Literatur, Aufl. 2, Bd I, 1909, стр. 152 и сл.; H. O l d e n b e r g, Die Religion des Veda, Aufl. 3/4, Stuttgart u. Berlin, 1923, стр. 362-364; A. H i l l e - b r a n d, Ritualliteratur. Vedische Opfer und Zauber, Straßburg, 1897 (=Grundriß der indo-iranischen Philologie und Altertumskunde, III/2), стр. 15 и 153 (о *puruṣamedha*), стр. 152 (строительная жертва), стр. 145 (*rājasūya* и *śaunahṣepa*); A. W e b e r, Über die Königsweihe, den *Rājasūya*, Berlin, 1893 (=APAW, 1893, Phil.-hist. Kl.). См. также о человеческих жертвоприношениях в Индии: J. G o n d a, Die Religionen Indiens, I: Veda und alterer Hinduismus, Stuttgart, 1960 (Die Religionen der Menschheit, hrsg. von Chr. M. Schröder, Bd II), стр. 173.

правляется к богам⁶⁰. Поэтому особенно существенно то, что на одном из самых ранних изображений дерева в Индии (в пещерах Бхаджа, III-II вв. до н.э.) видим три или четыре человека, повешенных в ветвях⁶¹, что можно интерпретировать в свете упомянутого выше текста "Махабхараты", где человек висит на мировом дереве. В "Брахмавайварте Пуране" (XXI, I-13) упоминается приношение в жертву 16 человек у жертвенного столба Индри. Оставок приношения в жертву дереву человека (из касты брахманов) можно видеть в "Катхасаритсугаре"⁶². Человеческие жертвоприношения якнам-духам или богам деревьев - упоминаются во многих джатаках ("Дхонасакха джатака", "Сутана джатака" и др.), в том числе в "Маха Сутасома джатаке", поздние цейлонские иллюстрации к которой (упомянутые выше) воспроизводят сцену человеческого жертвоприношения духу дерева. Ритуальные отпечатки рук (*pañcāṅgulika*), обычно делавшиеся с помощью красной краски, рассматриваются как замена или след более древнего обычая жертвоприношения⁶³.

2.2. Согласно достаточно давно уже высказывавшейся точке зрения, как древнюю замену человеческого жертвоприношения следует рассматривать ритуал приношения в жертву коня (*aśvamedha*). В брахманических текстах говорится о пяти видах жертв, образующих пятичленный иерархический ряд: человек → лошадь → бык → баран → козел⁶⁴. При этом человек и лошадь объединяются, потому что, судя по "Āitareya Brahmana", 6, 8, в пилу можно

⁶⁰ См. тексты, приводимые в кн.: Б.И. О г и б е н и н, Структура..., стр. 60-61.

⁶¹ O. V i e n n o t, Le culte..., стр. 97.

⁶² Там же, стр. 84.

⁶³ J. C h a r p e n t i e r, The Meaning and Etymology of *Pūjā*, - "Indian Antiquary", 1927, стр. 93, 99, 130-133. ср. об этих отпечатках рук также: Ph. V o g e l, The Sign of the Spread Hand or "Five-finger Token" (*pañcāṅgulika*) in Pāli Literature, - "Verslagen en Mededeelingen de K. Acad. van Wetenschappen. Letterkundigen", Amsterdam, 1919. Типологические параллели представляют красные отпечатки или изображения рук в других культурных срезах: D. J. R a y, Eskimo Masks. Art and Ceremony, Toronto - Montreal, 1967, стр. 181, 204; A. M. H o s a r t, The Life-giving Myth and Other Essays, 2 ed., London, 1970, стр. 208.

⁶⁴ S. L é v i, La doctrine du sacrifice dans le Brahmanas, 1898, стр. 133-138.

было употреблять мясо только трех последних жертвенных животных⁶⁵. Типологические параллели этому индийскому ряду можно найти в иерархии животных, приносимых в жертву и употребляемых в пищу представителями разных социальных рангов в чжоуском Китае: бык → баран → свинья → рыба → овощи⁶⁶, где запрет животной пищи для низшего ранга имеет истоки, сходные с теми древнеиндийскими обычаями, которыми в конечном счете объясняются запреты на мясную пищу в Индии⁶⁷, но в Индии эти запреты потом стали характерными для высших, а не низших социальных рангов. Человек и лошадь как жертвы в Индии соотносились с высшими социальными рангами, в частности с царем. Авшамедха обеспечивала царю полноту его царского достоинства. Вместе с тем, если рассматривать авшамедху с точки зрения этнологической теории дара, ее можно описать как грандиозный потлач⁶⁸: предписываемые ритуальными текстами дарения,

⁶⁵ P. V. Kane, *History...*, стр. 773. Ср. о связи значений "приносить в жертву" и "убивать, чтобы есть" (как у греч. *ἑρῆσθαι*): J. Sarrabon, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec de l'origine à la fin de l'époque classique*, Aix-de-Provence, 1966, стр. 25.

⁶⁶ М. В. Крюков, Социальная дифференциация в древнем Китае (Опыт сравнительно-исторической характеристики), - сб. "Разложение родового строя и формирование классового общества", М., 1968, стр. 203. Ср. типологическую параллель в четырехчленном ряду жертвенных животных, завершаемом рыбой, у майя: Ю. В. Кнорозов, Письменность индейцев майя, М., 1963, стр. 246.

⁶⁷ L. Alsdorf, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Mayence, 1962; L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Paris, 1966.

⁶⁸ Эта черта основных древнеиндийских ритуалов, связанных с царем, верно отмечена Рену: L. Renou, *Religion of Ancient India*, London, 1953, стр. 31; ср. замечание Мосса о "Махабхарате" как описании "истории огромного потлача": М. Масс, *Essais sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, - в кн.: М. Масс, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, стр. 239. Тонкие замечания о применении идей Мосса к другой индоевропейской традиции - древнегерманской - содержатся в недавних статьях: А. Я. Гуревич, Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье, - сб. "Средние века", М., 1968, вып. 31; А. Я. Гуревич, *Wealth and Gift-bestowal among the Ancient Scandinavians*, - "Scandinavica", 1968, vol. 7, № 2. Соответствующий лингвисти-

связанные с ашвамедхой, огромны — по 48 000 коров каждому из четырех главных жрецов и т.п. В древнеиндийском обществе, как и в других типологически с ним сходных (например, полинезийских⁶⁹), дарения со стороны царя служили способом распределения прибавочного продукта, сосредоточивавшегося в его руках.

За позднейшей формой царского ритуала, характерной для неразрешившегося общества с выделенными социальными рангами, в ашвамедхе можно обнаружить следы гораздо более древнего обрядового действия. Предписание, по которому конь, приносимый в жертву при ашвамедхе, не должен был переходить границу во время своего годовичного странствования, сходно с ритуалами, воспроизводящими путешествия тотемных предков, строго фиксирующие границы областей, на которые делится вся территория обитания австралийских племен (например, областей *njiraba* у аранта).

Годовой срок путешествия коня можно истолковать как годовой цикл, обычный в ритуалах, относящихся к древнему священному царю. Связь ашвамедхи с царем или ее отождествление с царствованием⁷⁰ представляется одним из важных (хотя и косвенных) доказательств того, что конь в ашвамедхе оказывается ритуальным символом, эквивалентным мировому дереву в других обрядах, где дерево или нест Индры является главным символом царской власти⁷¹; этот же символ

ческий материал, касающийся таких основных терминов, как др.-инд. *dāna* — "дар", см.: E. Benveniste, *Don et échange dans le vocabulaire indoeuropéen*, — в кн.: E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966; L. R. Palmer, *Achaean and Indo-Europeans*, Oxford, 1955; е г о ж е, *The Concept of Social Obligation in Indo-European*, — "Hommages à Max Niedermann", Bruxelles, 1956.

⁶⁹ M. Sahlins, *Social Stratification in Polynesia*, Seattle, 1958. Особенно ясно сформулирована роль царя в системе дарений (или пиршеств) общества, различающего разные социальные ранги или "ветви" (*ramages*), в статье: M. D. Sahlins, *Esoteric Efflorescence in Easter Island*, — "American Anthropologist", Menasha, 1955, vol. 57, стр. 1045–1052; ср.: A. Métraux, *Easter Island*, London, 1957, стр. 166.

⁷⁰ Соответствующие данные собраны в кн.: P. V. Kane, *History ...*, стр. 1229 (там же и далее см. подробную сводку различных древнеиндийских источников, описывающих ашвамедху и использованных в дальнейшем изложении).

⁷¹ J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Bd 3, Zürich-Leipzig, 1937, стр. 6–26.

выступает и в "Рамаяне" и "Махабхарате". Следует заметить, что и ашвамедха, как и столб-дерево, связывается с Индрой (ср. предписания о десятом - последнем - дне ритуальных рассказов во время ашвамедхи, Кат. XX, 3,4). Наиболее ярким доказательством идентичности ритуальных образов коня и мирового дерева (или столба) является их трехчастность. В отношении мирового дерева или столба трехчастность⁷², соответствующая трехчастности космоса, состоящего из неба, атмосферы и земли (или земли, среднего мира и мира подземного), доказана многочисленными исследованиями. Применительно к коню в ашвамедхе его трехчастность, соотносимая с теми же тремя составными частями космоса, особенно наглядно проступает в тех подробностях ритуала, где участвуют жены царя. Число этих жен - четыре, что соответствует приведенной выше (по поводу четырех мировых деревьев в древнеиндийском ритуале) закономерности, касающейся царских ритуалов. В соответствии с этой закономерностью в царском ритуале ашвамедхи (как и в других ритуалах, центром которых является священный царь, - не только в Индии, но и в других странах) с царем соотнесены четыре жены, каждую из которых сопровождают представительницы одного из социальных рангов в нисходящем порядке: законную жену - царицу - сопровождают царевны, вторую (*vāvatā* "любимая, фаворитка") - дочери кшатриев, третью (*parivṛkti* "оставленная" или "отверженная") - дочери *sūta*- ("колесничий", "конник") и сельских старейшин (что можно рассматривать как эквивалент вайшья), четвертую (*pālāgalī*, низкого происхождения, ср. *pālāgala* "вестник, посол, гонец", см. ниже об этимологии этих слов) - дочери *kaattr*- ("камердинер", "раздаватель или делитель пищи") и *samgrahitr*- ("возница"). Четырехчленная система, образуемая четырьмя женами царя разного ранга, сама по себе является достаточно широко распространенной: так, в бирманских дворцовых комплексах дворец царя находится в центре, к югу (справа) от него - апартаменты главной царицы - Махадеви, "другие крылья являются апартаментами цариц трех других направлений"⁷³. В ритуале ашвамедхи четыре стороны света связываются также с четырьмя главными хрецами, каждого из которых окружает по сто представителей тех же социальных рангов, что выступают при четырех царицах: сто принцев (царевичей), сто великанов

⁷² См.: O. V i e n n o t, *Le culte...*, стр. 36 и 58. См. также указанные выше исследования В.Н.Топорова о мировом дереве.

⁷³ F. K. L e h m a n, *Burma: Kayal Society as a Function of the Shan Burma - Karen Context*, - в кн.: "Contemporary Change in Traditional Societies", ed. by J.H. Steward, vol. II. *Asian Rural Societies*, Chicago-London, 1967.

(ugra), не являющихся царями (эквивалент кшатриев в предшествующем перечислении), сто sūta ("колесничих") и сельских старейшин и сто ksattri'ов и samgrahitr'ов. Полный параллелизм четырех цариц с их помощницами (дочерьми представителей названных социальных рангов) и четырех жрецов с их помощниками (представителями тех же рангов) подчеркивает символику четырех рангов, которые (как это отмечалось выше по отношению к четырем деревьям) являются четырьмя ритуальными группами помощников царя (согласно указанной выше гипотезе Хокарта). Тем больший интерес представляет неожиданное отступление от этой четырехчленности в решающий момент совершения ритуала, когда из четырех жен царя реально в нем участвуют три (без четвертой — pālāgalī). Это, казалось бы, противоречие объясняется трехчастностью коня: каждая из трех цариц умащивает очищенным маслом и украшает соответственно переднюю, среднюю и заднюю части коня ("Vājasaneyya Saṃhitā", XXXIII, 8). Соответственно они же с помощью трех разных — золотой, серебряной и железной (или медной — laubī) — игл делят коня на три части (там же, 33-38), ср. также символику золотого и серебряного сосудов в ашвамедхе⁷⁴.

Каждая часть коня соотносится с одним из трех видов благополучия: tejas "духовная энергия" (соотносится с передней частью коня, т.е. с головой), indriya "физическая сила" (соотносится с серединой; ср. любопытную в этой связи этимологию хотано-сакс. gtafa- "сила": др.-инд. gājya-), paśu "скот" (соотносится с задней частью, т.е. с хвостом). Во время совершения заключительных обрядов по отношению к трем частям коня три царицы произносят мистические имена Земли, Атмосферы и Неба⁷⁵, т.е. тех именно трех частей космоса, которые соотнесены с тремя частями мирового дерева или мирового столба (AV, X, 7, 12; ср. "Satapatha-Brahmana", III, 6, 1). Эта же ритуальная троичность подчеркивается и некоторыми другими деталями обрядового поведения жен царя на тех же этапах ашвамедхи: после убийства коня они должны трижды обойти его слева направо, затем трижды справа налево и снова трижды слева ("Vājasaneyya Saṃhitā", XXXIII, 19). Выявляемое здесь преобладание левой стороны, очевидно, объясняется ритуальной ролью соотнесе-

⁷⁴ См.: "Брихадараньяка упанишада", стр. 163.

⁷⁵ P.-E. D u m o n t, L'āśvamedha, description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc, Paris, 1927, стр. 152-154 (§ 450-454), 271-272 (§ 7-13), 329-330.

ния левой стороны с женщиной, до сих пор сохраняемой в некоторых индийских обрядах⁷⁶.

Несомненное несоответствие, которое можно обнаружить при синхронном сопоставлении ритуальной четырехчленности женской группы в ритуале, образуемой четырьмя женами царя, и мужской группы, образуемой четырьмя жрецами, с одной стороны, с участием только трех жен царя в основных фазах ритуала, с другой стороны⁷⁷, позволяет осуществить внутреннюю реконструкцию архетипа, лежащего в его основе. Таким архетипом представляется соотношение жертвы с мировым деревом (или столбом), трехчастность которого соответствует трехчастности жертвы (первоначально скорее всего человеческой). То, что числовая символика мирового дерева (и жертвы при дереве) объясняет числовую символику авшамедхи, представляется возможным подтвердить еще и отмеченным выше совпадением числа столбов ($2I = 3 \times 7$), воздвигаемых при авшамедхе (что указано в "Шатапатха брахманы", XIII, 4, 4, 5-II, во многих ритуальных текстах, а также в "Махабхарате") в качестве символов частей космического тела Праджанати, и точно такого же числа - $2I$ - ритуальных поленьев в гимне о Пуруше в "Ригведе" (X, 90, 15)⁷⁸. Разитель-

⁷⁶ Ср.: S. Lindenbaum, Woman and the Left Hand: Social Status and Symbolism in East Pakistan, - "Mankind", Sidney, 1968, vol. 6, № II, June, особенно стр. 539 (о левой дороге во время ритуалов). См. также указанную выше рецензию автора: В. В. Иванов, Дуальная организация первобытных народов..., стр. 282, прим. 40 (там же более ранняя литература), ср. о типологических параллелях там же, стр. 277 (особенно прим. 8), 283, 285 (и прим. 58); В. В. Иванов, Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях, - "Народы Азии и Африки", 1969, № 5, стр. 107 и сл.

⁷⁷ Объяснение, согласно которому четвертая жена (pālāgalī) не участвует в ритуале только потому, что она низкого ранга (M. A. Mehendale, - "Journal of the Oriental Institute, University of Baroda", 1966, vol. 15, стр. 403-405), несостоятельно, так как остается непонятной функция четвертого жреца.

⁷⁸ O. Vienneot, Le culte..., стр. 53. Частной, но любопытной параллелью является соотношение и avšamedha и avatatha с kuśa: там же, стр. 175 и 178, 188. О соотношении коня в авшамедхе с Праджанати ср. также: "Брихадараньяка упанишады", стр. 67 (о сопоставлении с Пурушасукта "Ригведы" см. там же, стр. 162).

ной и едва ли случайной типологической параллелью является число членов ($22 = 2I + I$) космического тела человека в очень архаических представлениях догонской мифологии⁷⁹ (ср. в древней Индии наряду с II столбами, к которым прибавлены еще IO в ашвамедхе, также особый, I2-й жертвенный столб⁸⁰).

То, что *ashvamedha* явилась продолжением или заменой *rituashvamedha* (термин, употребляемый в связи с человеческим жертвоприношением в джатаках), в частности принесения в жертву женщины, понимавшегося как священный брак, подтверждается вызывавшими удивление многих исследователей обрядами, касающимися главной жены царя (коронованной царицы⁸¹). Она ложится рядом с убитым конем, жрец (*adhvarya*, см. ниже) закрывает их обоих покрывалом (на котором лежит конь), и она соединяется с конем (*āpastamba*", XII, I7, I8; "*Ashvamedhikaparva*", X, 8,8). Далее жрец (*hotṛ*) и жрец-брахман вместе с женой-фавориткой участвуют в непристойном обмене реплик с царицей и ее спутницами, недвусмысленно говорящем о ритуальном браке царицы с конем. Для интерпретации этого обряда представляется целесообразным привлечение иранских, в частности скифских, данных. Наряду с жертвоприношением лошади, засвидетельствованным у скифов (как и у других древнеиранских племен), у них же, по данным Геродота, был обычай удушения одной из наложниц вождя, после

⁷⁹ G. Galambé - Grigule, *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon*, Paris, 1965; общим с ашвамедхой является выделение IO (у догонцев число пальцев на руках человека) и 3 (у догонцев половой знак): $22 = IO + 9 + 3$, как в ашвамедхе $2I = IO + 3 \times 2 + 2 + I$; здесь в догонской мифологии едва ли можно видеть результат простого арифметического сложения, как подлагает V. Turner, - "*Informations sur les sciences sociales*", 1968, vol. III, № 6, стр. 59 (еще более натянутыми представляются генетические, а не типологические объяснения сходств с космологиями Ближнего Востока, там же, стр. 58).

⁸⁰ O. Vignot, *Le culte...*, стр. 45.

⁸¹ На роль царицы внимание автора во время обсуждения его доклада в Кярику в мае 1968 г. было обращено А.М.Пятигорским и В.Н.Топоровым. Глубокие замечания о символическом значении священного брака царицы с конем, который отождествляется одновременно с царем и с Варуной, содержатся в сборнике: A. M. Hocart, *The Life-giving Myth and Other Essays*, стр. 145 и 191. Для объяснений соотношений между символом коня - священного царя и соответствующим женским символом следует учитывать обычный для ритуалов священного брака транзитивизм и ритуальную инверсию, см. выше об арауканских обрядах.

его смерти погребенной вместе с ним (ср. удушение коня в авшамедхе), что сопоставляется с захоронением женщины вместе с верховными лошадьми во втором туэктинском кургане на Алтае⁸². Здесь можно было бы видеть косвенный след тех же индоиранских обрядов священного брака женщины-жертвы и коня, которые отразились и в авшамедхе (ср. другие параллели в центральноазиатских "скифских" обрядах и в отделении головы коня).

В древнейшем описании авшамедхи - в гимнах "Ригведы" - упоминается жертвенный столб, к которому привязывается лошадь - *abvaūpra* (I, 162,6), ср. термин *ūpra* в применении к упомянутым выше 2I столбу - символам частей тела Праджapati в авшамедхе. Сравнение столба с мировым деревом можно подтвердить еще и тем, что над столбом, как и над мировым деревом, может быть воздвигнуто колесо - символ солнца. Еще Мосс установил, что столб воспроизводит одновременно бога (ср. выше о 2I *ūpra* как символах Пра-

⁸² Ср., например: С. И. Руденко, Древнейшие в мире художественные ковры и ткани. Из оледенелых курганов Алтая, М., 1968, стр. 27. Относительно культа лошади у иранских племен см.: Б. А. Литвинский, Кангуйско-сарматский фарн, Душанбе, 1968, стр. 28-35; J. W o l s k i, Les Achéménides et les Arsacides. Contribution à l'histoire de la formation des traditions iraniennes, - "Syria", 1968, t.XLIII, fasc. I-2, стр. 79. О жертвоприношениях коней у скифов см.: S t r a b. IX, 513; Н е г о д. I, 216, IV, 61; Л у к. Skyth., 21; ср. также разбор "Лисистраты" Аристофана: J. C a s a b o n a, Recherches..., стр. 324 (соответствующий текст, где речь идет о белом коне, см.: А р и с т о ф а н, Комедии, т.II, "Academia", М.-Л., 1934, стр. 146). Об удушении (*σφαγήα*) при человеческих жертвоприношениях у греков ср.: P. S t e n g e l, Opfergebäude der Griechen, München, 1910, стр. 93. Для интерпретации археологических свидетельств горно-алтайских находок перво-степенное значение имеет сравнительный материал, относящийся к территории от восточной Евразии (монголы) до Египта; см.: С. J. G a d d, The Spirit of Living Sacrifices in Tombs, - "Iraq", 1960, 22, стр. 51-58 (особый интерес представляет наличие в царских захоронениях помещений для ритуальных "помощников" царя, убиваемых с ним вместе; там же, стр. 52).

Для исследования горно-алтайских находок важны сравнительные данные об орнаментах и украшениях коней, см., в частности: Shingl F u k a i, Speculations on the Origin of the Floriated Male Ornaments of the Horses in the Ancient Times, - "The Memoirs of the Institute of Oriental Culture", Tokyo, 1967, № 313, March, стр. 3-5.

джапати) и совершающего жертву⁸³, что можно прямо подтвердить текстом "Шатапатха брахманы", Ш, 7, I, II; ср. также описание ашвамедхи в "Махабхарате", где говорится, что столбы из золота блистают подобно богам, сопровождавшим великого Индру. Как верно замечено в последнем исследовании ведийской космологии, "космический символизм столпа (т.е. его роль посредствующего, связующего члена) объясняется тем, что к нему привязывалась жертва [см., например, I, I3, II; ср. также еще одно название столпа - *abva-uṣra* "столп (к которому) привязывают лошадь (предназначенную для жертвы)"/"... В дальнейшем символизм столпа и жертвы был переосмыслен таким образом, что установление столпа стало само по себе ритуалом, воспроизводящим акт сотворения вселенной"⁸⁴. Приложимость этого же умозаключения к мировому дереву подтверждается рядом ведийских текстов, где говорится о жертве, направляемой к богам деревом⁸⁵ (что можно понять исходя из представления о дереве

83

Н. H u b e r t et M. M a u s s, *Essais sur la nature et la fonction du sacrifice*, 2 éd., Paris, 1929, стр. 98. Ср. о равенстве жертвы, бога и совершающего жертву: А. М. Н о с а г т, *Kings and Counsellors*. Общендоевропейский характер колеса как символа солнца, намеченный еще в классических работах по сравнительной мифологии (см.: А. А. П о т е б н я, О купальских огнях и сродных с ними представлениях, в кн.: А. А. П о т е б н я, О некоторых символах в славянской народной поэзии, Харьков, 1914, стр. 164 и далее), можно считать твердо установленным; см. о древнеиндийском, древнегреческом и древнегерманском: R. S c h m i t t, *Dichtung und Dichtersprache...*, стр. 166-169; о славянском и общендоевропейском: В. В. И в а н о в и В. Н. Т о п о р о в, Славянские языковые моделирующие семиотические системы, М., 1965, стр. 135 и 230 (реконструкция I8I-I83). Из трех корней, использовавшихся в индоевропейских диалектах для наименования колеса и колесницы (**k^wel-*, **ḡeh₂-*, **rotH-*), в производных, служащих для называния данного символа, выступает обычно первый.

84

Б. Л. О г и б е н и н, Структура..., стр. 17. Наряду со столбом в функции, эквивалентной дереву, может выступать трон, в связи с чем значительный интерес представляет использование при троне тех же зооморфных символов, что и при дереве, ср. о троне в виде коня: Б. А. Л и т в и н с к и й, Кантуйско-сарматский фарн, стр. 84; стр. 85 (о птицах).

85

Б. Л. О г и б е н и н, Структура..., стр. 60-61 (где приведены соответствующие ведийские тексты с переводом).

как связующем пути между небом и землей), причем жертва называется упряжкой лошадей⁸⁶ или сравнивается с погоняемой лошадью. Эти ведийские тексты и приведенное выше название жертвенного столба - *abvaṣṭhā* (букв. "конский столб" или "конь-столб") позволяют объяснить и основное древнеиндийское название мирового дерева - *abvāttha* "фиговое священное дерево, *figus religiosa*"; во второй части этого слова скорее всего можно видеть древнее дравидийское заимствование (слово "дерево")⁸⁷.

2.3.1. Предлагаемая интерпретация дерева авваттха как функционального эквивалента мирового (жертвенного) столба, у которого убивали жертву (человеческую - женщину, а затем уже коня⁸⁸), может быть подтверждена целым рядом параллелей. В качестве универсалии реконструируется изначальное тождество дерева и девушки, приносившейся в жертву и замененной в этой функции жертвенным животным ("строительная жертва"): торжественная церемония рубки дерева, сходная с описанной уже в эпосе о Гильгамеше и детально изученная в том же труде Зеленина, обычно сопровождалась жертвоприношением. Строительной жертвой в древности был человек, у многих народов (в том числе в древности у южных и восточных славян) - молодые женщины.⁸⁹ По словам византийской хроники Малалы, Алек-

⁸⁶ L. R e n o u, *Etudes védiques et paninéennes*, t. V, стр. 45.

⁸⁷ Ср. неиндоарийский суффикс (или лексическую морфему) *-(a)ttḥa-*: M. M a u r h o f e r, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Bd I, Heidelberg, 1956, стр. 61, 155, 237-238; Ю. В. К н о р о з о в, Характеристика языка протоиндийских надписей, - "Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов", М., 1965, стр. 50 (пункт 9); ср.: С. Г. Р у д и н, В. Г. Э р м а н, [рец. на кн.:] "Proto-Indica", - "Советская этнография", 1970, № I, стр. 178 и 176 (см. также стр. 177 о существенной для темы данной статьи гипотезе о женщине-богине в дереве); интерпретация знака З как авваттхи отличает работу Ю.В.Кнорозова от разысканий финских ученых, интерпретирующих его как судно, но ср. ниже о возможной связи образов мирового дерева и лодки.

⁸⁸ Ср. данные об относительно позднем появлении коня у дерева в иконографии: O. V i e n n o t, *Le culte...*, стр. 54 (что может объясняться, однако, и другими, вторичными причинами).

⁸⁹ Д. К. З е л е н и н, Тотемы-деревья в обрядах европейских народов, стр. 10-12.

сандру Великий при основании гор. Александрии принес в жертву девицу Македонию; Август при основании Анкиры — девицу Грегорию; Тиверий при постройке большого театра в Антиохии — девицу Антигону; Траян, восстанавливая после землетрясения разрушенный город Антиохии, принес в жертву красивую антиохийскую девицу Каллиопу... Христианское церковное право не отвергало всего обычая в целом, а только требовало замены человеческой жертвы домашним животным⁹⁰.

Замену человеческого жертвоприношения приношением домашнего животного (коня) можно найти уже в древности у разных индоевропейских народов, для которых культ коня был особенно характерен.

В Новгороде и в других местах поселений восточных славян сохранились археологические и языковые свидетельства древних конских строительных жертв⁹¹. В славянских (новгородских) обрядах принесения коня в жертву при закладке дома, в соответствующих символах на крыше дома и в их названиях (конек на крыше) отражена особая ритуальная роль головы коня, отделившейся при жертвоприношении от туловища. Исключительный интерес представляет то, что крайне архаическими являются названия *Hengest* и *Horsa*, которые вплоть до XIX в. сохранялись у деревянных коньков на крыше деревенских домов в Шлезвиг-Гольштейне. Эти имена совпадают с именами двух братьев-царей *Hengest* и *Horsa*, по преданию возглавивших англосаксонское вторжение в Британию. Мотив этих двух братьев находит разъяснение как свидетельство дуального царствования, соотносимого с близнечным культом, который у индоевропейских племен оказался тесно переплетенным с культом коня⁹² (см. ниже об Ашвинах).

⁹⁰ Там же, стр. 12.

Эти данные, в частности относящиеся к Византии, представляют исключительный интерес для выявления ритуальных истоков общеславянского сюжета баллады о мастере Маноле; см. подробный обзор литературы о балканской строительной жертве в связи с этим мотивом: G. V r a b i e. *Balada populară română, București*, 1966, стр. 69 и сл.; ср.: M. E l i a d e, *Comentarii la legenda Meșterului Manole, București*, 1943.

⁹¹ См. материал, собранный и детально изученный в статье: В. Г. М и р о н о в а, Языческое жертвоприношение в Новгороде, — "Советская археология", 1967, № I. Приурочение этих археологических находок к восточнославянскому, а не к прибалтийско-финскому компоненту населения Новгорода вытекает из всех приводимых данных.

⁹² Архаичность названий коньков — *Hengest* и *Horsa* — выявлена в специальной главе о дуалистическом царствовании у германцев в недавнем монографическом исследовании: D. W a r d, *The Divine*

Коньки на крышах играют ритуальную роль как в германской и славянской традициях, так и в балтийской. Поэтому в каждой из этих традиций можно видеть отражение "древнеевропейского" архаизма. Конский череп, венчаемый зеленью (как девушка в описанных выше ритуалах) во время купальских обрядов, сохранил свою ритуальную функцию в западной части Полесья — этом заповеднике древних обычаев; в славянском фольклоре отмечена роль образа кобыльей головы; ср. роль головы, отделявшейся от коня в ашвемедхе (и других индоиранских ритуалах), где эта голова посвящалась богу огня Agni (а в "Брихадараньяке упанишаде", I, I, I, отождествлялась с утренней зарей).

Ритуальное сожжение конской головы объединяет архаические славянские ритуалы (в том числе полесские) и хеттские обряды погребения царей⁹³.

Такая же ритуальная значимость головы коня отмечена и во время римского ритуала Equus October, отождествленного с ашвемедхой Домезидом⁹⁴. Ритуальное состязание между двумя группами

Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition, Berkeley and Los Angeles (University of California. Folklore Studies, 19), 1968, стр. 54. Следует подчеркнуть, что эти германские данные хорошо согласуются с гипотезой А.М.Золотарева и А.Хокарта о взаимосвязи дуалистического царствования и близнецного мифа. Благодаря специфической связи индоевропейского культа близнецов с культом коня в данном случае оказывается возможным установление промежуточных звеньев между социальными учреждениями, мифами, обрядами и свидетельствами материальной культуры (роль коньков на крыше). О литовских изображениях коньков и связанной с культом коня (и конской головы) балтийской традиции см.: M. G i m b u t a s, Ancient Symbolism in Lithuanian Folk Art, — "Memoirs of the American Folklore Society", Philadelphia, 1958, vol.49, стр. 41-45 и рис. 68-76.

⁹³ Н. О т т е н, Nethitische Totenrituale, стр. 138; ср.: "Zwyczaj świętojański na zachodnim Polesiu", — "Iad Szwefiański", 1929, t. I, zes. I, стр. В 76 и сл.; В. В. И в а н о в и В. Н. Т о п о р о в, Славянские языковые моделирующие семиотические системы, стр. 78 и 126, ср. указанные там же статьи А.А.Потебни.

⁹⁴ G. D u m é z i l, La religion romaine archaïque, Paris, 1966. См. также рецензию автора настоящей статьи, — "Informations sur les sciences sociales", 1968, vol. VII, № 5; в связи с отмеченной в этой рецензии двучленностью римского ритуала, противопоставляющего только хвост и голову коня, при трех-

в обряде *Equus October* происходило после принесения в жертву коня (ср. ритуальную перебранку между царицей и хреом в *авнамеде*) и разыгрывалось вокруг его головы. Одна группа, связанная с древним ритуальным царем (*гех*), стремилась унести эту голову к зданию *Regia* ("дом царя"), что представляется особенно существенным для сопоставления с индийскими ритуалами, где царь обычно соотносился с ритуальными сооружениями, прямо или косвенно связанными с мировыми деревьями; другая группа, которую можно считать "внешней" по отношению к первой, собственно римской, должна была унести эту голову в *Tortris Mamilia* (называемой несобственно римским наименованием). Гипотеза о том, что и в Риме конь мог заменять более древнее человеческое жертвоприношение, подтверждается регрессом к первоначальному обычаю в эпоху Цезаря, когда лошадь при жертвоприношении была заменена двумя солдатами-бунтовщиками. Об особой ритуальной роли *caput equi* "голова коня", соотносимой с *caput hominis* "человеческая голова", свидетельствует легенда, закреплённая в римской литературе⁹⁵ и имеющая параллели в упомянутой выше древнеиндийской ритуальной последовательности (человек → конь → бык). Ввиду того что такая последовательность обычно соотносится с социальной иерархией, су-

членности древнеиндийского (см. выше) следует указать на археологические данные о трехчленности римского "дома царя", игравшего важную роль в ритуале. Деление жертвы (в том числе и человека) пополам характерно для хеттского обряда, совершавшегося при походе: армия проходила между двумя половинами жертвы и между двумя огнями; см.: Н. М. К ü m m e l, *Kraatzrituale für den hethitischen König*, Wiesbaden, 1967 (*Studien zu Bogazköy-Texten*, N. 3), стр. 150-151. Но при этом речь идет о двух (или трех) половинах жертвы и о трех отдельных жертвах: О. М а s s o n, *A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée : le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime*, - *BHRel*, 1950, CXXXVII, 1, стр. 5-25; ср. о двух половинах жертвенной собаки: J. Н e r r i n g e r, *Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften*, - *"Biblica"*, Roma, 1953, XXXIV, стр. 344-353.

⁹⁵ G. D u m é z i l, *La religion romaine archaïque*, стр. 451-453 (ср. о человеческом жертвоприношении при Цезаре там же, стр. 160); любопытную параллель представляет человеческое жертвоприношение, которое, согласно древнееллонской хронике, совершил царь Иланга. О следах соотношения в Риме коня с ритуальным столбом см.: В. Н. Т о п о р о в, *К предистории двух архавичных концепций*, стр. 135-136.

ественным представляется с этой точки зрения несомненное отражение архаической (быть может, еще индоевропейской) терминологии в римском *magister equitum* "предводитель всадников" (одна из важнейших должностей, связываемая с объединением молодых мужчин в "мужской союз"⁹⁶; ср. *equitatus* "конница, верховая езда; всадническое сословие").

Особый интерес представляют глубокие параллели авшамедхе в кельтской традиции, где, как и в древней Индии, приношение в жертву коня связывается с приобретением царского достоинства царем, который у древних ирландцев сам принимал участие в обряде, согласно одному из толкований латинского текста Гиральда Камбрийского, совершая ритуал священного брака с убитой лошадью — подобно царице в авшамедхе⁹⁷. Последнее толкование согласуется с утверждением Гиральда о том, что царь совершал жест животного. С указанными обрядами в других индоевропейских традициях авшамедхе

⁹⁶ Детальный анализ функций *magister equitum* см.: A. R o s e n b e r g, *Der Staat der alten Italiker*, Berlin, 1913, стр. 89-100. О позднейшей истории всадников в Риме см.: T. P. W i e s e m a n, *The Definition of 'Eques Romanus' in the Late Republic and Early Empire*, — "Historia", Wiesbaden, 1970, Bd. XIX, H. I, стр. 67-83. О соответствии лат. *eques* и греч. ἵππιστα "всадник" см.: R. S c h m i t t, *Dichtung und Dichtersprache...*, стр. 13. Микенский термин *o-ke-ta* (ср.: П. М. К о ж и н, *Кносские колесницы*, — сб. "Археология Старого и Нового Света", М., 1966, стр. 79-80) до сих пор вызывает различные толкования (как и часть крито-микенских текстов, упоминающих колесницы).

⁹⁷ См., однако, возражения против последней интерпретации в одной из новейших работ, посвященной этой проблеме: F. L e R o u x, *Recherches sur les éléments rituels de l'élection royale irlandaise et celtique*, — "Ogam", Paris, 1963, t. XV, fasc. I, стр. 126-135 (там же литература). Впервые данное сопоставление предложил еще Шрёдер (F. R. S c h r ö d e r, *Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer*, — "Zeitschrift für celtische Philologie", 1927, Bd. 16, стр. 310-312). Ле Ру правильно отмечает архаичность того, что в кельтском обряде участвует большая совокупность членов общества; ср. роль хеттского *panku-* "совокупность" в ритуалах, а также греч.

ὄρχη, архаизм (едва ли не восходящий к индоевропейскому) которого отмечает в данной связи Ж. С а з а б о н а, *Recherches...*, стр. 67; ср. стр. 56, прим. 44 (об ἑρδω в связи с коллективом — λαός, δῆμος).

объединяется и такими деталями, как белая мазь коня. Поскольку при всех генетических сопоставлениях ритуалов особенно важно исключить возможность чисто типологического совпадения (вероятного в отношении, например, места, где варили конину у кельтов - в центре ритуальной площадки), существенным представляется наличие целой серии сходств между кельтской и индоиранской ритуальной терминологией. Само название ашвамедхи, быть может, имеет соответствие в галльском *iPomiiDVos*⁹⁸; совпадает ритуальное обозначение главного действующего лица ашвамедхи и кельтского ритуала - ирл. *ré* "царь", др.-инд. *rāja-* и их производных (типа галл. *Rhiannon* < *Rigantona*, лат. *Regia* "дом царя" в ритуале *Equus October*); наконец, в этой связи существенным представляется и отождествление др.-ирл. *airech* "наложница" с др.-инд. **pālāka-*, отраженным в преобразованном виде в *pālāgalī* "четвертая жена царя" (ср. другой диалектный вариант в авест. *pairikā*, ср.-перс. *parīk*, н.-перс. *parī*, более близкий к древнеирландскому, при греч. *Παλλαχή*, *παλλαχίς* "наложница" и арм. *ažič*, возводимом к той же праформе, что и древнеиндийское слово⁹⁹). Судя по описанию ашвамедхи, *pālāgalī* можно отнести к числу терминов ритуальных (в широком смысле слова, так как четвертая жена царя участвует в ритуале, но не в основных его частях); поэтому данное кельто-арийское соответствие можно связать со многими другими, которые давно уже изучались с точки зрения сохранения следов индоевропейских ритуалов. Несомненный интерес представляют также свидетельства о галльском женском божестве на коне, чье название - *Ерона* - образовано от того же общиндоевропейского названия лошади, что и *aśvamedha*, *Equus October*.

Разительные аналогии древнеиндийским и римским ритуалам обнаруживаются и у славян - в обряде, который можно восстановить на основании сравнения данных о культе Ярилы в Белоруссии с известиями средневековых авторов о культе Яровита и других богов, сходных с Яровитом, у балтийских славян. Белорусский и старый

⁹⁸ J. P u h v e l, *Vedic aśvamedha and Gaulish iPomiiDVos*, - "Language", Baltimore, 1955, vol. 31, стр. 353-354. Относительно галл. *Ерона* см.: F. L e R o u x, *Recherches...*; ср. относительно кельто-иберской *Ерона*: A. T o v a r, *Das keltiberische, ein neuer Zweig des Festlandkeltischen*, - "Kratylos", Wiesbaden, 1958, Jg. III, H. I, стр. 10.

⁹⁹ См. попытку объяснения отношений (с фонетической стороны очень сложных) между всеми этими словами в статье: V. P i s a n i, *Sanskrit pālāgalī und pālāgalas*, - *ZDMG*, 1968, Bd II8, H. I, стр. 124-127.

западославянский обряды приурочены к весеннему циклу (27 апреля у белорусов, 15 апреля у балтийских славян) при симметрично расположенном (15 октября, т.е. через полный полугодовой цикл) римском ритуале¹⁰⁰. Во время белорусского обряда одну из девушек наряжают "Ярылом" в белую одежду, украшают венком из полевых цветов и сажают на белого коня, привязанного к столбу. Образы, связь которых прослеживалась выше – мировое дерево, девушка, украшенная венком из цветов и зелени (наряженная в дерево) и (в древности) жертвенный конь у столба, – здесь объединяются вместе. Военный бог балтийских славян – Свентовит, объединяемый с Яровитом благодаря наличию воинской функции и одинакового второго компонента имени (-vit), имеет в качестве своего атрибута белого коня, как и белорусский Ярила на апрельском празднике и римский капитолийский Юпитер, по своей функции сходный со Свентовитом (ср. данные о приношении в жертву коней белой масти у древнеиранских племен).

Правая лошадь в упряжи имеет особую ритуальную значимость в описанных выше древнеиндийском и римском ритуалах: в Риме и в Индии приносили в жертву правую лошадь в той упряжи, что выходит победительницей на состязаниях. В хеттских ритуалах, связанных с царем, обнаружено противопоставление лошади как правой в упряжи и мула – левого в упряжи¹⁰¹ (причем эта пара соотносится как с царем, так и с царицей); очевидно, что противопоставление правый – левый, соотношенное с противопоставлением конь – мул, заставляет интерпретировать это последнее как иерархическое, как в других упомянутых выше рядах зооморфных символов ("правый" в хеттских текстах начиная с надписи Аниттаса соответствует почетной стороне, "левый" связан с неудачей). Это можно сравнить с тем, что в бело-

¹⁰⁰ Ср.: В. В. Иванов, Числовые характеристики римской мифологии и ритуалов, – "III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы", Тарту, 1968, стр. 125–127. Ср.: В. В. Иванов и В. Н. Топоров, Славянские языковые моделирующие семиотические системы, стр. 122; В. В. Иванов, Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии, – "Труды по знаковым системам", IV, Тарту, 1969, стр. 52. Представляется, что с датой ритуала Equus October следует соотнести и название месяца авшина *abvayuj-a* (сентябрь–октябрь), ср. о термине *abvayuj-*: R. L. Turner, A Comparative Dictionary of the Indo-Arian Languages, London, 1966, стр. 41.

¹⁰¹ H. Otten, Hethitische Totenrituale, стр. 138–139. О связи "левого" с неблагоприятным в хеттских текстах ср.:

русском обряде Яриля, сидящий на белом коне, держит в правой руке человеческую голову. Здесь человеческую голову можно считать ритуальным эквивалентом лошадиной, чем еще раз подтверждается равнозначность человеческого жертвоприношения и его замены приношением в жертву коня.

Роль лошадиной головы в указанных традициях можно сопоставить с давно уже открытой функцией конской головы в греческих изображениях трапез мертвых¹⁰². Однако в описаниях греческих ритуалов приношение в жертву коня упоминается сравнительно редко. Наиболее яркой греческой параллелью к описываемому ритуалу может служить рассказ о приношении в жертву Пелопидом коня светлой масти ($\xi\alpha\nu\delta\omicron\varsigma$ "буланный", P l u t. Pel. 22; $\lambda\epsilon\nu\chi\omicron\varsigma$ "белый", P l u t. Amat. narr. III, 774 D) вместо требовавшейся для жертвы девушки. У греков, как и в других описываемых ныне индоевропейских традициях, ритуальный конь, приносившийся в жертву, обычно был белой масти¹⁰³. Но скудость данных о жертвоприношениях коня у греков, в этом отношении отличавшихся от иранских и других индоевропейских¹⁰⁴ народов, с которыми они сталкивались, заставляет думать, что приношение в жертву лошади могло находиться в дополнительном распределении с человеческим жертвоприношением (в греческих источниках упоминаемых достаточно часто, в частности в связи с приношением в жертву девушки).

У хеттов косвенное свидетельство возможных пережитков приношения в жертву человека и коня вместе можно видеть в ритуальном тексте KUB УП 33 (Во 2322) I 7, где в перечислении ритуальных

R. W e r n e r, Hethitische Gerichtsprotokolle, Wiesbaden, 1967, стр. 78.

¹⁰² См.: О. М. Ф р е й д е н б е р г, Поэтика..., стр. 65-66 и 369 (там же см. и о человеческих жертвоприношениях), там же литература.

¹⁰³ См. материал, собранный в кн.: P. S t e n g e l, Die griechischen Kultusaltertümer, München, 1898. ("Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft", 4 Bd., 3. Abt.), стр. 135. Ср. гипотезу Вейднера ("Bibliotheca Orientalis", 1957, 9, стр. 159), по которой культ белого коня у ассирийцев объясняется арийским влиянием (через посредство Митанни). О приношении белой лошади в жертву у иллирийцев см.: G. B o n f a n t e, Gli elementi illirici nella mitologia greca, - "Archivio glottologico italiano", Roma, 1968, vol. 53, стр. 88.

¹⁰⁴ См. о фракийцах: М. С а р о з з а, Spartaco e il sacrificio del cavallo (Plut. Crass., II, 8-9), - "Critica storica", Messina, 1963, 2, стр. 251-253.

животных, образующих совокупность "всего живого" (*human huishan*), человек назван между пятью рыбами (ср. выше о рыбах как низшем звене иерархии ритуальных животных в древнем Китае и у майя) и лошадью; однако остается неясным, в какой мере реально можно думать, что в этом тексте речь идет о принесении в жертву всех этих животных¹⁰⁵. Сравнительно малое число данных о принесении в жертву коня у хеттов можно связать с достаточно хорошо засвидетельствованными следами человеческих жертвоприношений¹⁰⁶ (ср. типологически сходную ситуацию, например, в военном обществе ацтеков). Для сопоставления с приведенными выше данными важно то, что эти жертвоприношения связываются с царем и с царицей, как это следует из ритуала K Bo XV 3 (252/q), где боги царя и боги царицы (по-видимому, образующие дуальное противопоставление¹⁰⁷) упомянуты перед тем, как речь идет о принесении в жертву военнопленного, "головы" (SAG.DU) собаки и "головы" какого-то другого животного (ср. роль конской головы в других упомянутых индоевропейских традициях). Следует подчеркнуть, что текст этого хеттского ритуала демонстрирует включение человеческого жертвоприношения в государственный культ царя и царицы, что разительным образом напоминает древнеиндийские ритуалы (и их возможные римские и другие индоевропейские аналогии).

¹⁰⁵ Н. М. К и ш м е л, *Ersatzrituale ...*, стр. 159.

¹⁰⁶ См. там же, стр. 150-168. О возможности сопоставления с другими индоевропейскими ритуалами, в частности с ритуалами древней Индии, см. там же, стр. 167-168, где, однако, не учтены все приводимые в настоящей статье аналогии.

¹⁰⁷ Дуальный характер двомчного противопоставления бога грома, соотнесенного с царем, и солнечной богини (города Аринны), соотнесенной с царицей Тавананной, отчетливо обнаруживается как в хеттских ритуалах (иногда с обрядовой инверсией, когда для совершения ритуала царь остается в городе Аринна, а царица уезжает в Хаттусас, см.: Н. G. G ü t e r b o c k, *Religion und Kultus der Hethiter*, - "Historia", Einzelschriften, N. 7, "Neuere Hethiterforschung", hrsg. von G. Walser, Wiesbaden, 1964, стр. 64), так и в структуре храмов в Хаттусасе, где недавно выявлено двомчное противопоставление храмовых помещений, приуроченных соответственно к богам царя и царицы: К. В и т т е л, Boğazköy. The Excavations of 1967 and 1968, - "Archaeology", Cambridge, Mass., 1969, vol. 22, № 4, стр. 276-278. По-видимому, это противопоставление в структуре храма соотнесено и с оппозицией правый-левый: богу грома посвящено правое помещение, солнечной богине - левое; ср. об оппозиции правый-левый выше, прим. 76

"Голова" человека упоминается и в другом хеттском ритуальном тексте (К Во I 45'), где речь идет о том, что человека (как коня в древнеирландском ритуале, описанном Гиральдом Камбрийским) варят после убийства¹⁰⁸; в хеттских ритуалах (Кув ХУП I7 IO' и др.) находятся параллели и для упоминания военнопленного (возможно, приносимого в жертву) рядом с двумя низшими жертвенными животными — поросенком и собакой¹⁰⁹ (иногда щенком).

След ритуального принесения в жертву коня представляется возможным найти в хеттском тексте Кув XXIX 56 II-12¹¹⁰, где за упоминанием лошадей (идеограмма **ANŠE. KUR.RA**^{BI. A}) следует глагол **širant-** "совершать жертвенный обряд", употребляющийся и в контексте, связанном с человеческим жертвоприношением^{III}.

Для доказательства наличия индоевропейских истоков всего рассмотренного круга представлений существенно то, что у хеттов в качестве бога (или богини, ср. выше о галлах), изображаемого на лошади, выступает Пирва (**Pirua-**), имя которого родственно

и IOI. Оппозиция правый-левый в хеттских текстах относится и к группам придворных, как и у Йоруба, где (подобно другим африканским народам, ср. суази, древнее Мероэ и т.п.) засвидетельствованы аналогии хеттскому противопоставлению царя и царицы. Ср., например, типологически сходное дуальное противоположение царя и царицы (**iyalode**) у Йоруба, где, однако, образуется не бинарная, а четырехчленная система из-за двойного характера царской власти: R. E. D e n n e t t, *Nigerian Studies or the Religions and Political System of the Yoruba*, London, 1968, стр. 61.

IO8 Н. М. К ђ м е л, *Ersatzrituale...*, стр. 156; там же см. о связи этого ритуала (как и некоторых других, где совершались человеческие жертвоприношения) с военным походом (**lahha-**, ср. родственное греч. **λαός**, выше, прим. 97), видимо неудачным.

IO9 Там же, стр. 153, ср. стр. 154 и 156.

II0 См. о культовом характере этого текста: А. К а м м е н-н и б е г, *Hippologia hethitica*, Wiesbaden, 1960, стр. 40, прим. 4. Другой культовый текст, где упоминаются лошади, анализируется в кн.: Н. O t t e n, *Zur grammatikalischen und lexikalischen Bestimmung des Luvischen*, Berlin, 1953, стр. 24-25.

III Н. М. К ђ м е л, *Ersatzrituale...*, стр. 159-160. О других аналогичных случаях употребления этого глагола см.: В. В. И в а н о в, *Общиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы*, М., 1965, стр. 102. Ср. о родственном греч. **σπένδω**: Ж. С а з а б о н а, *Recherches...*, стр. 235-241.

имени славянского бога грозы Перуна^{II2} и упомянутым выше южно-славянским именам (неперуга и т.д.) девушек, наряженных в цветы и зелень во время ритуала вызывания дождя. На коне изображается и индоиранский противник демона-змея Вритры (или Валу), который в конечном счете восходит к тому же индоевропейскому образу бога грозы - змееборца Перкуна-Перуна^{II3}.

2.3.2. Наиболее яркие параллели рассмотренным древнеиндийским фактам обнаруживаются в древнескандинавской мифологии. Если, как предположено выше, вторая часть древнеиндийского термина *abvāttha* может быть названием дерева, то все это сложное слово вместе должно разъясняться так же, как приведенное выше *abvāyūra* "жертвенный столп, к которому привязывают лошадь".

Подобное объяснение по отношению к слову *abvāttha* давно уже было предложено на основании его сравнения с названием древнеисландского мирового дерева Иггдрасиль: согласно гипотезе, уже высказывавшейся этнологами, древнеиндийское название аналогично древнеисландскому *Ygg-drasil* - букв. "конь Одина", "мировое дерево"^{II4} ("ясень", иначе *Ygg-drasils askr* "ясень коня Одина"). Это сопоставление приобретает особую доказательную силу благодаря совпадению не только образа дерева как коня, но и других зооморфных символов, связываемых с мировым деревом в "Ригведе" и в

^{II2} В. В. Иванов, Хеттский язык, М., 1963, стр. 12-13; Н. Otten, Pirva - der Gott auf dem Pferde, - "Jahrbuch für kleinasiatische Forschung", 1952-1953, Bd II, H. I, стр. 62-73; А. Камменхубер, Hippologia hethitica, стр. 36 прим.142 (там же литература о божестве на лошади у хеттов); Н. G. Götterbosc, Religion und Kultus der Hethiter, стр. 56 (позднейшее отождествление Парва- с мужским образом Иштар).

^{II3} V. V. Ivanov, V. N. Torgov, Le mythe indoeuropéen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma, - "Mélanges C.Lévi-Strauss", Paris, 1970.

^{II4} Ср.: "Старшая Эдда", пер. А.И.Корсуна, под ред. и с комментариями М.И.Стеблина-Каменского, М.-Л., 1963, стр. 214. Древнеиндийский термин разъясняется в сопоставлении с древнеисландским в статье: Л. Я. Штернберг, Культ орла у сибирских народов, - "Первобытная религия в свете этнографии", Л., 1936, стр. 118; ср. также: В. В. Иванов, Лингвистика и гуманитарные проблемы семиотики, - "Известия АН СССР. Серия литературы и языка", М., 1968, т. XXII, вып.3, стр. 237, прим. 6.

"Эдде". Имеющий соответствия в мифологии "Эдды" ведийский аја екарād "одноногий козел" соотносен с образом девушки у мирового дерева благодаря символике плодородия, связываемой со стоянием женщины на одной ноге у дерева в Индии и Юго-Восточной Азии^{II5} (ср. весенние обряды древнего Китая, Сиам и Камбоджи, во время которых царь должен был стоять на одной ноге^{II6}). Эти типологические параллели, относящиеся к одному культурно-историческому ареалу, следует учитывать при интерпретации символики аја екарād как образа единства, Единого^{II7} начала. Козел (аја екарād) соответствует оленям при мировом дереве в "Эдде". Следом за упоминанием о конях при дереве:

þeim tífa æsir joma
dag hverjan, es doma fara
at aski Yggdrasils

"те кони носят
асов на суд,
что вершится под сенью
ясеня Иггдрасиль"

("Grimnismál", 30)^{II8}

^{II5} P h. V o g e l, The Woman and Tree of Çālabhañjikā, - "Indian Literature", New Delhi, 1929, т. VII, стр. 216; P i s h a r o t i, Dohada or the Woman and the Tree Motif, - "Journal of Indian Society of Oriental Art", 1935, Calcutta, vol. III, № 2, стр. 110-113; O. V i e n n o t, Le culte ..., стр. 120.

^{II6} M. G r a n e t, La pensée chinoise, стр. 73, прим. 2; ср. о сходных обычаях среди разных членов общества: W. G r i g - s o n, The Maria Gonds of Bastar, Oxford, 1949, стр. 64.

^{II7} Б. Л. О г и б е н и н, Структура..., стр. 21, прим. 25; стр. 38 (там же литература).

^{II8} "Эдда" цитируется по изданию: "Die Lieder der Älteren Edda (Sæmundar Edda)", hrsg. von K. Hildebrand, Padeborn, 1904, стр. 86 и сл.; русский перевод А.И. Корсуна под ред. М.И. Стеблина-Каменского, стр. 38 и сл. Некоторые текстологические поправки, учтенные в древнеисландских текстах цитат, обоснованы в цитированных ниже статьях последнего времени.

Ввиду связи обожествляемых близнецов с мировым деревом (см. подробнее ниже) исключительный интерес для уяснения цитируемого текста "Эдд" представляет гипотеза, по которой др.-исл. Aesir "Асы" служило названием божественных близнецов, см.:

в "Песнях о богах" ("Речи Гримнира") дается описание рогатых оленей при дереве (число оленей соответствует символике сторон света, обычно связываемой с мировым деревом при его "горизонтальной" интерпретации, ср. выше о четырех деревьях в древней Индии^{II9}):

Hirtir 'u auk fjórir þeirs af hǫfingar á
gaghalsir graga...

"И четыре оленя,
рога запрокинув,
глохут побеги..."

Askir Yggdrasils drýgir erfir
meira en menn viti:
hjörtr bítr ofan, en á hlifu fúnar,
skerpir Nifhoggr nefan...

"Не ведают люди,
какие невзгоды
у ясеня Иггдрасиль:
корни ест Нидхёгг,
макушку - олень,
ствол гибнет от гнили..."

D. W a r d , The Divine Twins , стр. 52, там же литература вопроса и обзор предполагаемых этимологий этого имени, связываемого с мировым столбом: готск. ans , др.-исл. ass . Предполагаемое значение этой основы (E. P o l o m é , L'étymologie du terme "ansuz" , - "Etudes germaniques", Lyon - Paris , 1953, УШ, стр. 36-43) хорошо согласуется с хет. hašš-u "царь" (ср. индо-иран. asura "повелитель") при haš- "рождать"; hašš-atar "род"; эту этимологию, выдвигавшуюся и ранее (см. В. В. И в а н о в , Хеттский язык, стр. 14), в настоящее время можно считать фонетически обоснованной, так как развитие *h > хет. a осуществляется перед -s- и в привативном *h = > a (см. об a-siḡanti- : E. L a g o s c h e , Les noms anatoliens du "dieu" et leur dérivés , - "Journal of Cuneiform Studies", New Haven, 1969, vol. 21, стр. 174).

II9 Рассмотренной выше более простой древнеиндийской бинарной структуре из двух деревьев также находится соответствие в двух мировых деревьях мифологии "Эдды"; ср.: Åke V. S t r ö m , Indogermanisches in der Völuspá , - "Numen", Leiden, 1967, vol. XIV, № 3, стр. 186-187.

Согласно Х.Домезиллю, олень, отождествляемый им с ведийским одноногом козлом, является образом созвездия, что подкрепляется представлением Большой Медведицы как "Лося", "Оленя" у северных народов – гренландских эскимосов, лопарей, сибирских народов^{I20}. В этой связи и для доказательства наличия связей между оленем и мировым деревом (ясенем в "Эдде") представляется особенно показательным то место во "Второй песне о Хельги, убийце Хундинга", где Хельги возвышается,

как благородный ясень в терновнике
или олень, обрызганный росой,
выше всех зверей,
и рога блещут у самого неба^{I21}.

Змей Нидхёгг, упоминаемый в последнем из цитированных мест "Эдды" рядом с "оленом" (hjettr), в "Прорицании Вельвы" ("Völuspá", 66) изображен как "темный летавший змей" (enn dímni dreki fljúgandi), грызущий трупы (ор. у северных народов наманский мир, населенный мертвыми); согласно "Речам Гримнира" (32), он находился у корней дерева (где находится и бесчисленное число других змей, судя по строфе 34):

Ratatoskr heitir íkorni es rinna skal
at aski Yggdrasils;
arnar of þann skal ofan bera
ek segja Níðhoggvi níðr.

"Рататоск белка
резво скачет
по ясеню Иггдрасиль;
все речи орла
спешит отнести она
Нидхёггу вниз".

Этот змей у корней дерева обоснованно был отождествлен с ведийским ahi budhnya "змей глубин"^{I22}. Точное соответствие в ци-

I20 G. Dumézil, Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du Rig-Veda, - "Mélanges de linguistique et de philologie. Fernand Mossé in memoriam", Paris, 1959, стр. 105-106.

I21 Перевод дан по кн.: Е. М. Мелетинский, "Эдда", стр. 263.

I22 Об этом сопоставлении см.: G. Dumézil, Notes..., стр. 104-106; Ake V. S t r ö m, Indogermanisches in der Völuspá, стр. 186-187.

тированных ведийских текстах, где две птицы приурочены к вершине дерева, находится для орла на вершине дерева Иггдрасиль¹²³. Таким образом, конь-дерево в "Ригведе" соответствует коню-дереву в "Эдде"; птицы на вершине дерева, рогатое животное (козел или олень) у дерева и змей под деревом (у его корней) совпадают в древнеиндийской и древнеисландской традициях.

Сходный "зверинец" (включающий и птиц, клюющих ягоды на вершине дерева) обнаруживается и в славянских преданиях о мировом дереве, что заметил еще А.А.Потебня, но в славянских песнях и сказках о мировом дереве чаще упоминаются лишь змеи внизу дерева и птицы наверху дерева¹²⁴. Образ же лошади при мировом дереве у славян можно восстановить, лишь изучая описанные выше обряды и славянский миф о единоборстве бога грозы (чьим символом был дуб) на коне со змеем, тогда как образ рогатого животного (чаще всего коровы) при дереве лучше сохранился в славянских коровяных обрядах, где коровай – символ мирового дерева¹²⁵ (а его название об-

¹²³ Особая архайчность этого древнеисландского мифологического образа была отмечена еще в старой книге о "солнечных птицах" в Индии: K. F. J o h a n s s o n, *Solfågeln i Indien, En religionhistorisk-myologisk studie*, Uppsala, 1910, стр. 30; см. теперь о птице и дереве: A. J. W e n s i n s k, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*. – "Verhandlingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afdeling Letterkunde", Amsterdam, 1961, vol. 22, I, стр. 1-35; G. L e s c h e r, *The Tree of Life in Indo-European and Islamic Cultures*, – "Ars Islamica", 1937, IV; G ö n ü l Ö n e y, *Anadolu Selçuklu Sanatında Hayat Ağacı Motifi*, – "Belleten", cilt XXXII, ocak 1968, № 125. О структурном противопоставлении змеи и птицы при мировом дереве (в частности, в древнеиндийской и древнеисландской мифологии) см. указанные выше работы В.Н.Топорова; ср. также: В. В. и в а н о в, Лингвистика и гуманитарные проблемы семиотики, стр. 236. Для сравнения с индийскими обрядами, где речь идет о царе, существенны данные о птицах над деревом, эквивалентным вождю: I. N a m n e t t, *Ambiguity, Classification and Change: the Function of Riddles*, – "Man", London, 1967, vol. 2, № 3, стр. 286-287 и 391.

¹²⁴ В. В. И в а н о в и В. Н. Т о п о р о в, Славянские языковые моделирующие семиотические системы, стр. 80-81 и др.

¹²⁵ В. В. И в а н о в и В. Н. Т о п о р о в, К семиотической интерпретации коровай и коровайных обрядов у белорусов, "Труды по знаковым системам", III, Тарту, 1967; В. В. И в а н о в,

разовано от славянского названия "коровы" из более древнего слова со значением "рогатая").

2.3.3. Если исходить из принимаемого многими современными учеными предположения о первичности ритуала (поведения, соответствующего детерминированной программе) по отношению к мифу (программе, которая может уже и не обуславливать поведения), то рассматриваемые зооморфные символы у мирового дерева в разных индоевропейских традициях естественно было бы объяснить как пережитки древнего ритуала - принесения в жертву соответствующих животных (сопоставляемых, как в указанных индийских примерах, с определенными ритуальными и социальными группами). Представляется возможным подтвердить эту точку зрения путем сравнения указанных древнеиндийских символов животных у мирового дерева - коня и козла - с древнейшим описанием ашвамедхи в "Ригведе" (I, 162), где конь еще явно выступает в роли мирового животного - "коня Тваштра": *ékas tvástur ávasyā víśastā ... tātha ṛtāh* "один (должен быть) жертвоприносителем (убийцей) коня Тваштра ... таков обычай" (RV, I, 162, 19). В этом же гимне сообщается, что в качестве предварительной жертвы (ср. *προθύω* в греческой ритуальной терминологии¹²⁶) перед конем убивают козла (т.е. животное, занимающее более низкое место в указанной выше индийской иерархии жертвенных животных):

*ātrā pūṣnāh prathamó bhāga eti
yajñām devébhyah prativedáyanm ajah*

Лингвистика и гуманитарные проблемы семиотики, стр. 237, там же см. о типологических параллелях: тибетские ритуальные пироги *gtor ma*, вместе с которыми часто изготавливаются фигурки животных из теста или масла; в центре этих пирогов может помещаться вертикальная деревянная палочка, называемая *stog éin* "дерево жизни": R. de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, стр. 353. В свете гипотезы Хокарта о ритуальном происхождении "помощников" царя заслуживает внимания совпадение белорусских ритуалов печения коровай особыми хрищами-коровейницами - и их помощниками с обычаями великокняжеского двора, где были особые пекари коровеев и при них помощники - "Каравайченки"; см.: Д. Ч. Макаров, Опыт русского простонародного словоупотребления, стр. 110. Соотношение между названием коровай и первичного зооморфного символа (корова) аналогично соотношению между словами баранка: баран, ср. ватрушка при архаическом ватра и т.п.

¹²⁶ J. C a s a b o n a, *Recherches...*, стр. 105.

"так при этом сначала идет жертвенная доля Пушана, козел, который возвещает богам о жертвоприношении". Пушан здесь выступает в качестве бога обмена, бога-посредника между небом и землей^{I27}; ср. эпитет Пушана *pathas pate* "[о] господин пути" (RV, VI, 53, I; видимо, с начальным созвучием, характерным для ритуальной поэзии) и текст (там же, X, I7, 6):

prápathe pathām ajanīṣṭa pūśā
prápathe divāh prápathe pṛthivyaḥ
ubhé abhī priyátame sadhāsthe
ā sa pára sa saratī prajānān

"Пушан родился на переднем пути путей, на переднем пути неба, на переднем пути земли; на оба (эти) самых дорогих конца дороги, и туда и сюда, он шествует, знающий наперед". Термин *patha* "дорога" здесь имеет тот же ритуальный смысл, что и в синонимичных терминах, выступающих в составе обозначений хреца, в частности *adhvaryū* (хрец, играющий основную роль в ашвамедже и объявляемый царем по ее окончании; *Āp.*, 3, I-2: "О брахманы и знатные люди! тот *adhvaryu* — ван царь"). Соотношение в древнеиндийском *ādhvan* "дорога": *adhvaryū* "хрец" семантически тождественно латинскому *pons* "мост": *ponti-fex* "хрец", где *pons* из древнего индоевропейского названия "дороги", родственного рус. путь и др.-инд. *patha*; ср. *pathikṛt* "делатель пути", эпитет богов, по значению состав-

I27 О функции Пушана в этой связи см.: C. Watkins, *Studies in Indo-European Legal Language, Institutions and Mythology*, — "Proceedings of the Third Indo-European Conference on Indo-European and the Indo-Europeans. Philadelphia, April 1966", Philadelphia, 1970 (следует, однако, иметь в виду, что принимаемое Уоткинсом сопоставление с греч. $\Pi\alpha\nu$, предложенное Шульце, сомнительно ввиду возведения $\Pi\alpha\nu < \Pi\alpha\lambda\alpha\nu$; см.: L. W. Palmer, *A Mycenaean Calendar of Offerings*, — "Eranos", Gotoburgi, 1955, vol. LIII, fasc. I-2, стр. II, прим. 2; относительно обсуждаемого Уоткинсом в этой же связи сопоставления Агни с Гермесом см.: A. M. Носарт, *Kings and Councillors*, стр. I9-20 и 56-57; В. В. Иванов, *Лингвистика и гуманитарные проблемы семиотики*, стр. 237, прим. IO). Пользуясь случаем принести благодарность проф. К. Уоткинсу, любезно приславшему препринт этой работы, важной для сравнительного изучения индоевропейских установлений. К истолкованию этого ведийского гимна см. также: C. Watkins, *Geschichte der indogermanischen Verbalflexion*, — "Indogermanische Grammatik", hrsg. von J. Kurylowicz, Bd III: *Formenlehre*, T.I, Heidelberg, 1969, стр. I38, § I27.

ных частей эквивалентный *ponti-fex*^{I28}, и повторяющуюся в "Ригведе" четыре раза древнюю формулу^{I29} *várido dhā-* "создавать свободный путь (освобождать место)" (например, RV, УГ, 62, 6 и др.). Тот же круг представлений отражен и в др.-инд. *pitṛyāna* "путь отцов", *devayāna* "путь богов" (где второй компонент родствен лат. *Janus* - имя бога "входа и выхода"), функционально равнозначном др.-исл. *halveg*^{I30}, где *veg* "путь" выступает в том же сакральном значении, что и индийские обозначения слова "путь". Это представление о пути, соединяющем небо и землю, людской (земной) мир и мир богов (или предков, отцов), в Индии обычно связывается с мировым деревом или эквивалентным ему в ритуалах мировым столбом (у́пра), что особенно очевидно в текстах, описывающих ритуальное восхождение жреца, священного царя

I28 G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, стр. 553-554 и стр. 557; ср. также рецензию автора в "Informations sur les sciences sociales", Paris, 1968, vol. 7, № 5, стр. 101; см. также комментарий II, составленный автором в кн.: Б. Д. Поливанов, *Избранные работы. Статьи по общему языкознанию*, М., 1968, стр. 346. При объяснении всего этого круга явлений следует иметь в виду, что синонимичное название "дороги" от корня *i-* "идти", как в лат. *iter*, отражено и в индоиранском, как недавно установил (по отношению к "Авесте", Vd. I9,28) К. Hofman, - "Dr. J.M. Unvala Memorial Volume", Bombay, 1964, стр. 270; ср.: M. Maughofer, [рец. на кн.:] G. Devoto, *Origini Indoeuropee*, - IIJ, 1967, vol. X, № 2/3, стр. 188, прим. 4 (ср. там же, прим. 3, о реконструкции праформы для др.-инд. *patha* "путь"); В. В. Иванов, *Заметки...*, стр. 47-48. Для темы настоящей работы особенно существенно упоминание (RV, I, 181) Амвина в качестве *adhvaryu*, см.: L. Renou, *Etudes védiques et pāṇinienes*. XVI. *Notes sur le Rgveda*: *Hymnes aux Aśvin*, Paris, 1967, стр. 27.

I29 Относительно архаичности этой формулы ср.: C. Watkins, *Geschichte...*, стр. 38-79, § I6.

I30 Åke V. Ström, *Indogermanisches in der Völuspá*, стр. 173; ср.: M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, nouv. éd., Paris, 1964, стр. 229, 236, 238, 255. Значение *yāna* "путь", "способ перехода" предопределено значением сложного слова *devayāna*, см.: L. Renou, *Etudes védiques et pāṇinienes*, XVI, стр. 35.

(во время церемонии *vājareya*) или совершающего обряд на небо¹³¹. Обрядовый диалог между совершающим жертвенный обряд после восхождения на верх столба (*ūra*) и его женой ("Жена, иди, пойдем вверх на небо". - "Пойдем") повторяется трижды (*Kat. XII*, 5, 6-II; *Ар. XIII*, 5, 9-II). Этот ритуал находит разительные аналогии в сибирских шаманистских мифах, в частности у югов ("оымских кетов"). Согласно югскому мифу, первый шаман Дох отправился некогда со своей женой на небо. Перед путешествием он говорит своей жене: "Мы пойдем на небосвод"¹³².

Для выявления связи древнеиндийских (и еще более древних индоевропейских, восстанавливаемых на основании латинских соответствий) ритуальных значений названий дороги с символом мирового дерева существенно то, что дерево, соединявшее небо и землю, во многих языках сибирских (в частности, тунгусо-маньчжурских) народов называется "дорогой" или "путем". Это объясняется представлением о том, что шаманское дерево - "дорога, по которой шаман или его молитва восходят к небу"¹³³. В эвенкийских шаманских культах есть два варианта символики мирового дерева. По первому варианту дерево представляется растущим через все три мира: корнями - в нижнем, подземном мире, ветвями - в среднем, вершиной - в верхнем. В этом случае с корнями шаманского мирового дерева связывается мир духов-предков; со серединой дерева - тайга, место обитания живых людей; с вершиной - солнечная сторона, место обитания инкарнирующихся душ рода, представляемых, по существу, как одна коллективная родовая душа¹³⁴.

¹³¹ P. V. Kane, *History...*, стр. 1209; O. V i e n - a e t, *Le culte...*, стр. 46, 50 (там же см. о сравнении с указанными китайскими и сибирскими шаманистскими обрядами со ссылкой на труды М.Элиаде), 179.

¹³² См.: А. П. Д у л ь з о н, Кетские сказки, Томск, 1966, стр. 101; другой вариант того же югского мифа напечатан в статье: В. В. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в, К о н о с и м о в, Описание некоторых кетских семантических систем, - "Труды по знаковым системам", II, Тарту, 1965, стр. 137-138.

¹³³ Л. Я. Ш т е р н б е р г, Культ орла у сибирских народов, - "Первобытная религия в свете этнографии", Л., 1936, стр. 123-124. Ср. о дереве-лестнице в Западной Азии: А. J. W e n - s i c k, *Tree and Bird*.

¹³⁴ А. Ф. А н и с и м о в, Религия эвенков, М.-Л., 1958, стр. 199; ср.: е г о ж е, Космологические представления народов Севера, М.-Л., 1959, стр. 47 и сл.

Представление о дереве как дороге или лестнице, ведущей на небо, было обычным в мифах древнего Китая. Согласно китайским легендам, "лишь одно дерево — цзяньму — доходило до самого неба... Дерево цзяньму росло посредине сада, находившегося в центре неба и земли. И когда наступал полдень и солнце освещало его вершину, от дерева не было никакой тени. Если около этого дерева громко кричали, то звуки терялись в пустоте и эхо не повторяло их. Дерево цзяньму было очень странным на вид: его тонкий длинный ствол врезался прямо в облака, на нем не было веток и только на верхушке росло несколько... изогнутых кривых ветвей наподобие зонта; корни дерева были тоже изогнуты и переплетались между собой"¹³⁵.

Сходные с китайскими южноамериканские шаманистские представ-

¹³⁵ Д а н ь К э, Мифы древнего Китая, стр. 53-54; см. о понимании мирового дерева как пути в Китае: М. Г р а н е т, *La pensée chinoise*, стр. 199, 325, 346. В приведенном китайском мифе описывается специфическая X-образная форма знака мирового дерева (с подчеркнутой симметричностью вершины и корней), характерная для ранних китайских никтограмм (позднее иероглифов) и сибирских шаманских бубнов. Отсутствие листьев у ствола мирового дерева отмечено и в древнейшем шумерском эпосе о Гильгамеше. В недавних психиатрических работах открыто, что знак мирового дерева в его архаичной (может быть, архетипической) X-образной форме (где подчеркнута симметричность верхушки и корней дерева, правых и левых его ветвей) настолько показателен для нормального и патологического развития, что на нем основан особый "тест дерева" ("la teste de l'arbre" у французских психиатров): С х. К о с х, *La teste de l'arbre*, Paris, 1958; Ф. С т е р а, *L'arbre de Koch*, - "Enfance", Paris, 1958, t. II, № I-5; Ж. В о у - в а р д, *Le dessin normal et pathologique*, thèse, Lyon, 1961, стр. 51 и сл. Судя по данным приматологии (см., например: С. К а в а м у р а, *Aggression as Studied in Troops of Japanese Monkeys*, - сб. "Aggression and Defense. Neural Mechanism and Social Patterns", Berkeley-Los Angeles, 1967 ("Brain Function", vol. J); М. К. Н е в и л л е, *Male Leadership Change in a Free-ranging Troop of Indian Rhesus Monkeys*, - "Primates", Инчуана, 1968, vol. 9, № I-2), архетипическим может быть и соотношение этого знака с высшим рангом (вожака), ср. выше, прим. I23. Но знак дерева может становиться способом обозначения и различных других значений в контексте конкретной культурной традиции, см.: Г. С х а р а с х и д з е, *Le système religieux de la Géorgie païenne. Analyse structurale d'une civilisation*, Paris, 1968, стр. 660.

ления, по которым небо и земля соединены большим деревом¹³⁶, совпадают с представлениями, бытовавшими у самых разных народов евразийского шаманистского ареала, не только в Сибири, но, например, у украинцев. Западноукраинская сказка, герой которой поднимается на дерево, растущее до неба, некоторыми учеными сближается с шаманистскими представлениями¹³⁷. Подобная украинская легенда была воспроизведена Гоголем (здесь, как и в других ранних сочинениях, с точностью этнографа следующим своим местным первоисточникам): "Ни один дуб у нас не достанет до неба. А говорят, однако же, есть где-то, в какой-то далекой земле, такое дерево, которое шумит вершиною в самом небе, и бог сходит по нем на землю ночью перед светлым праздником" ("Майская ночь, или Утопленница"); ср. аналогичное представление о боге, спускающемся по дереву на землю, у многих народов шаманистского ареала.

В свете обнаруживаемых сравнительным анализом связей между принесением в жертву коня как мирового животного и мировым деревом упоминание в цитированном выше гимне "Ригведы" принесения в жертву козла перед началом ашвамедхи можно было бы сопоставить и с представлением о козле при дереве в ведийской космологии, и с ритуалом кафилов, где козел выступает у священного дерева¹³⁸. Шкура козла у священного дерева *eiā-* упоминается и в хеттском тексте К В О III 8, III 9 и 27. Изображения козлов и других рогатых животных у дерева находит широкие типологические параллели. В частности, название "бараний рог" (казах. *қошқар мүйіз*) применительно к казахскому (и туркменскому) орнаменту разъяснено благодаря исследованию образов копытных животных, размещавшихся "симметрично" по сторонам дерева¹³⁹, в особенности символов рогатых животных

¹³⁶ A. M é t r a u x , Religions..., стр. 145. Ср. также о дереве как связующем звене между небом и землей: C. L é v i - S t r a u s s , Mythologiques , I. Le cru et le cult. Paris , 1964, стр. 165.

¹³⁷ A. D ō m ō t ō r , Die ukrainischen Varianten des Märchens vom Baum , der bis zum Himmel reicht , - "Studia slavica", Budapest , 1964, t.X, fasc.I-2, стр. 181-187. Относительно других украинских представлений о мировом дереве и древнеисландской параллели см.: K. S c h i e r , Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völuspá , - "Märchen, Mythos, Dichtung", München , 1963, стр. 332-333.

¹³⁸ G. D u m é z i l , Notes..., стр. III-II2.

¹³⁹ Е. Р. Ш н е й д е р , Казакская орнаментика, - сб. "Казачи. Антропологические очерки", под ред. С.И. Руденко, Л., 1927, особенно стр. 155; В. В. И в а н о в , Лингвистика и гуманитарные проблемы семиотики.

(или их рогов) на соответствующих азиатских изображениях мирового дерева, начиная с древнемесопотамских. Эти параллели (ср. выше о корове), как представляется, могут разъяснить и ведийский текст: *śṛṅgānīveś śṛṅgīnām sām dadṛīśre caśālavataḥ śvāravah pṛthivyam* (RV, III, 8, 10) "жертвенные столпы^{I40} с (их) (насаженными) вершинами, (установленные) на земле, похожи на рога рогатых (животных)". В качестве разительной типологической параллели можно указать на ритуальный "солнечный столб" у индейцев прерий^{I41}.

Для раскрытия древнего значения наименования мирового дерева как "коня Одина" и вместе с тем для обоснования ритуальной эквивалентности коня человеку особенно важно то, что Один (др.-исл. *óðinn*, ср. др.-в.-нем. *Wuotan*, *Wodan* в древней рунической надписи, др.-англ. *Woden*) в "Эдде" описывается висящим на мировом дереве - том самом дереве, которое называется конем Одина (*Yggdrasil*):

Veitk at hekk viagda meiði á
netr allar niu,
geiri undaþr ok gefirn óþni,
sjalfr sjolfum mér,
a þeim meiði, es manngi veit,
hvers hann af rótum rinar

"Знаю, висел я
в ветвях на ветру
девять долгих ночей,
произведенный копьём,
посвященный Одину,
в жертву себе же,
на дереве том,
чья корни сокрыты
в недрах неведомых".

Мучение Одина, который сам себя терзает посредством коня (*geiri*), скорее всего тоже изготовленного из дерева, можно было бы истолковать в духе равенства жертвы^{I42} самому богу (*sjalfr*

^{I40} См. о переводе: Б. И. О г и б е н и н, Ведийское *kākan-bīra*, - "Terminologia Indica", Tartu, 1967, I, стр. II.

^{I41} Индейцы Америки, М., 1955, стр. 106.

^{I42} Ср. данные о жертве в германских аграрных обрядах: К.-С. К г а м е г, *Agrarisches Brauchtum*, - "Reallerikonen der germanischen Altertumskunde", Bd I, Lief. I, Berlin, [1968], стр. 99 (и литературу на стр. 100). Ср. об исландском *Völuspáttur* в связи с ашвамедхой: F. L e R o u x, *Recherches...*,

sjelfum mér "сам самому мне"), что напоминает закономерности, вскрытые Хокартом и Моссом (по отношению к у́ра) и характерные для самых древних обрядов, и поэтому подтверждает предложенное ранее толкование жертвы Одина самому себе как шаманистского обря-

прим. 132; к культу коня у германцев см. также: В. F i e l d , *The Hooden Horse of East Kent* , - "Folk-lore " , London, 1967, vol.78, стр. 203-206 (где отмечается, что в английском обычае Hoodening люди заменяют лошадей, ср. выше о древнем Риме; в этой связи показательны данные о "маскараде", т.е. карнавале 1740 г.); общеевропейский ареальный характер соответствующих обрядов, засвидетельствованных на территории от Британских островов до Словении и Болгарии, отмечается в работе: V. A l f o r d , *Some Other Hobby Horses* , - там же, стр. 207-211. При сопоставлении с жертвоприношением белого коня в разных индоевропейских обрядовых традициях, славянскими обрядами сожжения конской головы и другими ритуалами, посвященными "скотскому богу" (Велесу - Волосу - св. Власию), представляются архаическими засвидетельствованные вплоть до XIX в. английские обряды, во время которых появление "Белой лошади", воплотившей "Весь скот" (All Cattle), происходило тогда, когда люди прыгали через костер. Фигуру священной Белой Лошади предания связывали с завоевателями - дуальными священными царями, носившими близнечные конские имена Hengist и Horsa (см. выше, прим. 92): D. W o o l n e r , *New Light on White Horse* , - "Folk-lore " , London , 1967, vol. 78, стр. 90-III. Ритуальная роль древнеанглийского боевого царского коня (выступающего в качестве центрального среди других восьми коней, т.е. в удвоенной четырехчленной схеме, ср. выше о ее соотношении с царскими ритуалами) свидетельствуется текстом "Беовульфа", см. об археологических параллелях: Н. E. D a v i d s o n , *Archaeology and Beowulf* , - "Beowulf and Its Analogues" , London - New York , 1968, стр. 354-355, 364 (там же библиография). Для сопоставления с другими индоевропейскими традициями существенно наличие связей приношения в жертву коня с плодородием и фаллической символикой, хотя предложенное недавно объяснение имени Freyfaxi ("конь, приносимый в жертву Фрейи") как "пениса Фрейи" (M. S c o v a z z i , *La saga di Krafnkell e il probleme della saghe islandesi* , Arona , 1960, стр. 20, прим.8) сомнительно (ср.-faxi в именах коней, приводимых в этой связи в рецензии Поломэ). Существенно также то, что "конские" имена людей типа др.-англ. Frid-hengest сопоставляются с месопотамскими арийскими именами Biridaśva (ср. *prītaśva-), Birijaśva (ср. *priyāśva -); см.: R. S. S c h m i t t , *Dichtung und Dichtersprache...* , стр. 244, где отмечается сочета-

да, направленного на достижение экстаза^{I43}. Обычный для шаманистских ритуалов травестиизм важен для гипотезы о равенстве Одина женщине на дереве (ср. связь мирового дерева в "Эдде" с прорицательницей). Черты шаманизма усматривают и в других частях "Эдды", где речь идет о дереве. В частности, явные следы шаманизма обнаруживаются во второй строфе "Прорицания Вельвы", где числовая символика (9)^{I44}, упоминание дерева и его земных истоков явственно перекликаются с только что цитированной строфой, посвященной Одиному:

Níu man ek heima
níu ívið
mjötvíð mæran
fyr mold ne æan

"Помню девять миров,
девять на дереве (или девять домов-миров?)
знаменитого дерева меры
под землей".

В экстатическом воображении прорицательницы возникает время, когда мировое дерево со своими 9 (=3x3) частями еще было семенем: "Само дерево - это мера существования окружающего мира во времени"^{I45}. Сопоставление двух последних цитат из "Эдды" позволяет ние корня **prī* со словом "конь" в древнеарийском и древнегерманском; с последним сочетанием могли соотноситься и имена типа Freyfaxi.

^{I43} "Старшая Эдда", стр. 221 (там же литература); В. В. Иванов и В. Н. Топоров, Славянские языковые моделирующие семиотические системы, стр. 105, прим. II2 (см. там же о сходных славянских образах святых, висящих на мировом дереве, согласно заговорным текстам); Е. М. Мелетинский, "Эдда", стр. 173-174 (ср. об Одине и дереве там же, стр. 181, 183-184, 229, 241 и 234-235). Обзор новейших работ о шаманском экстазе см.: А. Слосс, Die Ekstase des Schamanen, - "Ethnos", Stockholm, 1969, vol. 34, № 1-4.

^{I44} Число 9 связывается с мировым деревом в некоторых древнеиндийских обрядах (ср.: О. Виенно́т, Le culte...), а также у племени коко в Африке (Н. Ваиманн, Schöpfung und Urzeit der afrikanischen Völker, Berlin, 1936, стр. 127) и в древнем Китае: М. Гранет, La pensée chinoise, стр. 324 и 353 (и стр. 355 о девяти солнцах).

^{I45} Р. Неллберг, Världsträdet och världsbranden, - "Arkiv för Nordisk Filologi", Lund, 1959, 67, стр. 199; Åke

думать, что особая тайна предполагалась скрытой в этом земном первоисточнике – корнях (*rbtum*) дерева. Поэтому особенно существенным представляется то, что, согласно тому же "Прорицанию Вельвы", глаз Одина спрятан под мировым деревом.

Это отождествление глаза бога и источника (связываемого с медом^{I46}), по-видимому, основано на той древней связи представлений о глазе и источнике, которая отражена в назывании их одним и тем же словом или родственными словами в разных языках, ср. хет. *šakuni* (*šakui-* ?) "источник": *šakui* "глаза", португ. браз. *olho d'agua* "глаз воды = источник" (с параллелями в туземных индейских языках Южной Америки)^{I47}.

Но еще важнее то, что глаз бога в связи с мотивом человека на мировом дереве оказывается универсальным: древнемексиканское мировое дерево, на котором изображен человек, снабжено глазом бога, приуроченным к его вершине^{I48} (при этом справа от человека и дерева – бог солнца, слева – божество смерти). Отношение верха и низа здесь оказывается перевернутым: в "Эдде" глаз бога Одина, эквивалентный богу Одину на дереве и образу дерева как коня бога Одина (глаз = человек = конь), находится под деревом, а в древней Мексике – на вершине. Эквивалентность мирового дерева Одину под-

V. S t r ö m, *Indogermanisches...*, стр. I73; C. M. E d - s m a n, *Återspegler Völuspá* 2:5-8 ett schamanistiskt ritual eller en keltisk åldersvers, - "Arkiv för Nordisk Filologi", Lund, 1948-1949, 63, стр. 51. О различных толкованиях этого места ср. также: Е. М. М е л е т и н с к и й, "Эдда", стр. 229-230 (где указывается возможность описания здесь восхождения шаманки на мировое дерево). Для последовательного разворачивания дерева путем утроения троек (как в обрядах *швямедхи*) можно указать на параллели из сибирских шаманских ритуалов.

^{I46} Е. М. М е л е т и н с к и й, "Эдда", стр. I70 и далее; ср. еще: C. L é v i - S t r a u s s, *Mythologiques*, II. Du miel aux cendres, Paris, 1966.

^{I47} C. L é v i - S t r a u s s, *L'anthropologie structurale*, Paris, 1958, стр.210; В. В. И в а н о в, *Общинеоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы*, М., 1965, стр. 45; о связи источника, глаза и мудрости ср.: А. G. V a n K a m e l, *Völuspá*, 27-29, - "Arkiv för Nordisk Filologi", Lund, 1925, 41, стр.293-305.

^{I48} T. W. D a n z e l, Mexico, I, табл. 26 (сверху).

тверждается всеми цитированными местами "Эдды": дерево - конь Одина, на нем висел Один, под ним в источнике находится глаз Одина.

В работе о семиотике образа мирового дерева В.Н.Топоров заметил, что комическое использование вырожденного образа того же ряда, что и дерево, равное коню Одина, можно видеть в Иванушке-дурачке, который в русских сказках (сохраняющих многие обрядовые пережитки) пробует пасти коней в ветвях дерева (ср. также близкие мотивы в индоиранских сказках, например кховарских). Он же обоснованно сопоставил с названием дерева "конем" (в "Эдде" и "Ригведе") мифологическое представление алтайских народов о дереве посредине мировой горы, к которому боги привязывают своих лошадей¹⁴⁹. Это же совпадение отмечает и Е.М.Мелетинский, сравнивающий Иггдрасиль - дерево коня Одина - и мировое дерево Лал-Луук, являющееся в олонхо коновязью верховного божества Юрунг-Айны-Тойона¹⁵⁰. В связи с этим же сравнением Е.М.Мелетинский указывает на разительное сходство молочного озера у подножия гигантской лиственницы в якутской космологии и источника Урдри и живительной росы дерева Иггдрасиль. Тем больший интерес представляет то, что этот источник в "Прорицании Вельвы", выступающий под двумя названиями (*Mimirsbrunnr* и *Urðarbrunnr*)¹⁵¹, имеет соответствие в архивных иранских текстах¹⁵²: в "Бундахисне" (I8,I и I8,II) о дереве Gaokard (Gaokārana в "Авесте": *Vidēvdāt*, 20, I7) говорится, что оно несет белый напиток бессмертия Ном, а под ним находится пристоичник всякой воды - "сокровище воды". Некоторые из индий-

¹⁴⁹ H o l m b e r g , Der Baum des Lebens, - AASF, Ser.B, Helsinki, 1922-1923, Bd I6; е г о ж е, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker, Helsinki, 1938, стр. 70. По поводу сходных мотивов в древнем Китае В.Н.Топоров отмечает данные в кн.: С. Н е н т з е, Frühchinesische Bronzen, стр.123 и сл. См.: В.Н. Т о р о в , "L'albero universale"...

¹⁵⁰ Е. М. М е л е т и н с к и й, "Эдда", стр. 234-235, стр. 85 и 100.

¹⁵¹ J. S i m p s o n, Mimir Two Myths or One ? - "Saga-Book of the Viking Society", 1962, vol. I6, I, стр. 41-53; Å. V. S t r ö m, Scandinavian Belief in Fate. A Comparison between Pre-Christian and Post-Christian Times, - "Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature", Uppsala, 1967 (Scripta Instituti Donneriani, Abensis 2), стр. 70.

¹⁵² Å k e V. S t r ö m, Indogermanisches in der Völuspá, стр. 187.

ских священных деревьев почитались именно потому, что у них был сок (особенно напоминающий молочный).

На Цейлоне, где молоко является главным средством очищения, во время ежегодных весенних празднеств Весак священное дерево Бо (ашваттха) орошается молоком, а по данным цейлонской хроники, цари орошали молоком огромные дагобы¹⁵³ (являющиеся ритуальными эквивалентами мирового дерева).

¹⁵³ См. анализ этих фактов с точки зрения оппозиции ритуально нечистого и чистого (выступающей, в частности, в виде противопоставления крови и молока): Mur Y a l m a n , On Some Binary Categories in Sinhalese Religions Thought , - "Transactions of the New York Academy of Sciences" , ser.II, 1962, vol. 24, № 4, February , стр. 410; е г о ж е, The Structure of Sinhalese Healing Rituals , - "Religion in South Asia " , ed. by E.Harper , New York , 1964, стр.125 и 143 (воздвижение kiri gaha "молочно-го дерева" в начале церемонии), ср. стр. 126 и 131 (ритуальная роль белого цвета и молока). Точно такое же противопоставление крови и молока (соответственно красного и белого) как воплощения членов оппозиции ритуально нечистый - чистый (сакральный) установлено В.Тернером при типологическом изучении ритуалов ндембу, где представление о священном молочном дереве *shadyi*, символизирующем чистоту, очень близко к сингальскому (см.: V. T u r n e r , The Forest of Symbols, стр.65). По-видимому, такое представление является почти (или полностью) универсальным; ср. о "дереве-кормилице", питавшем своим молоком умерших грудных детей в модели мира ацтеков: М. Д е о н - П о р т и л ь я , Философия нагуа, М., 1961, стр. 226; о языковых подтверждениях архетипического тождества дерева и женщины см.: Т. Т а в с - Т и е н е - м а н н , The Subconscious Language, New York , 1967, стр.200. В Индии белый цвет в ряде церемоний выступает в качестве знака асексуальности (в частности, по отношению к параллельным кузенам в отличие от перекрестных). Обращает на себя внимание и переосмысление молочного дерева как мужского символа, устанавливаемого, как цейлонское *kiri gaha* , перед храмом Мариямман в начале церемонии; см.: В.Е.Ф. В е с к , Colour and Heat, стр. 561 и 571, прим. 13. Другие данные о почитании деревьев, источающих молочный сок, в Индии и на Цейлоне см.: О. V i e n n o t , Le culte..., стр. 53, 236-237 (со ссылкой на лекции Прихидуского), ср. о меде и дереве на стр.86; J. C a r t m a n , Hinduism in Ceylon, Colombo , 1957. Ср. иранские параллели: G. H e d a r d , Le palmier à Khur, - "A Locust's Leg. Studies in Honour of S.H.Tagizadeh" , London , 1962, стр. 219.

3. Близнецы у мирового дерева. Для истолкования этих индийских представлений исключительно важным является то, что в Юго-Восточной Азии (в частности, у негроидов Малайи) существует представление, по которому в Стране Мертвых есть дерево со множеством женских грудей у основания ствола. Из них течет молоко. С этим обоснованно сопоставляется ритуал северных саора (группа мунда) в Индии, у которых изображение двух женских грудей вырезается внизу центрального столба дома, ниже маленького выступа, на который кладутся жертвоприношения¹⁵⁴. Ввиду эквивалентности центрального столба дома и мирового дерева¹⁵⁵ все эти данные позволяют соотнести дерево, представляемое в образе женщины, о чем речь шла выше, с деревом, дающим молоко.

Эти представления целесообразно сравнить с римскими данными, касающимися фикуса (фигового дерева) *figus Ruminalis* "фикус Римский"¹⁵⁶. Название этого дерева осмыслялось в духе народной этимологии Варроном, сославшимся на деревенское слово *gama, gumis* "(материнская) грудь". В 296 г. под "фиговым деревом Римским" была установлена статуя, изображавшая близнецов - основателей города, - вскармливаемых волчицей. По словам Тацита, *figus Ruminalis* 840 (разночтения: 830, 740) лет укрывал близнецов: "*Ruminalem arborem ... , quae octigentos et quadraginta ante annos Remi Romulique infantiam texerat*" (Ann., lib. XIII, cap. 58). По догадке автора недавнего исследования, специально посвященного этой проблеме, фиговое дерево (связанное, как и другие мировые деревья, о которых говорилось выше, с водой, - оно стояло у устья Тибра, где оставался и челн, на котором плыли Ромул и Рем¹⁵⁷) некогда само предста-

¹⁵⁴ L. Dumont and D. Potosck, [рец. на кн.: V. Elwin, The Religion of an Indian Tribe, - "Contribution to Indian Sociology", London, 1959, III, стр. 65.

¹⁵⁵ Ср.: Ю. В. Кнорозов, Пантеон древних майя. Ср. "подпорки неба" (*dhárgan divó dharúne*) в "Ригведе" (X, 170, 2) и другие подобные образы в мифологиях разных народов.

¹⁵⁶ G. Dumézil, La religion romaine archaïque, стр. 187, 249, прим. 2; В. В. Иванов, Заметки..., стр. 60 и 65-66. Уже после выхода в свет последней работы автор обнаружил, что отчасти сходные мысли были ранее высказаны в богатой этнографическими параллелями статье: L. Csér, Der mythische Lebensbaum und die Ficus Ruminalis, - "Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae", Budapest, 1962, t. X, fasc. 4, стр. 315-335.

¹⁵⁷ L. Csér, Der mythische Lebensbaum..., стр. 332. В этой связи значительный интерес представляет и название *figus Navia*,

вало как кормящее близнецов своим молоком; позднее для объяснения этого образа демифологизирующий рационализм римлян введ наряду с растительным образом другой – образ кормилицы – женщины или волчицы¹⁵⁸. Но оба эти образа могли сосуществовать изначально: зооморфный классификационный символ связывался с растительным. Наиболее близкую типологическую параллель дают связываемые с близнецами представления у народов Африки. При описании парных имен у близнецов Золотарев замечает, что "у нанди один из близнецов всегда называется Симатуа, фикус (*ficus elegans*), другой получает в качестве имени название какого-либо животного"¹⁵⁹. В более современных терминах можно было бы сказать, что социальная (дуальная) организация у племен типа нанди отражается в наличии двоичной классификации символов; по этим символам (растительному – фикус – и звериному) называются и близнецы, сами рассматриваемые как воплощение двоиности.

Связь близнецов с мировым деревом (в частности, с *ficus religiosa* в Индии) может объяснить и соотношение названия мирового дерева *aśvattha* "*ficus religiosa*" с именем древнеиндийских близнецов (Ашвини), которое, как и название мирового дерева, образовано от названия лошади – *aśva*-. Связь индийских близнецов – Ашвинов – с мировым деревом *aśvattha* может быть выявлена благодаря многим ведийским текстам:

kāh svid vṛkṣo nīsthito mādhye āpnaso
yām taugryō nādhitāh paryāśasvajat
parṇā mṛgasya patātor ivārābha
ūd aśvinā ūbathuh śrōmatāya kām

данное фиговому дереву на форуме. Если бы объяснение его из имени авгура Аттия Навия оказалось вторичным, то можно было бы думать о связи с индоевропейским названием судна, лодки (и смерти, что разъясняется характером погребальных обрядов и представлений о загробном мире); характерно, что это название упоминается, например, в рассказе о перевозке дерева Бодхи из Индии на Цейлон.

¹⁵⁸ Там же, стр. 355; ср. о молоке дерева *sacrificus*: В. В. Иванов, Заметки..., стр. 65–66. Приводимое Л. Чером сопоставление с древнеегипетским изображением рук и груди Исиды в образе дерева, кормящей фараона, особенно интересно потому, что культ Исиды связан с ритуальным поклонением ее левой руке (ср. психоаналитическое истолкование: Т. Т h a a s – T h i e n e – m a n n, *Symbolic Behavior*, New York, 1968, стр. 269).

¹⁵⁹ А. М. Золотарев, Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний (машинопись, хранящаяся в архиве Института этнографии АН СССР, стр. 598–599); см. также: В. В. Иванов, Заметки..., стр. 59.

"Что это за дерево, растущее посреди океана, которое обхватил сын Тугры, [оказавшийся] в беде, [чтобы] удержаться, как за оперенье летящей птицы? Вы, Ашвины, вытянули [его] [к вашей вящей] славе" ¹⁶⁰ (RV, I, 182,7).

¹⁶⁰ О переводе и истолковании этого места и об отождествлении упоминаемого здесь дерева с мировым см.: Б. Д. О г и б е н и н, Структура мифологических текстов "Ригведы", стр. 85. Мотив спасения божественными близнецами корабля или лодки, тонущих в море, является общим для "Ригведы", гомеровских гимнов и латышских дайн: D. W a r d, The Divine Twins, стр. 14. При сопоставлении этих традиций можно обнаружить и следы связи судна (лодки) близнецов с мировым деревом (ср. выше о Ромуле и Реме).

С этой точки зрения можно предложить новое толкование установленное ранее соответствия между др.-исл. Ymir и и.-иран. Yama (вед. Yama, авест. Yima), которые могут быть связаны с мировым деревом; см.: Ä. V. S t r ö m, Indogermanisches in der Völuspá. Поскольку этимологически это имя восходит к индоевропейскому и индоиранскому названию близнецов (см.: Н. G ü n t e r t, Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde, Halle, 1923; ср. о значении формы дв.ч. yamā "близнецы" в гимнах Ашвинам - RV, IX, 80,5: L. R e n o u, Etudes védiques et pāṇinienues, XVI, стр.32), можно думать, что здесь речь идет о другом варианте того же мифологического представления, которое отражено и в связи Ашвинов с мировым деревом. Поэтому существенны авестийские тексты, по которым Yima владеет двумя царствованиями (xšaōraua, Vd., II,7), его же распилили пополам (Yast XIX, 46), ср. описанные выше хеттские ритуалы разделения жертвы пополам. Для сравнения с упомянутыми выше системами типа хеттской, где внутри дуальной пары существенно противопоставление по полу, значительный интерес представляют др.-инд. yama и yamī; см.: Н. S c h n e i d e r, Yama und Yamī, -IIG, 1967, vol. 10, № I, стр. 1-32; ср.: Н o ā n g - S o n Н o ā n g - y - Q u y, Le mythe indien de l'Homme cosmique dans son contexte culturel et dans son évolution, - RHRel, 1969, t. 175, № 2, стр. 134-135. Об индоевропейских соответствиях этому имени близнецов (в том числе божественных) см.: G. D e v o t o, Lat. imago, - "Festschrift J. Pokorny", Innsbruck, 1967, стр.25 и сл.; В. В. И в а н о в, Заметки..., стр. 58. На латыш. jumā позднее могло сказаться взаимодействие с прибалтийско-финским заимствованием jumala "бор" (см. о топонимах типа Jumala, Jumalda: К. В u g a, Rinktiniai raštai, t. III, Vilnius, 1961, стр. 560 и 614), но само это взаимодействие (повлиявшее и на зна-

vi jihīśva vanaspate yōniḥ sūsyantyā iva
 śrutām me aśvinā hāvam sapṭāvadhrim ca muñcatam,
 ... māyābhīr aśvinā yuvām vrksām sām ca vī cācathah

"Откройся, о Ванаспати (Господин леса)^{I61}, подобно лону той, которая должна рожать^{I62}; услышьте мой зов, о Ашвины, и освободите Сапта Вадхри (того, у которого семь холощенных жеребцов)... Своей таинственной силой, вы [Ашвины] двигаете деревом в две противоположные стороны" (RV, У, 78, 5). Комментируя последний текст, где очевидна эквивалентность дерева женщине, О.Вьенно отметила, что, исходя из предложенного Прилушским (и представляющего бесспорным) сближения Ашвинов с Диоскурами, "легко было бы рассматривать это дерево-столп как опору для солнца, раскачивающуюся по направлению к востоку и западу, по направлению к каждому из Ашвинов, отмечая начало и конец дня"^{I63}. Оправданным можно считать и предложенное в этой связи Вьенно сравнение с цитированным выше местом о двух птицах на вершине мирового дерева: асимметричность птиц, напоминающая отношение между близнецами-ашвинами, видна из того, что клюет плод только одна птица, а другая смотрит. Характерно, что в том же гимне, где речь идет об этих двух птицах, далее говорится: duhām aśvībhyām rāyaś "пусть она дает молоко для Ашвинов" (RV, I, I64, 27); ср. sā nāh rāyasvatī

чение латыш. jumala, на которое под влиянием jumis было перенесено и значение "сросшийся парный плод") указывает на то, что индоевропейский источник латыш. jumis некогда обозначал именно божественных близнецов. Позднее это наименование в отдельных языках было вытеснено такими же специфическими эпитетами, как Ашвины, Диоскуры и т.п.

I61 О возможных переводах этого слова в других местах "Ригведы" см.: Б. Л. О г и б е н и н, Ведийское kākambīra, стр. II.

I62 Ср. шумерское дерево gan ("которое рождает") в тексте, где говорится, что Гудеа воздвигал храм как гору, "чтобы его глава вознеслась над вселенной как дерево gan (храма) бездны (Эре-ду), храм, он вознесет его к небу, между небом и землей, как гору" (древнешумерский текст на цилиндре А из Лагаша); см.:

M. L a m b e r t, H. T o u r n a u, Le cylindre A de Gudea (Nouvelle traduction), - "Revue babylonique", 1948, стр. 418-419. Ср.: V. N. Т о р о г о в, "L'albero universale"....

I63 О. V i e n n o t, Le culte..., стр. 36. В изложение Вьенно вкрадётся досадная неточность - неверно указана мандала "Ригведы" (X вместо У, что существенно для хронологического приурочения текста).

duhēm "пусть она, богатая молоком, дает нам молоко" (там же, IV, 57,7; как показывают новейшие лингвистические исследования, формула ráyo duh- является весьма архаической¹⁶⁴). Сравнение Ашвинов с двумя птицами дается в гимне "Ригведы", II, 39, I; Ашвины спасают с помощью птиц Бхуджью - сына Тугры (I, II6, 4; II7, I4).

Представление двух близнецов в виде двух птиц находит многочисленные параллели в Африке, где особенно широко засвидетельствован близнецный культ¹⁶⁵. У нуер близнецы представляются как птицы - "дети бога" (saat kowth)¹⁶⁶; сходные представления отмече-

¹⁶⁴ C. W a t k i n s, *Geschichte der indogermanischen Verbalflexion*, стр.93, § 75. Места "Ригведы", где Ашвины ассоциируются с птицами, указаны в статье: V. H. V a d e r, *The Twin Gods Ásvinau*, - "The Indian Historical Quaterly", Calcutta, 1932, VIII, стр. 375; см. также: J. P r z y l u s k i, *Les ávin et la grande déesse*, - "Harvard Journal of Asiatic Studies", 1936, vol. I, стр. I32 и I33 (где рассмотрен мотив птиц-Ашвинов у дерева и птиц, везущих Ашвинов на колеснице). О балтийских и греческих параллелях см.: D. W a r d, *The Divine Twins*, стр. 24.

¹⁶⁵ О близнецном культе в Африке см. литературу, указанную в названной выше рецензии автора: В.В.И в а н о в, Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний, стр. 282, а также в статье автора: В. В. И в а н о в, Об одном семантическом архаизме в бамилеке, - "Языки Африки", М., 1966, стр. 260; из более ранних работ см.: J. S c h a p e r a, *Customs Relating to Twins in South Africa*, - "Journal of the African society", London, 1927, 26, стр. II7-I37.

¹⁶⁶ E. E. E v a n s - P r i t c h a r d, *Customs and Beliefs Relating to Twins among the Nilotic Nuer*, - "Uganda Journal", 1936, 3, стр. 230-239; е г о ж е, *Nuer Religion*, Oxford, 1956, стр. 80, I28-I3I; J. H. B e a t t i e, *Other Cultures*, London, 1964, стр. 68-69. С точки зрения структурной антропологии эти представления проанализированы в работах: C. L é v i - S t r a u s s, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962, стр. II4-II6; е г о ж е, *La pensée sauvage*, Paris, 1962, стр. 250; R. F i r t h, *Twins, Birds and Vegetables; Problems of Identification in Primitive Thought*, - "Man", London, 1966, vol. I, стр. 3 и далее.

ны и у ньюро¹⁶⁷. Основным при этом является то, что два близнеца, как и две птицы, соотнесены с небом, т.е. с верхним миром. Поэтому при всех кажущихся материальных различиях в характере конкретных зооморфных символов культ близнецов в образе птиц в Африке и Индии структурно соответствует культу близнецов в образе медведей у нивхов, потому что, по нивхским поверьям, близнецы после смерти становятся "горными людьми" — медведями¹⁶⁸, понимаемыми в нивхской космологии как люди верхнего (горного) мира. Медвежата-сосунки, оставшиеся после убийства медведицы, у нивхов выкармливались матерью близнецов¹⁶⁹, что в развитие старой мысли Л.Я.Штернберга позволяет реконструировать древнейший ритуальный прототип мифа о Ромуле и Реме: можно думать, что исходным было представление о равенстве двух близнецов и двух сосунков-волчат. Косвенное подтверждение этому можно видеть в том, что в римском обряде луперкалий, отражающем достаточно древние обряды, две ритуальные группы, восходящие к двум *gentes*, могут быть соотнесены с двумя близнецами — основателями города и в то же время с богом *Faunus*¹⁷⁰, само имя которого происходит от названия волка (другое название волка входит составным элементом в название луперкалий). Согласно четкой формулировке Золотарева, "общество Луперков делилось на два отделения или отряда: Фабиев и Квинтилиев. Миф об основании этого общества повествует, что каждый из близнецов, основателей Рима, набрал себе товарищей и началь-

¹⁶⁷ J.H.M. Beattie, *Twin Ceremonies in Banyoro*, - "Journal of the Royal Anthropological Institute", London, vol. 92, стр. I-II.

¹⁶⁸ Е. А. Крейнов и ч, *Медвежий праздник у кетов*, - "Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты", М., 1969, стр. 100-101.

¹⁶⁹ Там же, стр. 101.

¹⁷⁰ См. критический анализ данных о луперкалиях: K.W. Weile, *Das Angebot des Diadems an Caesar und das Luperkalienproblem*, - "Historia", Wiesbaden, 1967, Bd XVI, H. I (ср. там же, стр. 54, о гипотезе "мужского союза", стр. 55- о царствовании в свете идей Хокарта), там же см. и об этимологии имени бога *Faunus*. О луперкалиях в свете теории Золотарева, о близнецном культе и дуальной организации см.: В. В. Иванов, *Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний*, стр. 286, прим. 62; V. V. Ivanov, [рец. на кн.:] G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*; В. В. Иванов, *Заметки...*, стр. 58.

ствовал над ними. Фабии следовали Рему, квинтилии - Ромулу. Отсюда возникли две ветви общества Дуперков, явно связанных с двумя различными фратриями"¹⁷¹.

Сходные две ритуальные группы выступают и в родственном ашвамедхе ритуале *Equus October*, где, как уже отмечалось выше, они состязаются из-за головы принесенного в жертву коня. Борьба между двумя этими группами была нелегкой - *non levis contentio*, по словам Феста.

Особенно отчетливо дуалистический характер сходного ритуального состязания выступает у хеттов, где, согласно ритуалу КИВ ХУП 35, III 9-14, все мужчины, способные носить оружие, делятся на две группы, условно называемые "люди Хатти" и "люди Маса". Первые вооружены бронзовым оружием, вторые - тростниковым, что, несомненно, является чертой исключительно архаичной. У тех австралийских племен, где экономика целиком подчинена правилам церемониального обмена, с каждой из *kumur* - сторон света (и соответственно с каждым из социальных подразделений племени) - соотнесен один из различных (в том числе и по материалу) видов оружия: железные наконечники для копий и черные камни - с востоком и северо-востоком (*kumur miwait*), бамбуковые копья - с юго-западом (*kumur kãrin*), палицы - с северо-западом и западом (*kumur kãtjirk*)¹⁷² и т.п. У других австралийских племен засвидетельствовано употребление в качестве символического классификатора-тотема копья, палицы¹⁷³, кожаного орнамента на копье¹⁷⁴. Поэтому противопоставление

¹⁷¹ А. М. Золотарев, Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний, гл. XII. "Пережитки дуальной организации в античном мире". Цитируется по рукописи, хранящейся в архиве Института этнографии АН СССР.

¹⁷² D.F. Thomson, *Economic Structure and the Ceremonial Exchange Cycle in Arnhem Land*, Melbourne, 1949, стр. 71-74; P. Vessaignet, *Principe d'ethnologie économique*, Paris, 1967, стр. 151-154.

¹⁷³ J. Falkenberg, *Kin and Totem. Group Relations of Australian Aborigines in the Port Keats District*, Oslo, 1962, стр. 82.

¹⁷⁴ Янош Ланг, Основы и возникновение "тотемизма" (урегулирование пользования охотничьими угодьями у аборигенов Австралии), - "Acta ethnographica", Budapest, 1967, t. XVI, fasc. 3-4, стр. 375.

бронзового оружия "людей Хатти" и тростникового оружия "людей Маса", несомненно, говорит о том, что в этом хеттском ритуале переносно отражены древние социальные членения и сопутствующая им символическая классификация. С этой классификацией связано то, что "люди Хатти" (т.е. хетты), владеющие бронзовым оружием, в ритуале побеждают "людей Маса" и взятого в плен посвящают боже-ству, т.е., видимо, приносят в жертву¹⁷⁵. Сравнение этого текста с описанием ритуала *Equus October* подтверждает сделанный выше вывод, что в этом ритуале, как и в ашвамедхе, принесение в жертву коня было заменой человеческого жертвоприношения.

В ашвамедхе, где отчетливо выступают разобранные выше четверичные (соответствующие четверной схеме социальных групп - варн) и троячные ритуальные схемы, можно найти и следы двоичной символической классификации. Во время этого ритуала, по данным "Шатапатха брахманы" (XIII, I, 5, 2 и сл.), два человека играют на лютне: один из них играет днем и принадлежит к варне брахманов, другой играет ночью и принадлежит к варне кшатриев¹⁷⁶. Здесь можно видеть следы архаичной символической классификации день-ночь, соотношенной с дуальным противопоставлением варн ("цветов", т.е. древних социальных групп, позднее социальных рангов) брахманов и кшатриев¹⁷⁷. Ту же символическую классификацию можно видеть и в приведенном месте "Ригведы", согласно толкованию Вьенно, отражающему архаический культ, в котором один близнец связан с востоком (днем), другой - с западом (ночью).

¹⁷⁵ Об интерпретации этого места текста см.: Н. М. К ü м - ш е л , *Ersatzrituale...*, стр. 161.

¹⁷⁶ См. об этом: L. D u m o n t , *Nom hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, 1966, стр. 353. Применительно к цветовым противопоставлениям оппозиция брахманов и кшатриев изучена в статье: В.Е.Ф. В е с к , *Colour and Heat...*

¹⁷⁷ См. там же, стр. 94, о возникновении различий между варнами из более древних дуальных различий типа брахманы - кшатрии (о позднейшем развитии см.: R. G. F o x , *Varna Schemes and Ideological Integration in Indian Society*, - "Comparative Studies in Society and History", The Hague, 1969, vol. II, № I, стр. 27-45). Как показал Броф, для ведийского периода более характерно было не столько противопоставление варн (социальных рангов), сколько патронимическая организация типа чжоуской (см.: М. В. К р ю к о в , Социальная дифференциация); см.: J. В r o u g h , *The Early History of the Gotras*, - JRAS, 1946, pt I; 1947, pt I.

Соотнесение двух обожествляемых близнецов-ашвинов с двоичными символическими противопоставлениями подтверждается также и тем, что каждый из них связан с одним из тех животных, которые входят в иерархический ряд жертвенных животных, соответствующих социальным рангам (варнам). Из двух индийских обожествленных близнецов, имя которых образовано от названия лошади, один был прямо связан с лошадьми, второй — с быками¹⁷⁸. Поэтому можно думать, что эти близнецы соотносились с животными — ритуальными (классификационными) символами при дереве (ср. животных — помощников шамана). Возможно, что эта черта древнеиндийских близнецов, как и многие другие, была унаследована от индоевропейского близнецного круга, к которому в конечном счете возводятся и древнегерманские предания о парах близнецов-героев¹⁷⁹. Характерно, что с лошадьми связаны не только Ашвины, но и греческие Диоскуры; те и другие связы-

¹⁷⁸ S. W i k a n d e r, *Pandava sagan och Mahabharatas mystiska ffrutsättningar*, — "Religion och Bibel", 1947, 6; е г о ж е, *Nakula et Sahadeva*, — "Orientalia Suecana", 1957, 6.

О противопоставлении серебра и золота в связи с Ашвинами или с двумя богами-конями в древнеиндийском и в латышском см.:

D. W a r d, *The Divine Twins*, стр. 21 и 99, прим. 85. Следы этого символического противопоставления можно видеть в ашвамедхе.

¹⁷⁹ D. W a r d, *The Divine Twins* (там же подробная библиография). Для сопоставления с Ашвинами особый интерес представляет вышеупомянутая германская дуальная пара Hengest и Horsa, ср. иран. Iuhrašp и Guštāsp: S. W i k a n d e r, *Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde*, — "La nouvelle Clio", Bruxelles, 1950, I, стр. 318. Следы символической классификации особенно отчетливо обнаруживаются в противопоставлении Freudenpferd ("Конь радости") и Trauerpferd ("Конь печали") в германских ритуалах; см.: D. W a r d, *The Divine Twins*, стр. 106, прим. 38. В славянских данных, относящихся к Флору и Лавру — коневодам, заменившим древних божественных близнецов (см.: В. М и л л е р, *Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой*, т. I, М., 1876; Н. М а л и ц к и й, *Древнерусские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства*, — "Известия Академии истории материальной культуры", 1932, т. II, вып. 10, стр. 21-26), особенно отчетливо выступают оппозиции левый черный конь (Флора) — правый белый конь (Лавра); см.: В. Н. Л а з а р е в, *Новгородская иконопись*, М., 1969, № 44 и 64; "Древнерусские иконы", изд. ЮНЕСКО, 1958, № 10.

ваются и с мировым яйцом¹⁸⁰, которое (подобно мировому дереву) заключает в себе одновременно полярно противоположные ряды двоичных символических оппозиций. Дерево (и яйцо) как средоточие всех мировых противоположностей естественно связывается с близнецами.

Рассмотренные мифологические образы — девушка (и вообще антропоморфная жертва — пурша) у мирового дерева, конь как мировое животное у жертвенного столба, близнецы-птицы над деревом (или над девушкой у дерева) — являются частями единого круга ритуальных и мифологических символов, существенных для древнеиндийской культуры и находящихся соответствия во многих других индоевропейских традициях. Если многое в представлениях о мировом дереве и в его связи с близнецным мифом является универсальным, то культ коня имеет черты, общие лишь индоевропейским и некоторым другим ностратическим народам Евразии.

Изображение двух близнецов в виде двух птиц не является специфическим для индоевропейских традиций. Гораздо более специфическим представляется тождество птица-конь, которое удостоверяется такими архаическими примерами, как применение эпитета птицы (др.-инд. *r̥ji-rua*) к коню (урарт. *Aršibini*, видимо продолжающее месопотамскую арийскую традицию¹⁸¹). Представление о коне

¹⁸⁰ В. Н. Топоров, К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок), стр. 97. Для сопоставления с помощниками шаманов особый интерес представляют гипотезы Пржилуского относительно *Πότνια θηρῶν* "Хозяйка зверей" (архаический термин, семантически совпадающий с сибирскими), *Πότνια ἵππων* "Хозяйка коней" (кельт. *Epona*, изображаемая между двух коней, ср. иран. *Dr̥vāsra* "Хозяйка благоденствующих коней": G. D u ш é - z i l, *Mythe et épopée*, Paris, 1968, стр. 88), которую сопровождали двое мужчин-помощников на лошадях: J. P r z y ł u s k i, *Les ásvin et la grande déesse*, стр. 130 и 132. Относительно связи божественных близнецов с конями в греческой, древнеиндийской и балтийской традициях см.: D. W a r d, *The Divine Twins*, стр. 12. Стоит заметить в этой связи, что Один и Локи могут пониматься как братья (Е. М. М е л е т и н с к и й, "Эдда", стр. 206), при этом Локи — отец коня Одина; через своего коня Один соотнесен с мировым деревом.

¹⁸¹ В. В. Иванов, Использование для этимологических исследований сочетаний однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках, — "Этимология 1967", М., 1969, стр. 54, прим. 49. На это арийское заимствование представляется важным обратить внимание ввиду его соответствия археологическим данным — птицам на дышле в лчашенских моделях колесниц (С.А.Е с а я н,

как быстром существе отражено в "анаграммах" типа др.-инд. *āśvā* *āśvām* "быстрого коня" (RV, I, II7, 9; UP, 7I, 5, в контексте, где речь идет об Амшинах), авест. *asvāsa asrō*, др.-греч.

ἄσκιος ἵππος (II раз у Гомера)¹⁸², полное совпадение которых удостоверяет, во всяком случае, греческо-арийский характер этого сочетания, быть может объясняющего и этимологию индоевр. *ek-*uo-* "конь".

Оружие и военное дело Древней Армении, Ереван, 1966, стр. 139), архаизм которых доказывается в исследованиях последнего времени, существенно дополняющих представления о роли кавказского пути для диффузии колесниц (видимо принадлежавших носителям индоевропейских диалектов) в Европу; см.: S. P i g g o t t, *The Beginnings of Wheeled Transport*, - "Scientific American", New York, 1968, vol. 219, № I, стр. 82; е г о ж е, *The Earliest Wheeled Vehicles and the Caucasian Evidence*, - "Proceedings of the Prehistoric Society 1969", London, 1969, vol. 34. Ср. также гипотезу о заимствовании китайского представления о "небесных конях" у индоевропейцев (в частности, тохар): E. G. P u l l e y-*b l a n k*, *Chinese and Indo-Europeans*, - JRAS, 1966, там же сопоставление с масками коней из пазырыкских курганов. К проблеме связей китайских колесниц с западными образцами (и к интерпретации особого употребления знака луань "птица-феникс" по отношению к колокольчикам сбруи) см.: П. М. К о ж и н, К вопросу о происхождении иньских колесниц, - "Сборник Музея антропологии и этнографии. XXV. Культура народов зарубежной Азии и Океании", Л., 1969, стр. 35 и сл. Маска коня-грифона в пазырыкском кургане (ср.: E. G. P u l l e y-*b l a n k*, *Chinese and Indo-European*, стр. 34) в конечном счете может восходить к тому же представлению о небесном коне-птице, что и урартские крылатые кони, найденные во время раскопок на территории Турции. Но следует учитывать наряду с индоевропейскими терминами, связанными с распространением коней и колесниц на территории Евразии, также и более глубокий ностратический слой лексики; ср.: Комментарий II, - в кн.: Е. Д. П о л и в а н о в, Статьи по общему языкознанию, стр. 337-338; К. А. Н о в и к о в а, Общеалтайские корневые морфемы в тунгусо-маньчжурских наименованиях домашних животных, - "Проблемы общности алтайских языков. Тезисы докладов", Л., 1969, стр. 70-71 (о терминах типа англ. *mare*).

¹⁸² R. S c h m i t t, *Dichtung und Dichtersprache...*, стр. 239-240, § 493-497.

Я.В.Васильков

ПРОИСХОЖДЕНИЕ СЮЖЕТА КАЙРАТАПАРВЫ
(МАХАБХАРАТА, 3.39 - 45)^I

Несмотря на то что история изучения древнеиндийской эпопеи насчитывает более сотни лет, до сих пор не было дано определенного ответа на два важнейших вопроса. Во-первых, что представляет собой Махабхарата как литературное произведение? Мнения ученых прошлого составляли широчайшую гамму от "унитаризма" (Махабхарата - труд одного автора или собирателя) до крайнего "сепаратизма" (Махабхарата - "целая литература", по Винтерницу). В последнее время постановка вопроса несколько изменилась. В первую очередь предлагается решить: является поэма продуктом устной эпической традиции или образцом письменного творчества? То ли это спев устных сказаний, то ли рукописный свод разнохарактерных материалов? Возможный путь к решению проблемы впервые наметил М.Эмено, призвавший использовать в работе над Махабхаратой достижения эпической фольклористики. Р.К.Шарма и Н.Сен, приложив разработанную на гомеровских поэмах теорию Перри-Лорда к материалам соответственно Махабхараты и Рамаяны, выявили в ритмико-синтаксической структуре эпических текстов многочисленные элементы устно-поэтической техники. Таким образом, для решения вопроса найдена строгая и точная методика. Это внушает надежду на то, что в недалеком буду-

^I Все указания на текст Махабхараты, не снабженные сокращением В (бомбейское издание 1906 г.), относятся к изданию: Mahābhārata, for the First Time Critically Edited by V.S.Sukthankar, vol.3, Poona, 1942.

щем специфика Махабхараты как литературного произведения будет окончательно определена.

Весьма далеким от решения представляется, однако, другой важнейший вопрос: как складывалась Махабхарата, т.е. вопрос генезиса, требующий диахронического исследования, в частности установления сравнительной древности отдельных сказаний, попыток уяснить ход их циклизации. Решению проблемы генезиса для всего эпоса в целом будет предшествовать долгий процесс накопления материалов, изучения генезиса отдельных сказаний по всем восемнадцати книгам Махабхараты, а также определения той культурной и социальной среды, в которой развилась древнеиндийская эпическая поэзия.

Попытка определить происхождение сюжета "Сказания о Кайрате" (Кайратапарва, 3.39-42; В., 3.38-41) и примыкающего к нему "Сказания о восхождении на небо Индры" (Индралокагаманапарва, 3.43-45; В., 3.42-46²), являющаяся предметом настоящей статьи, имеет целью пополнить фонд материалов, необходимый для решения в будущем этой общей проблемы.

Будем рассматривать Кайрату и основную часть Индралокагаманы, являющуюся продолжением того же сюжета, как одно сказание, повествующее о получении Арджуной чудесного оружия богов³. Совершенно незначительное (исходя из эпических пропорций) по своим размерам, оно представляет собой тем не менее весьма значимое звено в основной сюжетной цепи Махабхараты. Вследствие такой композиционной значимости сюжета, а также заложенных в нем возможностей дальнейшего художественного развития он не только не был забыт, но неоднократно творчески воссоздавался индийским искусством последующих эпох.

Ученые, пытавшиеся систематизировать мифологию эпического периода, не обошли этот маленький отрывок своим вниманием. Мимходом были высказаны некоторые предположения о происхождении сюжета Кайраты. Как правило, они основывались на весьма поверхностном подходе к тексту сказания и не выдерживали серьезной критики.

² Помимо этих глав, действие которых продолжает действие Кайраты, традиция механически включает в Индралокагаману несколько других, не имеющих отношения к данному сюжету и не подлежащих здесь рассмотрению.

³ Содержание этих сказаний знакомо советскому читателю по переводам акад. Б.Л.Смирнова: Махабхарата, III. Эпизоды из книги III, У, Ашхабад, 1957.

В 1935 г. Хелд вслед за Рассерсом высказал очень интересное мнение (лежащее в общем русле его усилий вскрыть состояние культуры и общественного развития, отраженное индийским эпосом) о том, что в основе сюжета Кайраты лежит инициационный миф⁴. Исследователя Махабхараты не может не заинтересовать возможность найти в одном из ее сюжетов отражение важнейшего социального института дописьменной истории – обрядового комплекса посвящения. Поэтому попробуем подвергнуть догадку ученого проверке фактами.

Суммируя сведения, собранные этнографами и историками культуры об инициациях⁵, можно выявить основные, общие для всех посвященных обрядов закономерности, наметить последовательность обязательных этапов и составляющих их деталей посвященного ритуала вообще. Обязательными являются следующие этапы: 1) очищение посвящаемого от всего мирского, профанического, незрелого (компоненты: уединение в лесу, пост, самоистязание); 2) приобщение, состоящее из: а) испытания (компоненты: явление замаскированных участников обряда, испытательные мучения и побои, ритуальная симуляция смерти посвящаемого), б) откровения (воскрешение посвящаемого с "новой душой", сообщение тотемических мифов и генеалогий, наречение имени, наставление в общественных и культурных обязанностях, вручение магических предметов) и в) жизни в лесном доме (изоляция в лесном доме тотемического предка, тренировка в ритуальных искусствах, наставление по вопросам половой жизни, иногда ритуальное половое общение); 3) обряды "реинтеграции", облегчающие неопиту возвращение из "мира духов", в том числе различные табу и обеты (молчания, неузнанности и т.п.).

В случае если предположение Хелда верно, сюжет Кайраты должен отразить как функциональную направленность и наиболее существенные моменты, так и ряд деталей посвященного обряда. Анализ Кайраты, подробности которого мы для краткости опускаем, показывает, что мотивы сказания в их закреплённом сюжетом после-

⁴ G. J. H e l d, The Mahābhārata. An Ethnological Study, London-Amsterdam, 1935, стр. 187.

⁵ См., в частности, работы: d'A l v i e l l a, Initiation (Introductory and Primitive), - "Encyclopaedia of Religion and Ethics", vol. VII, Edinburgh, 1914, стр. 314-319; E. M. L o e b, Tribal Initiations and Secret Societies, Berkeley, 1929; А. Ф. А н и с и м о в, Духовная жизнь первобытного общества, М.-Л., 1966; Л. Я. Ш т е р н б е р г, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936; В. Я. П р о п п, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946.

довательности соответствуют этапам обряда и входящим в них группам ритуальных действий в вышеприведенном порядке.

1) Чтобы умиловить богов, вызвать их появление и получить желаемый дар, Арджуна, уединившись в "грозном", "безлюдном" лесу (39.2, 13), постится (39.21-22) и подвергает себя йогическому самоистязанию (39.23). Подобные описания аскезы, конечно, во множестве встречаются на страницах эпоса. Но если весь остальной материал Кайраты уложится в предложенную схему, мы вправе будем усмотреть в этом конкретном случае переосмысление предднициационного очищения.

2а) На пятый месяц подвижничества к герою является Шива в образе охотника-кираты, сопровождаемый Парвати, переодетой в платье киратской женщины, и целой свитой разнаряженных бхутов (40.1-5). Появление божества под чужой личиной является, возможно, смутной реминисценцией использования в обряде масок и переодевания. Между Арджуной и Киратой завязывается ссора, переходящая в поединок, в описании которого постоянно звучит мотив бессилия смертного героя перед его божественным противником. Происходит, по сути дела, испытание мужества и выносливости Арджуны (после боя довольный Шива говорит герою: "Порадовали меня... твое мужество и стойкость!" - 40. 51, 52). Конец боя божество кладет одним мощным усилием, в результате которого бездыханный (*nirucchvāsa*, 40.51). Арджуна, уподобившись "груде мяса" (*pin-dīkṛta*, 40.50), падает без чувств на землю (*parāta sammūḍha*, 40.51), по бомбейскому тексту - становится "словно мертвый" (*gatasattva iva*, В., 46.63).

2б) Шива дарует Арджуне "чакшус", дар чудесного зрения, способность видеть богов и постигать сверхъестественные вещи (40.54). Затем Арджуна узнает о своих древних инкарнационных связях со сверхъестественным миром: "Ты был прежде святым мудрецом" (40.54); "В прошлом воплощении ты был Нарой" (41.1). В эпизоде получения Арджуной оружия богов-хранителей мира (локапал), как бы повторяющем предыдущую главу (откровение Шивы), сначала Яма наделяет героя "дришти", т.е. чудесным зрением; затем повторяются упоминания о древних связях Арджуны с миром богов: "В прошлом ты... Нара... лишь по велению Брахмы ты, рожденный от Васавы [Индры], стал смертным" (42.18); "Ты - Древнее Божество [Нара] и вместе с нами в прежних калпах подвергал себя самоистязанию" (42.32); "Ты - древний Ишана" (42.36). Таким же образом в обряде посвящаемому открывается его "новое", "настоящее" имя, указывающее на место, занимаемое посвящаемым, его предком или покровительствующим божеством в стоящей за ритуалом мифологической системе. Затем боги сообщают Арджуне его предназначение

ние: очистить землю от демонов и чудовищ, от некоторых частичных инкарнаций богов и их демонических противников (42.19-21). Чтобы дать герою магические средства для такой борьбы, сначала Шива, а затем каждый из богов-хранителей мира (кроме Индры, который откладывает свой дар до прибытия Арджуны в его небесный град) вручает ему свое оружие. При этом сообщаются сведения о свойствах оружия, о приемах его употребления. Сообщаются также заклинания для приведения оружия в действие.

2в) Арджуна возносится в небесный град своего отца - Индры, где обучается владеть оружием богов. Царь гандхарвов Читрасена преподает ему также пение, музыку и искусство ритуальных танцев. Затем по приказу Индры небесная дева Урваши пытается соблазнить Арджуну⁶, с тем чтобы он усвоил эротическое искусство (пандава, однако, отвергает вечно юную апсару, так как она, согласно генеалогиям, является прародительницей его династии).

3) Чтобы избежать действия проклятия, наложенного разгневанной Урваши, Арджуна принимает обет, согласно которому он должен провести год под чужим именем, оставаясь неузнанным и скрываясь под видом евнуха на женской половине дворца царя матсьев Вираты.

Параллелизм между отдельными мотивами сказания и обрядовыми действиями очевиден. Некоторых разъяснений требует только мотив отвергнутой Урваши.

Этот эпизод отражает интересное противоречие, возникающее в результате отрицания более древнего обычая. В ранних, менее удаленных от матриархата посвящениях ознакомление с эротикой (словесные наставления, демонстрация символов полового акта, иногда половое общение с девушками, живущими в "лесном доме") - элемент обязательный. В более поздних формах эта функция посвятельного ритуала, как правило, переосмыслена или утрачена.

⁶ Суктханкар исключает эпизод с Урваши из критического текста, выдвигая два довода: 1) эротика не свойственна индийскому эпосу; 2) эпизод этот не упомянут в "Бхаратаманджари" Кшемендры. Обоснования эти представляются малоубедительными по следующим соображениям: эротический момент, хотя и не типичен для эпоса, встречается, однако, и в наиболее древних сказаниях Махабхараты; в контексте Кайраты техника любви имеет смысл ритуального искусства, что говорит против сближения эпизода со светской эротикой классического периода; сцена с Урваши содержится во всех известных версиях поэмы, кроме кашмирской, с которой, видимо, и имел дело кашмирец Кшемендра; опущение эпизода кашмирской версией объяснимо брахманской переделкой архаичных сюжетов в свете собственной морали, чему эпос дает немало примеров.

В фольклорных сюжетах, восходящих к инициационному мифу, роль женщины "лесного дома" чаще всего также переосмыслена (таким переосмыслением может оказаться и странная полиандрия Драупади). Пытаясь соблазнить героя, "лесная" женщина в фольклоре действует обычно по собственной злой воле, ее поступок враждебен официальной племенной религии, в чем видно наложение антиматриархальной тенденции. Мать нартов, Сатана, пытается (в адыгском сказании) соблазнить богатыря, идущего в "мужской дом", где его ждут для испытания нарты; Кухулин перед своим первым подвигом встречается с обнаженными женщинами⁷.

Герой индийского сказания, как и адыгский богатырь, отвергает любовь небесной дэвы (то, что в обоих случаях соблазн исходит от прародительницы, выдает матриархальный характер древнейшей формы мифа). Но замечательно то, что действия Урваши освящены божественной санкцией, и, отказавшийся пройти эту ступень посвящения, Арджуна должен понести наказание. Видимо, воспоминание о ритуальном, причастительном значении сексуального опыта еще жило в эпический период в "памяти" индийской культуры.

Сопоставим теперь последовательность мотивов Кайраты (стр. 142-143) с последовательностью этапов и деталей посвячительного обряда (стр. 141). При таком сравнении прежде всего бросается в глаза единая функциональная направленность действия, совершаемого в Кайрате над Арджуной, и хода инициации. Далее убеждаемся в совпадении этапов посвящения с последовательностью мотивов сказания. Заметим, что в условиях устной литературы такая последовательность мотивов, как можно видеть хотя бы из сравнения двух вариантов сказания о битве Арджуны с Киратой⁸, есть единственная постоянная характеристика для всех вариантов сказания, поэтому она необычайно прочно и особо бережно сохраняется традицией. Наконец, группе обрядовых действий, входящих в каждый из больших этапов посвящения, в Кайрате соответствует группа отражающих эти действия мотивов. Учитывая значительное количество моментов совпадения, мы можем утверждать, что вероятность случайного выступления обрядовых действий и мотивов сказания в настолько одинаковых комбинациях ничтожна. Только истолкование содержания Кайраты в свете его отношения к данному обрядовому комплексу делает возможным раскрытие внутренней логики в развитии сюжета и последова-

⁷ См.: Е.М.М е л е т и н с к и й, Происхождение героического эпоса, М., 1963, стр. 203.

⁸ Мы берем на себя смелость рассматривать Кайрату и "Рассказ Арджуны" (3.163-164), где те же события излагаются от лица самого героя, как два варианта одного эпического сказания.

тельности мотивов сказания. И поэтому предположение Хелда о происхождении сюжета Кайратапарвы из инициационного мифа следует считать подтвержденным.

В свете проблемы генезиса Махабхараты польза от констатации совпадений между последовательностью сюжета Кайраты и общей схемой посвящения минимальна. Практически ценные результаты может дать лишь дальнейшее исследование, имеющее целью ответить на вопрос: откуда, каким путем и какой именно посвятельный обряд проник в Махабхарату? Надо отобрать из массы сравнительного материала ближайшие по специфике выражения основных идей ритуала конкретные формы обрядов (существовавшие предпочтительно в пределах индийского мира). Для сближения "посвящения Арджуны" с каким-либо другим обрядом в религиозных системах Индии нужно прежде всего выделить в обряде Кайраты специфические формы выражения существенных черт внутренней структуры ритуала.

Мы признаем, что посвятельные обряды имеют в принципе ту же внутреннюю структуру, какой наделены "праздничные ритуалы" первобытных культур в концепциях М.М.Бахтина и Г.С.Померанца. Общая цель и тех и других обрядов — приобщение посвящаемого к единой семье природы, которая мыслилась подобием человеческого племени или рода. В обряде сосуществуют два вида движения: "горизонтальное", "пространственно-временное" и "вертикальное, иерархическое движение... к максимуму бытия, к высшим ценностям жизни". Это и движение в пространстве-времени, и возгонка духа к экстазу, к переживанию бессмертия. Эти две "идеи" в примитивном празднике еще не отделились друг от друга; движение по "горизонтали" было телом, движение по "вертикали" — душой праздника. Иначе говоря, движение № 1 было знаком движения № 2⁹.

В первобытных праздничных ритуалах, в религиозных системах, практикующих общение со "сверхъестественным" через экстаз, в шаманских камланиях, в круговом радении хлыстов и т.п. конечной целью обрядового действия является непосредственное субъективное переживание единства с тотемом или божеством. В более рационалистических системах экстаз уступает место "благоговению", которое подкрепляется вручением священных даров, сообщением мифов. Однако и эти обряды обнаруживают в принципе ту же структуру; таков и обряд Кайраты: горизонтальное движение (обхождение круга локапал) совмещено с вертикальным ("возгонка духа", "восхождение на небо" для обретения ваджры). При замыкании круга одновременно законче-

⁹ Г.С.Померанец, "Карнавальное" и "серьезное", — "Народы Азии и Африки", 1968, № 2, стр.108.

но пространственное движение и совершается "восхождение на небо". Знаком этого приобщения к сверхъестественному миру является вручение ваджры с мантрами и сообщение некоторых мифологических сведений.

Из такого понимания посвячительного обряда вытекает, что специфика выражения основных "идей" ритуала в Кайрате создается двумя моментами: 1) конкретностью ориентиров пространственного движения (мифологические фигуры локапал); 2) характером священного дара (ваджра, мифологическое оружие).

В брахманском посвящении ("упанаяна") формы выражения основных "идей" ритуала в корне отличны. Не фигурируют в обряде боже-ства сторон света; священным даром, вручаемым посвященному, является брахманский шнур.

Влияние брахманской традиции на эпос вообще поверхностно. Общеизвестно, что Махабхарата, сложившаяся в Северо-Восточной Индии, стране "кшатрийских республик", где еще до начала "брахманизации" выработался синтез идеологии арийской кшатры и не-арийских племенных обществ, отразила в первую очередь идеалы воин-ского сословия, имевшие в так называемый "героический век" обще-народное значение. Возможно в таком случае, что истоки ритуала Кайраты следует искать в обрядовой традиции кшатрийских родов.

Кшатрийские обряды посвящения (абхишека, раджасуя, ваджа-пея) дошли до нас в передаче брахманов, которые были вынуждены принять их, видимо под давлением авторитета раджей. Заметим, что обряды эти подверглись уже значительной брахманской переработ-ке и переосмыслению. Но и те скудные материалы о кшатрийских по-священиях, которыми мы располагаем, являют много элементов сход-ства с обрядом Кайраты¹⁰.

Вторым важным источником сведений о кшатрийской обрядовой традиции могут послужить ритуалы небрахманских, неортодоксальных вероучений. Идеология кшатры, крупнейшей политической силы в со-ставе общенародного лагеря оппозиции брахманству, оказала огромное влияние на новые религии: буддизм, джайнизм, культы Вишну и Шивы. Особенно много элементов кшатрийской, "царской" символики усвоил буддизм. Однако, что касается посвячительных обрядов, то в ран-нем философско-нигилистическом буддизме они необычайно просты, что непосредственно вытекает из буддийской монашеской этики. Лишь в "ремифологизированном" тантрическом буддизме появляется обряд посвящения, носящий название кшатрийского, царского посвячитель-ного ритуала, - абхишека, "помазание". Тантрическая абхишека по-строена по образцу помазания кшатрия, царя.

¹⁰ См.: E.W.T h o m a s, Abhiseka, - "Encyclopaedia of Re-
ligion and Ethics", vol.I, Edinburgh, 1908, стр. 20-24.

В тех же тантрах одновременно с введением абхишеки как высшей ступени посвящения впервые получает доминирующее значение культ мистической ваджры, появляются пять будд сторон света (с верховным в центре), что вносит соответствующие изменения в пространственную ориентацию и символику буддийских ритуалов.

Абхишека ваджраяны (или мантраяны, как иначе называется тантрический буддизм) состоит в приобщении посвящаемого к кругу "семей татхагатов", возглавляемых каждая одним из четырех пространственных будд. Посвящаемый, произнося заклинания, кланяется всем сторонам света и обходит круг. В результате он принимается в одну из "семей" и наделяется ваджрой^{II}.

Материал тантрической абхишеки мы и избираем для сравнения с посвятителем ритуалом, отраженным Кайратой. Основанием для такого выбора являются два момента сходства: 1) вручение в обоих случаях посвящаемому ваджры; 2) сходная ориентация ритуала по сторонам света, обозначенным фигурами пространственных божеств. Ценных дополнений можно ожидать от описаний царских обрядов в брахманской литературе. Задача сравнения состоит в том, чтобы выяснить, не может ли ваджра тантризма оказаться исторически тем же, что и оружие Кайраты, и не являются ли пространственные будды исторически родственными эпическим хранителям мира — локападам.

Рассмотрим сначала характер священного дара в обоих ритуалах. Представляется целесообразным из всего оружия богов, фигурирующего в Кайрате, особо выделить оружие Индры — ваджру. Очевидно, что до утверждения шиваизма Индра был главным действующим лицом как обряда Кайраты (что видно из его особого положения в этом ритуале)^{I2}, так и собственно кшатрийского посвящения^{I3}.

^{II} Подробное описание обряда содержится в кн.: D.S n e l l - g r o v e, *Buddhist Himalaya*, Oxford, 1957, стр.71-73.

^{I2} В предшествующей Кайрате главе (3.38) совершенно определенно говорится, что Арджуна должен получить оружие от Индры; встреча с Шивой есть лишь предварительное испытание, которое предлагает Арджуне Индра (3.38.I3).

^{I3} "Абхишека великого Индры" — так назывался один из видов царского посвящения — была тем мифическим "первым" обрядом, по которому моделировалось помазание царя. Посвящая Арджуну, боги говорят ему о его былом участии в "абхишеке Шакры" (4I.3). После посвящения царь считался инкарнацией всех богов круга, но в первую очередь — их царя, Индры.

Получение ваджры из рук Индры текст сказания композиционно выделяет в особую главу (ИндраЛокагамана). Наконец, оружие Ямы, Варуны, Куберы и даже "пашупата", т.е. оружие Шивы, не имеет и сотой доли того мифологического значения, каким наделена ваджра в мифологии предшествующих периодов. Ощущается, что оружие других богов привлечено лишь по аналогии с идеей ваджры.

Почитание ваджры имело место еще в индоиранской общности. Ваджра (vajra) у древних персов вручалась посвящаемому в жреческий сан как оружие борьбы со злом. Индийский архаический эпос о борьбе богов и данавов также знает ваджру в функции магического оружия борьбы с силами зла. В другом плане ваджра – мировое дерево, космический столп, ось мироздания, а также орудие упорядочения мироздания, борьбы с хаосом, с "неупорядоченной вселенной". Ваджре – космическому столпу в ритуале соответствовал реальный жертвенный столп (уйра)¹⁴. Ваджре – магическому оружию могла также соответствовать некая земная реалья¹⁵ (на эту мысль наводит конкретность формы, придаваемой ваджре в живописи и скульптуре). Сделанная из человеческих костей ваджра, действие которой ассоциировалось с ударом грома, могла быть в одной из своих ипостасей, способных взаимозаменять одна другую, на ранних стадиях чем-то вроде погремушки¹⁶ из двух человеческих черепов со вставленной между ними рукоятью, применяемой в тантрических ритуалах Тибета и Непала для отпугивания злых духов, или bull-roaders, использование и инструктирование об употреблении которых ряд этнографов считают обязательной чертой примитивных

¹⁴ См.: Б.Л.О г и б е н и н , Структура мифологических текстов "Ригведы" (ведийская космогония), М., 1968, стр.37.

¹⁵ "Разве из ведических указаний на то, что ваджра была āyasa (железной), что у нее было четыре или сто углов и тысяча шипов, не следует, что в действительности она являлась каким-то особым оружием?" – так ставит вопрос Р.Дандекар (Some Aspects of Vedic Mythology : Evolutionary Mythology, – "University of Ceylon Review", 1954, vol. 2, № I, January, стр.II).

¹⁶ При таком понимании ваджры встречающийся в ведической литературе параллелизм vajra-uyra (жертвенный столб)находит полную аналогию в параллелизме шаманский бубен (барабан) – священная береза, характерном для сибирского шаманизма. Инструмент, ритмом которого шаман вводится в транс, и дерево, по которому он "восходит на небо", отождествляются по общей функции посредничества между двумя мирами. См.: М.Е l i a d e, Shamanism, – "Forgotten Religions", New York, 1950, стр.304.

инициаций. Известно, что подобные инструменты, вручавшиеся при инициациях, часто делались, как и ваджра, из человеческих костей¹⁷.

Орудие, которое получал при инициации шаман, давало ему магическое влияние на скрытые силы вселенной. Кшатрийские посвящения многими чертами (например, "восхождение на небо" при ваджапее, сходное с шаманским восхождением на мировое дерево) близки к инициации шамана. Царь-кшатрий мыслился сакральным лицом. Его основная функция — защита членов коллектива — не могла на ранней стадии пониматься иначе, как в форме магической охраны. Эту магическую мощь царь получал при посвящении вместе с ваджрой. Рудиментом подобных представлений является, видимо, формула из титулатуры персидских царей *xšāyaŋi ya vazraka* "царь, владеющий ваджрой"¹⁸ (ср. скр. *ksatriya*, *vajra*). В обряде раджасуя царю вручается палица, символизирующая ваджру¹⁹. При раджасуе и ваджапее на голову ему кладется также золотой диск, обычно понимаемый как символ солнца, но, возможно, тоже представляющий ваджру в виде диска — "чакры" (ваджра — "чакра" известна индийской иконографией). Отсюда, вероятно, известный титул "чакравартин" в значении "миродержец", "мировой монарх".

В тантрической абхихеке ваджра тоже символизирует власть, но если в случае с ведической ваджрой мы имеем дело с магией, смысл власти, обретаемый "ваджрическим посвящением" тантризма, совершенно иной. В тантрическом буддизме понятие "ваджра", имевшее, как мы помним, еще в Ригведе космический аспект, заняло центральное положение. Ваджра дает посвящаемому власть над миром, покоящуюся на мистическом постижении Абсолюта. Верховное божество — Ваджрасаттва ("Сущность ваджры") является одновременно и индивидуальным "я" посвященного, и верховной субстанцией, кроющейся за явлениями иллюзорного мира. Очевидно, что разрыв между ваджрой Индры и ваджрой тантризма огромен: первая лежит в сфере мифологии, вторая — в сфере религиозного мистифицизма. Однако в I-й книге Махабхараты содержится интересный материал, дающий, на наш взгляд, представление об одной ступени трансформации ваджры на пути от мифа к религиозной доктрине. Пытаясь в ходе нашего исследования установить смысл упоминавшегося выше понятия "чудесное зрение"

¹⁷ В.Я.Пропп, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946, стр.90.

¹⁸ Gösta Liebert, *Indoiranica*, — "Orientalia Suecana", Uppsala, 1963, vol.II (1962), стр.126, 131.

¹⁹ A.M.Hosart, *Kings and Councillors*, Cairo, 1936, стр.65.

("чакшус")²⁰, мы обратились к 158-й главе Адипарвы, где раскрывается содержание очень сходного термина - "чакшуши".

"Чакшуши" - это знание, в которое посвящает Арджуну победивший им царь лесных духов-гандхарвов Читрататха. Эта тайная наука приносит царственное знание истинной природы всех явлений мира. "Что бы ни захотел обладатель "чакшуши" увидеть глазом в трех мирах, он сможет увидеть, и кого ни захотел бы увидеть, он сможет увидеть каждого". Увидеть, понять, правильно назвать - значит подчинить, победить; поэтому близка к вышеприведенной фраза из Кайраты: "В трех мирах нет цели, которую бы оно [оружие пашупата] не поразило" (3.41.16).

Итак, "чакшуши" - сверхъестественная способность; покоится она на знании эзотерического учения, в строгой тайне переходящего от учителя к ученику. Квинтэссенция этого учения, словами Махабхараты, такова: "В старину для убийства Вритры была создана ваджра великого Индры. На голове Вритры она разлетелась на десятки и сотни кусков. И каждая отколовшаяся часть ваджры почитается богами. Всякое средство (sādhana), существующее в мире, известно как тело ваджры (vajratamuh). У брахманов ваджра в руке, [которой они совершают обряды], у кшатриев - в колеснице, у вайшьев - ваджра щедрот, у шудр - ваджра трудов" (1.158; В., 1.170).

Интересен тот факт, что ваджра связывается здесь с четырехчленным делением общества и мира. Впрочем, в Махабхарате есть и другие подобные примеры; см., в частности, в переводе Б.Л.Смирнова (УП, Книга о Бхимме, 19,34): "В безопасном строю, называемом "ваджра", лица бойцов обращены во все стороны света".

Из приведенного отрывка главы 158 следует, во-первых, что "чудесное зрение" - это владение ваджрой, знание пребывания ее во всем сущем. Во-вторых, ваджра предстает здесь как многообразно проявляющаяся субстанция, хотя это философское новшество и мотивируется еще чисто мифологически, как бы прямо вырастает из мифологии.

Мы не знаем в Индии ни одной религиозной системы, кроме ваджраяны, поставившей понятие ваджры в центр мироздания. Система "чакшуши", очевидно, отражает направление мысли, приведшее к развитию древнейшей формы основной концепции ваджраяны. Следовательно, можно предположить, что ваджра тантрического буддизма и ваджра Махабхараты, ваджра посвящения кшатрия Арджуны - исторически одно, что между ними существует генетическая связь.

²⁰ Понятие "чудесное зрение" известно многим религиозным системам Индии. Находим этот термин в первой проповеди Будды (sakkhu), в текстах махаяны (divyasakṣus).

В ритуале Кайраты Арджуна стоит в центре круга; с четырех сторон от него располагаются хранители мира: Яма (юг), Варуна (запад), Кубера (север) и на востоке – царь богов Индра, владыка ваджры. Оружие других локапал: палица (*danda*) Ямы, арканы Варуны (*paśāni*), "антардхана" Куберы. Место ритуального действия представляет собой четырехчленную модель космоса. Движение обряда состоит в последовательном обращении ко всем богам, от Ямы до Индры, на котором круг замыкается, и посвящаемый обретает вместе с ваджрой магическую власть над четырехчастным мировым пространством. В тантрической абхишеке также представлена четырехчленная модель космоса (вокруг посвящаемого расположены "семьи татхагатов", возглавляемые каждая одним из четырех пространственных будд) и движение сходным образом состоит в обхождении круга, по замыкании которого неофит обретает ваджру. Ориентиры движения в двух традициях обозначены по-разному: в Кайрате – фигурами локапал с присущей им символикой, в абхишеке – фигурами пространственных будд.

Мы рассмотрим сначала четырехчленную модель мира в индуистских обрядах и образы хранителей сторон света, а затем коснемся пространственных будд, их отличий и сходства с локапалами индуизма.

Первоначально индийцы насчитывали четыре стороны света (*prācī* "восток", *dakṣiṇā* "юг", *pratīcī* "запад", *udīcī* "север"), иногда пять (те же плюс *dhṛūva* "зенит"). Как у всех древних народов, ритуал строго ориентировался по сторонам света. Но связанный с этим комплекс мифологических представлений был совершенно своеобразен.

Четыре хранителя сторон света впервые упомянуты в Атхарваведе (*āsarpālāh*; I.3I.I). Текст Шатапатхабрахманы (3.I.67; 3.6.4, I2) позволяет установить их имена: Индра (восток), Яма (юг), Варуна (запад), Кубера (север).

Этих богов почитали на всем протяжении ведической эпохи. "Пусть он прибегает к той стране света, в направлении которой собирается петь хвалу", – говорится в Чхандогья упанишаде (I.3.11)²¹. Основное действие обрядов, ориентированных на ту или иную сторону света, состоит часто в том, что совершающий обряд поворачивает лицо в разные стороны по ходу солнца; описание такого, явно магического обряда содержится в Каушитаки упанишаде, 2.8²².

²¹ См.: Чхандогья упанишада. Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А.Я.Сыркина, М., 1965, стр.52, I52.

²² См.: Упанишады. Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А.Я.Сыркина, М., 1967, стр.53–54.

Как и во многих других мифологических традициях, в древней Индии священная тетрада, четверка божеств стран света, тесно связана с идеей царского могущества, с сакральной личностью царя.

В древнеиндийской традиции известен посвятительный обряд, весь ход которого последовательно ориентируется по сторонам света. Это царское посвящение, раджасуя²³. Посвящаемый (царь) ставится в центр четырехчленной системы. Вокруг него стоят четыре сосуда с посвятительной жидкостью. Как бы вступая во владение землей, царь делает по шагу в каждом из четырех направлений (пятый шаг, вверх, символизирует "восхождение на небо"). Затем четверо исполнителей (пурохита, родственник царя, кшатрий и вайшья) совершают церемонию помазания. Царь в это время простирает руку к востоку. Затем царя, держащего в руках пять игральных костей (что, возможно, символизирует владение пятичленной вселенной), жрецы избивают палками. В последующем провозглашении царя Брахмой, Савитаром, Индрой и Рудрой можно усмотреть отождествление посвященного с четверкой божеств круга²⁴. Позже происходит ритуальная игра царя в кости²⁵ с четырьмя противниками (брат царя, его родственник, суа и сельский старейшина).

Движение в четырех горизонтальных и в вертикальном направлении находим и в другом царском посвятительном обряде – ваджапея. Царь в этом обряде восходит вверх по лестнице до тех пор, пока голова его не превысит жертвенного столпа (аналог ваджры!);

²³ Описание раджасуи см. в ст.: F.W.T h o m a s, *Abhiseka*.

²⁴ Согласно поздневедическим текстам, царь "благодаря своему мистическому помазанию" является воплощением "великих богов", передавших ему свои основные качества. Главным из них (и первым по числу упоминаний) является царь богов – Индра, которому царь обязан своей магической властью, царским могуществом. См. статью: W.H o r k i n s, *The Divinity of Kings*, – *JAOS*, 1931, vol.51, стр.309–312.

²⁵ Аналогию к некоторым деталям раджасуи дают доисторические реликты в "народной смеховой культуре" Европы, где мы находим и избиение "короля карнавала", и ритуальное метание костей для избрания короля (.М.Б а х т и н, *Творчество Франсуа Рабле*, М., 1965, стр. 255). Истоки этого слоя культурных элементов лежат, возможно, в доисторическом социальном институте потлача. Убедительным представляется мнение Мосса о том, что из этого древнего института возник центральный сюжет Махабхараты: "Махабхарата – история гигантского потлача" ("*Essai sur le don*", цит. по: G.H e l d, *Mahābhārata*, стр.348).

тогда он последовательно обращает лицо к каждой из четырех сторон света, утверждая таким образом свое мировое могущество.

Царские обряды посвящения, несомненно кшатрийские по происхождению, чужды обрядности брахманов. В брахманской передаче почти целиком утрачено понимание их мифологической основы — культа локапал. Не случайно культ локапал отсутствует в Ригведе, но появляется только в позднеканонизированной Атхарваведе и в Шатаптахбрахмане, уже открывших доступ народным верованиям. Наконец, этот комплекс уже часто фигурирует в Махабхарате, представляющей собой памятник окончательного триумфа народных культурных традиций. Победенное брахманство в пуранах зафиксировало список локапал и принадлежащего им оружия (ваджра Индры, палица Ямы, арканы Варуны, меч Куберы²⁶); четырем промежуточным сторонам света (*upadiśah*) были приданы свои божества: Агни (юго-восток), Найррита (юго-запад), Вайю (северо-запад), Ишана (северо-восток)²⁷.

Северный буддизм знает не одну, а несколько групп божеств, соотнесенных со сторонами света. На изображениях мандал, горизонтальных срезов модели мира, эти группы божеств размещены по различным концентрическим кругам. Извне мандалу охраняют локапалы. Их название в северном буддизме — *mahāgāja* — может быть понято как косвенное свидетельство происхождения этого комплекса из кшатрийской традиции. Северным локапалой остается Кубера (Вайшравана).

Центральные пять будд тантрического буддизма также сохраняют некоторые элементы символики ведического круга локапал. Верховный будда — Вайрочана, его символ — круг (чакра?), его место — в центре мандалы. Что касается символики других, то ваджра есть символ будды востока — Акшобхи; меч ("кхадга", как и оружие Куберы) — символ северного будды — Амогхасиддхи. Связаны со сторонами света и особые божества — хранители; символика оружия отчасти перешла и на них. Страж юга вооружен арканом, "паша", хотя в эпосе и в пуранах оружием Ямы является жезл или палица, "данда", не менее часто в индийской мифологии он вооружен и арканом. Замена палицы Ямы на его аркан могла произойти лишь на почве чисто индуистской мифологии. Эта замена влечет за собой и изменение в символике оружия западного божества (инд. Варуна). В тантрах

²⁶ Этот список оружия полностью соответствует эпическим представлениям. Появление в Кайрате "антардханы" в качестве оружия Куберы (вместо меча) является для всего эпоса исключением.

²⁷ J. A. D u b o i s, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, 3-d ed., Oxford, 1906, стр. 633.

аркан в качестве оружия стража запада заменен оковами или кандалами, т.е. функционально сходной реальией.

В тибетской магии восьмичленное деление горизонта явно берет начало из Индии: в одном магическом тексте с юго-востоком связан бог огня (=Агни), с юго-западом — Srin po (скр. Найрита), с северо-западом — бог ветра (=Вайю) и с северо-востоком — а Bang Idan (скр. Иша, Ишана)²⁸. Налицо полное соответствие пураническим дигпалакам промежуток.

Тантрический ритуал строго ориентируется по странам света. При обряде посвящения внутри мандалы делается круг из ваджр, вдоль которого устанавливается восемь "ваджрических столбов". Внутри круга размещаются пять лунных дисков (один в центре), в центральном ставится изображение Будды, а в других — четыре "залого" (самау), видимо символы охранительной силы божеств стран света.

Отличием круга будд от круга локапал является присутствие пятого, верховного божества. Но это отличие не может разрушить нашего сравнения. Появление пятого божества — продукт естественного и самостоятельного в тантрах развития религиозной мысли²⁹, все дальше уводящей "сверхъестественное" от земного, так что первое не может уже быть связано даже с определенной стороной света. Для нас важны древнейшие формы обрядов, а не те, на которых сказало уже влияние философской мистики.

Более того, по некоторым рудиментарным элементам в мифологии тантрического буддизма можно заключить, что первоначально и эта система знала лишь четверку пространственных божеств. Целью абхисеки было обретение ваджры, а ваджра — символ восточной "семьи", "семьи" Акшобхи. Главная мантра этого обряда называется "саттваваджри"; это, согласно традиции, символ Акшобхи. Будда восточ-

²⁸ J. René de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, The Hague, 1956, стр. 531.

²⁹ Следы этой тенденции есть и в индийской мифологии: иногда говорится, что в царе воплощены не четыре, а пять богов; пятым локапалой стремится стать Равана; мистическая тенденция проявляет себя в Чхандогья упанишаде путем противопоставления тетраде пятого, главного божества:

Четырех великих поглотил один бог.

Кто он — хранитель мира?

Его, Капая, смертные не видят...

...Поистине [вы] не дали эту пищу тому, кому она принадлежит.

Чхандогья упанишада. 4.3.6. Перевод А.Я. Сыркина.

ка понимается иногда тождественным главному божеству посвящения — Ваджрасаттве. В некоторых тантрах Акшобхья перемещен в центр мандалы, его место на востоке занимает Вайрочана³⁰. Наконец, в более развернутой тантрической модели мира, в "круге спокойных божеств" (включающем в себя "ваджра-дхатумандалу", т.е. круг пространственных будд и сопутствующих им бодхисаттв, затем будд шести сфер бытия и стражей сторон света), во внешнем по отношению к Ваджрасаттве, выступающему как будда востока (в центре — Вайрочана), круге, там же, на востоке, стоит не кто иной, как сам Индра, царь богов, будда одной из сфер, вытесненный предшественник буддийского восточного божества³¹. Как восточное божество выступает Индра, царь богов, и в "мандале спасителя мира"³².

Из всего вышеизложенного видно, что образами будд стран света в тантрическом посвящении (так же как локапал и "стражей" в других кругах модели мира) были, по всей вероятности, фигуры локапал, принадлежавшие народной религии Индии.

Подведем итоги нашего сравнения двух ритуалов. В обоих случаях место действия обряда представляет собой четырехчленную модель мира. Посвященный движется по кругу, обращаясь поочередно к сторонам света; последней из них является восток. "Ориентирами" движения посвящаемого являются в первом случае ведические хранители мира, во втором — пространственные будды, генетически восходящие к тем же древнеиндийским локапалам.

Результатом замыкания круга и "восхождения на небо" в обоих ритуалах является обретение ваджры (выше мы убедились в генетической связи между ваджрой тантризма и ваджрой древнеиндийской мифологии).

В Кайрате Шива является в своем уникальном для всего эпоса проявлении — в облике Кираты. Исследователями эпоса отмечалось, что факт подобного воплощения Шивы говорит о высоком статусе киратов, воинственного охотничьего племени, населявшего в древности пригималайские районы. Такое объяснение могло быть достаточным, если бы имели дело с поздней, ушедшей от мифологии, чисто художественной и книжной литературой. Перед нами, однако, устная эпическая поэзия, содержание которой насыщено элементами мифологии (степенью такой насыщенности Махабхарата превосходит

³⁰ D. S. N e l l g r o v e, *Buddhist Himalayas*, стр. 74.

³¹ Там же, стр. 230.

³² Там же, стр. 298.

все другие народные эпосы). Поэтому следовало бы искать за образом Шивы-Кираты в первую очередь мифологическую основу.

Шива-посвяtitель является, например, в легенде о происхождении праздника Шиваратри³³. Согласно ей, первым посвященным нового для брахманской традиции культа, основателем шиваитской религиозной практики был бойя, человек из презираемой касты аборигенов-охотников. Эта легенда донесла до нас миф, определенно связывающий Шиву-посвяtitеля с каким-то охотничьим племенем.

Из предыдущих разделов работы видно, что Шива-посвяtitель в нашем сказании заменил собой посвяtitеля Индру, что Кайрата в окончательном виде есть, следовательно, результат наложения мифа о Шиве-посвяtitеле на старую арийскую (кшатрийскую) основу мифа о посвяtitелях-локапалах. Откуда пришел в Кайрату Шива-посвяtitель? Может быть, из традиции неарийских лесных и горных охотничьих племен, хранивших инициационный миф, близкий к легенде о Шиваратри? При таком допущении становится понятным, почему в Кайрате Шива-посвяtitель называется человеком охотничьего племени, киратой.

Но почему индийский эпос, отразивший идеалы кшатры, принимает в то же время элементы идеологии неарийских племен? Как социально обоснован художественный факт воплощения верховного эпического бога в представителе покоренного охотничьего племени? Здесь, действительно, бесполезно будет рассмотреть ту культурную специфику, которой обладали кираты и другие неиндоевропейские этнические группы уже в пределах общеиндийского культурного мира.

В ведическую эпоху многие неарийские племена и народы Индии оставались еще совершенно чуждыми обществу арьев. В ведах они рисуются как "не имеющие обычаев", "не знающие религии" и подчас как существа, лишенные всего человеческого. Впрочем, уже и веды являют свидетельства далеко зашедшего этнического и культурного синтеза. В последующую эпоху этот синтез ускорился. Характерным для брахманизма было то, что он, распространяясь, не отменял племенных культов, но признавал местных богов за низшие проявления своих собственных и, таким образом, принимал их в свою систему, в результате чего неарийские племена "входили в брахманическое общество, то есть образовывали новую касту". Превосходное описание этого процесса дано И.П.Минеевым в предисловии к "Индийским сказкам и легендам, собранным в 1875 году в Камаоне".

Кираты, воинственные племена горных охотников, населяли районы, прилегающие к Гималаям (от Ассама до страны, лежащей север-

³³ Изложение ее смотри: J.A. Dubois, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, стр.707.

нее Кашмира). В этих местах зафиксировали их присутствие античные и древнеиндийские источники. Эпические кираты вовсе не похожи на ведических варваров. Они соблюдают определенные обычаи (так, в Кайрате Ума одета, "как и супруг, по обычаю киратов", 3.40.4), есть у них религия и законы, они принимают участие во внутренней жизни страны и вместе с другими народами Индии сражаются в битве на поле Куру. Столь высокий статус мог достаться киратам только после включения их в "брахманическое общество". Какое же место отводилось им в этом обществе с его древним делением на варны?

Надо полагать, что культурная ассимиляция киратов проходила в общих чертах так, как описано И.П.Минаевым, но с одной существенной оговоркой. По крайней мере для востока Индии известно, что арии вступили там в контакт с местными племенами не единовременно, в качестве единого "брахманического общества", но что первая арийская колонизация этих районов была кшатрийской. Именно здесь сложились так называемые "кшатрийские республики", джанапады, политическое и идеологическое главенство в которых на протяжении ряда столетий принадлежало кшатрийским родам. К началу "брахманизации" этих районов здесь уже сложилась синтетическая кшатрийско-аборигенная культура, которая смогла встать в решительную оппозицию к брахманству, что и нашло свое главное выражение в развитии неортодоксальных религий.

Манавадхармешастра (Ю.44) определяет киратов как деградировавших кшатриев. Первоначально они, видимо, считались кшатриями. Для того чтобы получить статус кшатры, племя должно было, по замечанию Чаттерджи³⁴, обладать высоким уровнем культуры и военной организации. В древности в силу этих обстоятельств к кшатре были причислены греки, скифы, монголоиды-личхави, в новое время — гуркхи. Прославленные воины и охотники, кираты должны были сблизиться в первую очередь с кшатрийским слоем арийского общества. Возможно, кираты входили в категорию так называемых "вратья-кшатриев" (т.е. кшатриев по обету, а не по рождению), существовавшую на востоке Индии уже к середине I тысячелетия до н.э.³⁵

В Кайрате кшатрий Арджуна и Кирата обвиняют друг друга в нарушении "закона охоты" (*mrgayādharma*). Однако еще Хопкинс

³⁴ S.K. Chatterji, *Kirāta-jāna-kṛti*, Calcutta, 1951, стр.17.

³⁵ "Многие исследователи полагают, что такими кшатриями становились местные вожди и главы родов, которых арийские кшатрии по соображениям дипломатии того времени вынуждены были признавать членами своего сословия" (Н.Р.Гусева, *Джайнизм*, М., 1968, стр. 17).

отмечал, что охота, сцены которой нередки в эпосе, с брахманской точки зрения является мерзейшим грехом. Эпизод Кайраты, в котором два охотника — кшатрий и кирата — спорят о "мригаяджарме", есть свидетельство культурного и социального сближения киратов с кшатрой при их вхождении в индийский мир.

Этой культурной близостью, киратско-кшатрийским идеологическим взаимовлиянием и можно объяснить, почему в индийском эпосе, в сказании, сюжет которого восходит к кшатрийскому обряду, верховный бог является в образе горного охотника-кираты.

Заслуживает внимания и то обстоятельство, что ассимилированные кираты, населявшие Камарупу, Трипуру, Непал и Уттарепатху, явились той средой, в которой возросли тантрические разновидности буддизма и индуизма; в этих системах находим и круг божеств сторон света, и развитие идеи ваджры, и обряд абхишеки. Роль киратов в развитии и становлении этих систем была столь значительной, что признавалась письменной религиозной традицией; так, в позднем тантрическом сочинении Йогинитантра (после XVI в.) сказано: "В Храме Йогини [т.е. в Ассаме] дхарма считается происходящей от киратов"³⁶.

Входя в кшатрийское сословие, члены племенного общества подвергались обряду кшатрийского посвящения. Восприняв таким образом этот обряд, кираты включили его в культ, сопровождавший вызревавшее в их среде эзотерическое учение; с этим учением они и передали его поздним ветвям буддизма и индуизма. Среда этих кшатриев-аборигенов могла быть промежуточной инстанцией на пути от кшатрийского обряда к абхишеке ваджраяны.

³⁶ Цит. по: C h a t t e r j i, Kirāta-jāna-kṛti, стр.22.

В.Д.Мазо

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ ЯЗЫКА ПАЛИ В БИРМЕ

Язык пали, будучи языком многовековой буддийской культуры, получил широкое распространение в странах Юго-Восточной Азии¹, и в частности в Бирме, где буддизм является государственной религией. Появление в Бирме буддизма тхеравады со священными книгами на языке пали² относится ко времени правления династии "строителей храмов" (Паганская династия 1044-1287 гг.).

На многие века пали становится в Бирме языком религии и науки, языком, на котором в стране была создана каноническая, историческая, юридическая, лингвистическая литература³. Палийская литература оказала сильное влияние на формирование национальной бирманской литературы и фольклора.

Наибольшей популярностью в Бирме издревле пользовались Сутта-питака и Абхидхамма-питака - произведения выдающегося комментатора буддийской канонической литературы Буддхагхоши. В Бирме по-

¹ L. F i n o t , Recherches sur la littérature laotienne, - BEFEO, 1917, t. XVII; S. K a r p e l è s, Le développement des études bouddhiques au Laos et au Cambodge, - "Actes du XVIII^e Congrès International des orientalistes", Leiden, 1932; P. B. L a f o n t, Les écritures des Pāli au Laos, - BEFEO, 1962, t. 2.

² См.: N. R. R a y, Theravada Buddhism in Burma, Calcutta, 1946.

³ См. об этом подробнее: E. F o r c h h a m m e r, The Jardine Prize Essay; an Essay on the Sources and Development of Burmese Law, Rangoon, 1885; M. H. B o d e, Early Pāli Grammarians in Burma, - JPTS, 1908; M. H. B o d e, The Pāli Literature of Burma, London, 1909.

лучили развитие особые виды литературы, непосредственно связанные с работой над палийскими текстами: нити, ниссая, аттхакатха.

Нити — это сборники максим и афоризмов о правилах поведения, основывающиеся на текстах Локанити, Раджанити, Дхамманити⁴.

Наибольшей известностью пользовались многочисленные варианты текстов Локанити на пали и бирманском языках. Р.Темпл, автор перевода одной из бирманских версий Локанити, пишет: "Вероятно, нет ни одной книги, так широко известной бирманцам (как Локанити. — В.М.). Она читается во всех школах... Переписана на сотни пальмовых листов..."⁵.

Ниссая — палийские тексты с пословным переводом их на бирманский язык. Это могли быть тексты самого разнообразного содержания: религиозные трактаты, сочинения по грамматике и т.д.⁶. Язык ниссая отличался от языка литературных произведений других жанров тем, что сохранял некоторые особенности грамматики палийского текста. Авторы ниссая, по словам

⁴ E. F. O w l, Translation of a Burmese Version of the Nīti Kyan, a Code of Ethics in Pali, — JASB, 1860, vol. 17; R. C. T e m p l e, The Lokanīti. Translated from the Burmese Paraphrase, — JASB, 1878, vol. XLVII, № 1; J. G r a y, Ancient Proverbs and Maxims from Burmese Sources or the Nīti Literature of Burma, London, 1886; G. C. G e r i n i, On Siamese Proverbs and Idiomatic Expressions, — JSS, 1904, vol. I; L. S t e r n b a c h, The Pali Lokanīti and the Burmese Nīti Kyan and Their Sources, — BSOAS, 1963, vol. XXVI.

Работы бирманских авторов: Ш в е х и н т а Т а в ъ я С а я д о, Локанити пвин акье (Ключ к Локанити), Рангун, 1923; "Махавитокдорема. Локанити пат ниссая. Локанити пье" (перевод в стихах и прозе палийского текста Локанити), Рангун, 1928; T h i r i P y a n c h i U T h a M y a t, Sanakya-nīti and Lokanīti, Rangoon, 1956 (2-е изд. 1962) (палийский текст и бирманский перевод). Anthology of Fifteen Books (изд. "Иксетхара Питика", Рангун, /б.г./).

⁵ R. C. T e m p l e, Lokanīti..., стр. 239.

⁶ "Alankara-nissaya", Rangoon, 1889; "Nvādi-Moggallāna. Pali treatise on Grammar", by Sangharakkhita, based on the Grammar of Moggallāna, with Burmese nissaya, Rangoon, 1900. См. также: Ch. D u r o i s e l l e, Talaing nissaya, — JBRS, 1913, vol. 3; P. M. T i n, Editorial note, — JBRS, 1916, vol. 6; J. T i n L w i n, A Study of Pali-Burmese Nissaya, 1916, vol. 6; I. T i n L w i n, A Study of Pali-Burmese Nissaya (M.A. — thesis), London, 1961 (отрывки опубликованы в JBRS, 1963, vol. 46).

Дж.Окелла, стремились "не только передать читателю значение палийского текста, но и заставить его понять грамматику этого текста"⁷. Это явление, тем более интересное, что бирманский язык и пали - типологически далекие языки, ждет глубокого лингвистического анализа. Бирманская традиция считает ниссая началом бирманской лексикографии⁸.

Аттхакатха - это комментарии к палийским трактатам, к отдельным местам или положениям из них. Получили распространение также и комментарии к самим комментариям - т и к а⁹. Наибольшей популярностью среди комментаторских произведений пользовались Абхидхамматтхасангаха - комментарии к Абхидхаммапитаке¹⁰ - и комментарий к Дхаммападае¹¹.

И в настоящее время наряду с изданиями древних палийских текстов¹² в Бирме появляются новые произведения на языке пали. Крупнейшим из таких произведений, созданных в XX в., является Питакатамайн (Рангун, 1906)¹³.

Палийская литература и язык пали издавна изучались в Бирме. Обучение языку пали происходило в течение долгого времени в монастырях. Монастырская система образования уступила главенствующее место системе образования, введенной колонизаторами после аннексии Бирмы и ее включения в состав Британской Индии (1886 г.)¹⁴. Как

⁷ J o h n O k e l l , Nissaya Burmese, - "Lingua ", Amsterdam, 1965, vol. I5, стр. 187.

⁸ M a u n g W u n , Some Problems of a Lexicographer in Burmese, - JBRS, 1956, vol. XXXIX, pt II .

⁹ См.: M. W i n t e r n i t z , Geschichte der indischen Literatur, Leipzig , 1913, стр. 147 и сл.

¹⁰ " Anhidhammattha-Saṅgaha", ed. T.W.Rhys Davids, - JPTS, 1884; " Compendium of Philosophy (Abhidhammattha-saṅgaha)", S.Z.Aung , C.A.F. Rhys Davids , London , 1910 (1956).

¹¹ " The Commentary on the Dhammapada Atthakathā", transl.by Ch. Duroiselle, - " Buddhism ", 1905, vol. II, № 4.

¹² Ср., например, перечень палийских текстов, выпущенных издательством "Найнгандо боуддасасана апхве" в каталоге "Паня алинья саоутай", Рангун, 1961.

¹³ Т а м а й н - жанр исторической литературы.

¹⁴ У т и н А у н , Истоки бирманской культуры, - сб. "Бирманский Союз", М., 1958; У т и н Ф а т , Краткий очерк бирманской литературы, - сб. "Бирманский Союз", М.,

пишет современный бирманский литературовед У Тин Фат, "в 1891 году в Бирме насчитывался 15 371 буддийский монастырь. Таким образом, на каждую деревню и каждый город приходилось более двух монастырей, или в среднем один монастырь на каждые 93 дома".

Интересные записи о монастырской системе образования в Бирме мы находим в дневниках И.П.Миняева¹⁵. Эти записи были сделаны во время третьего путешествия ученого на Восток (с декабря 1885 по апрель 1886 г.), когда он посетил Индию и Бирму.

Наиболее способные выпускники монастырских школ держали экзамены по языку пали, которые ежегодно устраивались официальными властями и высшим буддийским духовенством. Лица, успешно выдержавшие эти экзамены, допускались к преподавательской деятельности. По свидетельству бирманского филолога То Сейн Ко¹⁶, "экзамены состояли из письменного и устного. Основными текстами, которые рекомендовались (державшим экзамены. — В.М.), были грамматика Каччаяны¹⁷, Абхидхамметтха-сангаха¹⁸, Абхидханаппадипика¹⁹, Чхан-

1958; см. также: U K a u n g, Survey of the History of Education of Burma, — JBRS, 1963, vol. 46, pt 2.

¹⁵ И.П.Миняев, Дневники путешествий в Индию и Бирму, М., 1955.

¹⁶ То Сейн Ко известен своими работами по бирманской грамматике ("Elementary Handbook of the Burmese Language", Rangoon, 1898), лексикологии ("Sanskrit Words in the Burmese Language", JA, 1892, vol. 21; JA, 1893, vol. 22; "Chinese Words in the Burmese Language", — JBRS, 1915, vol. 5), эпиграфике ("Remarks on the Kalyāni Inscriptions", — Ind. Ant. vol. XXIV; "A Preliminary Study of the Po U Daung Inscriptions", — Ind. Ant., vol. XXII; "Inscriptions of Pagan, Pinya and Ava", ed. by Taw Sein Ko, Rangoon, 1899). Далее цитируется ст.: T a w S e i n K o, Pali Examinations in Burma, — "Buddhism", 1903, vol. I, № I, стр. 59.

¹⁷ J. d'A l w i s, An Introduction to Kachchāyana's Grammar of the Pali Language, Colombo, 1863; E. S e n a r t, Grammaire Palie de Kaccāyana, — JA, 1874 (mars-avril); F. M a s o n, A Pali Grammar on the Basis of Kachchayano, Toungoo, 1868.

¹⁸ См. выше, сноску 10.

¹⁹ См.: "Abhidhāna — ppadipika (Subhūti)", Colombo, 1865 (1883) — палийский словарь синонимов, составленный на Цейлоне в XII в. Ср. бирм. а б и д а н "словарь".

до²⁰ и Аланкара²¹. Изучением языка пали занимались не только в стенах монастырей, но и при дворе. Придворные вельможи являлись обладателями ценных коллекций палийских текстов и их бирманских переводов. Богатейшие собрания палийских манускриптов хранились в царской и дворцовой библиотеках. И.П.Минаев посетил эти библиотеки в тяжелые дни для Бирмы, когда "грядущие судьбы независимого царства уже были предопределены в ... Калькутте и в Лондоне"²². Величайшие сокровищницы манускриптов не избежали разграбления; "рукописи в страшном беспорядке и многие с разрозненными листами", - писал в 1886 г. Минаев²³.

И тем не менее русский ученый был поражен обилием оригинальных произведений на пали, комментариев к ним, написанных в Бирме, бирманских переводов палийских памятников. В своих дневниках Минаев писал: "Числа названий и даже томов не могу сказать, но такого количества палийских рукописей, собранных в одном месте, мне не случалось видеть ни в одном из европейских книгохранилищ"²⁴.

Каталоги рукописей различных библиотек Бирмы, составленные европейскими учеными²⁵, дают далеко не полное представление о богатейших собраниях.

С захватом Бирмы англичанами началось вытеснение монастырской системы образования европейской. В защиту национальной системы образования, неотъемлемым элементом которой было обучение языку пали, выступили бирманские буддисты-патриоты. В 1904 г. в журнале "Буддизм"²⁶ появилась статья "Образование в Бирме"²⁷

²⁰ Сочинение по просодике.

²¹ Сочинение по риторике.

²² И.П.М и н а е в, Англичане в Бирме, - "Вестник Европы", 1887, № II, стр. 155.

²³ И.П.М и н а е в, Дневники путешествий в Индию и Бирму, М., 1955, стр. 131.

²⁴ Там же, стр. 134.

²⁵ V. F a u s b ö l l, Catalogue of Mandalay MSS in the India Office Library, - JPTS, 1896; Ch. D u r o i s e l l e, The Alphabetical List of Manuscripts and Books in the Bernard Free Library at Rangoon.

²⁶ Журнал "Буддизм" издавался в Бирме ассоциацией "Буддхасанса самагата" с 1903 по 1908 г. Главным редактором журнала был Аненда Меттейя - крупный философ и общественный деятель.

²⁷ E d i t o r, Education in Burma, - "Buddhism", 1904, vol. I, №1.

за подписью "Редактор". Автор статьи пишет: "Местная система образования должна быть бирманской, а не английской: дети должны обучаться чтению своих джатак, а в старших классах - пониманию бирманского пали (the Burmese Pali), которого полны эти книги"²⁸. Подчеркивая исключительное значение изучения пали каждым бирманцем, автор далее говорит о том, что "язык пали непременно должен составлять часть учебной программы, так как знание пали необходимо для должного осмысления... литературы и обычаев Бирмы, для понимания отношений Бирмы с Индией.... Пали... - ключ к легендам страны, раскрывающим ее... историю"²⁹.

Годом раньше этот же журнал, приветствуя введение курса языка пали в Рангунском колледже³⁰, поместил короткое, но очень эмоциональное сообщение, в котором отмечается, что "давно чувствовался громадный ущерб, наносимый знаниям студентов колледжа отсутствием обучения языку пали"³¹. Сообщение заканчивается словами о том, что редакция журнала рассматривает этот шаг как "толчок к более широкому изучению всего, что есть лучшего в литературе Бирмы"³².

Для авторов этой заметки характерна недооценка развивавшейся национальной бирманской нерелигиозной литературы, однако несомненно положительным моментом во всех подобных выступлениях этого периода является желание противостоять навязываемой бирманцам чужой им цивилизации, противопоставить цивилизации колонизаторов веками складывавшиеся в стране культурные и религиозные традиции.

Преподавание языка пали в учебных заведениях Бирмы в конце XIX - начале XX в., когда подавляющее большинство профессоров и преподавателей составляли иностранцы, вызвало к жизни потребность в учебных пособиях по этому языку. В это время появляется несколько хрестоматий, практических грамматик, написанных американскими и европейскими учеными, преподававшими пали в учебных заведениях Бирмы, а также миссионерами, которым по ролу их деятельности пришлось встретиться с текстами на пали и давней традицией изучения этого языка в Бирме. Все эти грамматические сочинения, созданные для узкопрактических целей, не выходят за рамки обычных

²⁸ Там же, стр. 397.

²⁹ Там же, стр. 401.

³⁰ Рангунский колледж ("Янгоун Колей Чаун") основан в 1881 г.

³¹ "Pali in the Collegiate School", - "Buddhism", 1903, vol. I, № 2, стр. 349.

³² Там же, стр. 349.

учебных пособий и не содержат каких-либо существенно новых теоретических обобщений. Среди авторов таких пособий в первую очередь следует назвать Дж.Грея³³, Ф.мэсона³⁴, Х.Тильбе³⁵, Ш.Друазеля³⁶.

Знаменательным событием в истории изучения языка пали в Бирме было издание в 1875 г. в Рангуне английского перевода книги И.П.Минаева "Очерки фонетики и морфологии языка пали" (СПб, 1872)³⁷. Серьезное исследование И.П.Минаева в области палийской грамматики получило признание в Бирме. Грамматика языка пали Минаева была в Бирме теоретической грамматикой автора-европейца, которая ставила серьезные лингвистические проблемы. В 1882 г. в Моулмейне вышло в свет новое издание грамматики Минаева³⁸.

³³ J. G r a y, Pali Primer. Adapted for Schools in Burma, Moulmain, 1879; е г о ж е, Elements of Pali Grammar, Adapted for Schools and Private Study, Rangoon, 1883; е г о ж е, First (-second) Pali Grammar, Rangoon, 1911-1912. Дж.Грей известен также своими переводами с языка пали, он подготовил к изданию множество произведений на пали. См., например: "A Pali Texts of the Ajjhatta - Jaya Mongalam with Vocabulary, Grammatical notes, Translation and Examination Questions", Moulmain, 1878; "Ancient Proverbs and Maxims from Burmese sources", London, 1886; "The Dhammapada or Scriptural Texts", Rangoon, 1881 (2-d ed., Calcutta, 1887); "Temijātakaṃ", transl. by J.Gray, Calcutta, 1900.

³⁴ F. M a s o n, A Pali Grammar on the Basis of Kachchayano with Chrestomathy and Vocabulary, Toungoo, 1868. Ф.Мэсону принадлежит также статья, в которой сравниваются две школы языка пали - бирманская и цейлонская, отмечаются различия в языке пали бирманских и цейлонских источников ("The Pali Language from a Burmese Point of view", - JAOS, 1880, vol. 10).

³⁵ H. H. T i l b e, Pāli Grammar, Rangoon, 1899; е г о ж е, Pali First Lessons, Rangoon, 1902; е г о ж е, Pāli Dictionary, Rangoon, /6.г./.

³⁶ Ch. D u r o i s e l l e, A Practical Grammar of Pāli Language (3-d ed., Rangoon, 1921). Он широко известен своими работами по эпиграфике, переводами с пали. Проф. Друазель был первым издателем журнала Бирманского научного общества (основано в 1910 г., выпускает журнал JBRS).

³⁷ "Minaeff Pāli Grammar. A Phonetic and Morphological Sketch of the Pāli Language", Rangoon, 1875.

³⁸ M i n a e f f, Pāli Grammar, Moulmain, 1882.

Вторая половина XIX и начало XX в. отмечены интенсивной деятельностью целой плеяды талантливых бирманских ученых-филологов, продолжающих и развивающих лучшие традиции своих предшественников³⁹ в изучении языка пали, издании и переводе палийских текстов.

Бирманскими филологами создано много грамматик и словарей языка пали (как общих пали-бирманских и бирманских-пали, так и глоссариев наиболее значительных произведений на языке пали⁴⁰).

Возрос интерес к проблеме влияния языка пали и палийской литературы на местные литературные традиции, на формирование бирманского национального языка, особенно его лексического состава⁴¹. В данной статье мы рассмотрим научную деятельность четырех крупнейших представителей палистики Бирмы: Схая У Пье, У Шве Зан Ауна, У Пхе Маун Тина, Тири Пьянчи У Та Мьята.

Начало деятельности Схая У Пье относится ко времени правления короля миндона (1853-1878). У Пье получил образование в Ман-

³⁹ В развитии палийской литературы в Бирме огромную роль сыграли произведения Аггавансы, Дхаммасенапати, Чхапаты, Медханкары, Ариявансы, Силавансы (см. прим. 3).

⁴⁰ См. библиографию в конце статьи. Это библиография наиболее значительных работ бирманских ученых второй половины XIX и XX вв., любезно присланная автору настоящей статьи главой отделения пали Рангунского университета проф. Тин Луинном, которому автор выражает свою глубокую признательность.

⁴¹ См., например: U L u P e W i n , Pali Language and Burma, - "Pali magazine" (ed. by Pali association of Rangoon University, 1955, vol. 10, 7; H l a P e , Some Adapted Pali Loan-words in Burmese, - JBRS, 1961, № 1; U L u P e W i n , Some Aspects of Burmese Culture, - JBRS, 1958, vol. XLI ; е г о ж е , Архитектурные памятники Пагана, - сб. "Бирманский Союз", М., 1958.

У Хла Пе - в течение долгого времени преподаватель бирманского языка в Школе востоковедных и африканских исследований (School of Oriental and African Studies) в Лондоне. Широко известен своими работами в области бирманского языка и литературы (см. его работы: "Curiosities in the Burmese Language", - JBRS, 1948, vol. XXXII; "Burmese Composite Word Mo Kwan", - BSOAS, 1950, vol. XIII; "A reexamination of Burmese classifiers", - "Lingua", Amsterdam, 1965, vol. 15; "Did Shin Silavamsa Ever Write a Poem on Burmese Porana", - JBRS, 1951, vol. XXXIII, pt 1; "Konmara Pya Zat. An example of popular Burmese drama in the 19-th century, by U Pok Ni", London, 1952).

даже в монастыре Мангаларама-вихара. Здесь он настолько преуспел в науках, что настоятель пожаловал ему имя "Паниярамси" ("Слава Мудрости"). Успешно выдержав экзамены по языку пали, проводившиеся под покровительством Миндон-мина, У Пье вскоре поступает в Высшую школу для учителей национальных школ (Training School for Vernacular School Teachers) в Рангуне, после окончания которой он становится преподавателем (схья) пали в Рангунской высшей школе (Rangoon High School). К этому времени относится работа Схья У Пье по составлению хрестоматии, содержащей отрывки из Паритты⁴², Махасатипаттхана-сутты⁴³ и других палийских текстов. При его активном участии проводилась тогда же каталогизация палийских рукописей Бирмы. После создания в Бирме "Сасанахитакаматин" (организации, задачей которой была публикация в Бирме палийских текстов) У Пье становится одним из ее сотрудников. Он подготовил издание пяти томов Виная-питаки, явившееся первой массовой публикацией палийских текстов в Бирме. Из-за отсутствия средств общество "Сасанахитакаматин" просуществовало недолго, и благородное начинание по изданию палийских текстов было продолжено издательством Хантавадди. Двадцатитомное издание Типитаки⁴⁴, предпринятое по палийским рукописям, находившимся в Бирме, было закончено. Схья У Пье принимал участие в группе шести бирманских схья, осуществивших подготовку текстов к публикации.

Одновременно Схья У Пье работает над изданием текста Висуддхи-магга — монументального произведения Буддхагхоши⁴⁵. Профессор У.Лэнмен, который после смерти Г.Уоррена продолжил работу над публикацией и переводом Висуддхи-магга для "Harvard Oriental Series" ⁴⁶, отмечал поразительную точность опубликованного издательством Хантавадди текста⁴⁷. В мае 1902 г. Схья У Пье совмести-

⁴² Paritta (или Mahāparitta) — собрание текстов, связанных с различными магическими действиями.

⁴³ Mahāsatipatthāna -Sutta — раздел Суттапитаки.

⁴⁴ "The Pali of the Pitakas" (printed in Burmese Character), Rangoon, [б.г.].

⁴⁵ Другой бирманский ученый, У Пхе Маун Тин, выполнил перевод Висуддхи-магга для Общества палийских текстов (PTS); см. ниже, стр. 291.

⁴⁶ "Visuddhimagga of Buddhaghosācariya", ed. by H.C.Warren, — "The Harvard Oriental Series", vol. 41, 1950.

⁴⁷ См.: A.M., A Burmese Pali Scholar, — "Buddhism", 1908, vol. II, № 2, стр. 331.

но с Маун Нейном и Маун джи основал издательство "Пи Джи Ман-дин", сыгравшее большую роль в издании палийских текстов на бирманском алфавите и комментариев к ним. При непосредственном участии Схая У Пье были выпущены в свет Аттахакатха, Тика, Ану-тика и многие другие палийские тексты.

Большую известность в Бирме и за ее пределами получили работы другого крупного бирманского ученого — доктора литературы У Шве Зан Ауна. У Шве Зан Аун был знатоком текстов канона и в особенности Абхидхамма-питаки⁴⁸. Совместно с Каролиной Рис Дэвидс, президентом Общества палийских текстов (PTS), У Шве Зан Аун подготовил к печати и перевел Абхидхамматтхасангаха (см.: PTS , 1911; 1929) и Каттха-ваттху (PTS , 1915)⁴⁹.

У Шве Зан Аун известен как комментатор буддийских канонических произведений. Его статьи, опубликованные в журнале "Буддизм", позволяют судить о нем, как о серьезном и вдумчивом философе-буддисте⁵⁰. У Шве Зан Аун неоднократно давал консультации и советы многим из авторов-европейцев, занимавшихся проблемами языка и литературы пали в Бирме⁵¹. Ученого также интересовали проблемы изучения его родного языка⁵². Доктор У Шве Зан Аун умер в 1932 г. В своем ежегодном отчете членам Общества палийских текстов К.Рис Дэвидс с горечью говорила о кончине крупного ученого, с которым ее связывали многие годы совместной работы⁵³. Отмечая неоценимый вклад д-ра У Шве Зан Ауна в культурное наследие своей страны, виднейший современный бирманский филолог проф. У Пхе Маун Тин писал, что "Бирма обеднела с потерей его"⁵⁴.

⁴⁸ См., например, его " Abhidhamma Literature in Burma" - JPTS , 1912.

⁴⁹ Раздел "Абхидхамма-питаки", посвященный изложению спорных вопросов буддийской философии. Авторство приписывается Тиссе Моггалипутте.

⁵⁰ Ср.: S h w e Z a n A u n g , Processes of Thought, - "Buddhism", 1903, vol. I, № 2; е г о ж е, The Forces of Character, - "Buddhism ", 1905, vol. 2, № I.

⁵¹ Ср.: M. H. B o d e , The Pali Literature of Burma, London, 1909, стр. 2, 6, 95.

⁵² U S h w e Z a n A u n g, Philological Study of the Burmese Language, - JBRS, 1916, N 6.

⁵³ C. A. F. R h y s D a v i d s, Report of the PTS for 1932, London, - PTS, стр. 3.

⁵⁴ Там же.

Талантливые работы самого проф. У Пхе Маун Тина в области палистики и бирманской филологии пользуются заслуженным авторитетом среди специалистов. У Пхе Маун Тин был первым профессором-бирманцем в колледже при Рангунском университете⁵⁵, где он возглавлял восточный факультет и преподавал пали и бирманский языки. Член оргкомитета Общества палийских текстов, его почетный секретарь от Бирмы, У Пхе Маун Тин был автором, редактором и консультантом многих публикаций Общества. Сознывая, какое большое значение для понимания бирманцами истории своей литературы и ее традиций имеет изучение пали, издание палийских текстов и их переводов на бирманский язык, У Пхе Маун Тин приветствовал выход в свет в 1929-1932 гг. в Бирме всех пяти Никай⁵⁶. Характеризуя 18 томов этого издания, включающих первые четыре Никаи, У Пхе Маун Тин писал: "Перевод выполнялся в течение последних 12 лет ... Перевод дословный, не отличающийся от ниссая. Он хорошо читается, точен⁵⁷ ...". Руководя подготовкой к изданию перевода Типитаки в 1932 г., ученый сообщал в своем письме К.Рис Дэвидс, что "Виная и Абхидхамма уже переведены (на бирманский язык. - В.М.) и ждут публикации. Палийские гатха⁵⁸ переведены прозой... Бирманский метрический стих не мог бы так хорошо передать смысл оригинала"⁵⁹.

Огромной заслугой У Пхе Маун Тина был его перевод Висуддхи-магга (Путь к очищению) Буддхагхоши. Перевод вышел в издании Общества в трех томах⁶⁰. Немногим ранее У Пхе Маун Тин выпустил два тома "Толкователя"⁶¹. В 1961 г. в Бирме был переиздан пали-

⁵⁵ Rangoon University College основан в 1924 г.

⁵⁶ Сутта-питака содержит пять Никай: Дигха-никая, Маджхима-никая, Самьютта-никая, Ангуттара-никая, Кхуддака-никая (см.: М. Винтернитц, *Geschichte...*, стр. 24-60; Т.Я.Елизаренкова, В.Н.Топоров, *Язык пали*, М., 1965, стр.22 (библиография)).

⁵⁷ C.A.F. Rhys Davids, Report of PTS for 1929, London, - PTS, стр.4-5.

⁵⁸ Стихи.

⁵⁹ C.A.F. Rhys Davids, Report of PTS for 1932, London, - PTS, стр.3.

⁶⁰ Tin P. Maung, Path of Purity, I, II, III, - PTS, 1922-1931.

⁶¹ Tin P. Maung, The Expositor, I, II, - PTS, 1920-1921; см. также: P.M. Tin and Rhys Davids, The Expositor (trans.), London, 1959.

английский словарь, составленный У Пхе Маун Тином⁶². Проф. У Пхе Маун Тин был членом Консультативного комитета, созданного в Бирме для издания "Антологии бирманской литературы"⁶³. Он автор многочисленных работ по грамматике⁶⁴, лексикологии⁶⁵ и фонетике⁶⁶ бирманского языка. У Пхе Маун Тин известен также как исследователь древних надписей Пагана⁶⁷.

Одним из старейших современных бирманских ученых-палистов является Тири Пьянчи У Та Мьят. Он автор многих исследований по филологии и эпиграфике. Широкой известностью в Бирме пользуется его статья "Заметки о бирманском алфавите"⁶⁸, посвященная становлению бирманского алфавита, ведущего свое начало от квадратного пали.

В 1953 г. в Рангуне вышел большой орфографический словарь У Та Мьята⁶⁹. Словарь составлен в результате многолетнего кропотливого изучения автором произведений классической бирманской литературы. В нем приводится этимология многих палийских слов, вошед-

⁶² P e M a u n g T i n , The Student's Pali-English Dictionary, 2^d ed., Rangoon, 1961 .

⁶³ "Anthology of Burmese Literature (in Burmese)", 1-st ed. 1917, 2^d ed., Rangoon, 1961 .

⁶⁴ См. работы Пхе Маун Тина: "Мьямма ваджа пхвэтхоун джан" ("Синтаксис бирманского языка"), Рангун, 1953; "Мьямма тада" ("Грамматика бирманского языка"), Рангун, 1956; "Мьямма аледан тада" ("Грамматика бирманского языка для средних школ"), Рангун, 1958; "Some Features of Burmese Language", - JBRS, 1956, vol.30, pt 2.

⁶⁵ P.M.T i n , Burmese Archaic Words and Expressions , - JBRS, 1915.

⁶⁶ L. A r m s t r o n g and U P h e i M a u n g T i n , Burmese Phonetic Reader , Rangoon , 1925.

⁶⁷ P e M . T i n , Women in the Inscriptions of Pagan, - JBRS, 1935, vol. XXV; e г о ж е, Buddhism in the Inscriptions of Pagan, - JBRS, 1936, vol. XXVI; P e M . T i n and G.H. L u c e , Selections from the Pagan Inscriptions , Rangoon , 1948; G.H. L u c e and P e M . T i n , Inscriptions of Burma , - " University of Rangoon Oriental Studies Publications", №2.

⁶⁸ T h i r i P y a n c h i U T h a M y a t , Notes on the Alphabets of Burma, - "Nation" , 15.X.1961.

⁶⁹ У Т а М ъ я т , Мьямма Ссэйтоунчан (Бирманская орфография), Рангун, 1958.

ших в лексический состав бирманского языка. У Та Мьятом были подготовлены к публикации и переведены Чанакьянити и Локанити⁷⁰.

Под редакцией У Та Мьята в 1958 г. вышла большая монография "Мьязеди пали чауса"⁷¹, посвященная знаменитому "Розеттскому камню" Бирмы - надписи, выгравированной в III в. н. э. на каменной колонне в пагоде Мьязеди к югу от Пегу⁷².

В заключение хотелось бы отметить, что данная статья касается вопросов недостаточно изученных и ни в коей мере не претендует на полноту их освещения.

⁷⁰ Thiri Pyanchi U Tha Myat, Notes...

⁷¹ "Мьязеди пали чауса", Рангун, 1958.

⁷² Текст воспроизведен на четырех языках - бирманском, пью, монском и пали. Надпись найдена в 1911 г. См. также: "Мьязеди чауса - лейбата (пью, мон, пали, мьямма)", Рангун, 1960.

БИБЛИОГРАФИЯ

ГРАММАТИКИ

Ашин Занака Бивунта, Ачхейпью пьисси тада (Основы грамматики), Амарapura, 1895; его же, Кисси бата тика (Комментарий к грамматике Каччаяны), Рангун, 1938; его же, Рупатидда бата тика (Комментарий к Рупасидхи), Рангун, [б.г.].

Витоуддайоун Схаядо, Витоуддайоун кисси тоуне (Грамматика Каччаяны), Рангун, 1927.

Ашин Панявунта, Палиттинчен (Грамматика языка пали), Рангун, [б.г.].

Лэтипандита, Тада Манзари (Элементы грамматики), Рангун, 1944; его же, Пали зага тинзайейтин (Грамматика языка пали), Рангун, 1954.

Лэти Уковида, Пали барати (Язык пали), Рангун, [б.г.].

Ашин Няндара Бивунта, Пали бани (Язык пали), Рангун, [б.г.].

УПхе Маун Тин, Ачхейпью пали тада (Основы грамматики языка пали), Рангун, 1951.

Ашин Тоундара Бивунта, Пали ейпье (Грамматика языка пали), Рангун, 1952.

СЛОВАРИ

Ашин Витоудда Бивунта, Лесве абидан (Карманный словарь), Мандалай, 1937.

УХоу Сейн, Пали мьяма абидан (Пали-бирманский словарь), Рангун, 1954.

Лэтипандита, Пали абидан чхоу (Словарь языка пали), Рангун, [б.г.].

Ашин Коталла Бивунта, Витоуддайоун типитака абидан (Словарь Типитаки), Рангун, 1955-1956.

Мьямманэйнган Боудда Татанаапхве, Типитака пали мьяма абидан (Пали-бирманский словарь Типитаки, изданный Государственной буддийской ассоциацией Бирмы), Рангун, 1964.

Т.Я.Елизаренкова

ДИСТРИБУЦИЯ ФОНЕМ В ПРЕДЕЛАХ КОРНЯ В "РИГВЕДЕ"

Структура корня в древнеиндийском языке, прежде всего на материале самого древнего памятника этого языка – "Ригведы" (РВ), обычно рассматривалась в свете более общих задач – выяснения и уточнения структуры общиндоевропейского корня. Такой подход не мог не определить отбора материала: рассматривались прежде всего те структурные особенности древнеиндийских корней, которые находили соответствие в корнях наиболее древнего слоя лексики других родственных языков; те же особенности, которые такого соответствия не находили и, следовательно, могли считаться результатом специфического древнеиндийского развития (например, церебральные фонемы и особенности их дистрибуции), для сравнительно-исторического подхода не могли представлять интереса.

В списках корней (*dhātupāṭha*), которые приводятся в древнеиндийских грамматиках, всегда встречается некоторое число корней, не засвидетельствованных в памятниках, а также корней, не являющихся, строго говоря, корнями (т.е. в корень неправомерно включаются такие элементы основы, как редупликация или часть суффикса). Кроме того, эти корни обычно задаются списком и не анализируются с точки зрения их структуры. Замечания из области дистрибуции фонем касаются в этих грамматиках единицы, большей, чем корень, а именно слова.

Таким образом, задача описания структуры корня в РВ через дистрибуцию входящих в его состав фонем кажется весьма перспективной во многих отношениях. С синхронной точки зрения эта процедура оправдана потому, что для описания дистрибуции фонем в пределах слова полезно выделить такую более мелкую единицу, как морфема. Это связано с тем, что некоторые фрагменты фонологической

системы, например согласные фонемы, имеют два набора правил дистрибуции в пределах слова: 1) правила дистрибуции внутри морфемы (имеется в виду в первую очередь корень слова, где эти правила значительно сложнее, чем в префиксах или суффиксах) и 2) правила дистрибуции на границах двух морфем (префикса и корня, корня и суффикса, корня и флексии), а также в таких отмеченных позициях, как начало и конец слова (кстати, с определенной точки зрения эти позиции тоже подходят под определение границы двух морфем). Есть сочетания согласных, которые встречаются только на стыке двух морфем и потому могут рассматриваться как пограничные сигналы, для выделения же этих пограничных сигналов необходимо знать, какие сочетания согласных допустимы в пределах корня.

С диахронической точки зрения также существенно иметь описание структуры корней в РВ в полном объеме. Сравнение этой системы с соответствующими системами других древних индоевропейских языков показало бы, насколько отличается в этом отношении состояние РВ от общеиндоевропейского состояния. Наконец, сравнение ее с той системой, которая засвидетельствована на более позднем этапе развития, например в классическом санскрите, дало бы представление о ряде важных тенденций в диахроническом развитии древнеиндийского языка в области фонологии и морфологии.

Под корнем в соответствии с индийской традицией понимается глагольный корень^I. Предполагается, что от каждого глагольного корня при помощи ряда последовательных операций можно произвести имя. Практически же количество имен, несводимых в РВ к глагольным корням, очень невелико. Если в структуре таких "именных" корней будут встречаться какие-либо отклонения от модели глагольного корня, они будут отмечены особо. Предметом же описания будут служить непроезводные глагольные корни (тем самым исключаются корни отыменных глаголов).

В индийской традиции корни на плавные сонанты принято приводить в слабом звуковом виде, в европейской – в среднем, т.е. в ступени *guṇa*, из которой будет исходить и данное описание.

Корень в РВ может начинаться на те же согласные фонемы, что и слово. Следовательно, ограничения, наложенные на начало слова, действительны и для начала корня, т.е. корень не может начинаться на *ṃ*, *th*, *ṭ*, *ṭh*, *ḍ*, *ḍh*, *ṇ*. Корней с начальным *ṣ* практически нет,

^I Из такого понимания корня исходят все древнеиндийские трактаты и грамматики; в частности, оно сформулировано у Панини в сутре I, 3, 1: "Bhūṇi и др. называются корнем" (*bhūvādayo dhātavaḥ*), причем *bhū-* – это первый глагольный корень, с которого начинается список глагольных корней – дхатупатха, – расположенных в соответствии с классами презенса.

если не считать один раз встречающейся формы прилагательного *śāt*, производного от корня *śah-*. Корень может начинаться на любую слогообразующую фонему (за исключением гласного варианта *ɪ*, латерального плавного сонанта). Практически же корни с начальной гласной фонемой ступени *guṇa* встречаются редко, ср. *ej-* "шевелиться", *ej-* "скользить", *ók-as* "удовольствие", "жилье" (от *uo*), *óḷ-as* "сила" (от корня *uj-/vaj-*) и др., корни с начальной гласной фонемой ступени *vr̥ddhi* встречаются еще реже, ср., например: *auṣ-ānā* "жаждущий", "ревностный" (от корня *vaṣ-*) или, что более обычно, во вторичных производных именных образованиях типа *aíḍ-á* "потомок Иды" (от основы *íḍā* от корня *id-*), *auṣijá-* "ревностный" (от основы *uṣíj* от корня *vaṣ-*) и др.

Правила относительно конечного элемента корня не совпадают с правилами относительно конца слова. Как и слово, корень может оканчиваться на слогообразующую или на неслогообразующую фонему. В отличие от слова корень может оканчиваться не на любую слогообразующую фонему. В РВ (как и вообще в санскрите) нет корней, оканчивающихся на *-a*. В РВ нет также самостоятельных корней, оканчивающихся на гласные фонемы ступени *guṇa*, т.е. на *-e*, *-o*, или ступени *vr̥ddhi*, т.е. на *-ai*, *-au*. Здесь нужно сделать некоторые пояснения. Если из глагольной парадигмы и можно абстрагировать формы, в которых корень оканчивается на гласный ступеней *guṇa* или *vr̥ddhi*, например *jé-si* или *á-jai-s* (корень *ji-*), *sto-si* или *stau-t* (корень *stu-*), то такое чередование гласного корня в определенных граммемах и формах регулируется правилами морфологии, и поэтому ступени *guṇa* и *vr̥ddhi* должны рассматриваться как производные от этой слабой ступени, а корни — как алломорфы соответствующей исходной морфемы. Корней, оканчивающихся на гласный ступеней *guṇa* или *vr̥ddhi*, который сохранялся бы в парадигме неизменным, т.е. не выводился бы правилами морфологии, нет, хотя гласный ступени *guṇa* встречается, правда нечасто, не в конечном положении, например в корнях *ej-*, *sev-* и др.

В РВ есть два именных корня, оканчивающихся на гласный ступени *vr̥ddhi*: *pau-* "корабль", "лодка" и *rai-* "добро", "богатство". Эти корневые основы выделяются среди прочих именных основ не только своей фонологической структурой, но также своими парадигмами, что дает основания считать их принадлежащими иной, более архаичной, чем ригведийская, системе.

Фонема *ɪ/1* не встречается в РВ в конце слова, за исключением корня *mīl-* "закрывать глаза", где она выступает в качестве последнего элемента (один раз в I, I6I, I2-абсолютив *saṃ mīlya*).

Из неслогообразующих фонем в конце корня в РВ не встречаются следующие: *ñ*, *ṭ*, *ṭh*, *ḍh*, *ṣ*. Церебральный *ṭ* засвидетель-

ствовано в конце только в одном корне ($\bar{a}$) $vi\dot{s}t$ "одевать" (один раз в X, 5I, I – причастие $\bar{a} vi\dot{s}tita-$), где этот звук по правилам сандхи является аллофоном фонемы t после $\bar{a}$. Церебральный звук $\bar{s}$, встречающийся в конце многочисленной группы корней, должен рассматриваться как аллофон фонемы s после i, u, r, k ($\bar{s}$, например, ни разу не встречается после a), например: $i\bar{s}-$, $ju\bar{s}-$, $dhars-$, $taks-$ и т.п. Наоборот, церебральные звуки $\bar{d}$ и $\bar{n}$ должны рассматриваться как фонемы, потому что они встречаются в конце корня в независимом положении: $-\bar{d}$ в $tad-$ "разбивать" (один раз в X, I80, 2 в форме 2 sg. imp. $vi\bar{t}\bar{a}dhi$), а $-\bar{n}$ в $phan-$ "скакать" (два раза: 3 sg. impf. $\bar{a}ph\bar{a}nayat$ УШ, 69, I3 и part. int. $\bar{a}ra\bar{n}i\bar{p}ha\bar{n}at$ IV, 40.). Как видно из приведенного материала, самостоятельные церебральные фонемы в конце корня в РВ практически почти не встречаются.

Следует привести некоторые цифровые характеристики фонем, встречающихся в РВ в качестве конечного элемента корня. Из 476 глагольных корней РВ² IOI корень оканчивается на гласные звуки (гласные фонемы и гласные варианты глайдов и плавного сонанта), остальные – на согласные (согласные фонемы и согласные варианты глайдов и плавного сонанта). Таким образом, корни – открытые слоги составляют приблизительно 21%, а корни – закрытые слоги – 79%. Из 375 корней, оканчивающихся на согласный звук, у 283 – корней за слогообразующим элементом следует один согласный, а у 92 корней – два согласных, что составляет соответственно 59 и 19% общего числа корней.

Если расположить по степени убывания частоты все согласные фонемы, способные выступать в РВ в качестве конечного элемента корня, то картина будет следующей: s (8I корень, из них вариант $\bar{s}$ – 55 корней, вариант s – 26 корней), $\bar{d}$ (50), j (42), r – согласный вариант фонемы (34), h (32), dh (3I), $\bar{c}$ (27), c (24), $\bar{b}h$ (2I), n, p (по 20), m (I6), v – согласный вариант фонемы (I5), t (I4), th (II), $\bar{d}$ (9), k, gh, ch, y (по 4), $kh, g, \bar{n}$ (по 3), $\bar{t}, ph, b, l$ (по I).

Кроме упомянутого ранее класса церебральных фонем, редко встречающихся в конце корня в РВ (наиболее часто из них употреб-

² Это число условно. Оно несколько меньше, чем то число глагольных корней, которое можно извлечь из обратного словаря корней и основ, приведенных у Грассманна, где в качестве корней иногда фигурируют редуцированные глагольные основы или основы именных форм. Кстати, и принятое здесь число корней можно было бы еще несколько редуцировать за счет, например, изъятия сомнительных корней с конечным $-y$ и некоторых других; см.: H.G. r a s s m a n n, Wörterbuch zum Rig-Veda, 3. Aufl., Wiesbaden, 1955.

ляется звонкая непридыхательная фонема $\dot{a}$, которая в составе реальных грамматических форм обычно оказывается в интервокальном положении и произносится как $-1-$), немногими корнями представлены конечные смычные велярные фонемы (по сравнению, например, со средненёбными аффрикатами), нечасты также глухие придыхательные фонемы всех варг (из них в наибольшем числе корней используется фонема th).

Расположенные таким же образом корни, оканчивающиеся на гласные, характеризуются следующими цифрами: $\bar{a}$ (30 корней), u (19), $\bar{r}$ (15), $\bar{i}$ (14), i (13). Таков инвентарь начальных и конечных элементов корня.

В РВ возможны корни следующей структуры: V , CV , CCV , VC , CVC , $CCVC$, VCC , $CVCC$, $CCVCC$, например корни u , gu , $\bar{c}gu$, uc , guc , $mguc$, ubj , $\bar{c}undh$, $\bar{a}ph\bar{u}rj$. Для типологической характеристики корня существенной является позиция после слогообразующего элемента, а не перед ним. Поэтому все перечисленные модели корня можно объединить в два общих класса: 1) корни, оканчивающиеся на V , и 2) корни, оканчивающиеся на C . Во втором классе целесообразно различать два подкласса: а) корни, оканчивающиеся на один согласный, и б) корни, оканчивающиеся на два согласных.

В корнях, принадлежащих к первому классу (т.е. равных открытому слогу), слогообразующий элемент V в принципе может быть фонологически долгим или кратким. Здесь следует сделать некоторые уточнения. В корнях этого типа нет противопоставления по долготекраткости у фонемы a , поскольку, как было указано ранее, корень в РВ не может оканчиваться на a . Поэтому если в корнях второго класса возможны минимальные пары типа as - "быть": $\bar{a}s$ - "сидеть", $gad\bar{h}$ - (вариант корня $gand\bar{h}$ -) "попадать во власть": $\bar{g}ad\bar{h}$ - "достигать цели" и т.п., то в корнях первого класса таких минимальных пар не может быть, есть же только корни с конечным $\bar{a}$, например $s\bar{a}$, $g\bar{a}$ и т.п.

Есть еще одна слогообразующая фонема, которая также не принимает участия в оппозиции по долготекраткости, это $\bar{r}$. Здесь, однако, причина кроется не в синтагматической характеристике, т.е. в структуре корня, допускающей или не допускающей реализацию определенной фонологической оппозиции, а в отсутствии такой оппозиции на парадигматической оси. Фонема $\bar{r}$ фонетически краткая, не имеет фонологически долгого коррелята.

На фонемы ступеней $gu\bar{a}$ и $v\bar{u}dd\bar{h}i$, т.е. на фонетически долгие гласные e , o , ai , au , корни данной структуры не оканчиваются³.

³ Особенность, которую следует считать индоевропейской; ср.: А.М. Ейе, Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков, русск.пер., М.-Л., 1938, стр. 192.

1. Если корень первого класса представлен разновидностью V, то V может быть только краткой фонемой (а также только кратким звуком). Есть корни $\bar{i}$ - "идти", $\bar{u}$ - "звать", $\bar{r}$ - (/ar-) "приводить в движение", но нет корней $\bar{a}$, $\bar{i}$, $\bar{u}$. Наличие долгого слогообразующего элемента в корнях этого класса требует структуры корня CV или CCV, например: $m\bar{a}$, $m\bar{l}\bar{a}$, $bh\bar{i}$, $bhr\bar{i}$, $bh\bar{u}$, $br\bar{u}$ и т.п.

2. Если имеется корень первого класса типа CV или CCV, то при слогообразующей фонеме V, для которой релевантна оппозиция по долготе - краткости, C или одна из фонем CC может быть придыхательной только в случае $\bar{V}$, например: $dh\bar{a}$, $bh\bar{a}$, $dh\bar{i}$, $bh\bar{i}$, $dh\bar{u}$, $bh\bar{u}$ (но нет корней типа dhi , bhi , dhu , bhu). При этом в корнях структуры CV придыхательная фонема всегда бывает звонкой. В корнях же структуры C^1C^2V C^1 или C^2 может быть как звонкой, так и глухой придыхательной фонемой. Здесь возможны две модели корня. Первая модель: C^1 - придыхательная, C^2 - плавный сонант, глайд, носовая фонема $+V$ например $dhm\bar{a}$, $khy\bar{a}$, $ghr\bar{a}$, $bhr\bar{i}$; вторая модель: $C^1=s$, C^2 - придыхательная $+V$, например, $sth\bar{a}$.

В корнях с конечным $\bar{r}$, для которого нерелевантна оппозиция по долготе - краткости, C может быть придыхательной фонемой. C в этих корнях бывает только звонкой придыхательной: dhr , bhr , $dhvr$.

Интересно, что в именном, а не в глагольном корне возможна комбинация глухой придыхательной фонемы и долгого слогообразующего элемента, ср., например, имя $kh\bar{a}$ "источник", "колодец", связанное с глагольным корнем $khan$ - "копать".

Из корней второго класса самым распространенным типом является модель CVC. У корней этой модели существуют определенные соотношения между двумя входящими в их состав неслогообразующими элементами (их можно условно обозначить как C^1C^2).

Если в корне типа C^1VC^2 неслогообразующие фонемы являются неносовыми смычными или аффрикатами, то C^1 и C^2 не могут принадлежать к одной варге (*varga*), т.е. не могут быть одного места образования. Следовательно, невозможны корни типа kag , $kagh$, caj , tad , $tadh$, rab , $pabh$. Из этого следует также и то, что $C^1 \neq C^2$, т.е. перед слогообразующим элементом и после него не может стоять один и тот же согласный, и, таким образом, невозможны корни типа kak , gag , $khakh$, $ghagh$ и т.п. Это последнее правило распространяется также и на носовые фонемы, т.е. нет корней nan , man . Сочетание же носовой и неносовой фонем одной варги в пределах одного корня допустимо, например: nad , $n\bar{a}th$, $n\bar{a}dh$, $dhan$, tan , $bh\bar{a}m$.

3. Это правило не распространяется на непрерывные фонемы. Таким образом, допустимы корни, в которых C^1 и C^2 представлены фонемами одного места образования, различающимися по прерывности - непрерывности, например sad , suc . Допустимы также корни, в кото-

рых C^1 и C^2 представлены двумя непрерывными фонемами разного места образования, например ṣav- , ṣāv- . Наконец, допустимы корни, в которых C^1 и C^2 представлены одной и той же непрерывной фонемой, например vav .

Это правило, выведенное на материале корней типа C^1VC^2 , моделирует корни любой структуры, в которых представлены согласные инициаль и финаль, т.е. $CCVC$, $CVCC$ $CCVCC$. Следовательно, допустимы корни типа cand- , apand- , skambh- , но недопустимы корни типа cañj- , spamb- , skañgh- .

Те немногие корни в РВ, которые не моделируются этим правилом, целесообразно трактовать как не системные элементы. Это или звукоподражания, как jajhjh- , jañj- , kraḥṣ- ; или корни с неясной этимологией, в отношении которых можно предположить либо искажение первоначальной структуры, либо заимствование из неиндоарийского источника, как tand- , nand- ; или корни, заключающие в себе скрытую редупликацию, носовой инфикс основы и т.п., как nind- ⁴.

Интересно отметить, что с точки зрения правил дистрибуции фонем в корне аффрикаты трактуются как смычные, а не как непрерывные фонемы.

4. Если в корне типа C^1VC^2 неслогообразующие фонемы являются неносовыми смычными или аффрикатами, то при C^1 – звонкой фонеме C^2 не может быть глухой фонемой. Отсюда допустимость в РВ трех следующих типов корней:

- 1) C^1 глух. VC^2 глух., например: tap- , pat- , cit- ;
- 2) C^1 глух. VC^2 звонк., например: pad- , cud- , tij- ;
- 3) C^1 звонк. VC^2 звонк., например: dugh- , jabh- , bhaj- .

Последняя разновидность корней описывается двумя правилами, сформулированными Мейе для индоевропейских корней, а именно: "Нет корней, которые бы начинались и оканчивались на смычную звонкую непридыхательную" и "Корень, начинающийся на смычную звонкую придыхательную, не оканчивается на глухую, и наоборот"⁵.

Формулировка Мейе на древнеиндийской почве требует включения в понятие C не только смычных, но и аффрикат. Кроме того, как отмечает Мейе, в санскрите возможны корни, в которых инициаль и финаль представлены смычной звонкой непридыхательной, например gad . В РВ такие корни не встречаются. В санскрите же они

⁴ См. этимологию этих корней в словаре Майрхофера: М.М а у р-
h o f e r, Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindi-
schen, Heidelberg, 1951.

⁵ А.М е й е, Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков, стр. 191.

очень малочисленны, и, как отмечено в словаре Бётлинга и Рота⁶, принадлежат к числу корней, упоминающихся в грамматиках, но не засвидетельствованных в текстах, например: *juḍ-, *baḍ-, *bāḍ-, *biḍ-, *buḍ-, *būḍ-.

5. Если одна из согласных корня любой структуры является придыхательной фонемой, то другая согласная того же корня придыхательной быть не может.

6. Если одна из неслогообразующих фонем инициали корня является непрерывной, т.е. s/ṣ или ṣ, то в отношении фонем финали корня никаких ограничений нет, и наоборот. Тем самым нет ограничений ни в отношении звонкости, ни в отношении придыхательности других фонем. Например, допустимы корни duṣ-, juṣ- и tuṣ-, puṣ-; daṣ-, dāṣ-, diṣ- и paṣ-, kṛṣ-, piṣ-; daṣ-, jaṣ- и kaṣ-; sad-, saḥ- и saḥ-; ghaṣ- и gaḥ-; ṣrath- и ṣardh- и др.

7. Если в корне CVC одна из неслогообразующих фонем представлена фонемой h, то для другой неслогообразующей фонемы действительны все ограничения, вызываемые звонкой придыхательной фонемой. Следовательно, другая неслогообразующая фонема не может быть ни глухой, ни придыхательной. Из 14 глагольных корней, которые в РВ начинаются на h-, только один кончается на смычную согласную, причем эта согласная звонкая, — hīḍa. Из 34 глагольных корней в РВ, оканчивающихся на -h, девять корней структуры C¹VC² начинаются на смычную или аффрикату. Во всех девяти случаях C¹ представлен звонкой фонемой, а именно: dah-, gāh-, bāh-, diḥ-, guh-, duh-, dḥh-, bḥh-, jeh-. Глухая смычная фонема в инициали возможна только, если ей предшествует s, например sprḥ-, — условие, действительное и для звонких придыхательных фонем.

Предложенное правило моделирует также корни и иной, чем CVC, структуры, тоже имеющие в инициали смычные фонемы: grah-, druḥ-, baḥh-, dṛḥh-, garh-, barh-⁷. Здесь это правило знает одно исключение — корень tarh- с глухой смычной согласной в инициали, засвидетельствованный в РВ одной личной формой в поздней части памятника: 3 sg.inj tṛbhāt (X, 102, 4) и двумя формами причастия tṛbhā I (I, 133, I и VI, 16, 48) (ср. также 3 sg.pf. от этого корня: tatarha в Атхарваведе XI, 5, 7). В корнях второго класса, в состав которых входит фонема h, недопустимы придыхательные фонемы. Таким образом, в целом в корнях второго класса фонема h функционально синонимична звонкой придыхательной фонеме.

⁶ См.: "Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung", bearbeitet von Otto Böhtlingk, T. 1-7, SPb., 1879-1889.

⁷ Корень дается в слабой степени или в степени guṇa в соответствии с традицией, зафиксированной в словаре Грассманна, например: bḥh- "быть густым", но barh- (/varh-) "рвать", "толкать".

интересно, что в корнях первого класса (т.е. когда корень равен открытому слогу) такой функциональной синонимии *h* и звонких придыхательных нет. Выше было сформулировано правило 2), из которого вытекает следствие о недопустимости в РВ корней типа *CV* или *CCV* с *C* – придыхательной фонемой, а *V* – краткой гласной. В случае же если *C* или одна из фонем *C* = *h*, то *V* может быть краткой. Так, существуют корни *hi-*, *hu-*, *hmu-*, *hru-* наряду с *hā-*, *hū-*, *hṛ-*.

Как бы то ни было, заслуживает внимания та особенность, что в корнях второго класса фонема *h* по своим дистрибутивным возможностям резко противопоставлена фонемам *в/з* и *с* (фонетически все эти звуки являются непрерывными, *h* – звонкий, *в/з*, *с* – глухие). Эти дистрибутивные различия подсказывают также различную фонологическую трактовку *h*, с одной стороны, и *в/з* и *с* – с другой, и по парадигматической оси.

8. Далее следует систематически рассмотреть корни второго класса, в инициаль и финаль которых входит более чем одна фонема.

Глагольный корень может начинаться любым бинарным сочетанием согласных звуков, которым может начинаться слово⁸. Исключение составляет начальное сочетание *gn-*, засвидетельствованное в одном именном корне в РВ – *gnā* "богиня" и в производных от него (кстати, в тексте гимнов это слово большей частью произносится как двусложное *g'nā*).

Корень может оканчиваться на бинарные сочетания согласных нескольких типов.

I. Наибольшим числом корней представлено конечное сочетание типа "носовая + шумная согласная" (44 корня). Если за носовой следует смычная или аффриката, то фонетически это всегда бывают звуки одного места образования, например: *-ṅkh*, *-ṅc*, *-nd*, *-mbh* и т.д. Из теоретически возможных сочетаний такого рода отсутствуют в качестве конечных элементов корня: *-ṅgh*; *-nt*, *-ṇth*, *-ṇḍ*, *-ṇḍh*; *-nt*; *-mp*, *-mph* (сочетания этого типа в пределах варги церебральных не засвидетельствованы вообще). Если за носовой следует непрерывная шумная, то носовая фонема представлена вариантом анусвара (*anusvāta*) – частичной назализацией предшествующего гласного, например: *aṅc*, *taṅc*, *maṅh*.

II. К первому типу конечных сочетаний согласных корня при-

⁸В начале слова в РВ встречаются сочетания согласных фонем следующих типов: I. 1) *kr*, *gr*, *ghr*, *jr*, *tr*, *dr*, *dhr*, *pr*, *br*, *bhr*, *mr*, *ḡr*, *sr*, *hr*; 2) *kl*, *gl*, *pl*, *ml*, *ḡl*; 3) *khy*, *cy*, *jy*, *ty*, *dy*, *dhy*, *py*, *my*, *cy*, *sy*, *hy*; 4) *kv*, *jv*, *tv*, *dv*, *dhv*, *cv*, *sv*, *hv*. II. *vr*, *vl*, *vy*. III. 1) *gm*, *gn*, *ghn*, *jñ* (в фонемной записи /jn/), *jm*, *dhm*, *ḡn*, *ḡm*, *sn*, *sm*, *hn*; 2) *kṣ*, *ts*, *ps*, *ḡc*, *sk*, *st*, *sth*, *sp*, *sph*.

мыкает небольшая группа корней, у которых в конце за носовой фонемой следует согласный вариант глайда - v, а именно: dhanv, inv, jinv. Эти корни по своей структуре производны. Они возникли, видимо, как результат перераспределения глагольной основы в пользу корня, так что при внутренней реконструкции корней древнеиндийского языка к первоначальному слогу не могут быть отнесены.

П. Ко второму по численности типу корней принадлежат корни с конечным сочетанием двух шумных согласных фонем (27 корней). Большая часть их оканчивается на сочетание ks: raks-, niks-, uks-, rṭks- и др. (21 корень). Небольшая часть оканчивается на различные сочетания непрерывной фонемы со смычной или аффрикатой: vṭacs-, viṣṭ-, garṣ-; один корень - на сочетание смычной и аффрикаты: ubj- и еще два корня - на две аффрикаты: majj-, bhrjj- (кстати, других глагольных корней, оканчивающихся на геминату, в РВ нет).

Ш. К третьему типу принадлежат корни, оканчивающиеся на сочетание согласного варианта плавного сонанта с шумной согласной (15 корней, из них 13 на r + шумная и 2 на l + шумная). Учитывая сравнительно небольшое число корней этой структуры, трудно сделать какие-либо общие выводы, однако, видимо, никаких ограничений в отношении конечного согласного элемента, следующего за корневым гласным, нет. В этой позиции встречаются смычные, аффрикаты, непрерывные, глухие и звонкие, придыхательные и не придыхательные.

Ша. К третьему типу корней, оканчивающихся на две согласные, принадлежит небольшая группа корней, у которых за неслогообразующим плавным сонантом следует согласный вариант глайда v: bharv-, jūrṣ-, tūrṣ-, dhūrṣ-. Данные внутренней реконструкции дают некоторые основания предположить, что к первоначальному слогу древнеиндийских глагольных корней этот тип вряд ли следует относить (ср. корни bhar-, jur- и jvar/jval- tar/tur- и основу taru-, dhvar-). Во всяком случае, для синхронного описания существенно то, что в период развития языка, засвидетельствованный в РВ, согласный вариант глайда v может функционировать в качестве конечного элемента глагольного корня, так же как любая согласная неслогообразующая фонема, в отличие от согласного варианта глайда у. недопустимого в этом положении⁹.

⁹ Сочетание ru допустимо в РВ. В глагольных формах (как и в именных) оно засвидетельствовано только на морфемной границе; например, tur-ya-ma (1pl.opt. от tar-), у глаголов гораздо реже, чем у имен, где суффикс -ya - один из очень продуктивных. Это сочетание нередко встречается в основе отыменных производных глаголов типа adhvaryāti, baryāti - "корни": adhvar-, bary- и т.п.

Таковы типы конечных сочетаний неслогообразующих элементов корня в РВ.

Максимальная модель корня, встречающегося в РВ, описывается формулой $ccvcc$. Таких корней в РВ 19 (их список в соответствии с алфавитным порядком конечных элементов таков: $\check{c}vañc-$, $vraçc-$, $sphūr-j-$, $granth-$, $skand-$, $\check{c}sand-$, $spand-$, $syand-$, $krand-$, $spūrdh-$, $skambh-$, $stambh-$, $bhrañç-$, $\check{m}yaç-$, $kraçc-$, $praçc-$, $mraçc-$, $tvacç-$, $strañ-$). В инициали этих корней – одно из бинарных начальных сочетаний неслогообразующих фонем корня, в финали – одно из конечных бинарных сочетаний этих фонем. Корневой гласный в 17 случаях из 19 краткий. В тех двух случаях, где он долгий, это $\bar{u}$ перед r – сочетание фонем, которое на морфологическом уровне трактуется как один из вариантов слабой звуковой ступени, морфемы $\check{r}/ar/\bar{a}r$. В 17 корнях этого типа корневым гласным является $\check{a}$, причем в 11 из них за слогообразующей фонемой следует носовая.

Этим исчерпываются структурные типы глагольных корней в РВ. Их характеристику можно еще дополнить некоторыми наблюдениями над частотностью долгих или кратких слогообразующих элементов в разных типах корней. Из 475 глагольных корней в РВ долгий гласный встречается в 104 корнях, т.е. в 21% всех корней. Из корней с долгим гласным 54 корня представляют собой открытый слог, т.е. 53% всех корней, оканчивающихся на гласный (101 корень), а 50 корней являются закрытыми слогами. Из этого следует, во-первых, преобладание среди корней на долгий гласный тех, которые являются открытыми слогами, и, во-вторых, преобладание среди корней – открытых слогов таких, которые оканчиваются на долгий, а не на краткий гласный. Обратная картина встречается среди корней – закрытых слогов. В РВ 374 корня, оканчивающихся на неслогообразующий элемент, из них долгий гласный имеют 50 корней, т.е. 13% всех корней на конечный согласный. Из этих 50 корней у 42 корней за долгим гласным следует один согласный, а у восьми корней – два согласных. Список сверхтяжелых корней¹⁰, в которых за долгим гласным следуют два согласных, следующий: $\check{i}ñkh-$, $\bar{u}ñkh-$, $sphūr-j-$, $spūrdh-$, $\check{j}ūrv-$, $\check{t}ūrv-$, $\check{d}hūrv-$, $vāñch-$. Они немногочисленны и, по-видимому, в основном производного характера.

¹⁰ В пратишакхьях различаются два типа слогов – легкие и тяжелые: "Слог, содержащий краткий гласный, кроме как перед сочетанием согласных, является легким" ($hrasvam laghvasadyoge$) Атхарва-пратишакхья, I, 51). "Любой другой является тяжелым" ($gurvadyat$), там же, I, 52). Таким образом, легкий слог – это: $\dots\check{V}$, $\dots\check{V}c$; тяжелый слог – это: $\dots\check{V}cc$, $\dots\bar{V}$, $\dots\bar{V}c$, $\dots\check{V}cc$.

Среди корней, в финали которых находится один согласный элемент, распределение долгих гласных следующее. Корней со слогообразующей фонемой $\bar{u}$ - II, с $\bar{i}$ - I4, с $\bar{a}$ - 25. Среди корней, у которых слогообразующим элементом являются долгие глайды в их гласных вариантах, т.е. $\bar{i}$ - и $\bar{u}$ -, выделяются небольшие группы, обнаруживающие общность структуры. Прежде всего это небольшая группа корней с $\bar{i}$ -, являющихся производными от других, первичных корней: $\bar{I}r$ (от ar), $\bar{I}ç$ (от $iç$ -), $\bar{I}s$ (от is -), $bh\bar{I}s$ (от $bh\bar{I}$ -), $\bar{I}ks$ (от aks). В основном они обязаны своим происхождением различным типам редупликации, иногда же — распространению корня (как $bh\bar{I}s$). Далее выделяется группа корней, у которых за $\bar{I}$ следует звонкая церебральная непридыхательная фонема: $\bar{I}d$ -, $n\bar{I}d$ -, $p\bar{I}d$ -, $kr\bar{I}d$ -, $v\bar{I}d$ -, $h\bar{I}d$ -. Вне этих двух групп остаются лишь три корня с $\bar{i}$ -: $\bar{I}nkh$ -, $m\bar{I}l$ - и $j\bar{I}v$ -. Среди корней с $\bar{u}$ - на $\bar{a}$ оканчивается только один — $k\bar{u}d$ -, явно производным является корень $bh\bar{u}s$ - (ср. $bh\bar{u}$ -). В шести корнях за $\bar{u}$ - следует r : $sph\bar{u}rj$ -, $sp\bar{u}rdh$ -, $ç\bar{u}r$ -, $j\bar{u}rv$ -, $t\bar{u}rv$ -, $dh\bar{u}rv$ -. Не подходят ни под какие разряды следующие корни: $\bar{u}nkh$ -, $a\bar{u}d$ -, $\bar{u}h$ -.

В самой многочисленной группе корней с $\bar{a}$ - в качестве производного можно выделить корень $v\bar{a}ñch$ - ($-ch$ принадлежит этимологически к презентному суффиксу $-cha$ -, ср.: $g\bar{a}chat\bar{i}$ -, $y\bar{a}chat\bar{i}$ и др.) и некоторые другие типы $y\bar{a}s$ -, $y\bar{a}d$ - (ср. $y\bar{a}$ -). Значительная же часть этих корней должна быть, по-видимому, отнесена к первичным (полный список этих корней таков: $y\bar{a}s$ -, $v\bar{a}ñch$ -, $bhr\bar{a}j$ -, $n\bar{a}th$ -, $kh\bar{a}d$ -, $y\bar{a}d$ -, $sv\bar{a}d$ -, $n\bar{a}dh$ -, $b\bar{a}dh$ -, $r\bar{a}dh$ -, $vr\bar{a}dh$ -, $s\bar{a}dh$ -, $bh\bar{a}m$ -, $ç\bar{a}y$?, $\bar{a}r$ -, $dh\bar{a}v$ -, $k\bar{a}ç$ -, $d\bar{a}ç$ -, $v\bar{a}ç$ -, $\bar{a}s$ -, $d\bar{a}s$ -, $bh\bar{a}s$ -, $ç\bar{a}s$ -, $g\bar{a}h$ -, $b\bar{a}h$ -). Ни один из корней этой группы не оканчивается на церебральную фонему.

Таковы особенности дистрибуции фонем в пределах глагольного корня в РВ.

Н.Г.Краснодембская

О ТЕНДЕНЦИЯХ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ СИНГАЛЬСКОГО ГЛАГОЛА
(в сравнении литературной и разговорной форм)

Сингальский язык имеет две формы - литературную и разговорную, - сильно различающиеся по фонетической, морфологической и синтаксической характеристике. Эта разница, как свидетельствует материал сингальского глагола, определяется не только и не столько искажением нормы или предпочтительным выбором (что также имеет место), а главным образом морфологическим различием целых парадигм и различным набором категорий, определяющим соответствующую форму языка. Так, совершенно разные образования употребляются для выражения настоящего времени (основа + личные окончания *-mi*, *-hi*, *-yi* и др. - в литературном и основа + *paṇā* - в разговорном языке), разговорный язык в отличие от литературного не имеет грамматической категории будущего времени.

История развития литературного сингальского языка более доступна для исследования, так как эта форма языка представлена непрерывной письменной традицией на протяжении многих веков, в то время как разговорная форма редко фиксируется в письменных памятниках.

Нами принята следующая периодизация сингальского языка: сингальский праkrit (III в. до н.э. - около V в. н.э.), старосингальский (V-VIII вв. н.э.), средний сингальский (VIII-XIII вв.) и современный сингальский язык^I. Сингальский праkrit по фонетическим и морфологическим особенностям очень сходен с другими среднеин-

^I W. Geiger, A Grammar of the Sinhalese Language, Colombo, 1938, стр. 2-8; ср.: J. A. L. W. I. S., Introduction to the "Sinhalese-sangharaya", ed. by James de Alwis, Colombo, 1852, стр. 139.

дийскими языками. В период старосингальского языка происходят главные изменения, в результате которых складываются основные черты сингальского языка, во всей полноте проявляющиеся в средневековых памятниках.

Эти этапы развития языка далеко не равноценно представлены письменными свидетельствами: так, первые два периода нашли отражение в эпиграфике, т.е. в материале, весьма ограниченном по своей информационной значимости; кроме того, от эпохи старосингальского языка сохранилось такое незначительное число памятников, что практически невозможно восстановить картину языковых изменений этого важного периода. Следует добавить к этому, что эпиграфический материал также дает неравноценную информацию о разных аспектах языка: значительную по фонетике и достаточно ограниченную в области морфологии.

Однако при всех оговорках, в научный обиход усилиями европейских и сингальских ученых уже введено значительное количество эпиграфических и литературных памятников сингальского языка. Важным лингвистическим источником является единственная дошедшая до нас классическая средневековая сингальская грамматика XIII в. — *Sidat-sangarava*. Зафиксированные в ней образцы языка характеризуют главным образом литературные нормы, выработанные не без влияния санскритской и палийской грамматик. Особое место по сравнению с другими эпиграфическими и вообще письменными памятниками Цейлона занимают инскрипции "Львиной горы" (Сигири), относящиеся главным образом к VIII—X вв. н.э.² Эпиграфика Сигири — надписи на Зеркальной стене сигирийского дворца (выстроенного в V в. н.э.) — представляет собой главным образом стихотворные миниатюры, в которых посетители дворца выразили свои чувства и впечатления от увиденных чудес и, главное, от прекрасных фресок. Относящиеся к периоду средневекового сингальского языка, эти инскрипции с наибольшей полнотой отражают особенности грамматического строя, сложившиеся в период пракрита, дают возможность проследить основные тенденции, уточнить датировку или найти объяснение многим грамматическим явлениям более поздних эпох и современности. Инскрипции Сигири часто дают такой материал, какого не содержат иные письменные памятники; в частности, в них имеются живые, разговорные формы языка, что неопределимо для воспроизведения истинной картины истории языка.

Иногда в них встречаются такие формы, которые с точки зрения эволюции языка представляют стадию более позднюю, чем соответствующие формы в литературных памятниках последующих веков,

² S. P a r a n a v i t a n a, *Sigiri graffiti*, vol.1-2, London, 1956.

что свидетельствует как о том, что разговорный язык уже в ту эпоху отличался от литературных норм, так и о силе традиции в литературном языке.

Соотношение литературной и разговорной форм языка было различным на разных этапах. Если в ранний период происходил предпочтительный отбор части средств живого языка для литературного употребления вместе с известной "подгонкой" под образцы санскритских и палийских грамматик, то уже к концу средневекового периода грамматические нормы четко стандартизованы, а после XIII в. в течение нескольких столетий сохраняются в основном неизменно. Современный литературный сингальский язык начинает вновь испытывать сильное воздействие разговорного лишь во второй половине XIX в. Разговорный язык в своей эволюции ушел далеко вперед по сравнению с литературным и сильно отличается от последнего, а так как из-за отсутствия памятников трудно проследить весь ход этих изменений, приходится оперировать главным образом теми образованиями, которые даны в разговорной форме наших дней.

Сингальский язык еще недостаточно изучен, и представляется необходимым тщательное специальное исследование эпиграфических и литературных памятников разных периодов, а также разговорного языка. В настоящей краткой статье поставлена цель проследить, пользуясь трудами предшественников и собственными наблюдениями, основные тенденции в истории сингальского глагола на разных этапах в соотношении литературной и разговорной форм, дающих взаимодополняющие сведения.

Древняя флексия утратила свои позиции в сингальском глаголе еще в пракрыте: здесь нет аориста, перфекта, имперфекта, будущего, двух наклонений — конъюнктива и оптатива. В средневековый период выбор и формирование глагольных аффиксов и конструкций уже закончены, в дальнейшем изменения происходят главным образом за счет фонологии. Многие глагольные формы становятся известны нам лишь начиная со средних веков и не имеют зафиксированных прототипов в предшествующие периоды, их происхождение можно выводить лишь предположительно.

В сфере финитного глагола современный литературный сингальский язык имеет настоящее время, прошедшее, будущее, новый оптатив и условное наклонение³.

Формы настоящего времени, образуемые присоединением личных окончаний к несовершенной основе, соотносятся с древним флексив-

³ W. G e i g e r, A Grammar of the Sinhalese Language; В. В. Выходов, Сингальский язык, М., 1964; ср. А. М. Гуптасекара, A Comprehensive Grammar of the Sinhalese Language, Colombo, 1891.

ным Present'ом; сингальские окончания I-го лица -m, -mi; -mu, -mha; 2-го лица -hi (-yi); -vu, -hu; 3-го лица (-u), -yi; -t, -ti соответственно связаны с древне- и среднеиндийскими -mi, -ai, -ti, -tha, -nti и др. Такие же и сходные образования в функции настоящего времени зафиксированы и в средневековый период. В современном сингальском они являются принадлежностью лишь литературного языка, тогда как средневековые памятники свидетельствуют об известной их распространенности и в разговорной форме. В современном разговорном сингальском теперь в значении настоящего времени употребляется неличное образование - имя действия на -pavā - для всех лиц и чисел. На каком этапе разговорный язык отказался от финитных форм, сейчас определить трудно.

Прошедшее время сингальского языка (совершенное причастие + личные окончания) восходит к древнеиндийским причастиям совершенного вида (например, синг. *kaḷa* и *giya* соответствуют скр. *kṛta* и *gata*). Именное происхождение этих форм подчеркивается тем фактом, что в средневековом языке единственное и множественное число 3-го лица некоторых глаголов не отличается от номинатива глагольных имен от тех же основ. В памятниках VIII-X вв. лишь изредка, но встречаются некоторые образования со значением прошедшего времени, которые сравнимы с формами среднеиндийского аориста (синг. *visi* "поселился", пкр. *vasi*; синг. *bini* "сказал", пкр. *bhanī*). В современном разговорном языке глагольные формы с личными окончаниями не употребляются, их заменяет полное совершенное причастие в неизменяемом виде (*giyā*, *bāluvā*)⁴.

В качестве форм будущего времени средневековая сингальская грамматика *Sidat-sangarava* называет несовершенные причастия (в полной форме) с личными окончаниями; такое употребление было стандартизовано и сохранилось в литературном языке до наших дней. Относительная искусственность выбора и осмысления этих форм видна из того, что в более древний период эти образования употреблялись для выражения продолженности действия безотносительно ко времени его совершения, категория будущего времени не существовала. Уже было замечено, что названные образования представляют кальку с древнеиндийского перифрастического будущего (глагольное имя на -tr + связка): синг. *yannemi* соответствует скр. *yātā,smi*. Возможно, здесь мы имеем дело с искусственным осмыслением грамматического факта, которое тем не менее сохранилось в литературном языке на протяжении многих веков. Разговорный язык и сегодня фактически не имеет грамматической категории будущего времени. По значению к нему только приближаются некоторые формы,

⁴ Ср.: K. M a t z e l, *Einführung in die singhalesische Sprache*, Wiesbaden, 1956, стр. 53-58.

которые скорее находятся в сфере модальных различий, причем рас-
пределены по признаку субъекта (формы для I-го, 2-го и 3-го лица
разнородны): это новейшие образования на *-ñā* и *-ñāmi* (их
происхождение не очень ясно) для I-го лица и на *-vi* (возводится
некоторыми учеными к древнеиндийскому абсолютиву на *-tavya*) для
2-го и 3-го лица с общим значением возможности или предположитель-
ности. Употребляются также описательные конструкции сходного зна-
чения типа имя действия + модальное слово *āti* "имеет быть"
(вместе: "должно бы случиться").

Оптатив сингальского языка дает пример новой агглютинации.
Это образование раннее, малоупотребительное, состоит из личных
форм настоящего времени + аффикс оптатива *-vā* (по происхождению
- оптативная форма глагола *venavā* "быть", "становиться").

Условное наклонение (несовершенная и совершенная основа +
аффикс *-ta*, *-tat*, *-tot*) - образование собственно сингальское,
в начальный период с общим значением предшествования (не только
условного, но временного и причинного). В разговорном языке упо-
требляются те же формы, что и в литературном, но гораздо реже и
только в совершенном виде.

Многочисленные формы императива представлены либо древнеин-
дийским императивом, либо неличными глагольными формами, либо опи-
сательными образованиями (для разговорного языка характерны два
последних варианта).

Интересны залоговые отношения в сингальском языке. В литера-
турной форме употребляется описательный пассив - сложновербальное
образование (смысловой глагол в инфинитиве + образующий глагол
labanavā "получать"); разговорный язык не использует, за редкими
исключениями, этой конструкции, различия между активом и пассивом
выражаются порядком слов и внутри самой глагольной основы (деталь-
ное изучение этого противопоставления еще предстоит осуществить).
Существует группа глаголов с основой на *-e* в несовершенной форме
и *-u* в совершенной форме. Относительно грамматической характе-
ристики этой группы существует расхождение взглядов. Некоторые вы-
деляют ее в отдельное спряжение, другие считают средним залогом.
Эти глаголы чаще всего имеют пассивно-возвратное значение, обычно
они соотносятся с переходными глаголами I и II спряжения (*āu-*
navā "открывать" - *āvenavā* "открываться"; *kavanavā* "кормить" -
kāvenavā "быть едомым"; *madinavā* "слеживать" - *mādenavā* "сле-
живаться"); однако это бывает нерегулярно. Не в пользу сторонников
выделения среднего залога говорят следующие факты: а) чередующие-
ся формы II и III спряжения с одним лексическим значением: *pisina-*
vā и *pisenavā* "вариться"; *naginavā* и *nāgenavā* "подниматься";
б) существование глаголов III спряжения, которые не имеют соотно-
сительных глаголов в I и II спряжении. Вероятно, речь должна идти

о разной этимологии основ, которые восходят либо к активным, либо к пассивным основам древнего языка; в современном языке в I и II спряжении, кроме активных (переходных и непереходных), выделяются глаголы активного и пассивного состояния, а глаголы III спряжения по значению бывают пассивными и пассивно-возвратными.

Сингальский язык обладает развитой системой инфинитных глагольных форм: полное и краткое причастие совершенного и несовершенного вида, деепричастие совершенное и несовершенное, герундий, инфинитив и имя действия. Средневековые памятники содержат еще большее число если не категорий, то вариантов форм. В современном языке в сфере неличного глагола нет разницы между литературным и разговорным языком (разве только в предпочтительном употреблении тех или иных форм, например собственно сингальского деепричастия несовершенного вида на *-di*, *-ddi* вместо формы на *-min* от древнего глагольного имени на *-ma*). Большинство сингальских инфинитных глагольных форм можно возвести к древним глагольным именам на *-t̥ṭha*, *-nta*, *-ana*, *-na*, *-ta* и др. Функции неличных глагольных форм и их синтаксические связи в оборотах многообразны: об этом свидетельствуют и средневековые памятники, и современные данные.

Синтаксис сингальского языка изучен слабее (особые затруднения вызывает скудость материала, иллюстрирующего ранние стадии в развитии языка). В данное время мы можем дать лишь некоторые предварительные общие оценки. Неличные формы глагола в разные периоды были способны к образованию многочисленных инфинитных оборотов, часто эквивалентных придаточным предложениям; с течением времени происходило лишь некоторое качественное и количественное перераспределение синтаксических функций инфинитного глагола. Так, в средний период наибольшее распространение имеют обороты атрибутивного характера с краткими совершенными причастиями и обороты с совершенным деепричастием, многозначные по своим функциям; разнообразно употребление инфинитива.

В современном языке распространены обороты, оформленные падежными аффиксами, послелогоми и союзными словами, и в связи с этим значительно выдвигаются герундий и краткое несовершенное причастие, выступающие в разнообразных оборотах, — времени, цели, причины, определительных, изъяснительных, уступительных. Обороты с деепричастием совершенного вида и кратким причастием совершенного вида (атрибутивным) сходны по значению, они выражают прежде всего последовательную временную связь действий (т.е. заменяют однородные сказуемые). Возможности деепричастных оборотов шире, они часто выражают также логическую последовательность, каузальную и условную связь.

Обороты с деепричастием несовершенного вида имеют преимуще-

щественное значение сопровождающего действия или характеристики главного действия. Причастие несовершенного вида в своей полной форме образует определительный оборот. Инфинитив и имя действия участвуют в изъяснительных оборотах.

Употребительны в сингальском языке сложные глагольные конструкции с неличными глагольными формами, хотя набор их меньше, чем в других новоиндийских языках. Это глаголы интенсивно-комплексивные (деепричастие совершенного вида с образующими *gannavā* "брать", *denavā* "давать", *damanavā* "клясть", *lanavā* "ставить", "клясть"), глаголы длительного вида (деепричастие несовершенного вида + образующий *viṭṭanavā* "быть", "оставаться" или деепричастие совершенного вида + различные глаголы бытия) и глаголы начинательного вида (инфинитив в дательном-винительном падеже + глагол *ve-navā* "быть", "становиться"). Распространены модальные сочетания с участием инфинитивных глагольных форм.

Итак, в сингальском по сравнению с другими новоиндийскими языками мы наблюдаем наибольшее расхождение литературной и разговорной форм. Остатки древней флексии зафиксированы в основном литературным языком. Финитный глагол в литературном языке в значительной степени уступает позиции инфинитиву, а в разговорном почти вытесняется последним. Богатство модальных, видовых и залоговых значений переносится в сферу лексико-грамматических образований.

Г.А.Зиграф

ГЛАГОЛЬНАЯ СИСТЕМА В "ШЛОКАХ" КАБИРА

(*Ādigraṇtha, Salōka bhagata Kabīra jīu kē*)

0.1. Глагольное словоизменение средневекового хинди достаточно полно (с точки зрения инвентаря форм) рассмотрено в трудах Келлога, Дх.Вармы и Б.Саксены^I, а также в грамматических очерках, сопровождающих отдельные издания текстов. Средневековое глагольное словоизменение хинди, диалектное по своему существу, отличается от современного стандартно-литературного свободным варьированием некоторых словоизменительных аффиксов (т.е. существованием материально различающихся, но функционально равнозначных форм, выбор которых грамматически не мотивирован). Это вместе с функциональной многозначностью отдельных форм (ее можно квалифицировать как грамматическую омонимию) создает впечатление усложненности и нечеткости словоизменительной схемы. В этой связи небезынтересно проследить характер системных взаимоотношений глагольных форм внутри отдельных средневековых текстов, обращая внимание не только на качественный (функциональный), но и на количественный (статистический) аспект таких отношений.

0.2. Непосредственным объектом первого опыта подобного исследования взяты "шлоки" (*salōka*) Кабира (XV в.), включенные в

^I S. H. Kellogg, *A Grammar of the Hindi Language*, London, 1938 (ниже - Kellogg); Dh. Varma, *La langue braj*, Paris, 1935 (ниже - Varma); B. Saksena, *Evolution of Avadhi*, Allahabad, 1937. Языку "Адигрантх" посвящена специальная работа: Sāhib Singh, *Gurbānī viākaran, dūjī vār*, Amritsar, 1951 (ниже - S. Singh).

священное писание сикхов "Адигрантх". Канонический характер последнего (расхождения в доступных рукописях и изданиях носят по преимуществу орфографический характер) гарантирует неизменность включенных в него произведений, по крайней мере со времени его составления (1604 г.). С этой точки зрения представляется допустимым рассматривать имеющиеся здесь "шлоки" Кабира как целостный текст (или его самостоятельный раздел). Мы вправе ожидать от них относительно высокой (в сравнении с другими текстами, имеющими хождение под именем Кабира) степени аутентичности. Во всяком случае, достоинством данного текста как объекта лингвистического исследования является точное знание времени (1604 г.) и места (Панджаб) фиксации его в нынешнем виде. К числу определенных недостатков следует отнести его структуру: "шлоки", которым по форме соответствуют "сахи" (*sākhī* "свидетельство") других сборников изречений Кабира, представляют собой афоризмы-двуступиши типа "доха"². Логическая завершенность и отсутствие прямой связи с соседними у большинства из них лишают исследователя возможности уточнить лексическое и грамматическое значение словоформ по широкому контексту. Требования метрики служат одной из причин варьирования формы, вызывая квантитативные чередования гласных (*i/ī*, *u/ū*, *ai/aī* и др.). Здесь, правда, нужно отметить, что для рассматриваемого текста весьма характерны отступления от строгой метрической схемы. Они наблюдаются примерно в 40% "шлок", причем сюда не включены регулярные несоответствия, которые можно назвать орфографическими и которые легко устраняются фонетически допустимыми заменами типа: *i* → *y*, *ī* → *i/iy*, *ū* → *u/uv*. Когда дело не касается конечных слогов стопы, метрически наиболее важных, редакторы "Адигрантх" отдают предпочтение орфографической последовательности в ущерб метрической правильности.

0.3. Используемая ниже транслитерация³ языкового материала воспроизводит написание стандартных рыночных изданий "Адигрантх" в графике гурмуки. Эти издания опираются на панджабскую орфографическую традицию, которая заметно отличается от орфографической традиции хинди. Поэтому представляется целесообразным охарактеризовать те орфографические особенности нашего подлинника, которые,

² Каждый стих состоит из двух полуступиши (*saṁāna*), содержащих первое ІЗ, а второе ІІ метрических единиц (группируются: 6+4+3, 6+4+1) и разделяемых паузой.

³ Общепринятая в индологии латинская транслитерация. Графема дифтонга *ṛi* передается сочетанием двух знаков с соединительной лункой сверху — *ai*. Симметричная ей графема *ṛi* (*ai*) в данном тексте ни разу не встретилась, таким образом, *ai* всюду ниже передает сочетание двух графем, второй из которых является *ṛi*.

отличая его от публикаций Кабира в графике деванагари, существенны для интерпретации глагольных форм.

0.3.1. Превокальный i/y некорневых морфем, передаваемый в записях деванагари графемой y , в гурмукхи последовательно передается графемой i (исключения единичны). Орфографический (нефонетический) характер противопоставления подтверждается метрически: статистическим преобладанием неслоговой трактовки такого i ; например, $bhaīā$ <I48>⁴ "свершился" трактуется как содержащий не 4 метра ($I+I+2$), а 3 ($I+2$), подобно $bhayā$ в деванагари Ф. 4I, п. I4, I9⁵; ср., напротив, $dēkhiō$ <I54> "видел" и соответственно $dēkhiyā$ <D.48.2> в деванагари, исчисляемое в 5 метра ($2+I+2$) metri gratia. Менее последовательно аналогичная замена y через i наблюдается в корневых морфемах (например, $māiā$ "мая" вместо $māyā$, $kiā$ "что?" вместо $kyā$ и т.п.).

0.3.2. Суффикс синтетической формы страдательного залога (архаичной) и формально совпадающего с ней опатива последовательно выражен в гурмукхи графемой $ī$, метрически трактуемой в большинстве случаев в I метра (т.е. как i/y), например: $pāīāī$ <23I> "приобретается" — 5 метра ($2+I+2$), как $pāiyāī$ <D.p.I56>.

0.3.3. Последний случай можно трактовать как частное проявление более широкой тенденции графически сохранять долготу конечных $ī$, $ū$ основы перед гласным аффикса (в деванагари обычно отражается фонетический переход $ī \rightarrow i/y$, $ū \rightarrow u/v$), например: $kīā$ <62> "сделал", $jīāī$ <76> "живет", $hūā$ <I45> "стал", $mūā$ <69> "умер" (метрически — $ki/yā$, $jīāī$, $hūā$, $mūā$, ср. $mivā$ <D.4I.6>).

0.4. Общее число двуступней, включаемых в "Адигрантх", в раздел "Шлоки Кабира", — 243, но девять из них имеют иную атрибуцию (шесть приписаны гуру Арджуну <209–2II, 2I4, 22I, 235> и по одному — гуру Амардасу <220>, Намдеву <24I> и Равидасу <242>). Останутся 234 двуступни (468 строк), из которых и почерпнут описываемый ниже материал.

I.0. Прежде чем приступить к описанию и классификации глагольных форм, полезно определить понятия основы и аффа, которыми нам предстоит оперировать.

"Типпи" и "бинди" (надстрочные знаки гоморганного носового и нанизации гласного) передаются через $ā$.

⁴ В угловых скобках приводится порядковый номер "шлоки".

⁵ По изданию: "Kabir-granthāvalī", Sampādak Śyām Sundar Dās, Prayāg, 1928. (Обозначается — D.; первая цифра — номер тематического раздела, вторая — номер "сакхи"; п. — подстрочные примечания; р. — приложение.)

1.1. Для письменного языка за основу глагола удобно принять графически неизменяемую его часть⁶. Это морфема (или совокупность морфем), являющаяся носителем лексического значения глагола. В рассматриваемом тексте она самостоятельно (без аффиксов) не функционирует. Практически выделить ее легче всего путем отсечения аффикса *-i/ka/* от формы абсолютива, обладающей почти полной универсальностью образования (исключение – несколько глаголов из числа нерегулярных) и достаточно широкой употребительностью.

Среди основ различимы простые и производные. Будучи сходными по лексическому значению, простой и производный глаголы разнятся своей синтаксической валентностью, выступая в роли ядер предикативных структур – каждый своего типа. Друг с другом такие глаголы семантически соотносятся как переходный с переходным, переходный с каузативным, активный с пассивным.

1.1.1. Производная основа формально отличается от соответствующей непроеизводной большей графической (при образовании путем суффиксации) или только метрической (при внутреннем чередовании гласного) протяженностью. Поскольку интересует нас здесь только тип исхода основы, мы ограничимся рассмотрением первого случая,

⁶ Это определение неприменимо к некоторому (очень небольшому) числу глаголов, для которых приходится признать существование нескольких основ. Такие глаголы (назовем их *нерегулярными*) легко задаются списком. В нашем тексте это: *karana* "делать", *janā* "идти", *dēnā* "давать", *marana* "умирать", *lēnā* "брать" и вспомогательный глагол-связка *hōnā* "быть". Наряду с основой общего типа они имеют специфическую основу причастия совершенного вида (соответственно: *kī-*, *ga-*, *dī-*, *mī-*, *lī-* и *hī-*). Нерегулярно образуется у них и пассивно-оптативная основа: *kījī-* (наряду с регулярной *karī-*), *dījī-*, *lījī-*. Аномально могут быть образованы также повелительное наклонение и абсолютив от *lēnā* (*lē*, *laī*). Вспомогательный глагол *hōnā* имеет две основы настоящего времени: *h-* (изъявительного наклонения) и *hō-* (сослагательного), присоединяющие одни и те же аффиксы (настояще-будущего времени). Функциональное противопоставление обеих основ (первая отмечена 22 раза, вторая – 30 раз) нечеткое. От основы *hō-* образованы формы будущего времени с первичными (один случай) и вторичными (5 случаев) аффиксами (см. о них 2.1.3 и 2.2). Формы причастия совершенного вида (претерита) образованы большей частью не от основы *hī-* (6 случаев), а от равнозначной ей супплетивной – *bha-* (26 случаев).

пренебрегая при этом разграничением первичных и вторичных производных, если они сходны по суффиксальному типу⁷.

В рассматриваемом тексте практически выделяются два типа производных основ: 1) переходно-каузативные, образованные суффиксом *-ā-*; 2) пассивные, образованные суффиксом *-ī-*⁸.

1.1.2. Непроизводные основы по своему исходу делятся на *с о г л а с н ы е* (подавляющее большинство, здесь их более 85%) и *г л а с н ы е*. По гласному исходу отмеченные основы распределены следующим образом: *-ā-* (16)⁹, *-ī-* (2), *-ō-* (7), *-ē-* (2).

1.2. А ф ф и к с о м считаем изменяемую часть глагола, т.е. любой член закрытого списка элементов (морфем), следующих по отдельности или в определенных сочетаниях за основой. Это служебные морфемы, носительницы грамматического значения.

1.2.1. Аффиксы в хинди и ряде других новых индоарийских языков разделяются на: 1) собственно глагольные, образующие только предикативные формы; среди них различимы первичные (присоединяемые непосредственно к основе) и вторичные (присоединяемые к первичному аффиксу); 2) глагольно-именные, образующие как непредикативные, так и некоторые предикативные формы.

1.2.2. Большинство аффиксов выступает в трех регулярных фонетических вариантах, определяемых типом основы. Им соответствуют графические варианты: 1) краткий (обозначим его символически *-м*), выступающий при [непроизводных] основах с гласным исходом; 2) средний, который начинается гласным *-а-* (вариант *-ам*) и выступает в первую очередь при основах с согласным исходом, но так-

⁷ Об иерархии глагольных типов по переходности-каузативности см.: Т.Я.Е л и з а р е н к о в а, Об асимметрии в системе каузативных глаголов в языке хинди, - сб. "Вопросы грамматики языка хинди", М., 1962.

⁸ С собственно пассивными формами (например, *kōnē bāṭhē khāīāī paragaṭa hōī nīdāna* <I7> "съедается в укромном уголке, [но это] в конце концов становится явным") смыкаются исторически восходящие к ним оптативные (например, *saṭa kī gāṭa na cho-dīāī māragī lāgā jāu* <I30> "не покидай пути святых, держись [истинной] дороги"; ср.: "пусть путь святых не покидается"), которые из словообразовательного типа переходят в словоизменительный. Отсутствие четких функциональных различий, допускающее в ряде случаев двойное истолкование форм, весьма затрудняет их дифференциацию. Соотношение тех и других в нашем тексте равно примерно 1:1 (всего отмечена 41 словоформа).

⁹ Цифра в круглых скобках здесь и ниже обозначает число отмеченных в тексте случаев.

же и при пассивных и некоторых непрямых с исходом на гласный; 3) протяженный, который начинается с -va- (вариант -vam) и сочетается с рядом основ, имеющих гласный исход, чаще всего с переходно-каузативными. Полной предсказуемости использования того или иного варианта нет. Сферы их применения (особенно первого и третьего) пересекаются; отмечены случаи варьирования.

За основной вариант примем средний, как статистически более частый.

1.2.3. Ряд аффиксов выступает помимо регулярных и в других вариантах, отличающихся сравнительно низкой частотностью. Назовем их **нерегулярными**.

2.0. В тексте выявлены 922¹⁰ глагольные^{II} словоформы; из них 209 сочетаются в сложных (аналитических) глагольных образованиях (103 двучленных и одном трехчленном). Эти словоформы образованы от 232 глагольных основ, в числе которых 26 производных.

Рассмотрим распределение отмеченных словоформ по типу аффикса.

2.1. Первичные глагольные аффиксы.

2.1.1. Аффиксы форм настоящего времени изъявительного (и сослагательного ?) наклонения.

- | | | |
|---------|--------|---|
| (1) -au | } (31) | kaḡau <81> "если/сделаю", ḡau <99> "ос-" |
| -vau | | танусь"; lakḡavau <234> "показываю", āvau |
| -u | | <59> "вхожу"; khāu <99> "буду есть". |

В большинстве отмеченных случаев (28) четко прослеживается значение I-го лица единственного числа (ср.: Varma, § 2II; Kellogg, § 484); трактовка остальных вызывает сомнения.

Варианту -u омонимичен аффикс повелительного наклонения (66).

- | | | |
|----------|--------|---|
| (2) -aḡi | } (49) | kaḡaḡi <127> "сделаешь", puḡaḡi <135> |
| -vaḡi | | "почитает (-ит?)", sevīaḡi <192> "читается" |
| -ḡi | | ("читается"); dikḡalāvahī <75> "выставляешь на показ", hōvahī <10> "становятся", pīvahī <54> "будешь пить"; jāḡi <26> "вы-ходят". |

¹⁰ Точность подсчета может быть принята с допустимым отклонением в $\pm 1\%$, возникающим вследствие затруднений идентификации отдельных словоформ (в зависимости от истолкования текста они могут квалифицироваться либо как глагольные, либо как омонимичные им именные).

^{II} К числу глагольных мы здесь относим и глагольно-именные (непредикативные) формы регулярного образования (см. 2.3).

Данная форма неоднозначна. В большинстве случаев выражает 2-е лицо единственного числа (*tūi bāṅga dēhi* <I84> "ты зыыва-ешъ") или 3-е лицо множественного числа (*parabhātē tārē khisahī* <I71> "на рассвете звезды гаснут"). Возможная трактовка этой формы как 3-го лица единственного числа (Kellogg, § 484; но Varma, § 2II) имеющимися примерами достаточно отчетливо не подтверждается. Отмечен случай употребления в значении I-го лица множественного числа (*ham... baḍa baḍa rūndhahī thāu* <64> "мы... занимаем много-много места").

Нерегулярные варианты:

-ahī, -hī (2) - обусловлен метрически: *cetahī* <75> "помнишь" (ср. *cetahi* <73>); *khāhī* <I34> "съедают" (ср. *khāhi* <I35>).

-asī (I): *lājasī* <I66> "будешь стыдиться" (ср.: Kellogg, § 538 f).

- (3) $\left. \begin{array}{l} -āī \\ -vaī \end{array} \right\} (237)$ *karāī* <I03> "сделает", *kaḥāī* <2I2> "говорит", *kaḥīāī* <II0> "произносится", *pīāī* <I8> "выпьет", *hāī* <78> "есть"; *āvaī* <I38> "придет", *japāvaī* <I64> "учит твердить", *dēvaī* <84> "дал бы", *sōvaī* <I27> "спит";
- ī (38): *jāī* <I86> "уходит", *dukhu dēī* <I47> "беспокоит", *usāsa lēī* <I83> "дышит", *hōī* <I7> "станет".

Отчетливо преобладает значение 3-го лица единственного числа. В отдельных случаях возможна субъективная (не находящая формального подтверждения в окружении) трактовка формы как 2-го лица.

Нерегулярные варианты:

- aī (9) - метрически обусловлен (ср.: Kellogg, § 538a), чередуется с -āī, например: *kō hāī larikā bēsaī*, *larikī bēsaī kōī* <43> "Кто таков, что продаст сына? Кто продаст дочь?".
- ēī (I) (ср. параллельную форму I-го лица - Kellogg, § 538 b) - чередуется с -āī: *sājhā karāī kabī-ra siu*, *hari saṅgi banaḍu karēī* <43> "Завязет дружбу с Кабиром, заведет дело с Хари".
- ē (9) - будучи омонимичен претеритальному (причастному) аффиксу множественного числа мужского рода /I4/, допускает двойное истолкование: *sakaī jau nisi bīchurāī*, *āī milāī parabhāti*. *Jō para bichurē gāma siu*, *nā dina milē na rā-*

tī <I25> "Чакви, когда расстается ночью [с самим], встречается [с ним] на рассвете. Человек, который расстанется с Рамой, не встретит [его] ни днем, ни ночью".

- (4) -ahu } (4) marahu <2I8> "умираешь";
-vahu } lāvahu <2I2> "несешь".

В грамматиках (Kellogg, § 484, 538; ср.: Varma, § 2I3; S.Singh, стр. 226) отмечена как форма 2-го лица множественного числа (сослагательного наклонения и императива). Здесь отчетливо выступает только значение лица, тогда как значение числа стерто: *kāhē chīpahu chāilāi*, *gāma na lāvahu cīta* <2I2> "Зачем [ты] набиваешь ситец, [я] не обращаешься мыслью к Раме?" (pluralis honorificus?).

Критерии ограничения омонимичной формы повелительного наклонения (6г) не всегда четки.

- (5) -āhi (3): jāñhi <34, 233> "идут", "пойдут", khāñhi <233> "едят".

Выражает 3-е лицо множественного числа (ср. -hiñ - Kellogg, § 484, 538).

Отмеченные словоформы дают возможность разместить аффиксы в следующей парадигме (нерегулярные варианты приводятся в круглых скобках, сомнительные - в квадратных):

Лицо	Единственное число	Множественное число
I-е	-au, -vau, -u	-ahi
2-е	-ahi, -vahi, -hi (-ahī, -hī; -asī) [-ahu, -vahu; -āi, -i ?]	[-ahu, -vahu ?]
3-е	-āi, -vāi, -i (-aī, -ēi, -ē) [-ahi, -hi ?]	-ahi, -vahi, -hi (-ahī, -hī) -ñhi

Сходная парадигма (без форм, отмеченных нами как сомнительные, но с большим числом вариантов) выводится и для "Адигрантх" в целом (S.Singh, стр. 2I3).

2.1.2. Аффиксы форм повелительного наклонения.

- (6) а) -i (I9): kari <2I3> "делай", jōi <I84> "ищи",
lāi <I73> "принеси", bōi <229> "посади".

Омонимичен кратко́му варианту аффикса 3-го лица настоящего будущего времени /3/ и аффиксу абсолютива /I7/.

- б) -u (20): karu <243> "делай", kahu <I9I> "произноси",

bhaju <22> "čiti", piu <3> "пей", sunu <85>
"слушай(те?)".

Омонимичен краткому варианту аффикса I-го лица настоящего-будущего времени /I/.

- | | | | |
|----|---------|---------------|-----------------------------------|
| в) | -а (I): | na khōla <23> | "не открывай". |
| г) | -ahu | } (8) | mat bañdhahu <II7> "не связывай"; |
| | -vahu | | gōvahu <I6> "плечь"; |
| | -hu | | lēhu <27> "возьми". |

Регулярными являются аффиксы -i и -u, взаимно распределяющиеся в тексте равномерно. Случай с -а сомнителен (возможна опечатка). Объективных оснований судить о наличии противопоставления по числу контекст не дает. Словоформы с -ahu (-vahu, -hu), квалифицируемые в грамматиках как аффикс множественного числа (Varma, § 215; Kellogg, § 542), могут все без исключения трактоваться как единственное число, не обнаруживая признаков pluralis honorificus (ср. стертость противопоставления по числу у омонимичных форм /4/ в изъявительном наклонении).

2.1.3. Аффикс форм будущего времени изъявительного наклонения.

- (7) -ihai (II): kāḍhihai <I99> "откроет", kahihai <50, 72> "назовет", nāu laihai <I43> "помянет", parihai <98> "упадет", hōihai <99> "будет".

Передаёт значение 3-го лица единственного числа.

- (7a) -/1/nahi (I): jālhahi <II7> "уйдешь (-ет?)", "исчезнет (-ет?)".

Аффикс отмечен у Тулсидаоса для 2-го и 3-го лица единственного и 2-го лица множественного числа будущего времени (Kellogg, tb. XX).

- asahi (I): na chūṭasahi <49> "не освободишься".

Аффикс отмечен в "Адигрантх" (как присущий браджу) для 2-го лица единственного числа и 3-го лица множественного числа будущего времени (S.Singh, стр. 256-257).

2.2. Вторичные глагольные аффиксы.

- | | | | | |
|-----|-----|-----|------------------------------------|-----------------------------------|
| (8) | -gō | (9) | } | единственное число мужского рода; |
| | -gā | (6) | | |
| (9) | -gē | (5) | множественное число мужского рода. | |

Сочетаются с аффиксами настоящего-будущего времени, сообщая глаголу значение будущего времени. Одновременно являются носителями значения числа (и рода). Отмеченные словоформы укладываются в следующую парадигму (все формы мужского рода):

Единственное число

2-е л. -ahi-gō :	āṁbahigō <I67> "утонешь";
3-е л. -āi-gō :	āi milālgō <225> "попадется";
-i-gō :	hōigō <I87> "будет";
-i-gā :	jāigā <27, 28> "уйдет".

Множественное число

1-е л. -ahi-gē :	ham... na karahigē <62> "мы... не сделаем";
2-е л. -hu-gē :	pachutāhugē<4I> "пожалуете";
3-е л. -hiñ-gē :	jāhiñgē chūṭi <4I> "отойдут".

2.3. Глагольно-именные аффиксы.

2.3.1. Аффиксы причастия несовершенного вида.

- /IO/ а) -ata } (18) simarata <II2, I86> "поминая", jīvata
 -vata } <5> "закживо", pēkhata hī <I30> "едва
 увидел", pīsata pīsata <2I5> "по мере
 того, как мелется";
- ānta (6): marānta ha <9I> "лишь умер", phalañta
 <229> "плодоносящее" ("чтобы плодоносило?");
- atu, -vatu (2): man ko bhāvatu <7I> "желанное
 сердцу".
- б) -atā } (11) maratā maratā <29> "умирая [друг за дру-
 -tā } гом]", jaratā dekhikāi <36> "видя горящим",
 kahatā <87> "звал", sūtā <I27-I29> "спя-
 щий";
- āntā (I): karāntā <I38> "дело" ("то, что надо сде-
 лать?");
- āntau (I): biāju badhañtau jāi <208> "проценты неу-
 клонно нарастают".

Варианты -ta и -tu соответствуют нормам браджа, причем словоформы с -ta в нашем тексте выступают преимущественно в адвербиальной функции ("абсолютно"), в том числе в повторах и в сочетании с эмфатической частицей hī и ее вариантами.

Аффикс -tā, согласно грамматикам (Varma, § 2I8) образующий в брадже регулярные формы условного наклонения и благодаря этому функционально противостоящий -ta, в нашем тексте четких примеров такого противопоставления не дает, а потому на имеющемся материале его приходится рассматривать как вариант первого (ср. -tā современного литературного хинди или панджабский -да). Вариант -tā употребляется наряду с адвербиальной также и в адъективной и предикативной функциях. В последнем случае значение

условности в имеющихся примерах сомнительно; легче усмотреть здесь причастно-бессвязочное прошедшее "обычное" время, рудименты которого прослеживаются и в современном литературном хинди: *soī phirikāī tū bhaiā jākau kahatā auru* <87> "Претерпев превращение, ты стал тем самым, кого [всегда] называл другим".

Варианты с носовым (здесь передается через "типпи") - *aīta*, -*aītā*, -*aītau*, . - упомянутые Келлоггом применительно к байсвари (Kellogg, табл. XX), явных функциональных отличий от рассмотренных выше не имеют. Судя по "шлокам" с четкой метрической структурой, появление "типпи" обусловлено требованиями метра (ср. *karatā* <I38> - 4 метра, но *karantā* <I38> - 5 метра).

Словоформы обоих основных типов (а и б) отмечены также в составе сложных глагольных сочетаний (см. ниже).

(II) -*atē* } (11) *rākhate* <98> "храня", *saupatē* <203> "вру-
-*vate* } чив"; *hama bajāvatē* <I03> "мы играли".

Аффикс двузначен - совмещает значения: а/ косвенного падежа единственного числа мужского рода и б/ множественного числа мужского рода (в обоих случаях соответствуя аффиксу прямого падежа единственного числа -*tā*). В отмеченных примерах в первом значении функционирует адвербиально, во втором - предикативно (ср. /I06/).

(I2) -*atī* (I): *calatī bār* <I44> "в час ухода [из жизни]";
-*aītī* (I): *balantī* <I86> "горящая".

Аффикс [единственного числа] женского рода. Отмечен здесь только в атрибутивной функции.

Таким образом, наиболее характерными функциями причастных форм несовершенного вида в рассматриваемом тексте являются адвербиальная (более половины общего числа случаев) и атрибутивная. Случаи субстантивного, а также предикативного (самостоятельно, в значении прошедшего "обычного" времени) их употребления единичны.

Кроме того, отмечено шесть случаев сочетаний с предикативными формами другого глагола:

1) с *hōnā* (2) - аналитическая форма настоящего времени: *hōtu hāī* <I69> "бывает", *kahatē hahi* <I99> "называют";

2) с *rahanā* (3) - так называемый длительный вид: *tarasata rahāī* <I24> "[постоянно] мучится жадой", *nirakhata rahāī* <235> "[неотрывно] взирает", *dhañdha karatā rahi gaiā* <I06> "[всецело] преданся делам";

3) с *jānā* (I) - так называемый длительно-прогрессивный вид: *biāju badhantāu jāī* <208> "все нарастает процент".

2.3.2. Аффиксы причастия совершенного вида.

- (I3) а) -iō (53): cētīō <94> "подумал", dēkhiō <67> "увидел", miliō <78> "встретил", pāiō <I70> "получил", gaiō <85> "ушел", āiō <2I5> "пришел", kahiō <32> "сказанное";
- ō (6): lagō <55> "пристал"; kīō <96> , kīnō <I33> "сделал".
- б) -iā (49): dēkhiā <I39> "увидел", miliā <I97> "встретил", būdiā <I2> "погряз", khāiā <I8> "съел", gaiā <204> "ушел", pāiā <I75> "обрел"; citaviā <2I9> "желание", "желанное";
- yā (2): khāyā <98> "съел", āyā <II5> "пришел";
- ā (26): paṛā <I94> "лег", lagā <I89> "последовал /за/", kīā <6I> "сделал", aiā <227> "дал", mīā <6> "умер".

Аффикс -iō передает значение единственного числа мужского рода, а для случаев субстантивного и адъективного употребления формы - также и прямого падежа. Обращают на себя внимание два ряда словоформ с вариантами аффиксов -/i/ō (характерен для браджа) и -/i/ā (характерен для панджаби; ср. также литературный хинди). Как видно из приведенных примеров, оба типа находятся в свободном чередовании и равно употребительны. Варианты -iō, -iā (-yā - графическая разновидность последнего) универсальны. Варианты -ō, -ā сочетаются с иррегулярными основами (см. прим. 6)¹². Случаи их сочетания с основами на согласный (что обычно для литературного хинди) здесь единичны.

- (I4) -ē (5I): aūbē <35> "утонули", rahē <I36> "остались", kīē, kīnē <232> "сделали", gaē <27> "ушли"; kahē <I22> "сказав".

Аффикс -ē совмещает два значения: а) косвенного падежа единственного числа мужского рода (при субстантивно-адъективном и адverbиальном употреблении форм); б) множественного числа мужского рода (при субстантивно-адъективном и, главное, предикативном употреблении).

- (I5) -ī (33): paṛī <I8I> "выпала", bikharī <238> "рассыпанная", āī <8> "пришла", iīnī <I96> "приняла".

Аффикс -ī несет значение женского рода; при предикативном употреблении формы - также и единственного числа, однако противо-

поставление по этому признаку в рассматриваемом тексте стирается вследствие орфографической непоследовательности отражения на-зализации гласных.

(I6) -īn (2): tūtī gaīn <I03> "порвалишь".

Аффикс множественного числа женского рода (в предикативных формах).

Основная функция причастных форм совершенного вида - предикативная (свыше 85% случаев употребления отмеченных слово-форм). Они имеют значение прошедшего совершенного времени (пре-терита). Формы в парадигме противопоставлены по роду и числу, но не имеют противопоставления в лице.

Перечисленные формы (кроме последней - /I6/) отмечены также в субстантивном (tumarō kahiō na hōi <32> "сказанное тобой не свершится") и адъективном (dādhī lākari <90> "сгоревшее дерево") употреблении.

Форма на -ē /I4/ в ее первом значении несколько раз упо-треблена адвербиально (например: phala rākē bhui girahi <30> "плоды, созрев, падают на землю").

Отмечено также II случаев сочетания причастия совершенного вида с предикативными формами других глаголов:

1) с hōnā в форме hōi (I) - единственный пример можно толковать как аналитическую форму совершенного вида сослагатель-ного наклонения: sādhi saṅgu parāpatī likhiā hōi lilāta. <23I> "[Если] написано на челе обрести общество садху...";

2) с thā (2) - аналитическая форма предпрошедшего времени (плюсквамперфект): dūbā thā rāi ubariō <67> "утонал, но спас-ся"; cālē thē hari milana kau, bīcāi aṭakiō cītu <96> "Шли об-рести Хари, [но] средь [пути] застряла дума";

3) с rahanā (I) (ср. аналогичное сочетание с причастием несовершенного вида): bālthā rahu <I29> "сиди" (букв. "оставайся сидящим");

4) с jānā (6) - потенциальная конструкция (=аналитической конструкции страдательного залога): dhu nahī sahiā jāi <78> "его (ее) не стерпеть"; aba kiā kāḍhiā jāi ? <I32> "Что теперь может быть вытащено?".

2.3.3. Аффиксы абсолютива (деепричастия).

(I7) -i (I07): kari <I99> "применив", garī <I77> "рас-таяв", dēkhi <38> "видя".

I2 Для karapā и lēpā помимо названных выше (kī-, lī-) отмечены специфические формы основы, известные в брадже (ср. Varma, § 2I9): kīn- (5) и līn- (2).

(I8) -i-kaī (22): chāḍikaī <I06> "оставив", pāikaī <23> "обретя", hōikaī <5> "став".

Нерегулярную форму абсолютива имеют глаголы lēnā "брать" (lē <I35>, laī <I0> "взяв", ср. lēkaī <I62>) и pīnā "пить" (pī <I70>).

Единственная функция абсолютива с -i-kaī - адвербиальная. Она же основная для абсолютива с -i в самостоятельном употреблении (в том числе и при повторах: māsī māsī <20> "обокрав [до-чиста]"). Отмечен случай функционального перехода абсолютива в послелог: sabha tē hama burē, hama taji bhalō sabhu kōi <7> "Я хуже всех; кроме (букв. оставив) меня, всяк хорош".

Однако чаще всего (в 74 случаях) абсолютив на -i сочетается с предикативными формами других глаголов. Опираясь на принятую для современного хинди классификацию, здесь можно выделить следующие типы сочетаний:

1) с rahanā (I2) - дуративные: rahiō... kūki <84> "не перестал взывать"; ravi rahē <46> "взялся твердить"; nīcē lōin kari rahan <234> "держу взор опущенным"; hōi rahu <I46> "пребудь";

2) с sakanā (3) - потенциальные: mēṭi na sākāi kōi <32> "никто не сможет стереть"; nā kari sakāi <62> "не сможет сделать";

3) с прочими глаголами, сводимые в группу сложноинтенсивных. В зависимости от образующего глагола эти сочетания классифицируются следующим образом:

ānā	(2):	lē āyā <II5>	"принес";
ghālanā	(I):	kari ghālīā <65>	"обратил";
calanā	(I):	calē ūthi <205>	"ушли";
jānā	(25):	chūṭi jahingē <4I>	"отлетят", pari gai <I95> "упала", mari gaiō <226> "умер";
		mili gaiā <I57>	"соединился";
dēnā	(5):	dēi jarāi <83>	"сожжет";
dharanā	(I):	lē dharahi <I66>	"понесут";
nikasanā	(I):	nikasiō āi <II4>	"вышел";
paranā	(6):	utari pariō <67>	"[внезапно] сошел", giri pariā <I94> "пал";
pahūncanā	(3):	pahūncō āi <208>	"нагрязнул";
maranā	(2):	rasi mūā <237>	"извелся";
milanā	(4):	na milahāi āi <80>	"не достанется";
rākhanā	(I):	rākhē... durāi <I05>	"сокрыли";
lēnā	(7):	lūṭi laī <4I>	"ограб", līē chādāi <207> "вызволил" (plur. hon.).

Обращает на себя внимание частая инверсия членов сочетания (в одной трети случаев образующий глагол стоит на первом месте), причем возможно дистантное расположение компонентов.

2.3.4. Аффиксы инфинитива.

- (19) -anā (5): lūtanā <4I> "грабить";
 -anā (I): lētanā <38> "лечь";
 -anu, -vanu (3): likhanu <8I> "писать", sōvanu <I28> "уснуть".

Выражают прямой падеж инфинитива (герундив?). Вариант -anā характерен для панджаби, вариант -anu - для непали. Отмеченные формы употребляются самостоятельно в субстантивном значении, а также выступают в глагольных сочетаниях:

I) с hōnā (3) - в значении долженствования: bahuri na maranā hōi <29> "снова умирать не придется"; ika dina sōvanu hōigō <I28> "однажды придется уснуть";

2) с jānā (I) - в значении возможности действия: hari ja-su likhanu na jāi <8I> "величие Хари не описать".

- (20) -anē, -nē (8): maranē tē <22> "смерти", bhulānē <92> "обманывать";

-ana (5): kahana mahi <I90> "в произнесении",
 milana kau <96> "[чтобы] встретиться".

Выражают косвенный падеж инфинитива. Словоформы употребляются преимущественно субстантивно (как с послелогам, так и без них): maranē tē kiā dāgarana? <7I> "Что страшиться смерти?".

В сочетании с глаголом lāganā обозначают начало действия (I): pākana lāgē ānb <I34> "начали зреть [плоды] манго".

- (21) -ibō (I): paṛibō <45> "чтение".

- (22) -ibē (3): kahibē mahi <I9I> "в произнесении".

Формы прямого /2I/ и косвенного /22/ падежей инфинитива (имени действия) выполняют субстантивную функцию. Косвенный падеж во всех отмеченных случаях употреблен с послелогом.

2.3.5. Аффиксы имени деятеля /причастия долженствования.

- (23) -anahāru, -nahāru (5): sirajanahāru <2, I33> "творец";
 hōnahāru <99> "чему надлежит быть";

-anēhāru (I): hasanēhāru <2> "насмешник";

-vanahāra(I): bajāvanahāra <I03> "музыкант".

- (24) -anahārē (I): banajanahārē bāharā <I54> "без торговца".

Это - формы прямого /23/ и косвенного /24/ падежей имени деятеля и омонимичного ему причастия долженствования (см.: hōnahāru sō hōi <99> "чему надлежит быть, то будет"). Отмечены только в субстантивном употреблении.

3.1. На основании изложенного строение глагольной системы, обнаруживаемой в "шлоках" Кабира, может быть в общих чертах представлено следующим образом.

I. Непредикативные формы.

- 1) Инфинитив с -n- (22).
- 2) Инфинитив с -b- (имя действия) (4).
- 3) Имя деятеля (8).
- 4) Причастие несовершенного вида (38).
- 5) Причастие совершенного вида (35).
- 6) Абсолютив на -i (33)^{I3} и на -i-kaī (22).

II. Предикативные формы.

A. Синтетические с глагольными аффиксами.

- 1) Настояще-будущее время изъявительного (омонично сослагательному?) наклонения (364).
- 2) Будущее время^{I4}:
 - а) с первичными аффиксами (I3);
 - б) со вторичными аффиксами (20).
- 3) Повелительное наклонение (48).
- 3а) Оптативные формы (развившиеся на базе словообразовательного типа пассивной основы - см. прим. 8) (ок. 20).

Б. Синтетические причастной этимологии.

- 4) Прошедшее "обычное" (= причастию несовершенного вида) (87)
- 5) Прошедшее "общее" (= причастию совершенного вида) (I77).

В. Аналитические (причастия с вспомогательным глаголом hōpā).

- 6) Настоящее "обычное" (причастие несовершенного вида + hāī) (2).
- 7) Прошедшее несовершенное (форма настоящего будущего времени + thā - тип в современном хинди неупотребительный: hau jāī thā <I97> "я шел") (I).
- 8) Преждепрошедшее (причастие совершенного вида + thā) (2)

^{I3} Вне сложных глагольных сочетаний.

^{I4} Наклонение везде, где специально не названо, изъявительное.

9) Форма совершенного вида сослагательного
наклонения (?) (причастие совершенного
вида + hōi) (I).

Далее следует ряд аналитических конструкций с другими вспомогательными глаголами (см. 2.3.I - 2.3.4), выражающих способы или этапы протекания действия, его возможность или желательность. Сюда же входит и аналитическая конструкция страдательного залога. Все эти конструкции, обладающие различной степенью грамматикализации, имеют параллели в современном литературном хинди.

3.2. Выводимая отсюда система словоизменительных категорий глагола в целом та же, которая присуща современному хинди, но объем противопоставлений и четкость их манифестации внутри отдельных категорий здесь несколько отличаются (в части, касающейся сужения круга граммем, это может быть обусловлено узостью использованного материала).

3.2.1. Категория наклонения манифестируется практически одним противопоставлением императива неимперативу (выделение сослагательного наклонения здесь может опираться лишь на весьма нечеткое функциональное противопоставление двух типов форм глагола-связки: hāi и hōi).

3.2.2. Система видо-временных противопоставлений выступает в менее законченном и четком виде. Малое распространение форм, восходящих к причастию несовершенного вида, позволяет говорить лишь о зачатках видовых противопоставлений. Функциональная широта форм настоящего времени (наряду с их высокой употребительностью) оттесняет временное противопоставление "настоящее ~ будущее" на второй план по сравнению с господствующим противопоставлением "прошедшее ~ непрошедшее".

3.2.3. Противопоставление граммем единственного ~ множественного числа последовательно манифестируется: а) причастными по своей этимологии формами и б) формами со вторичным аффиксом. В сфере форм с первичными глагольными аффиксами оно в значительной мере стерто (по-видимому, прежде всего за счет орфографии оригинала).

3.2.4. Нейтрализация противопоставления 2-го и 3-го лица единственного числа, обычная в сфере форм с первичными аффиксами для современного литературного хинди, носит здесь зачаточный характер, проявляясь в единичных (и субъективно толкуемых?) примерах вариантного чередования аффиксов¹⁵. I-е лицо единственного

¹⁵ Проявление противопоставления 2-го и 3-го лица в единственном числе в данном тексте может быть обусловлено редакторской деятельностью составителей и переписчиков "Адигрантх" (ср. соответствующую норму у S.Singh, стр.213, 216-219, 224-226).

числа четко противостоит двум другим. Ограниченность имеющегося материала заставляет воздержаться от определенных суждений относительно характера противопоставления по лицу в сфере множественного числа.

3.2.5. Категория рода (мужской ~ женский) присуща причастиям несовершенного и совершенного вида как в непредикативной, так и в предикативной их функциях.

3.2.6. Категорией падежа (прямой ~ косвенный) обладают инфинитивы, имена деятеля и причастия (в непредикативной функции).

3.3. Грамматический алломорфизм, вызванный как фонологически обусловленным, так и свободным чередованием аффиксов и их вариантов (см. особенно /2/ - /4/, /6/, /10/, /13/, /19/, /20/), не достигает такого уровня, чтобы скрывать существо системных отношений.

Обратные случаи - омонимии аффиксов (ср.: -и /1/ и /6/; -1 /3/, /6/ и /17/; -ē /3/ и /14/; -ahu /4/ и /16/; ср. также многозначность аффиксов /2/ и /3/) - интересны с точки зрения дистрибуции. Сопоставляя типы основ, с которыми сочетаются омонимичные аффиксы, мы (по крайней мере для двух первых случаев, наиболее частых) можем говорить о пересечении или включении сфер, но никак не об их совпадении.

Можно допустить, что относительная свобода выбора одного из варьирующихся аффиксов используется здесь как путь к преодолению омонимии (ср., например: lāvāl <20> "несет", но lāi <173> "неси"; lēi <79> "возьмет", но lēhu <27>, lāl <47> "возьми" и lē <135>, lāl <10> "взяв"). Однако на имеющемся материале в силу его ограниченности трудно судить о степени сознательности подобного выбора.

4.0. В целом система глагольного словоизменения в "шлоках" Кабира может рассматриваться как исходное состояние той, которая развилась в современном хинди. В части непредикативных форм и сложных глагольных конструкций принципиальных отличий между ними не наблюдается. Что же касается предикативных форм (т.е. спряжения в узком смысле), то здесь систему Кабира отличает тяготение к "синтетизму" (ср. 3.1), которое выражается, во-первых, в сравнительном изобилии и высокой употребительности форм с первичными глагольными аффиксами. Впоследствии одни из таких форм просто унифицировались (императив), у других эта унификация сопровождалась переосмыслением (настояще-будущее время изъявительного наклонения стало функционировать как сослагательное), повлекшим за собой сужение сферы употребления, третьи исчезли (будущее с -ih-). Во-вторых, это проявляется также в немногочисленности и крайне низкой употребительности отпричастных аналитических форм с вспомо-

гательным глаголом *hōṇā*, впоследствии занявших в глагольной системе хинди центральное место.

После завершения данной статьи нам представилась возможность благодаря любезности Н.Б.Гафуровой ознакомиться с недавно вышедшим описанием грамматического строя языка Кабира (*M ā t ā b ā d ā l J ā u a s v ā l*, *Kabīr kī bhāṣā*, *Plāhābād*, 1965). Данные этого описания в основном подтверждают правомерность выведенных здесь заключений и не требуют внесения в них существенных корректив. Поскольку же названная работа опирается на иной исходный материал — критическое издание сборника типа "Грантхавали" (*P ā g a s p ā t h T i v ā r ī*, *Kabīr-granthāvalī*, *Prayāg*, 1961), где нашла отражение (значительной частью лишь в разночтениях) всего одна треть рассматриваемых нами двустий (83 из 234), мы рассчитываем уделить ей подобающее внимание в следующей нашей статье, где предполагается осветить глагольную систему двустий из "Кабир-грантхавали".

А.С.Бархударов

НОВОСАНСКРИТИЗМЫ СОВРЕМЕННОГО ХИНДИ

(К вопросу о выделении категории новосанскритизмов
в лексике литературных новоиндоарийских языков)

Прежде чем выделить категорию новосанскритизмов в лексике современного литературного хинди, необходимо определить понятие санскритской лексики новоиндоарийских (НИА) языков. Противопоставление "новосанскритской" и "старосанскритской" (или "собственно санскритской") лексики, "новосанскритизмов" "санскритизмам" есть противопоставление двух частей одной сферы лексической системы языка, сферы, которая сложилась на базе санскритских заимствованных имен в результате взаимодействия процессов заимствования, ассимиляции и новообразования^I.

Прежде всего следует обратить внимание на широту самого понятия "санскрит", объединяющего ряд разносистемных форм литературно-письменного языка. Эта разносистемность – диахроническая, и выражена она в типологическом плане. Та форма санскрита, которая использовалась в эпоху развития НИА языков и сохранилась в наши дни в качестве искусственного книжно-литературного языка, точнее, стиля, представляет собой грамматическую и лексическую

^I Относительно выделения новосанскритских слов и формантов, "санскритской системы" и "системы санскрита" см. следующие работы автора: 1) "Новосанскритские форманты слова-суффиксы (к вопросу о новосанскритском словообразовании в современном литературном хинди)", – XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР, М., 1960; 2) "Словообразование в хинди", М., 1963; 3) "Санскритские универсалии современного хинди", – сб. "Языковые универсалии и лингвистическая типология", М., 1969.

систему, существенно отличающую от предшествующих форм санскрита. В этом отношении весьма показательно, что неологизмы "современного санскрита", как правило, идентичны новосанскритизмам современных литературных НИА языков, в частности неологизмам современного литературного хинди. Так, например, слово *rāṣṭra-patiḥ* употребляется в современном "санскритском" тексте в значении "президент", а не в старом, собственно санскритском значении "начальник области", "наместник"; слово *āndolanam* употребляется не только в старом значении "волнение", "колебание", но и в новом значении — "[общественно-политическое] движение"; слово *krānti* приобретает значение "революция" и т.д. Эта старая, собственно санскритская лексика, наполненная новым содержанием, принадлежит книжно-литературному стилю современных НИА языков и, как таковая, заимствуется стилем "современного санскрита". Подобно таким семантическим неологизмам, из современных литературных НИА языков санскритом заимствуются и структурные новообразования. Структурные неологизмы современного санскрита представляют собой специфические НИА образования, столь же чуждые санскриту, как и семантические неологизмы. Таковы, например, *udyoga-patiḥ* "предприниматель", *krānti-kārī* "революционер" (по аналогии с ним *āndolana-kārī* "участник движения"), *antara-rāṣṭrīyah* "интернациональный", *antara-rājyīyah* "межгосударственный". В "современном санскрите" встречаются даже заимствования несанскритской этимологии и характерные для современных языков гибридные образования типа *zamīndārī-prathomūlanam* "ликвидация помещичьего землевладения". Грамматический строй "современного санскрита" — структура предложения и аналитические тенденции в области морфологии — и особенно его словообразование отражают специфические черты современных НИА языков. Типологически строй санскрита можно охарактеризовать как своего рода искусственный книжно-литературный вариант высокосанскритизированного стиля современных НИА языков, в который введены некоторые элементы санскритской грамматики. Отсюда следует, что лексика современных НИА языков и лексика так называемого современного санскрита относятся к одной синхронной системе, различаясь лишь сферами функционирования.

Новосанскритизмы (новосанскритические образования, или новообразования на основе санскритских заимствований) определяются как выражение структурных инноваций в лексике НИА языков на базе санскритских заимствований. Собственно санскритской лексике (СС) новосанскритизмы (НС) противопостоят как слова созданные словам заимствованным.

Для их выделения весь комплекс диахронических санскритских систем следует рассматривать как совокупность элементов одной

синхронической общесанскритской системы, не учитывая разносистемности санскрита и вытекающего отсюда типологического разграничения отдельных диахронических пластов его лексики. Подход к санскриту и его лексике как к нерасчленяемому комплексу методически оправдан постольку, поскольку он позволяет провести разграничение между НС и СС более или менее последовательно. За объект рассмотрения берется лексика санскрита в целом (С), как она представлена в НИА языках (С = СС + НС). Конечно, фактически санскрит не представляет единосистемного и, тем более, синхронического в подлинном смысле явления; санскритская лексика в структурном отношении неоднородна и совмещает в пределах общей системы самые различные, в том числе противоположные, тенденции и типы формирования слов.

Противопоставление СС — НС в общей системе санскритской лексики НИА языков само по себе не позволяет выделить самостоятельные СС и НС системы словообразования; однако оно обнаруживает в синхронном плане санскритской словообразовательной НИА системы ряд подсистем, т.е., иными словами, выявляет разноструктурность санскритской системы — типологическую неоднородность как собственно санскритской, так и новосанскритской лексики.

Следует, однако, иметь в виду, что типологическое разнообразие элементов структуры и моделей санскритизмов, обнаруживаемое в плане синхронии, обусловлено предшествующими процессами преобразования и смены санскритских лексических систем, т.е. диахронией.

Указанное соотношение между синхроническим анализом лексики санскрита как комплекса различных элементов структуры, моделей и типов словообразования, и ее диахроническим анализом как последовательного ряда лексических систем схематически изображается следующим образом:

$$C^I > C^2 > C^3 > C^4 > C^5 = CC \quad (C^I + C^2 + C^3 + C^4 + C^5),$$

где C^I — древнеиндийская система ведического санскрита, C^2 — древнеиндийская система эпического санскрита, C^3 и C^4 — среднеиндийская система классического санскрита, раннего и позднего (соответствующая стадиям пражакритов), C^5 — новоиндийская система позднейшего классического санскрита (соответствующая ранней стадии новоиндийских языков), СС — общесанскритская система, включающая все указанные стадии развития санскрита, т.е. синхронно представленный комплекс отдельных диахронических санскритских систем. В этом ряду новоиндийская система "современного санскрита" отождествляется с санскритской лексикой современных НИА языков, т.е. $C^6 = CC + НС$.

Элементы C^I — C^5 синхронно функционируют в составе СС лексики современных НИА языков. Следовательно, система санскритской

лексики современных языков (С) представляет в ее полном выражении следующий диахронически выделяемый комплекс:

$$C = CC (C^I + C^2 + C^3 + C^4 + C^5) + HC.$$

Его санскритские подсистемы ($C^I - C^5$) выражены определенным соотношением структурных типов морфемного членения и моделей словообразования. Для каждой из подсистем характерны свои особенности соотношения элементов структур, различных норм и тенденций. Однако, представленные синхронно, они взаимодействуют как одна общая система — модели и типы предшествующей подсистемы влияют на формирование моделей и типов последующей.

Определив новосанскритизмы (НС) как категорию лексикологического порядка, выделяемую из общего состава санскритской лексики НИА языков путем противопоставления заимствованных санскритских слов словам созданным (в НИА системе), перейдем к общей структурно-семантической характеристике НС.

Специфика НС выявляется в общем плане функционирования системы языка, которое сводится к трем основным факторам: диахроническому развитию (переход структурных элементов предшествующей системы в структурные элементы последующей системы), синхроническому развитию (изменение и преобразование структурных элементов в пределах одной системы) и заимствованию (перенос элементов из одной системы в другую). Указанное распределение факторов функционирования языка позволяет охарактеризовать категорию НС в целом как реализацию в современной системе факторов заимствования и синхронического развития на лексическом уровне данной системы.

Фактор развития является главным общим признаком в выделении и анализе НС, поскольку именно частные признаки структурных инноваций являются для категории НС различительными. Отражая процесс активного заимствования и ассимиляции санскритской лексики, НС одновременно представляют процесс структурообразования (словообразования и формообразования). Таковы соответственно статический и динамический аспекты НС.

Как следует из принципиального определения НС, семантические инновации (развитие содержания, а не выражения) в характеристике НС не относятся к различительным признакам. Более того, фактор семантических инноваций вообще не входит в состав характеристики НС в отличие от фактора заимствования, который, не являясь различительным признаком НС, относится к признакам, обязательно присутствующим НС. Новосанскритизмы могут не иметь (что встречается довольно часто) "собственной" семантики, отличной от семантики заимствованных санскритских слов. Так, к категории НС относятся все так называемые неправильные санскритские формы, возникшие в системах НИА языков (например, mahāntam вместо mahattam "величай-

ний" и т.п., отсутствие сандхи при словосложении и прочие неправильные с точки зрения общесанскритских норм образования). Тем не менее возникновение нового содержания – типичная черта НС. Новая структура НС обычно выражает новые же понятия.

Таким образом, в НС, как правило, отражены процессы заимствования, структурного преобразования и семантического изменения. Так, например, в слове *krāntī-kārī* "революционер" прослеживаются заимствование (скр. *krāntī* и *kārī*), словообразование (соединение слова-основы *krāntī* со словом-суффиксом *kārī* в одно слово *krāntī-kārī*) и семантическое изменение (замена старого, собственно санскритского значения слова *krāntī* "переход" > "орбита" (астр.) новым значением "революция"; утрата словом *kārī* "делающий" лексического содержания и его частичная грамматикализация – переход в суффикс действующих лиц).

Неологизмы НС образуются по аналогии как с предшествующими НС моделями, так и с заимствованными СС моделями, ср., например, неологизмы *āndolan-kārī* "участник движения", *pradarśan-kārī* "демонстрант" и собственно санскритскую модель *karmā-kārī* "ремесленник". Модель СС *karmā-kār*, *karmā-kārī* "ремесленник" отражает заимствование и ассимиляцию в общей системе новых и старых моделей, модель НС *kāryā-kartā* "деятель", "работник" – заимствование и словообразование. Таковы же аналогичные модели НС *bhāṣan-kartā* "оратор" (ср. *bhāṣan-dātā*), *anuvād-kartā* "переводчик", *puṭāyā-kartā* "судья", *āviskāra-kartā* "изобретатель", *hastākṣar-kartā* "автор подписи", "подписавшийся" и др. Как видим, НС создаются (за редкими исключениями) на базе ассимилированной санскритской лексики, т.е. непосредственно представляя результат словообразования и лишь с точки зрения диахронии являются заимствованиями.

Следовательно, НС характеризуются как реализация в лексике современных литературных НИА языков (в частности, хинди) процессов словообразования на базе заимствований из санскрита. Ассимиляция и структурные преобразования сопровождаются, как правило, семантическими изменениями на лексическом и грамматическом уровнях (переосмыслением слов-основ и образований в целом, переходом слов в суффиксы). НС отражают полную ассимиляцию санскритской лексики в лексике и словообразовании НИА языков.

Следует, однако, иметь в виду, что семантические преобразования (лексического или грамматического характера) сами по себе не отражают специфики НС. Эти преобразования присущи как НС, так и СС, но для СС более типичны переосмысления слов в целом, а для НС более характерна грамматикализация, которая в СС наблюдается лишь в отдельных случаях. На преобладание семантических процессов лексического порядка среди СС указывают и те примеры, когда слово

переходит в суффикс в результате переосмысления самой данной модели словообразования. Однако ни лексическое переосмысление, ни грамматикализация не являются обязательным признаком, присущим только СС или НС. Признаки лексических или грамматических преобразований на уровне семантики (плана содержания) не могут быть определяющими в характеристике НС и СС. Различаемость НС – СС на семантическом уровне носит относительный характер, выражаясь в преобладании либо лексических, либо грамматических изменений.

На структурном уровне эта различаемость выражена абсолютно – наличием или отсутствием изменений в структуре. Структурное преобразование НС лексики путем словосложения или словопроизводства (суффиксация, префиксация, чередование фонем корня или основы) – различительный признак НС. В структурной характеристике НС, так же как и в семантической, выделимы преобладающие (но не обязательные) признаки НС моделей и тенденции развития типов НС структуры. Если для СС характерен флективный тип структуры (санджи, чередование корневых гласных), то для НС – агглютинативно-аналитический.

Поскольку признаки семантического изменения слова формально не выражены, они не могут служить критерием выделения НС. При таком критерии границы между НС и СС стираются. К НС в этом случае пришлось бы относить прямые заимствования из санскрита, так или иначе изменившие свою семантику, тогда как фактические новообразования, выражающие старое содержание (например, так называемые неправильные санскритские формы), попали бы в группу СС. Более того, одно и то же слово – безразлично, сложное (производное) или простое, – могло бы толковаться и как НС, и как СС. Например, *āndolan* в значении "колебание", "волнение [на море]" рассматривалось бы как СС, а в значении "[общественно-политическое] движение" – как НС. Семантический критерий малопримем не только в силу субъективности его применения, но и в связи с объективным процессом семантического преобразования СС лексики в современных языках: в процессе диахронического развития эта лексика так или иначе семантически изменяется, приобретает новые функции и новый смысл, теряет те или иные оттенки старого содержания и заменяет их новыми. Семантика является той сферой языка, в которой само унаследование включает элементы развития, поэтому даже исходные значения санскритских слов, которые по традиции восприняты из санскрита, приобретают новый смысл. Противопоставление НС – СС по семантическому критерию явится противопоставлением элементов не одной системы (хинди), а различных систем (санскрита и хинди), и к тому же противопоставлением диахроническим.

НС – это новые формы выражения в равной мере как новых, так и старых понятий. Именно план выражения позволяет выделить эту

лексикологическую категорию, хотя и такое ее выделение не может быть вполне последовательным. Даже приняв непреложным условием наличие структурных изменений, приходится сталкиваться с конкретными случаями, когда отнесение санскритизмов к той или другой категории оказывается не бесспорным. Основой для расхождений служит недостаточная определенность понятия "собственно санскритская лексика" (СС) применительно к сложным или производным образованиям. Отдельные санскритизмы могут возникать в процессе современного словообразования (на базе санскрита) безотносительно к тому, существовала ли данная модель в самом санскрите или нет (условность противопоставления НС – СС усугубляется тем, что словарный состав собственно санскрита представлен в дошедших до нас памятниках и опирающихся на них словарях, очевидно, далеко не исчерпывающе). В таких случаях определяющим критерием отнесения слова к той или иной категории (НС, СС) следует принять семантику. Если не ясно, явилось ли данное санскритское образование, принадлежащее к сфере новейшей терминологии, результатом семантического развития санскритского заимствования или представляет собой результат структурного словообразования, его следует включать в категорию НС.

Если мы будем исходить не из наличия в санскрите данной конкретной модели, а из существования там того структурно-семантического типа, который эта модель представляет, то количество НС резко сократится. Из состава НС в таком случае должны быть исключены все новые модели, представляющие старшие (СС) типы. Таковы, например, НС модели на *-pati*: *nyāyā-pati* "судья", *udyog-pati* "промышленник", *vicār-pati* "советник" и др. (ср. СС *grhā-pati* "домохозяин", *bhūmi-pati* "владыка земли" и др.); НС *itihās-kār* "историк" (ср. СС *svaṃśā-kār* "шведир") и т.п. Подобное сужение категории НС неприемлемо, поскольку оно выявляет лишь НС типы, а не НС модели, которые конкретно и представляют НС часть лексики. В принятой нами трактовке санскритское *rāṣṭrā-pati* "президент" причисляется к СС на том основании, что оно зафиксировано в самом санскрите (в значении "властитель"). Однако данное образование может рассматриваться и как НС – живая модель современного языка, созданная по аналогии с заимствованными СС моделями (*grhā-pati* и др.). В этом случае признаком, определяющим отнесение *rāṣṭrā-pati* к НС, явится его семантика. Другие примеры анализа: *yojānā-kār* "пленовик" – НС (при СС *yojānā* "плен" – значение переосмыслено), *vimān-cālak* "пилот" – НС (при СС *vimān* "самолет"), *prakṣeraṇ-astrā* "[баллистическая] ракета" – НС (при СС *prakṣeraṇ* "метание" и СС *astrā* "оружие"); однако *agni-bāṇ* в значении "ракета" (несл.) – СС, поскольку данная структура имеется и в санскрите в значении "огненная стрела". Фактор семанти-

ческого развития в последнем случае не учитывается, иначе такие семантические неологизмы, как: СС *agni-bān*, как и СС *ākāś-vānī* "радио" ("небесный глас"), и СС *ākāś-yān* (чаще, *antarikṣ-yān*) "космический корабль" ("небесная колесница"), следовало бы отнести к НС.

При рассмотрении структуры НС прослеживается типичное явление общности моделей НС и СС образований. Однако эта общность ограничена пределами структуры, но не семантики. При сравнении, например, СС *kumbhā-kār* "горшечник" (букв. "делающий горшки") и НС *yantrā-kār* "инженер" и НС *gurāṅkan-kār* "проектировщик" выявляются два различных словообразовательных типа (Т), выраженных одним типом структуры.

При сравнении же, например, СС *vyākaraṇkār* "автор грамматики" или СС *koṣkār* "составитель словаря", "лексикограф" с НС *saṅgītkār* или с НС *svarkār* "композитор" (букв. "делатель музыки", "составитель звуков") подобное семантическое различие сложного и производного слова не выявляется и, следовательно, обе пары моделей представляют общий словообразовательный тип. (Обнаруживаемое здесь семантическое различие носит второстепенный характер различия оттенков, а не значений формантов, т.е. не создает нового словообразовательного типа.).

В обоих случаях противопоставление НС - СС проходит на уровне как отдельных моделей, так и общих словообразовательных типов. Однако в основе противопоставления лежит структура отдельных моделей ("единиц противопоставления"), а не семантика типа в целом.

Таким образом, на словообразовательном уровне обнаруживаются признаки как различия, так и совпадения НС и СС типов. Различие обнаруживается преимущественно на уровне словоупотребления, уровень словопроизводства, наоборот, обнаруживает совпадение НС и СС типов. Ср. собственно-суффиксальные образования, например, СС *rāṭhak* "читатель" или СС *lekhaḥ* "писатель", *janak* "родитель", *utpādaḥ* "производитель", *prakāśak* "издатель" и НС *cālak* "водитель", *vicāraḥ* "мыслитель", *prasāraḥ* "пропагандист", *grastāvaḥ* "автор резолюции", которые представляют один общий суффиксальный словообразовательный тип безотносительно к тому, выделяются ли их основы как слова в санскритской системе словообразования хинди или нет (ср. *lekhaḥ* - *lekh* "письмо", *rāṭhak* - *rāṭh* "чтение", *vicāraḥ* - *vicār* "мысль", *prasāraḥ* - *prasār* "пропаганда", но *janak*, *utpādaḥ*, *cālak* и другие санскритские отглагольные образования, которые в санскритской лексике хинди являются производными словами со связанными основами)².

² О двойной аналогии по аффиксам и по основам см.: А.С.Б а р х у д а р о в, Санскритские элементы в современном литературном

Следовательно, санскритские глагольные корни, основы, суффиксы, префиксы выделяются как элементы подсистемы СС словообразования хинди путем двусторонней аналогии + сопоставления СС производных слов в пределах одного СС словообразовательного типа и сопоставления СС производных слов различных СС типов.

Первый вид "однотипной аналогии", или аналогии моделей с одними и теми же суффиксами или префиксами, но различными корнями или основами, выявляет структуру СС слов-моделей путем различения формантов (суффикса, префикса, корневой гласной) при совпадении основ.

Второй вид "разнотипной аналогии", или аналогия моделей с одной и той же основой (корнем), но различными суффиксами или префиксами, выявляет структуру СС слов-моделей путем различения основ (корней) при совпадении формантов. Так, например, в слове *saṃpāda* "издатель", "редактор" выделяется основа *-pād-* приставка *saṃ-* и суффикс действующего лица *-ak* путем сопоставления его со словом *utpāda* "производитель" (различие элементов *saṃ-* - *ut-* при совпадении элементов *-pād-* и *-ak*). При сопоставлении того же слова-модели со словами *saṃpādit* "изданный", *saṃpādan* "издание", *utpādit* "произведенный", *utpādan* "производство" и т.п. выделяются суффикс *-ak*, префикс *saṃ-* и, следовательно, основа *-pād-* (вычленяются те же морфемы, но в иной последовательности).

Подобным образом структурные элементы вычленяются из подавляющего большинства так называемых мертвых, заимствованных СС образований, которые наравне с "живыми", активными НС образованиями входят в общую систему санскритского словообразования современного литературного хинди в целом ($C = CC + HC$).

Однако пассивную "сопоставительную" вычленяемость структурных элементов в СС моделях следует отличать от активного "изолированного" функционального членения НС моделей, как таковых, на составные, непосредственно составляющие элементы. Ср. первый, общесистемный /С/ уровень функционального (словообразовательного) членения, например, НС *śikṣāśāstrī* "педагог" = *śikṣā* "преподавание" + *śāstrī* "ученый", "специалист (какой-либо науки)" со вторым, подсистемным (СС) уровнем структурно-сопоставительного членения (основанного на "внешних" аналогиях между различными моделями): СС *śikṣā* "обучение" = *śikṣ* + *-ā* по аналогии с другими отглагольными именами женского рода на *-ā* (*pratīkṣā* "ожи-

хинди, - сб. "Хинди и урду. Вопросы лексикологии и словообразования", М., 1960, стр.8-12.

³ Порядок условный.

дание", samīkṣā "обозрение", rakṣā "защита", ākṣā "наставление", prāśaṇā "восхваление" и т.д.) и по аналогии с другими производными именами от того же корня: śikṣit "обученный", śikṣar "обучение" и т.д. Таким же образом мы вычленим слово - śāstrā "наука", "дисциплина" + суффикс CC = i. śāstrī. Третий уровень членения - э т и м о л о г и ч е с к и й, например членение śāstrā на √śas и суффикс trā, - выходит за пределы CC подсистемы и, следовательно, системы C в целом. (Так называемое этимологическое членение относится уже к системе санскрита, а не НИА.)

Итак, подсистему CC системы C выявляет именно второй уровень членения санскритских слов, который проходит по линии двустороннего синхронного сопоставления CC слов, распределяемых в одном ("однотипном") ряду моделей по признаку общности аффиксов и в разных ("разнотипных") рядах моделей по признаку общности основ. Первый вид аналогии отождествляет аффиксы и различает основы (последовательность вычленения от аффиксов к основам). Второй вид аналогий отождествляет основы и различает аффиксы (последовательность обратная - от основы к аффиксам)³. Схематически оба вида изображаются так:

I вид: $T^I M^I, M^2 \dots M^X - T^2 M^I, M^2 \dots M^X - T^X M^I,$
 $M^2 \dots M^X,$ отсюда $M^I - M^2 - \dots - M^X = T^I - T^2 \dots - T^X.$

Противопоставляются отдельные модели, относящиеся к различным типам (вычленение структуры основано на выявлении общих признаков у различных типов);

II вид: $T^I M^2 - T^I M^2 \dots - T^I M^X,$ отсюда $T^I (M^I - M^2 \dots - M^X).$ В пределах данного типа противопоставляются отдельные модели (вычленение структуры основано на выявлении различных признаков у одного типа).

Новые черты санскритской лексики в сфере HC выявляются путем ее сопоставления как с CC, так и с ее прототипами в санскрите (ПТ). Специфика структуры HC по отношению к CC определяется в общей системе санскритского словообразования современного языка (C), т.е. синхронно. Специфика содержания, или развитие семантики, определяется как по отношению к CC, так и по отношению к ПТ, т.е. диахронически. Так, например, специфика содержания HC моделей (M) с аффиксом -vād "-изм" на семантическом уровне определяется их соотношением с CC на -vād. Однако полная картина развития содержания обнаруживается при сопоставлении HC также и с их прототипами (ПМ) в санскрите: $НСМ < ССМ < ПМ$. Рассмотрим, например, соответствия: ПМ āśīrvādaḥ "благословение" и ССМ āśīrvād; ПМ mithyāvādaḥ "рассказывание лжи", "ложь" и ССМ mithyāvād; ПМ stutivādaḥ "славословие" и ССМ stutivād; ПМ dhanāvādaḥ

"благодарность" и ССМ dhanyavād. Перечисленные протомадели и современные СС модели представляют один структурно-семантический (словообразовательный) тип (T): $PT = SST$. Этот тип может рассматриваться как "первичный" - исходный в семантическом развитии ряда моделей (PT^1). Другой тип PT^2 , явившийся непосредственным развитием первого (PT^1), представляют следующие СС модели и протомадели санскрита: ПМ *syādvādaḥ* (ССМ *syādvād*) "учение об относительности"; ПМ *advaitavādaḥ* (ССМ *advaitāvād*) "учение о недвойственности", "монизм" и др. Наконец, третий, специфически НС тип (T^3) представляют современные НС модели на *-vād: ekeśvargā-vād* "монотеизм", *ādarśā-vād* "идеализм", *sāmtrājyā-vād* "империализм", *urapiveśy-vād* "колониализм" и т.п. Таким образом, путем семантического анализа отдельных моделей определяется следующий ряд семантических типов: $PT^1 - T^1 > T^2 > T^3$ или $PT^1 > PT^2 - T^1 > T^2 > T^3$.

Определив этапы семантического развития, реализованные моделями, представляющими различные семантические типы (в данном случае три типа - три этапа), можно дать семантико-типологическую характеристику каждой модели в отдельности. Например, ПМ *brahmavādaḥ* "толкование священных текстов" - PT^2 , но НС *brahmā-vād* "брахманизм" - T^3 (переосмысление по активному типу: *vād* "толкование", "учение" $>$ *-vād* "-изм"). Как видим, древнейшие (ведические) сложения и современные неологизмы структурного типа "имя существительное + *vād*" представляют исходный и конечный этапы семантического развития, т.е. различные семантические типы. Сам же ряд типов ($T^1 > T^2 > T^3$) отражает функциональные признаки лингвистической системы: процессы взаимодействия, воссоздания и развития санскритских моделей (на семантическом уровне).

Семантическая характеристика НС моделей, их классификация по семантическим типам без привлечения формальных критериев носит условный и в значительной мере субъективный характер. Более четкой и определенной является типологическая характеристика НС моделей на структурном уровне. Классификация по структурным типам, основанная на формальных критериях, не вызывает принципиальных трудностей. За основу структурной классификации НС моделей берется СС слово, входящее в структуру НС модели. Безотносительно к характеру своей структуры (простой, производной или сложной) такое СС слово условно принимается за элементарную (нечленимую) структурную единицу. Приняв СС за исходный структурный элемент (основу) НС, можно выделить НС в целом и распределить их по различным "степеням" новосанскритской структуры: $НС^1$, $НС^2$, $НС^3$... - новосанскритизмы первой степени, второй степени и т.д. (например: СС *avasara* "[удобный] случай" - $НС^1$ *avasara-vād* "оппортунизм" - $НС^2$ *avasara-vād-i* "оппортунистический" - $НС^3$ *avasara-vād-i-tā* "оппортунис-

тичность"). В подобном ряду СС могут трактоваться как HC^0 - новосанскритизмы нулевой степени, т.е. санскритские слова, в которых новосанскритская структура отсутствует (например: HC^I ādarśā-vād "идеализм" - $HC^0 = CC$ ādarśā, где структура СС ā-darś выделяется только в диахронии как собственно санскритская). Минимальная HC структура, позволяющая выделить данное слово как HC^I , реализуется типом СС + Ф (собственно санскритское слово-основа + формант). Таким образом, в структурной классификации имеем, например, от СС rāṣṭrā "нация" (HC^0) и СС rāṣṭriyā "национальный" (HC^0): HC^I rāṣṭrā-vād и HC^I rāṣṭriyā-tā "национализм", HC^3 rāṣṭrā-vād-i-tā и HC^2 rāṣṭriyā-tā-vād "националистичность", HC^2 rāṣṭrā-vād-i и HC^3 rāṣṭriyā-tā-vād-i "националистический", "националистский", HC^2 antar-rāṣṭrā-vād "интернационализм", HC^3 antar-rāṣṭriyā-tā-vād "интернационалистичность". Наиболее сложные структуры представляют так называемые плеонастические, избыточные типы словообразования.

Структурная классификация HC лексики основана на членении, которое не совпадает ни со структурным (морфемным), ни со словообразовательным (структурно-семантическим) анализом. Например, HC pratikriyāvādī "реакционер" в словообразовательном анализе - pratikriyā-vādī - два элемента (слово-основа pratikriyā "реакция" + формант -vādī), однако в структурном анализе - pratikriyā-vād-ī, а с точки зрения HC структуры - pratikriyā-vād-ī, т.е. HC^2 , pratikriyā-vād-NS^I.

Еще в большей мере структурная характеристика HC не соответствует их семантической характеристике. Три вида характеристик - структурная, семантическая и структурно-семантическая (словообразовательная), равно как и основанные на них три классификационные схемы СС и HC лексики, совпадают лишь частично, в отдельных элементах членения, в целом же, как системы, они расходятся. Разные семантические типы, которые представляют различные этапы семантического развития, могут реализовываться одним и тем же типом структуры, и, напротив, один и тот же семантический тип может быть реализован различными структурными типами. В частности, конечный (современный) этап развития содержания может быть выражен как сложными структурами, так и минимальной структурой; например, HC^I samāj-vād "социализм" представляет T^3 ; HC^2 samāj-vād-ī "социалистический" - T^3 ; HC^3 ādhunik-tā-vād-ī "модернистский" - T^4 так же как и HC^2 ādhunik-tā-vād "модернизм".

Классификация HC моделей (СС - HC^I - HC^2 - HC^3 - HC^4) возможна на базе структурной или семантической, но не словообразовательной характеристики санскритских моделей. В словообразовательной системе противопоставление СС - HC не реализуется: модели СС pratikriyā "реакция" (СС kriyā "действие") и HC^I

prati-krānti "контрреволюция" (CC krānti "революция") представляют один и тот же словообразовательный тип. Следовательно, в задачи изучения НС и СС входит не только определение развития содержания и его выражения, семантическая и структурная классификация моделей, но и определение самих отношений между структурными преобразованиями и семантическими изменениями.

Тенденции развития НС и СС типов и моделей как частей одной С системы определяются в пределах этой системы безотносительно к тому, являются ли они продолжением тенденций, развившихся в самой системе санскрита (в позднейших санскритских моделях), или впервые обнаруживаются только в санскритской системе НИА языков (С), т.е.: $PT^1 > PT^2 > PT^3 \dots = T^1 > T^2 > T^3 \dots$. Иначе говоря, развитие типов и их моделей определяется диахронически — в сопоставлении с санскритом ($PT-T$) — или синхронно — в санскритской системе НИА языков С ($T^1 - T^2$).

Сравнительно высокий уровень санскритизации ряда современных литературных НИА языков дает возможность проследить в синхронном анализе элементы диахронического развития. Так, лексика современного литературного хинди содержит древнейшие (ведические) образования и построенные по одному с ними типу новейшие неологизмы. Таковы, с одной стороны, СС senā-pati "полководец", СС bhū-pati "раджа", "царь" (в хинди также "землевладелец"), СС kulā-pati "глава рода" (в современном переосмыслении "ректор [университета]"), СС bhū-pāl "царь", и, с другой — НС vicār-pati "советник", НС udzog-pati "промышленник", "предприниматель" (ХС rūpājī-pati "капиталист"), НС nagar-pāl "член муниципалитета", НС gājūā-pāl "губернатор" и т.д.

Структурное и семантическое сопоставление НС и СС моделей обнаруживает как статические элементы функционирования системы, так и динамические элементы ее развития: СС madhu-kār, madhu-kārī "пчела" (букв. "производитель меда"), СС carma-kār "кожевник" ("выделывающий из кожи"), СС granthā-kār "автор" ("составитель книги") и т.п. противостоят НС itihāskār "историк", НС patrākār "журналист", НС sāhityākār "литератор", НС bhāṣaṇ-kartā "оратор", НС nyāyā-kartā "судья", НС krānti-kārī "революционер" и др.

Лексический состав санскрита отражает различные диахронические системы, и в нем можно обнаружить, за немногими исключениями, все основные типы словосложения и словопроизводства, которые представлены в современной санскритской системе словообразования хинди. Тем не менее и в структурном, и в семантическом плане система словообразования санскрита и санскритская система словообразования современного хинди существенно различаются. На базе предложенной методики предварительного анализа возможно выявить и систе-

материзовать не только словообразовательные типы, но и сам инвентарь активных санскритских формантов, которые участвуют в развитии лексики современного литературного хинди во всех ее сферах, особенно же в сфере новой и новейшей терминологии.

Термины и их сокращения

- НИА - новоиндоарийские языки (в том числе СНИА - современные новоиндоарийские языки).
- СС - собственно санскритская лексика в системе санскритской лексики НИА; санскритские заимствования, или "санскритизмы".
- НС - новосанскритская лексика в системе санскритской лексики НИА; санскритские новообразования, или "новосанскритизмы";
- С - система санскритской лексики НИА ($C = CC + HC$).
- Т - словообразовательный тип С, реализованный в ряду СС и НС моделей.
- ПТ - словообразовательный прототип; словообразовательный тип санскрита ($CST = PT$).
- М - словообразовательная модель С, реализующая Т ($M^I + M^2 \dots + M^X = T$).
- ПМ - словообразовательная протоформа; словообразовательная модель санскрита ($CCM = PM$).
- ХС - "хиндисанскритизм".

Н.В.Гуров

СЛОЖНОПОДЧИНЕННЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ В ЯЗЫКЕ ХИНДИ
(Опыт классификации)

О. Традиционная схема классификации сложноподчиненных предложений хинди, встречающаяся в большинстве описательных и теоретических грамматик (С.Р.Келлог, Дж.Платтс, А.П.Баранников, К.Гуру и др.), строилась от начала до конца по какому-нибудь одному принципу. Семантическая классификация группировала предложения в зависимости от значения придаточного в составе сложного. Формальная классификация чаще всего учитывала способы, применяющиеся для соединения придаточного предложения с главным. В том и другом случае картина получалась в достаточной степени сложная и противоречивая, явно не соответствующая структурным особенностям языка¹.

Более строгий учет как формальных, так и семантических особенностей, свойственных разным типам сложноподчиненных предложений, последовательное применение — на разном уровне описания —

¹ В советской индологической литературе структуре сложноподчиненного предложения хинди посвящен целый ряд работ В.П.Диперовского (см., например, его статьи: "Сложноподчиненное предложение в современном литературном хинди", — сб. "Вопросы грамматики языка хинди", М., 1962, стр. 220 и сл.: "Об одной синтаксической конструкции в языке хинди", — сб. "Индийская и иранская филология", М., 1964, стр. 206 и сл. В дальнейшем мы не делаем специальных ссылок на эти работы, поскольку схема, принятая В.П.Диперовским, существенно отличается от предлагаемой нами — как в общем плане, так и в деталях.

обобщ принципов классификации позволяют, по нашему мнению, преодолеть некоторые несовершенства традиционной схемы.

1. Сложноподчиненным предложением и.е.м. следует называть единое смысловое и интонационное целое, состоящее из двух и более синтаксически неравноправных элементов, каждый из которых может условно рассматриваться как самостоятельное высказывание (простое предложение). При этом синтаксически независимый (подчиняющий) элемент сложноподчиненного предложения называется обычно главным предложением, а зависимые (подчиненные главному) элементы — предложениями придаточными². Всякое сложное (в том числе и сложноподчиненное) предложение не является механической комбинацией простых предложений, а представляет собой особую синтаксическую единицу высшего порядка. Поэтому в нем наряду с составляющими его смысловыми элементами (простыми предложениями) следует также выделять структурные элементы, различным образом участвующие в организации целого. Подобно тому как внутри простого предложения различаются группа (состав) подлежащего и группа (состав) сказуемого, внутри сложноподчиненного предложения противостоят друг другу его изъяснительный (информационный) состав, куда входят все члены простых предложений, собственно передающие содержание сложного высказывания, и координирующий состав, включающий различного рода формальные средства (связи, местоимения и т.д.), которые связывают простые предложения воедино и определяют тип и характер этой связи.

2. Координирующий состав по своей позиции в предложении может быть расчлененным, если его члены занимают более одного места, и нерасчлененным, если координирующие средства занимают в предложении только одно место. По отношению к простым предложениям, включенным в состав сложного, координирующий состав может быть замещающим (субституционным) — в тех случаях, когда его члены вводятся в сложноподчиненное предложение вместо какого-либо члена простого предложения и наряду с координационной функцией выполняют также функцию этого члена, или же дополняющим (комплементарным) — если такое функциональное соответствие не наблюдается.

В современном литературном хинди координирующий состав сложноподчиненных предложений включает следующие разряды служебных слов:

² Различие между главным и придаточным предложениями во многих случаях закреплено формально: главное предложение по своей грамматической структуре меньше отличается от простого предложения, чем придаточное (т.е. при включении в сложное предложение первое подвергается меньшей трансформации, чем второе).

союз ki "что", "чтобы", "а именно"; kyōki "потому что"; cūki "так как"; yadyari "хотя", "несмотря на то, что"; agar, yadi "если"; to "то", "тогда"; tathāpi, to bhī "тем не менее"; is liye "для того, [чтобы]", "поэтому";

относительное местоимение jo (прямой падеж единственного и множественного числа; косвенный падеж единственного и множественного числа соответственно jis и jin) "который", "тот, который" и производные от той же основы местоимения и местоименные наречия jit^{hā} "столький", "столь многий"; jāisa "такой, как"; jab "когда"; jab tak "до тех пор, как"; jūṭ-jūṭ "по мере того, как"; jūṭ hī "как только"; jūṭ "как"; jis tarah "таким образом, как"; jahaṁ "там, где"; jidhar "туда, куда";

указательные и соотносительные местоимения yah, vah и другие производные от указательных основ.

3. Различия в структуре координирующего состава отражают в конечном итоге типы связей главного предложения с придаточным. Связь эта бывает ненаправленной, если придаточное предложение относится ко всему главному предложению в целом, и направленной, если тот или иной член придаточного предложения связан с каким-либо членом главного. (В последнем случае координирующий состав может быть соответственно только замещающим, а не дополняющим). Таким образом, различаются сложноподчиненные предложения ориентированные (с направленной связью) и неориентированные (с ненаправленной связью). Среди неориентированных сложноподчиненных предложений можно в свою очередь выделить два подтипа: предложения опоставительные (внимание говорящего и слушателя сосредоточено равным образом на обоих компонентах сложного предложения, которые соотносятся друг с другом, например, как причина и следствие и т.д.) и предложения пояснительные (говорящий стремится привлечь внимание слушателя к главному предложению, содержание которого так или иначе раскрывается в придаточном). Внутри этих главных типов и подтипов сложноподчиненные предложения классифицируются обычно в зависимости от семантического содержания и функции придаточных предложений. Таким образом выделяются, например, сложноподчиненные предложения с придаточными дополнительными, меры и степени, сравнительными, условными и т.д.

4. В образовании ориентированных сложноподчиненных предложений в языке хинди участвует обычно два простых предложения, содержащие некий общий элемент: в одном из таких предложений имеется ссылка (как правило, через указательное местоимение yah или vah) на понятие, уже названное в другом предложении:

kal ek ād^amī āyā thā
 "Вчера приходил человек";
 kaī jagah laṛāiyā hūī
 "В нескольких пунктах про-
 изошли сражения";

āj vah (ād^amī) nahī āyā
 "Сегодня он (этот человек) не пришел";
 in (laṛāiyō) mē muḡal senā kī hār hūī
 "В них (в этих сражениях) могольское
 войско потерпело поражение".

При соединении простых предложений в единое целое одно из возможных определений к названию общего элемента замещается относительным местоимением jo (реже jāisā). Местоимение jo вместе с относящимся к тому же элементу указательным местоимением yah (vah) образует расчлененный координирующий состав сложноподчиненного предложения:

[jo] ād^amī kal āyā thā, [vah] (ād^amī) āj nahī āyā
 "Тот человек, который приходил вчера, сегодня не пришел";
 kaī jagah [jo] laṛāiyā hūī, [in] (laṛāiyō) mē muḡal senā kī hār hūī
 "В сражениях, которые произошли в нескольких местах, могольская армия была разбита".

Если в обоих составляющих предложениях общий элемент указывается косвенно (через местоимения-существительные yah, vah), относительное местоимение jo замещает в составе сложного предложения одно из этих местоимений:

āp yah (patr) likh rahe the "Вы писали это (это письмо)"; (āp) use pūrā kar sak ^a te hāī "[В] можете его закончить";	} āp jo likh rahe the, use pūrā kar sak ^a te hāī "То, что вы писали; [В] можете закончить".
--	--

Предложение, в состав которого вводится местоимение jo, традиционно считается придаточным и в сложноподчиненном предложении предшествует второму элементу – главному. Такое разграничение объясняется, однако, чисто формальными причинами (второе предложение подвергается меньшей трансформации при включении его в сложное целое). Фактически оба компонента ориентированного сложноподчиненного предложения оказываются взаимообусловленными (общий элемент называется в придаточном предложении, а не в главном, как, например, в русском языке). Поэтому сложноподчиненные предложения этого типа могут иметь иную структуру наряду с описанной выше: местоимение jo замещает в этом случае не название общего элемента, а упоминающее его местоимение и "придаточное" предложение ставится тогда после "главного", а не перед ним:

kal [vah] ād^amī āyā thā, [jo] āj nahī āyā "Вчера приходил
 тот человек, который сегодня не пришел";
 kaī jagah laṛāiyā hūī, [jin mē] muḡal senā kī hār hūī "В не-

скольких местах произошли сражения, в которых могольская армия была разбита".

В современном хинди получил значительное распространение еще один структурный вариант ориентированных сложноподчиненных предложений, когда придаточное предложение с местоимением *jo* инкорпорируется внутрь главного и помещается после названия общего элемента:

us ne ānand^apur ke qile ko, [jo] sab se baṛā aur mazbūt qilā thā, carō or se gher liyā "Он обложил крепость Ананд-пур, которая была самой большой и сильной крепостью, со всех сторон".

В приведенных выше примерах в состав ориентированных сложноподчиненных предложений входят придаточные определятельные предложения. Помимо них к тому же типу принадлежат сложные предложения с придаточными меры и степени, вводимые относительным местоимением *jit^anā*, и предложения с придаточными образа действия (сравнительными), в координирующем составе которых присутствует местоименное наречие *jāise* (*jis tarah*):

koī bāt šurū me [jit^anā] mahattv^apūrn lag^atī hāi, [ut^anī] āge jākar nahī rah pātī "Насколько то или иное обстоятельство представляется важным вначале, настолько оно не кажется таковым впоследствии";

ve [is tarah] likh rahe the [jāise] koī ajñāt śakti un kī lek^anī āge baṛhā rahī ho "Он писал так, как будто какая-то неведомая сила водила его пером".

5. Неориентированные сложноподчиненные предложения, относящиеся к сопоставительному подтипу, подразделяются по своему семантическому содержанию на несколько видов и разновидностей. Сопоставительные предложения необусловленные указывают на то или иное соотношение событий, выраженных составляющими предложениями, во времени или пространстве. Координирующий состав этих предложений является по своему типу расчлененным дополняющим и представлен соответственно парами: *jab ... tab/to* (сложноподчиненные с придаточными времени); *jahā ... vahā* (сложноподчиненные с придаточными места), *jidhar ... udhar* (сложноподчиненные с придаточными места направления):

[jab] gharī kī suī bārah par pahūcī [to] unhō ne qalam rakh dī "Когда стрелка часов достигла двенадцати, он отложил перо";

[jab] ve hamāre šahar me āye the [us samay] māī sāt varṣ kā thā "Когда он приехал в наш город, мне было семь лет";

[jahā par] log bhar peṭ bhojan bhī muškil se pāte hāi [vahā] kalā kī bāt kar^ane me kyā tuk hāi "Там, где люди с трудом едят"

даются (букв. получают пищу) досыта, какой смысл говорить об искусстве!"

Если сложноподчиненное предложение (точнее, каждое из составляющих его простых предложений) указывает на существующую между какими-либо двумя событиями причинно-следственную связь, оно называется сопоставительным обусловленным. При этом связь между двумя высказываниями может быть представлена говорящим как:

А) позитивная, в том числе

а) реальная (сложноподчиненное с придаточным причины, координирующий состав *cūki ... is liye*);

б) потенциальная (сложноподчиненное с придаточным условным, координирующий состав *agar/yadi/jo ... to*);

Б) негативная (сложноподчиненное с придаточным уступительным, координирующий состав *yadyapi ... tathāpi*):

[agar] qile ke andar pānī khatam ho jāegā, [to] ham ko bāhar nikal^anā paregā "Если в крепости кончится вода, нам придется ее оставить";

[cūki] vah jan^ajāti sūar yā murgī kā gošt nahī khātī hāi [is liye] aise jān^avar pāl^atī bhī nahī "Так как это племя не ест ни свинины, ни курятины, то оно и не разводит ни кур, ни свиней (букв. таких животных)".

Между обусловленными и необусловленными предложениями существует не только смысловое, но и структурное различие: в составе обусловленных придаточное предложение может находиться только перед главным, между тем как придаточные времени и места либо предшествуют главному, либо следуют за ним:

in sab cīzō kā mujh par grabhāv ragā [jab] lakh^anaū mē prem^acand se bhēṭ huī "Все это произошло на меня /особенное/ впечатление, когда я встретился с Премчандом в Лакхнау".

6. В сложноподчиненных предложениях пояснительных придаточное предложение неизменно располагается после главного. Координирующий состав является нерасчлененным дополнительным и включает союзы *ki* и *kuṛki*. Круг значений придаточных, вводимых союзом *ki*, очень широк (от передачи чужого высказывания до указания на время совершения события, отраженного в главном предложении). Союзом *kuṛki* вводятся придаточные предложения причины. В ряде случаев значение придаточного предложения конкретизируется вводимыми в главное предложение союзными словами. Так, расчлененный координирующий состав *it^anā ... ki, is liye ... ki* вводит соответственные придаточные меры /степени и цели/ причины:

Тип СПП			Тип КС	Формальное выражение КС	Значение ПП
ОРИЕНТИРОВАННЫЕ			Расчлененный (нерасчленен- ный) замещающий	jo $\longleftrightarrow$ vah/yah jālsā $\longleftrightarrow$ vālsā/ālsā	Определительные
				jit ^a nā $\longleftrightarrow$ ut ^a nā/it ^a nā	Меры (степени)
				jālse/jis tarah $\longleftrightarrow$ vālse/ālse /is tarah	Образы действия, сравнительные
				НЕОПРЕДЕЛЕННЫЕ	
jahā $\longleftrightarrow$ vahā/yahā jīdhar $\longleftrightarrow$ udhar/īdhar	Места Места-направления				
cūki $\longleftrightarrow$ is liye	Причины				
yadi/agar/jo $\longleftrightarrow$ to	Условные				
yadyapi $\longleftrightarrow$ tathāpi	Уступительные				
Со- по- ста- ви- тель- ные	Обуслов- ленные	Позитивные	Реальные	Нерасчлененный (расчлененный) дополняющий	Пояснительные (Цели/причины) (Меры/степени) Причины
		Потенциальные			
		Негативные			
	ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ			$\longleftrightarrow$ ki $\longleftrightarrow$ (is liye $\longleftrightarrow$ ki $\longleftrightarrow$) (it ^a nā $\longleftrightarrow$ ki $\longleftrightarrow$) $\longleftrightarrow$ kyōki $\longleftrightarrow$	

lekhak is liye likh^atā hāi ki likhe binā rah nahī sak^atā
"Писатель пишет потому, что не может жить без писания".

Общая схема классификации сложноподчиненных предложений представлена в прилагаемой ниже таблице³.

³ В разговорном хинди структура сложноподчиненных предложений значительно упрощается: средства координации либо опускаются совсем, либо сохраняются только частично. Вместе с тем каждое такое предложение может быть восстановлено до "полного" типа:

[agar] [māi] ar^anī bāt kahū [to] sab se pah^ale yahī sāf kar^anā hogā ... "Если [я] буду говорить о себе, то нужно прежде всего выяснить...";

[jab] bhojan ke bād māi ne jāne ke liye ājñā māgī, [to] vah ... bole ... "Когда я после обеда попросил позволения удалиться, он сказал..."

Б.А.Захарьин

ФОРМИРОВАНИЕ И ДИСТРИБУЦИЯ ПРИЧАСТНЫХ ФОРМ В КАШМИРИ¹

О.О. В кашмири система собственно причастных конструкций менее развита, чем, например, в хинди, и эти конструкции неравномерно распределены: они охватывают совершенный вид в гораздо большей степени, чем несовершенный.

О.І. Как и в хинди, причастия совершенного вида имеют два типа форм: "простые" и "сложные", первые из которых никогда не используются в атрибутивной функции, а являются личными глагольными формами претерита (например, *kor* "он сделал", *wurh* "он следил").

І.І. "Сложные" причастия, представляющие собой формально сочетания "простых" причастий с формами изменяющегося по родам, числам и падежам суффикса *-mot/-mut* (< скр. *mukta*?²) и являющиеся

¹ Я приношу благодарность своим информантам: М.Райне и П.Н.Каулю.

² К санскритскому *mukta* (причаст. сов.в.) от *muc-* (VI класс) возводит этот суффикс И.Блок; см. J. B l o c h, *L'Indo-aryen du Veda aux temps modernes*, Paris, 1934, стр. 269. Любопытно, что формы суффикса *-mot* строго соответствовали бы причастию от основы *mat-*, каковая действительно существует в кашмири и образует инфинитив *matun* "обезуметь" (III спряжение), причастие от которого *mat'ow*, "сложное" причастие — *mat'ō-mot /-mut*. Существует также изменяемое прилагательное, которое связано с той же основой и формы которого целиком совпадают с таковыми суффик-

функционально определениями, выступают, как правило, именно в этой роли, а также могут в сочетании со связками образовывать перифрастические конструкции, имеющие, как правило (исключая "глаголы состояния"), значения настоящего совершенного и давнопрошедшего (сопоставимы, таким образом, с причастными формами на -*huā* в хинди³).

I.2.0. Способ образования "сложных" причастий регулярен: формы претерита (I прош. вр.), которые традиционно рассматриваются как "простые" причастия, а в действительности могут быть соотнесены с причастиями лишь диахронически, так как в синхроническом аспекте занимают совершенно иное место в системе, сочетаются с формами суффикса -*mut/-mot*. Обе части самостоятельно изменяются по родам, числам и падежам, при этом суффикс -*mut* формально ведет себя так же, как "простое" причастие (претерит) от исходной глагольной основы $C_I - a - C_2$ (№ 4 в табл. I).

I.2.1. В совершенном виде имеется (в отличие от несовершенного; см. 2) и особая форма деепричастия - с суффиксом -*ith*, прибавляемым к глагольной основе (см. 2.3), причем под влиянием начального -*i* суффикса -*ith* конечный согласный основы палатализуется; гласный /*ā*/ переходит в /*ṛ*/, гласный /*a*/ в /*ṛ*/ (вариант фонемы /*a* /), /*e*/- в /*ṛ*/, /*o* / - в /*ṛ*/; см. табл. I.

I.3. "Фреквентативное деепричастие на -*i*-матра", которое в грамматике Кауля-Гриersona считается вариантом деепричастия с -*ith* при повторе⁴ (см. 2.3), в действительности следует отнести к совершенно особой группе причастных форм, характеризующихся как признаками "вида" (оппозиция: перфективность - имперфективность), так и "оттенками действия" (оппозиция: итеративность - неитеративность). Ср., например, противопоставления: *g'av' - g'av'*

са: -*mut/-mot* (м.р., ед.ч.) - -*mic/-māc* (ж.р., ед.ч.) и т.д.; в число его значений входят и такие, как "охваченный", "занятый"; - см. G.A. Grierson, A Dictionary of the Kashmiri Language, Hertford, 1915, pt II, - "Bibliotheca Indica", № 1405, стр. 602-607.

³ J. Burton - Page, The Syntax of Participial Forms in Hindi, - BSOAS, 1957, vol. XIX, pt I.

⁴ G.A. Grierson, Essays in Kashmiri Grammar, стр. 104-105. Эта работа представляет собой, по сути дела, обработанную и переведенную Гриersonом на английский язык грамматику И.Кауля: I s v a r a K a u l a, Thehe Kaśmīraṣabdhāmṛta, A Kashmiri Grammar, written in the Sanscrit Language by Iṣvara Kaula. Edited with notes and addition by G.A.Grierson, Calcutta, 1898.

Глаголы	Исходная основа +	1.	2.	3.	4.	5.	6.
		C'-I/ē-C	C'-i-C	C-ō-C	C-a-C	C-ā-C	C-u/ū-C
I и II спряжение	I Прощ.вр., м.р., ед.ч.	C'-ū-C	C'-u-C	C-ū-C	C-o-C	C-ō-C	Без изменений
	I Прощ.вр., м.р., мн.ч.	C'-I-C'	C'-i-C'	C-ū-C'	C-a-C'	C-ē-C'	" "
	I Прощ.вр., ж.р., ед.ч.	C'-I-C	C'-i-C	C-ū-C	C-3-C	C-ē-C	" "
	I Прощ.вр., ж.р., мн.ч.	[(CV) C - V - C'] + -i					
III спряжение	I Прощ.вр., м.р., ед.ч.	[(CV) C - V - C'] + -ōw					
	I Прощ.вр., м.р., мн.ч.	[(CV) C - V - C'] + -ēy					
	I Прощ.вр., ж.р., ед.-мн.ч.	[(CV) C - V - C'] + -ēyi					
I, II, III спряжение	Фреквент. дееприч.	C'-I-C'	C'-i-C'	C-ū-C'	C-a-C'	C-ē-C'	C-u/ū-C'
	Дееприч. сов.вида	Соответствующая форма фреквентативного деепричастия совершенного вида + суффикс -ith					

gōw "попев-попев, ушел" - g'īth g'av'ith gōw "спев песню, ушел" - g'īth g'awān-g'awān chuH gachān "распевая песню, идет". Первые две формы противопоставлены третьей как совершенные несовершенной: первое действие завершилось до начала второго - первое действие совершается одновременно со вторым. Но первая форма подчеркивает неодноразовость и необязательную законченность ("много раз принимался петь и, возможно, так и не спел до конца") действия, его расчлененность, тогда как вторая форма указывает лишь на то, что к началу второго действия ("уход") первое ("пение") было уже полностью закончено (см. также 2.3.6).

I.4. Так как по форме (не содержательно!) первая часть сложного причастия совпадает с претеритом (I прош.вр.) глаголов I и

II спряжения (т.е. переходных и небольшого числа непереходных); с I прош.вр. глаголов III спряжения (непереходных), по форме соответствующего II прош.вр. глаголов I и II спряжения, в табл. I показывается образование претерита [кашмирская глагольная основа в большинстве случаев имеет структуру (CV)CVC] и происходящие при этом совершенно регулярные морфологические альтернации [как отмечалось, суффикс -mot/-mut (вторая часть сложных причастий) ведет себя так же, как формы прошедшего времени от основы m-a-t- (тип C_1 -a- C_2)]. Кроме того, в табл. I приводятся формы образования фреквентативных причастий и деепричастий совершенного вида.⁵

I.5. Изменение гласных и согласных в глагольной основе при образовании форм претерита и первых элементов сложных причастий см. в табл. I.

I.6. Чередования конечных согласных (=C₂) в формах женского рода претерита (только глаголы I и II спряжения и суффикс -mut):

I.7. Сложное причастие совершенного вида согласуется с определяемым именем не только в роде и числе, но и в падеже; обе части сложного причастия склоняются отдельно. Изменения гласных и согласных, происходящие при этом в обеих частях причастия, можно суммировать следующим образом:

В мужском роде: в прямом падеже ед.ч. - изменения в обеих частях, как в I прош. вр. м.р. ед.ч. основ II и III спряжения (суффикс -mot - как основа C_1 -a- C_2); в косв. I пад. и эрг. пад. ед.ч. - в обоих элементах изменения, как в I прош. вр. м.р. мн.ч., но в косв. I пад. ед.ч. к -mat' добавляется флексия -is. Во всех падежах множественного числа изменения, происходящие в обоих элементах, аналогичны таковым в I Прош. вр. мн.ч., причем к суффиксу -mot в косв. I пад. мн.ч. и эрг.пад. мн.ч. прибавляются соответственно флексии -an и -aw.

В женском роде: в прям.пад. ед.ч. изменения в обеих частях те же, что в I прош.вр. ж.р. ед.ч.; косв. I ед.ч. и эрг. ед.ч. аналогичны I прош.вр. ж.р. мн.ч.

⁵ Поскольку фонетические изменения в глагольных основах при присоединении $\dot{i}$ -матра фреквентативного деепричастия или суффикса -ith деепричастия совершенного вида идентичны, то для краткости изложения приводятся полностью лишь формы фреквентативных деепричастий, а формы деепричастий совершенного вида условно рассматриваются как образованные от фреквентативных.

Таблица 2

C_2 / +	I прош. ж.р., ед.ч.	I прош. ж.р., мн.ч.
k	ć	ć
kh	ćh	ćh
l	ǵ	ǵ
g	ǵ	ǵ
h	ś	ś
t	t	ć
th	th	ćh
ḍ	ḍ	ǵ
t	c	c
th	ch	ch
d	z	z
n	n'	n'

Во множественном числе первая часть имеет тот же вид, что и I прош.вр. ж.р. мн.ч.; вторая часть - суффикс -mot - принимает вид -mac, к которому в прям. пад., косв. I пад. и эрг. пад. мн.ч. присоединяются соответственно флексии -a, -an и -aw.

Для глаголов III спряжения правила те же, что и для второго элемента причастия: первая часть его имеет в прям.пад. ед.ч. м.р. тот же вид, что в I прош.вр. ед.ч. м.р., но конечное -w окончания выпадает перед согласной -m- суффикса. В прямом падеже ед.ч. ж.р., а также во всех косвенных падежах и во всех падежах множественного числа обоих родов первый элемент имеет вид, совпадающий с I прош.вр. м.р. мн.ч., причем конечное -y выпадает перед -m- суффикса -mot.

Сказанное можно проиллюстрировать двумя примерами причастий от неизменяющейся основы C-u-C : gup-mut(-mot) "скрывший" (от gupun) и wuph'ō-mut (-mot), "слетавший" (от wuphun):

Единственное число

Падеж	Мужской род	Женский род
Прямой	gup-mut/-mot wuph'ō-mut/-mot	gup-mic/-mɛc wuph'ē-mic/-mɛc
Косв. I	gup'-mit'is/-mat'is wuph'ē-mit'is/-mat'is	gup'i-mic'i/-mac'i wuph'ē-mic'i/-mac'i
Косв. II (эрг.)	gup'-mit'/-mat' wuph'ē-mit'/-mat'	gup'i-mic'i/-mac'i wuph'ē-mic'i/-mac'i

Прямой	gup'-mit'/-mat'	gup'i-mica/-mаса
	wuph'ē-mit'/-mat'	wuph'ē-mica/-mаса
Косв. I	gup'-mit'an/-mat'an	gup'i-mican/-mасаn
	wuph'ē-mit'an/-mat'an	wuph'ē-mican/-mасаn
Косв. II (зрг.)	gup'-mit'aw/-mat'aw	gup'i-micaw/-mасаw
	wuph'ē-mit'aw/-mat'aw	wuph'ē-micaw/-mасаw

2.0. В несовершенном виде имеется только одна форма - причастие на -ān (karān "делающий", wuphān "летающий"), несклоняемое и употребляемое как в функции определения - реже - (kān karān kūr "работающая девушка"), так и (в сочетании со связками) - чаще - в функции личных глагольных форм (kūr śhaN kān karān "девушка работает"). Происхождение этого причастия не совсем ясно: представляется заманчивым возведение его непосредственно к санскритскому активному причестию на -ant, однако долгота гласного внушает сомнения; возможна также связь с атематической санскритской формой на -āna⁶.

2.1. Повтор формы на -ān образует деепричастие несовершенного вида, всегда по смыслу связанное с субъектом высказывания (kūr śhaN kān karān mahān'uw wuśhān "девушка, работая, видит человека").

2.2. Форм, подобных образованиям с -mut, в несовершенном виде не существует, и уже одно это обстоятельство свидетельствует о перегруженности форм на -ān и, предположительно, о возможности образования неоднозначных высказываний, а как следствие этого, потребности в создании форм, параллельных по употреблению (если не по структуре) конструкциям с -mut в совершенном виде.

2.3.0. Редуцированной форме деепричастия несовершенного вида на -ān в совершенном виде противостоит синтетическое образование с -ith (старокашмирское -t', возможно, из скр. -tvi, -tva или -tvāya⁷). Это формы положительные и всегда соотносящиеся с субъектом высказывания: kūr 3s kān kar'ith gara rakān "Девушка, сделав работу, шла домой".

2.3.1. Под интерференционным воздействием хинди кашмири создал плеонастический показатель деепричастия совершенного вида, используя для этого потерявшее свое прямое лексическое значение и вы-

⁶ J. В l o c h, L'Indo-aryen..., стр. 260. Однако в поэзии и в разговорном кашмири нередки формы с -an, см.: G. A. G r i e r s o n & L. D. B a r n e t t, Lallā-Vākyāni, London, 1920, стр. 141.

⁷ J. В l o c h, L'Indo-aryen..., стр. 285; Lallā-vākyāni, стр. 140.

ступающее в функции служебного слова деепричастие от основы kar- "делать" - kar'ith (формы типа: h'ath kar'ith "взяв" от h'on "брать", d'ith kar'ith "дав" от d'un "давать" были распространены в старом кашмири⁸). В настоящее время вместо этого суффикса используется другой - k'ath, являющийся либо стяжением от kar'ith, либо образованием от иной формы той же основы kar-/k'a. Этот суффикс всегда факультативен: kar'ith k'ath или kar'ith "сделав"; par'ith k'ath или par'ith "прочтя" и т.д. (ср. в хинди суффикс деепричастия -kar, являющийся по происхождению основой от глагола karta "делать" и выступающий на равных правах с суффиксами -ke, -o (чистой основы): bol, bol-kar или bol-ke "сказав"; от него уже образуется сложный плеонастический суффикс -karke: bol-karke "сказав", sun-karke "услышав").

2.3.2. Теоретически возможным было бы употребление в функции деепричастия совершенного вида чистой глагольной основы (ср. с хинди), но в настоящее время в кашмири подобные образования деепричастия неупотребительны, хотя ранее они были продуктивны, о чем, в частности, свидетельствуют некоторые причастные формы.

2.3.3. Так, эти образования можно проследить во "фреквентативных деепричастиях на i-метра" типа kar'-kar' "поделав-поделав", где мягкость конечного согласного, восходящая к последовательности "согласный + шепотная сверхкраткая гласная -i", вероятно, является рефлексом -i/-y - аффикса старого деепричастия (к основам на гласную присоединялся -y, к основам на согласную -i)⁹. Этот аффикс сохранился в диалектах хинди, например в брадже¹⁰.

2.3.4. Чистая основа сохранилась и в "деепричастиях совершенного вида с отрицательным значением". Суффикс -ana у Гирисона¹¹ в действительности не что иное, как стоящее в постпозиции

⁸ G.A.G r i e r s o n, A Dictionary of the Kashmiri Language, стр. 473.

⁹ Другое вероятное предположение: происхождение окончания i-метра во фреквентативных деепричастиях из окончания древнего местного падежа. Аналогичные формы в хинди, видимо, соотносятся с древним Locativus Absolutus, столь распространенным и в среднеиндийский период: хинди girte-girte na girā "падая-падая, не упал" восходит либо к абсолютному обороту с местным падежом "(хотя он) падал-падал, (но) не упал", либо к упомянутому выше деепричастию на -i/-y.

¹⁰ S.H.K e l l o g, A Grammar of the Hindi Language, London, 1955, стр. 285-286.

¹¹ G.A.G r i e r s o n, Essays in Kashmiri Grammar, стр. III.

отрицание "na + эмфатическое -у", сочетающееся с глагольной основой, а гласный суффикса появляется в соответствии с фонетическими законами и служит для разбиения стыкующихся на границе морфем согласных: форма *karanaŋ* "не сделал", отмеченная Грирсоном, на самом деле *kar-(i)-na-y* "не сделал-именно" (ср. в хинди эквивалентное *kar hi nahī*).

2.3.5. Рассмотрим распределение деепричастных форм в высказываниях. Из трех деепричастий только таковые совершенного вида на *-ith* могут образовывать с другими глаголами словосочетания, имеющие значения отдельных слов и соответствующие сложным глагольным формам в других языках. Так, например, кашмирское *-ith*, являющееся единственным вариантом морфемы деепричастия совершенного вида, проливает свет на природу некоторых сложных глагольных образований в хинди, где суффиксы деепричастий *-kar*, *-ke*, *-karke* нередко чередуются с нулевым показателем. Если для хинди возможны сомнения в том, трактовать ли синхронически элемент *V-(Verb)* в таких сложных образованиях хинди, как, например, потенциальные (*V-saknā*), дуративные (*V-rahnā*) или интенсивные (*V-lenā*, *V-denā* и т.п.) глаголы как основу или как деепричастие от смыслового глагола, образованное при помощи нулевого показателя и по форме совпадающее с основой, то при обращении к материалу кашмири они отпадают. Там все подобные образования выглядят как *V-ith* + образующий глагол: *h'akun* - для потенциальных (*g'av'ith h'akun* "мочь петь", букв. "спев, мочь"), *gōzun* - для дуративных (*gach'ith gōzun* "продолжать идти", букв. "пойдя, оставаться")¹², *thāwun* и др. - для интенсивных глаголов (*būz'ith thāwun* соотв. хинди *samajh rakhnā* "понимать", "считать").

2.3.6. Формы деепричастия совершенного вида на *-ith* и редуцированного деепричастия несовершенного вида достаточно четко противопоставлены друг другу в видовом отношении: *kām kar'ith yinsān h'ot g'awun* "поработав, человек запел"; *kām kārān-kārān yinsān čuH g'awān* "работая, человек поет". При этом обычно носители языка стремятся к согласованию деепричастий с основным глаголом по виду, однако это имеет место далеко не всегда: *yiH būz'ith suH čuH dōgrān* "услышав это, он бежит", *g'awān-g'awān yinsān h'ot nasun* "напевая человек начал танцевать". В целом связь видовой характеристики, деепричастий на *-ān* и на *-ith* с видом основного глагола достаточно свободная. Этого нельзя сказать о фреквентативной форме на *i-*матра: нам удалось зафиксировать лишь

¹² Столь же часто используются и сочетания причастия несовершенного вида на *-ān* с формами глагола *gōzun* (например, *gachān gōzun* соотв. хинди, *jātā rahnā* "продолжать идти"), эквивалентные аналогичным формам в хинди.

примеры на использование этих причастий в сочетании с основным глаголом совершенного вида (rak'-rak' g'ow "походив-походив, запел", būz'-būz' gōw "послушав-послушав, ушел" и т.д.).

Однако эти примеры еще ничего не говорят о виде самого деепричастия. Аналогия с формами хинди (типа karte-karte na kiya "делал, делал и не сделал") и соображения, приведенные выше (см. I.3), особенно значение не законченности действия, скорее заставляют соотнести фреквентативные причастия с несовершенным видом. Но восстановление суффикса -ith в основах, оканчивающихся на гласный (kh'a-kh'a или kh'ath-kh'ath от kh'on (< kh'a+un) "есть", d'i-d'i или d'ith-d'ith (< d'un) "давать"¹³, служит доводом в пользу совершенного вида. Именно поэтому деепричастия на i-матра целесообразно выделить в особую группу фреквентативных деепричастий (кстати, явно имеющих тяготение к идиоматическим выражениям и малоупотребительных).

2.4. Грирсон упоминает еще одну причастную форму - "present conjunctive participle"¹⁴, образующуюся прибавлением i-матра к окончанию -ān (причастия несовершенного вида)¹⁵ с соответствующими фонетическими изменениями в основе: suñ karāñ' gauw "делая [это], он ушел"¹⁶. Однако в грамматике И.Кауля, написанной в XIX в. эта форма не указана. Учитель Грирсона, занимавшийся с ним кашмири, сообщил ему, что это деепричастие "употребительно только среди деревенских жителей"¹⁷.

По-видимому, от первоначального употребления деепричастия несовершенного вида на -āñ' кашмири пришел к использованию редуцированной формы V-ān-V-ān, которая сейчас единственно возможна в диалекте Сринагара, т.е. в литературном кашмири¹⁸, хотя форма на -āñ' встречается в сельских говорах.

2.5. Пассивное причастие будущего времени на -añī (< скр. причастия на -añī yah), упоминаемое в грамматике Кауля-Грирсо-

¹³ G.A.G r i e r s o n, Essays in Kashmiri Grammar, стр. 198.

¹⁴ Там же, стр. 196-197.

¹⁵ Блестящий пример экономии средств плана выражения в грамматической системе кашмири.

¹⁶ G.A.G r i e r s o n, Essays in Kashmiri Grammar, стр. 197.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Впрочем, уже Грирсон отмечал, что вместо деепричастия на -āñ' предпочтительнее употребление обычной формы причастий несовершенного вида на -ān (см. там же, стр. 197).

на¹⁹, было употребительно только в старом кашмири, современный язык этих образований не знает.

Это хорошо согласуется с принципом экономии, свойственным языку: в случае сохранения причастия на $-ant$ в кашмири сосуществовали бы два ряда форм с одинаковым значением долженствования и пассивности: формы на $-ant$ ($k'itāb\ parant'I$ "книга, долженствующая быть прочитанной") и формы герундива, образующиеся от глагольной основы с помощью суффикса $-un$ (м.р., ед.ч.) и согласующиеся в роде и числе с определяемым именем: $akhbār\ parun / \acute{c}huṇ /$ "газета (м.р., ед.ч.), долженствующая быть прочитанной", но $k'itāb\ parin' / \acute{c}haṇ /$ "книга (ж.р., ед.ч.), долженствующая быть прочитанной". Уцелела лишь форма герундива на $-un / -in'$, совпадающая в прямом падеже с омонимичной формой инфинитива.

3.0. Помимо собственно причастных в кашмири имеются отглагольные образования с суффиксами $-wun$ (м.р., ед.ч., прям.пад.), $-wōl$ (м.р., ед.ч., прям.пад.), $-grākh$ (м.р., ед.ч., прям.пад.), традиционно рассматриваемые как "имена деятеля"²⁰. Образования с суффиксом $-grākh$, по данным наших информантов, относятся к очень старому языку и неупотребительны в современном кашмири.

3.1.0. Имена с $-wun$ образуются присоединением суффикса непосредственно к глагольному корню; поскольку последний, как правило, представляет собой закрытый слог структуры CVC или двусложный комплекс CVCVC, то для устранения группы согласных на стыке морфем используется эпентетическое $-i-$: $kar-$ (от $karun$ "делать") + $-wun = kariwun$ "делающий", $gach-$ (от $gachhun$ "идти") + $-wun = gachiwun$ "идущий". Если корень заканчивается на гласную (не более десятка таких корней), то вставляется $-wi-$: $kh'a-$ (от $kh'on$) + $-wun = kh'awiwun$ "едящий", $n'i-$ (от $n'un$) + $-wun = n'iwuwun$ "берущий".

3.1.1. Формы на $-wun$, возможно, восходят к санскритским образованиям с $-vant$ и в этом случае могут соотноситься исторически с причастиями настоящего времени на $-ān$ (< $-ant$ или $-āna$?). Долгота гласного в старокашмирской форме суффикса $-wun$ ($-vānē$) столь же трудно объяснима, как и долгое $-ā-$ в $-ān$ ²¹. Однако возможно, что историческая близость суффиксов $-ān$, $-wun$ получила дальнейшее развитие в плане содержания в синхронии (см. ниже).

3.2.0. Формы с суффиксом обладания $-wōl$ (ср. $gara + wōl = gariwōl$ "обладающий домом") представляют собой вторичные обра-

¹⁹ Там же, стр. III.

²⁰ Там же, стр. IO5-IO7.

²¹ J. В л о с h, L'Indo-aryen ..., стр. 260.

зования. Суффикс $-(i)w\bar{o}l$ присоединяется не к корню, а к основе косвенной формы инфинитива (отглагольного имени мужского рода) на $-an$: $kar-an$ (от $karun$) + $-w\bar{o}l = karan(i)w\bar{o}l$ "обладающий деланием", т.е. "делающий" (ср. аналогичные формы с $-v\bar{a}l\bar{a}$ в хинди: $kar-ne-v\bar{a}l\bar{a}$ и т.п.).

3.2.1. Формы с $-w\bar{o}l$ довольно четко противопоставлены причастиям с $-an$:

1) функционально они эквивалентны прилагательным со значением какого-то постоянного качества (иногда с оттенком возможности совершения действия): $r\bar{u}th' pa\bar{a}n ma\bar{h}an'u\bar{w}$ "читающий книги (букв. находящийся в состоянии чтения) человек" - $r\bar{u}th' pa\bar{a}ni-w\bar{o}l ma\bar{h}an'u\bar{w}$ "постоянно читающий книги человек", "книжник"; $wu\bar{p}h\bar{a}n ha\bar{v}\bar{a}y-jah\bar{a}z$ "летающий (букв. находящийся в состоянии полета) самолет" - $wu\bar{p}haniw\bar{o}l ha\bar{v}\bar{a}y-jah\bar{a}z$ "летающий (букв. наделенный способностью к полету, могущий летать) самолет";

2) они в том же плане противопоставлены причастиям с $-an$, как настоящее общее время настоящему актуальному: $k\bar{a}m ka\bar{r}\bar{a}n ma\bar{h}an'u\bar{w}$ "работающий (букв. "находящийся с е й ч а с в состоянии работы") человек" - $k\bar{a}m ka\bar{r}aniw\bar{o}l ma\bar{h}an'u\bar{w}$ "работающий (о б ы ч н о) человек", "рабочий"; $pa\bar{k}\bar{a}n za\bar{n}\bar{a}na$ "идущая (в д а н н ы й м о м е н т) женщина" - $pa\bar{k}aniw\bar{a}ja\bar{n} za\bar{n}\bar{a}na$ "ходящая (о б ы ч н о) женщина", отсюда "женщина легкого поведения".

3.3. Образования с $-wun$, так же как и вторичные отглагольные прилагательные с $-w\bar{o}l$ (см. 3.2), противопоставлены причастиям с $-an$. Однако в дополнение к сказанному следует отметить, что формы с $-w\bar{o}l$ легко субстантивируются (ср. $k\bar{a}m ka\bar{r}aniw\bar{o}l$ "рабочий"; $pa\bar{r}aniw\bar{o}l$ "образованный"; $kh'awaniw\bar{o}l$ "едок" и т.п.), тогда как образования с $-wun$ всегда атрибутивны по функции и требуют наличия определяемого имени.

3.4. Конечно, приведенные признаки, характеризующие отличие образований с $-w\bar{o}l$ от других отглагольных форм, не являются строго обоснованными формально и относятся скорее к стилистике, чем к грамматике. Однако пока не ясно, каким образом здесь мог бы быть применен структурный анализ (включая и трансформационный). Важность же различения подобных форм во всех НИА языках и в дардских неосомненна: достаточно привести для примера необычайно распространенные и обладающие многочисленными функциями и значениями соответствующие образования с $-v\bar{a}l\bar{a}$ в хинди (как и в кашмири с $-w\bar{o}l$, возможно, под интерференционным влиянием последнего), чтобы понять необходимость выработки строгого критерия их различения, которое легко осуществляется носителями языка.

4.0. В кашмири отсутствует то, что Блок называет "construction absolue"²², — столь распространенное, например, в хинди использование стоящих в косвенной форме на -е причастий (так называемых адвербиальных²³) для образования абсолютных причастных оборотов, эквивалентных по значению и восходящих к древним "Locativus Absolutus" (ср., например, хинди *kāj karte samay* "во время правления", равнозначное палийскому *rajjam karente*).

Кашмири, в котором соответствующее значение передается посредством деепричастий либо согласуемых причастных форм, не имеет параллельных адвербиальных образований.

5.0. "Имена деятеля" на -wun и -wōl выступают в высказываниях как обычные изменяемые прилагательные, согласуясь с определяемым именем в роде, числе и падеже; причем, если -mut/-mot сложных причастий еще не окончательно превратилось в суффикс (ср. самостоятельное изменение обеих частей сложного причастия при склонении — I.7), то этого нельзя сказать о -wun и -wōl, так как при согласовании изменяются только они: основа глагола (при -wun) или основа косвенной формы инфинитива (при -wōl) остаются неизменными.

5.1. Склонение "имен деятеля" от глагола *karun* "делать":

Мужской род, единственное число

Прямой падеж	<i>kar-(i)wun</i>	<i>kar-an-wōl</i>
Косв. I	<i>kar-(i)win'is</i>	<i>kar-an-wāl'is</i>
Косв. II (эрг.)	<i>kar-(i)win'</i>	<i>kar-an-wāl'</i>

Мужской род, множественное число

Прямой падеж	<i>kar-(i)win'</i>	<i>kar-an-wāl'</i>
Косв. I	<i>kar-(i)win'an</i>	<i>kar-an-wāl'an</i>
Косв. II (эрг.)	<i>kar-(i)win'aw</i>	<i>kar-an-wāl'aw</i>

Женский род, единственное число

Прямой падеж	<i>kar-(i)win'</i>	<i>kar-an-wājan</i>
Косв. I	<i>kar-(i)win'i</i>	<i>kar-an-wāj(i)n'i</i>
Косв. II (эрг.)	<i>kar-(i)win'i</i>	<i>kar-an-wāj(i)n'i</i>

²² J. B. L o s c h, *L'Indo-aryen ...*, стр. 263; 277-280.

²³ V. P o ř í z k a, *The Adjectival and Adverbial Participles in Hindi Syntax*, — *ArOr*, 1952, vol. 22.

Прямой падеж	kar-(i)win'i	kar-an-wāj(i)n'i
Косв. I	kar-(i)win'an	kar-an-wāj(i)n'an
Косв. II (эрг.)	kar-(i)win'aw	kar-an-wāj(i)n'aw

6.0. Как было сказано выше (см. 2.2), из-за отсутствия сложных причастий несовершенного вида форма на *-ān* оказывается перегруженной. Эта перегруженность могла бы быть снятой в случае использования какой-либо иной формы в функции сложного причастия. Единственно подходящими для этого могли бы оказаться формы с *-wun*, *-wōl*, соотношение которых с причастиями *V-ān* и деепричастиями *V-ān-V-ān* иллюстрируется в таблице 3.

Таблица 3

Признаки \ Формы	<i>V-ān</i>	<i>V-ān-V-ān</i>	<i>V-(i)wun</i>	<i>V-ān-wōl</i>
1) соотносится с субъектом ~ объектом	±	+	±	±
2) выражает постоянный качественный признак	-	-	±	+
3) может субстантивироваться	-	-	-	+

6.2. Следовательно лишь форма *V-(i)wun*, неотчетливо противопоставленная причастию *V-ān*, может выполнять часть его функций (см. 6.8.2).

6.3. Неопределенность формы с *-ān*, которая, с одной стороны, используется для построения личных форм презенса, с другой — не изменяется ни по лицам, ни по числам, ни по родам (и потому именно требует таких грамматических средств, как редупликация), может быть рассмотрена в таблице 4, иллюстрирующей дистрибуцию форм *V-ān* в высказываниях²⁴. Эта неопределенность еще более увеличивается, потому что в кашмири существует тенденция опускать

²⁴ Синтаксис кашмири не изучен. Предлагаемый здесь анализ основывается главным образом на данных, полученных от двух информантов, и потому заведомо не полон. Помимо приведенных могут существовать и иные типы высказываний. Это, однако, не снимает поставленной здесь проблемы разграничения причастных и деепричастных форм несовершенного вида.

вторую часть деепричастий несовершенного вида $V-\bar{a}n-V-\bar{a}n$. Тем самым деепричастная форма перестает отличаться от несогласуемого причастия на $-\bar{a}n$. В этом случае начинает играть большую роль позиция формы $V-\bar{a}n$ в высказывании; для снятия неопределенности используются также формы $V-(i)wun$.

6.4. Как видно из таблицы 4, в том случае, если глагол высказывания непереходный, порядок не существен в любом типе высказываний, и форма $V-\bar{a}n$ независимо от того, считать ли ее причастной или деепричастной, всегда соотносится с субъектом высказывания. Если глагол переходный, то порядок имеет гораздо большее значение.

6.5. Дистрибуцию неизменяемых причастных форм см. в таблице 4.

6.6. Нетрудно заметить, что $V-\bar{a}n$ при V_2 переходном однозначно соотносится с объектом высказывания тогда, и только тогда, когда $V-\bar{a}n$ стоит в постпозиции к N_2 ; в свою очередь N_2 всегда однозначно связано с ближайшей стоящей справа от него формой $V-\bar{a}n$, которую в этом случае следует считать несогласуемым причастием несовершенного вида (случаи Ш,3; IV,1; IV,5).

6.7.0. Когда форма с $V-\bar{a}n$ в высказывании с переходным глаголом соотносится с субъектом, целесообразно рассматривать два случая:

6.7.1. Если форма $V-\bar{a}n$ стоит в препозиции к N_1 , ее следует считать несогласуемым причастием; таким образом, распределение позиций определения к субъекту и объекту подчиняется закону дополнительности (случаи Ш,2; IV,3; IV,4).

6.7.2. Если $V-\bar{a}n$ стоит в постпозиции к N_1 (случаи Ш,1; IV,7; IV,9) или если между $V-\bar{a}n$ и N_1 оказываются формы глагола-сказуемого (IV,3; IV,8; Ш,5), то $V-\bar{a}n$ следует считать деепричастной усеченной формой с опущенным вторым членом. Обычно в контексте фразы такие высказывания понимаются вполне однозначно, возможная двусмысленность могла бы быть ликвидирована простым повтором формы $V-\bar{a}n$.

6.8.0. Неоднозначность должна возникать и тогда, когда форма $V-\bar{a}n$ оказывается между глаголом-сказуемым (или связкой) и дополнением N_2 (случаи Ш,4; IV,2; IV,6): если понимать эту форму как усеченное деепричастие с опущенным вторым $V-\bar{a}n$, то она должна соотноситься с субъектом высказывания; в противном случае форма $V-\bar{a}n$ должна рассматриваться как несогласуемое причастие несовершенного вида, являющееся определением к N_2 . Разумно, однако, придерживаться правила 6,6, согласно которому определение к N_2 может быть только в постпозиции: неоднозначность снимается, и форму $V-\bar{a}n$ следует понимать как деепричастие.

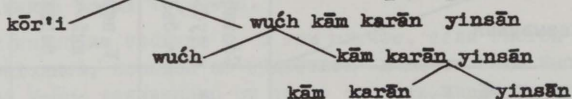
Таблица 4

Признаки Высказывания	Соотносится с субъектом ~ объектом	V_2 переход- ный ~ не- переходный	V_1 -ан при- частие ~ депричас- тие
I. 1. $N_1 V_1\text{-}\bar{a}n V_2$	+	-	0
2. $V_1\text{-}\bar{a}n N_1 V_2$	+	-	0
3. $N_1 V_2 V_1\text{-}\bar{a}n$	+	-	0
4. $V_1\text{-}\bar{a}n V_2 N_1$	+	-	0
II. 1. $N_1 \exists V_1\text{-}\bar{a}n V_2\text{-}\bar{a}n$	+	-	0
2. $V_1\text{-}\bar{a}n \exists N_1 V_2\text{-}\bar{a}n$	+	-	0
3. $N_1 V_1\text{-}\bar{a}n \exists V_2\text{-}\bar{a}n$	+	-	0
4. $V_1\text{-}\bar{a}n N_1 \exists V_2\text{-}\bar{a}n$	+	-	0
5. $N_1 \exists V_2\text{-}\bar{a}n V_1\text{-}\bar{a}n$	+	-	0
III. 1. $N_1 V_1\text{-}\bar{a}n V_2 N_2$	+	+	-
2. $V_1\text{-}\bar{a}n N_1 V_2 N_2$	+	+	+
3. $N_1 V_2 N_2 V_1\text{-}\bar{a}n$	-	+	+
4. $N_1 V_2 V_1\text{-}\bar{a}n N_2$	$\pm$	+	($\pm$)/-
5. $V_1\text{-}\bar{a}n V_2 N_1 N_2$	+($\pm$)	+	-
IV. 1. $N_1 \exists N_2 V_1\text{-}\bar{a}n V_2\text{-}\bar{a}n$	-	+	+
2. $N_1 \exists V_1\text{-}\bar{a}n N_2 V_2\text{-}\bar{a}n$	$\pm$	+	($\pm$)/-
3. $V_1\text{-}\bar{a}n \exists N_1 N_2 V_2\text{-}\bar{a}n$	+/($\pm$)	+	-
4. $V_1\text{-}\bar{a}n N_1 \exists N_2 V_2\text{-}\bar{a}n$	+	+	+
5. $N_1 \exists V_2\text{-}\bar{a}n N_2 V_1\text{-}\bar{a}n N_2$	-	+	+
6. $N_1 \exists V_2\text{-}\bar{a}n V_1\text{-}\bar{a}n N_2$	$\pm$	+	($\pm$)/-
7. $N_1 V_1\text{-}\bar{a}n \exists N_2 V_2\text{-}\bar{a}n N_2$	+	+	-
8. $V_1\text{-}\bar{a}n \exists N_1 V_2\text{-}\bar{a}n N_2$	+/($\pm$)	+	-
9. $N_1 V_1\text{-}\bar{a}n \exists V_2\text{-}\bar{a}n N_2$	+	+	-

Обозначения: N_1 - субъект, N_2 - объект, V_1 - глагольная основа, от которой образуется соответствующая форма $V_1\text{-}\bar{a}n$, V_2 - сказуемое, $\exists$ - связка.

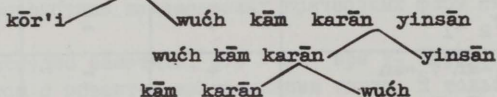
6.8.1. Практически в этих случаях речь идет о возможности построения различных деревьев из одного высказывания на синтаксическом уровне:

III,4: а) kōr'i wu'ch kām karān yinsān ($N_1 V_2 V_1\text{-ān } N_2$):



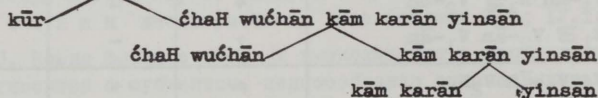
"Девушка видела работающего человека";

б) kōr'i wu'ch kām karān yinsān



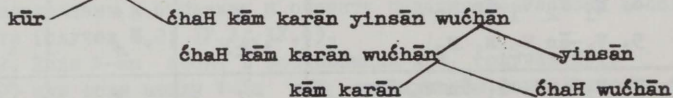
"Девушка видела, работая, человека".

IV,2: а) kūr čaH kām karān yinsān wu'chān ($N_1 \exists V_1\text{-ān } N_2 V_2\text{-ān}$)



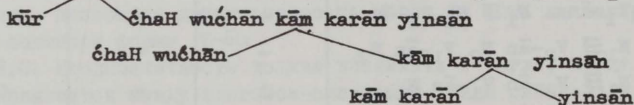
"Девушка видит работающего человека";

б) kūr čaH kām karān yinsān wu'chān



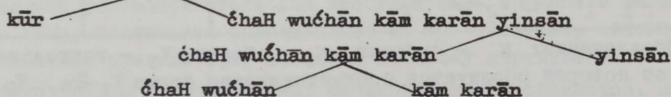
"Девушка видит, работая, человека".

IV,6: а) kūr čaH wu'chān kām karān yinsān ($N_1 \exists V_2\text{-ān } V_1\text{-ān } N_2$)



"Девушка видит работающего человека";

б) kūr čaH wu'chān kām karān yinsān



"Девушка видит, работая, человека" и т.д.

6.8.2. Для кашмири характерно стремление к снятию неопределенности посредством использования форм с *-wun*, когда речь идет об определении, выраженном причастием несовершенного вида и стоящем в препозиции к объекту N_2 (6.8.I, случай а), а также к субъекту N_1 ; форма *-wun* согласуется при этом с N_1 или N_2 в роде, числе и падеже²⁵.

6.8.3. Это, по-видимому, верно постольку, поскольку речь идет о *langue*. В *parole*, конечно, возможны нарушения этого правила и, как следствие этого, неоднозначные высказывания. Более широкий контекст, однако, сводит двусмысленность на нет. Тем не менее, оба наших информанта независимо друг от друга при переводе фраз с английского на кашмири (7.I) довольно твердо придерживались этих правил.

7.0. С целью нагляднее проиллюстрировать разницу между формированием и распределением причастных конструкций в кашмири и хинди ниже приводятся взятые из работы Бёртона-Пейджа²⁶ (метод которого оказал большое влияние на примененный здесь анализ) содержащие причастные формы высказывания на хинди, соотнесенные с соответствующими высказываниями на кашмири (нумерация указывается по Бёртон-Пейджу). Оба мои информанта независимо друг от друга переводили либо непосредственно фразы Бёртона-Пейджа, либо предложенные мной эквивалентные высказывания.

7.I. Соотношение причастных форм хинди и кашмири:

Высказывания на хинди:

I. а) *jaltī huī āg / dikhāī*
detī hai

"Виднеется горящий огонь";

б) *sūkhī huī lakṛī /*
(bāhar) paṛī rahegī ?

"Высушенные дрова останутся
(на улице)?"

в) *ham ne / ek nāc'tā huā*
rīch / dekhā

"Мы видели танцующего медведя";

Высказывания на кашмири:

I. а) *ḍazawun nār / chuN yiwān*
bozana

"Виднеется горящий огонь";

б) *hoḥn-mic lakir / chaN n'abar*
kan'i p'3-mic

"Высушенные дрова оставлены
снаружи";

в) *as' / wuḥ / akh naciwun*
mahan'uw

"Мы видели танцующего человека";

²⁵ На уровне трансформационного анализа фразы с *V-ān*, стоящие между V_2 и N_2 , могли бы рассматриваться как результат трансформации двух независимых ядерных предложений; например, для IV,2: I) $N_1 \exists V_1\text{-}\bar{a}n$ и 2) $N_1 \exists N_2 V_2\text{-}\bar{a}n + \text{transf.} \rightarrow N_1 \exists V_1\text{-}\bar{a}n N_2 V_2\text{-}\bar{a}n$ и т.д.

²⁶ см. прим. 3.

г) wah / (mez par) paṛī huī
pustak / khoj rahā hai

"Он ищет положенную на стол
книгу".

2. а) kaṛī beṣṭī huī strī /
thī ...

"Имелась продающая огурцы
женщина...";

б) sāṛī pahne hue laṛkī / apnī
pustak / paṛh rahī thī

"Надев сари, девушка читала
свою книгу";

в) us ne / kām kartī huī strī
ko / kuḥ nahī kahā

"Он ничего не сказал
работающей женщине";

г) ham ne / ek lāthī lie hue
gaw-vāle ko / pukārā

"Мы подозвали взявшего палку
крестьянина".

3. а) wah urṭī huī / waidya ke
pās pahūcī

"Она в большой спешке прибыла
к врачу";

б) kuttā bandhā huā /
dhūktā rahtā thā

"Собака, будучи привязанной,
продолжала лаять";

в) laṛkī bacce ko khilātī huī / в) kūr / Ḍs śur kh'āwān -
ap khā rahī thī kh'āwān panin' kh'āwān

"Девушка, кормящая ребенка,
ела сама";

г) cōkīdār śarāb pie hue / ek darvāzā / khatkhatā rahā thā

"Сторож, выпив вина, стучал
в дверь".

г) suH / śhuH / mṛzas p'aṭh
th'Ḍ-mic k'itāb / chādān

"Он ищет положенную на стол
книгу".

2. а) ali kiniwin' zanāni / Ḍs...

"Имелась продающая тыквы
женщина";

б) dūt' wal'ith / Ḍs / marid /
panin' pūth' parān

"Надев дхоти, мужчина читал
свою книгу";

в) tam' / wonni k'Ḍnh / kām
kariwin'i zanāni

"Он ничего не сказал работаю-
щей женщине";

г) as' / kor / loth h'a-
-mit'is mahan'iv'is / ālaw

"Мы подозвали взявшего
палку человека".

3. а) soH / wṛc doktaras n'is
wudān-wudān

"Она ("летья") прибыла к
врачу";

б) gonḍ-mut hūn / rūd n'abar

"Привязанная собака осталась
снаружи";

"Девушка, кормя ребенка, ела
сама";

г) śarāb śath / Ḍs / cōkīdār /
ak'is darwāzas thas-thas
kara:n

"Сторож, выпив вина, стучал
в дверь".

4. a) unhõ ne hāste hue / uttar
/ diyā

"Он ответил, смеясь";

б) laṛkī ne baiṭhe hue / yah /
kahā / kī ...

"Девушка, сидя, сказала,
что...";

в) us ne merā hāth pakarte hue /
dhanyavād / kahā

"Он, сжимая мою руку, сказал
спасибо";

г) kisān ne lāthī liye / sāp
ko / mār dālā

"Крестьянин, взяв палку, убил
змею";

д) mujhe vahā baiṭhe hue / yah
samācār prāpt huā

"Я получил это известие,
сидя там".

5. а) maī ne / havāī jahāz
urtā huā / dekhā

"Я видел летящим самолет";

б) maī ne / pustak rāste me
paṛī huī / dekhī

"Я видел книгу лежащей на
дороге";

в) maī ne / us ko bolte
hue / sunā

"Я слышал его разговари-
вающего";

г) maī / un ko kām karte
hue / dekh rahā hū

"Я смотрю на них работаю-
щих";

д) ham ne / us ko soyā huā /
/ paṛā

"Мы нашли его заснувшим";

4. а) tam' d'uth (jawāb) asān-
-asān

"Он ответил, смеясь";

б) b'ah'ith won kōr'i z'i ...

"Сидя, сказала девушка...";

в) m'ōn atha raṭān-raṭān /
won / tam' / dhanyavād

"Он, сжимая мою руку, сказал,
спасибо";

г) grīst' / mōr / sarup /
loṭh h'ath

"Крестьянин, взяв палку,
убил змею";

д) m'a / m'īj yīh khabar /
tat'i b'ahān - b'ahān

"Я получил это известие,
сидя там".

5. а) m'a wuḥ hawāy-jahāz
wuḍān

"Я видел летящим самолет";

б) m'a / wuḥ / k'itāb wat'i
p'ath p'a-mic

"Я видел книгу лежащей на
дороге";

в) m'a / būz / suH yīh wanān

"Я слышал его, говорящего это";

г) baH / ḥus / t'im kām karān /
wuḥān

"Я смотрю на них работающих";

д) as' / wuḥ / suH śong-mut

"Мы увидели его уснувшим";

e) us ne / laṛkī ko sārī
rahne hue / rahān liyā

"Он узнал девушку,носящую
сари".

e) tam* / wučh / sār'i wāj-mic
kūr

"Он увидел девушку, надевшую
сари".

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВЛУ - "Вестник Ленинградского университета", Л.
- УЗИВ - "Ученые записки Института востоковедения
[АН СССР]", М.-Л.
- ЭВ - "Эпиграфика Востока", М.-Л.
- AASF - "Annales Academiae Scientiarum Fennicarum",
Helsinki.
- ArOr - "Archiv Orientalní", Praha.
- BEFEO - "Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient",
Hanoi.
- BSL - "Bulletin de la Société de Linguistique de Paris",
Paris.
- BSOAS - "Bulletin of the School of Oriental and African
Studies", London.
- BW - Kr. Barons un H.W i s s e n d o r f f s,
Latvju dainas, I-VI, Jelgavā-Petrogradā, 1894-
1915.
- IHQ - "Indian Historical Quarterly", Calcutta.
- IJJ - "Indo-Iranian Journal", 's-Gravenhage.
- Ind. Ant. - "India Antiqua", Leyden.
- JAOS - "Journal of American Oriental Society", New York-
New Haven.
- JA(s) - "Journal Asiatique", Paris.
- JASB - "Journal and Proceedings of the Asiatic Society
of Bengal", Calcutta.
- JERS - "Journal of the Burma Research Society".

- JPTS - "Journal of the Pali Text Society".
- JRAS - "Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", London.
- JSS - "Journal of Semitic Studies".
- KZ - "Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen", Leipzig - Wiesbaden.
- MASI - "Memoirs of the Archaeological Survey of India", Delhi.
- MDAFA - "Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan", Paris.
- MSS - "Münchener Studien zur Sprachwissenschaft", München.
- NTS - "Nors Tidsskrift for Sprogvidenskap", Oslo.
- PID - "The Prae-Italic Dialects of Italy", London, 1933.
- Pok - J. P o k o r n y, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch.
- REL - "Revue des Études Latines", Paris.
- RHRel - "Revue d'histoire des religions", Paris.
- RSO - "Rivista degli studi orientali", Roma.
- SBE - "The Sacred Books of the East", Oxford.
- TPS - "Transactions of the Philological Society", London.
- WP - A. W a l d e, J. P o k o r n y, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, Bd 1-3, 1926-1932.
- ZDMG - "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Leipzig-Wiesbaden.
- ZII - "Zeitschrift für Indologie und Iranistik", Leipzig.

V.N.Toporov

ABOUT BRAHMAN. CONCERNING THE SOURCES OF THE
CONCEPT

In this article an attempt is being made to establish connection between the Old Indian concept of brahman and the archaic idea of the world tree, as well as to reconstruct the material form of this concept. The author proceeds from the conjecture that neither the meaning "sacred formula", nor the meaning "universal principle" is original. It becomes clear from the analysis of the Vedic texts and of the descriptions of the rituals (including Aśvamedha) combined with the investigations of the phraseology connected with bráhman (and barhís) in Vedic and their correspondences in Old Iranian, Old Greek, Latin, Slavic, Baltic etc. that the word bráhman designated originally something forming a support, foundation, a combination of some material objects, a construction sui generis (cf. the meanings "rafter", "cross-beam", "support", "plough-beam", on the one hand, with "pillow", "matress", "bedding", on the other, retained by the words derived from the IE. *bhelg'h - in separate linguistic groups). As a consequence of it bráhman and barhís can be etymologically connected (cf. the similarity of some of their important characteristics and their usage in identical turns). The relation of bráhman to the construction of the sacrificial altar also helps to define more precisely what kind of ritual object might be designated by bráhman. At last, the analysis of the contextual distribution of bráhman (cf. "to trim", "to spread", "to lift", "to bind", "to make", "upper", "lower", "fourfold" and the like) makes one face the same concrete picture. The conjecture of brahman as of a ritual construction is supported by the analyses of texts where it is identified with the world tree (cf. the relation of both to the spatial and temporal coordinates, their connection with the Sun and Moon, with two birds, with the theme of a divine incest, with fourfold classifications etc.). The concept of bráhman thus understood is supported by some typological parallels from other traditions (cf. porta triumphalis, the ritual construction in Shaman rituals etc.). The article is concluded by some remarks

about the texts connected with bráhmaṇ, the so called brahmodya which are similar in many respects to the series of cosmogonic riddles, connected with the world tree.

Vyacheslav V. Ivanov

AN ESSAY ON THE INTERPRETATION OF RITUAL
AND MYTHOLOGICAL TERMS DERIVED FROM ÁŚVA-'HORSE'
(THE OFFERING OF A HORSE AND THE ÁŚVATTHA TREE
IN ANCIENT INDIA)

For the interpretation of the series of terms derived from áśva-'horse' the image of a woman near the world tree (and equivalent to it) is considered to be the most prominent. Old Indian examples of this image are compared to those found in other cultural areas. The old meaning of the image is discussed in connection with ritualistic survivals of the human sacrifice reflected in the horse sacrifice in Indian and other Indo-European traditions. Celtic and Slavic parallels to the ritual áśvamedha are discussed; the importance of the head of the horse is found to be the same in Indian and Rome rituals (as shown by G.Dumézil), Hittite funerary practice and in Slavic customs. The almost identical patterns of the rows of sacrificial animals (starting with the human being) are found not only in India, Greece, and Rome, but in the Hittite Kingdom as well. Áśvattha is understood as the functional equivalent of the ritual pole áśvayūpa, its connection with the horse is identical with the same concept in Old Scandinavian and some other Indo-European mythological systems. The ancient symbol of the deified twins in its connection with the world tree is discovered in Old Indian and other cognate religions. The link between the twins and the birds is found not only in India, but in Africa as well. While the concept of the divine twins is common to various religions and is nearly universal their particular association with the horse is peculiar to Indo-European religions. It is supposed that the ritual equivalence bird=horse is the base of this association, cf. Old Indian r̥ji=pya as an attribute of the bird and Urartean Aršibini (the name of the horse of Menua), anagrammatic description of the swift horse (Vedic áśum áśvam), archaeological and mythological data on the 'horse of heaven' probably of Tocharian origin, etc. The binary opposition found in Old Indian and ancient Indo-European rituals are investigated in the light of the cult of the divine twins and the relicts of the Indo-European dual kingship. The dualistic character of

some old Indo-European (particularly Hittite) rituals and myths is discussed from the same point of view.

Ya.V.Vasilkov

KAIRATAPARVA (Mbh.3.39-45): ORIGIN OF THE PLOT

The story contained in chapters 39-45 of the *Āraṇyakaparva* (the author unites Kairata proper with its natural prolongation in the first three chapters of *Indralokagamana*) was fairly popular in the latest = medieval Indian culture and has also been quoted and interpreted by a number of European and Indian scholars. It centres around two main events: Arjuna's fight with Śiva-Kirāta and the hero's obtaining the world-guardians' (*lokapāla*) divine weapons.

The author is inclined to share G.Held's view that the source of the story can be found in initiation myths. Summing up the materials collected by ethnography and the history of religions we can outline a general scheme of the initiation ritual. It is a permanent sequence of the main ritual actions and various details which more or less freely group around them. The mere comparison of the scheme to the Kairata story proves that the order of the main mythic events in the latter (each of them is surrounded by a group of corresponding mythic motifs) is in striking agreement with the sequence outlined above. The coincidences being obvious in so many points, one can hardly consider the resemblance between the two patterns occasional. Thus, G.Held's view is fully supported.

Our explanation, however, would not be satisfactory, unless we mention the correspondence between the Kairata ritual and some other rite (preferably the one practiced in Indian world); a fact which may lead us to some really significant results.

The author considers the initiation rite (as well as any other rite of communion) to be a unity of two differently directed progressions; one of them external, "horizontal", orientated in real space; the other - introversive, "vertical", i.e. aimed to ecstatic knowledge of the highest values of Being (the conception is borrowed from M.M.Bakhtin and G.S.Pomerantz's views of "carnival" and "primitive feast"). These two essential "ideas" of the ritual have their specific expression in every particular case. The specificity of the Kairata ritual lies in the mythic figures of *lokapālas* (gods of the points of the compass) and the image of *vajra*, the mythic weapon, which the second progression or "ascending to Heaven" is designed to obtain.

It is surprising to find these specific features of the Kairata ritual in the initiation rite (abhiseka) of tantric buddhists. Of course, the mystical vajra of tantrists is not just the same as the thunderbolt of vedic Indra; but it is highly likely that historically both are the same. The mystic knowledge cakṣuṣī, revealed to Arjuna by Citraratha in Mbh.1.158., seems to represent the intermediate stage in the process of development from the early vajra myth to the great mystical symbol in the vajrayāna.

In tantric abhiseka it is not lokapalas but the buddhas of the world-quarters who confer the mystical vajra power upon the initiate. But they still have some features and attributes characteristic of the Indian lokapalas. The same can be said about the other buddhist divinities placed at the points of the compass in different concentric circles of the buddhist maṇḍala. It is very likely that these systems of maṇḍala divinities, as well as the group of the buddhist lokapalas usually placed outside the maṇḍala are genetically the ancient Indian lokapala system multiplied and enriched.

There is every evidence that it is the ksatriya initiation rites that can be viewed as the common source of the Kairata ritual and tantric abhiseka. The same can be said with respect to the origin of the royal consecration rites described in the Brahmanic literature. Before including these ksatriya rites in their sacred books, the brahmins reinterpreted them; this is the reason why the basic ideas of the ritual, i.e. the cult of lokapalas and the idea of vajra seem to have been almost completely forgotten in the Brahmanic description. The materials of Kairata and of tantric abhiseka may throw new light on rājasūya, vājapeya and other royal ceremonies and help us to reconstruct their most ancient form.

Śiva appears in Kairata (ch. 40, 41) as the master of the preliminary initiation. There are of course other cases in Hindu mythology which can prove that Śiva is connected with the initiation. Such is, for example, the legend on the origin of Śivarātri; it makes the first initiate of the śaivite religious practice to be a boya, a member of the non-aryan caste of hunters. The appearance of Śiva in Kairata is the result, the author thinks, of the coalescence of two distinct myths: the ksatriya initiation myth with Indra as the chief of the rite and a myth about Śiva as the master of initiation; there is little doubt that the second myth is of non-aryan origin.

Finally the author tries to explain how the appearance of the highest god in the image of a kirāta is possible in the Epic

which generally reveals the ideals of the ksatriya aryaṇas. He mentions the close cultural contacts of ksatriya with the nobility of native tribes generally and of kirātas particularly 3 (hence the ksatriya status of kirātas in the later period). These kirāta-ksatriya contacts can also help us to realise how the ancient ksatriya ritual could have penetrated into the primitive tantric cults which developed a few centuries later into the Tantric Buddhist. It is noteworthy that the original homes of this religious system are considered to be the countries formerly inhabited by kirātas (Uddiyana, Nepal, Kamarupa, Tripura).

V.D. Mazo

ON THE HISTORY OF THE PALI LANGUAGE STUDIES IN BURMA

The Pali language penetrated into Burma with the Theravada Buddhism during the reign of the "Temple Builders" dynasty (1044-1287) and became here for many centuries the language of the religion and learning. The paper deals especially with the activity of the four famous Burmese palists - Shaya U Pye, U Shwe Zan Aung, U Phe Maung Tin and Thiri Pyanchi U Tha Myat - and shows the study of the language in monasteries and at the Court. The scholars of contemporary Burma follow the best traditions of their predecessors in the examination of both the Pali language and literature, regarding it as a key to the folklore of the country reflecting its historical and cultural heritage.

T.Elizarenkova

THE DISTRIBUTION OF PHONEMES IN THE VERBAL ROOT IN THE ṚGVEDA

The verbal root in the RV can have in the initial position the same consonantal phonemes as the word, i.e. it cannot begin with $\bar{n}$, th , t , $ṭh$, $\bar{d}$, $\bar{d}h$, $\bar{n}$. Any syllabic phoneme except $\bar{l}$ is here admissible. The rules, describing the set of phonemes admissible in the final position in the root, differ from those, describing the end of the word. The root can end both in vocalic and consonantal phonemes. In contradistinction to the word final phonemes, among the vocalic root final phonemes $\bar{a}$ and morphologically independent $\bar{g}$ or $\bar{v}$ vowels are prohibited. Among the non-syllabic phonemes in this position $\bar{n}$, t , $ṭh$, $\bar{d}h$, $\bar{s}$ are missing. 21% of all the verbal roots are open syllables, 79% are

closed ones, roots ending in one consonant make 59% of the whole body of roots, those ending in two consonants make 19%

The structure of the verbal roots in the RV can be as following: V, CV, CCV, VC, CVC, CCVC, VCC, CVCC, CCVCC. The roots are classified according to their final element in two main types: those ending in V, and those ending in C. If the root, belonging to the first type, is represented by V, V can be only a short phoneme (thus roots i, u, r̥ are possible, but not ā, ī, ū). If the root of the first type is CV or CCV, and the opposition of quantity is relevant for V, C can be aspirated only if there is $\bar{V}$ (thus roots bhā, bhī, bhū are possible, but not bhi, bhu).

The most frequent form of the roots of the second type is C^1VC^2 . There exists a certain interdependence between C^1 and C^2 . C^1 and C^2 cannot belong to one varga (thus kag, pabh etc. are impossible). It proceeds from this statement that C^1C^2 (kak, gag etc. are impossible). This concerns also the nasal phonemes (nan, mam are impossible), but not a nasal and a non-nasal consonant of the same varga (nad, dhan etc. are possible). There are no restrictions concerning varga if one (or both) of the C-phonemes is (or are) continuant (thus sad, ꣳuc, sas etc. are possible). The same rule is modelling the root structures CCVC, CVCC, CCVCC. Onomatopoeic roots like jajhjh, jañj, kraḥ are regarded as non-systematic elements.

If in the root of the type C^1VC^2 with C^1 and C^2 non-nasal stops or affricates C^1 is a voiced phoneme, C^2 cannot be a voiceless one. As a consequence of it three following types of roots are possible:

- 1) C^1 voiceless + V + C^2 voiceless: tap, cit etc.
- 2) C^1 voiceless + V + C^2 voiced: pad, tij etc.
- 3) C^1 voiced + V + C^2 voiced: gugh, bhaj etc. (the last type being modelled by the rules formulated by A.Meillet).

If a C in the root is an aspirated phoneme, no other C of the same root can be aspirated.

If any C, preceding V, is a continuant phoneme, there are no restrictions concerning any C, following V.

If in a CVC root one of the C is represented by h, all the restrictions caused in the root structure by a voiced aspirated phoneme are relevant.

Roots having in pre- and postvocalic position more than one consonantal phoneme can be of the following structure. They can begin with any combination of consonants the word can begin with (except gn-). They can end in three types of consonantal combinations: 1) a nasal + a homorganic non-nasal; 2) two non-sonant,

non-nasal phonemes (most frequent is the combination ks);

3) a sonant + a non-sonant consonant.

The verbal roots of different structural types in RV are also characterized as to their frequencies.

1967.

N.G. Krasnodembskaya

SOME TENDENCIES OF HISTORICAL DEVELOPMENT OF SINHALESE VERB SYSTEM

Great divergence between spoken and written Sinhalese is a feature of paramount importance which can be discovered by the investigation of diachronic verbal structures in this idiom. Remnants of the Middle Indian flexion are found in written Sinhalese; the non-finite verbals have eliminated here the main areas of use of the finite forms; the latter have disappeared almost completely in spoken Sinhalese. Mode, voice and aspect passed from grammatical to the intermediate lexicogrammatical level.

G.A.Zograf

VERBAL SYSTEM IN KABIR'S "SALOKA"

An attempt is made to reproduce adequately the system of verb forms as represented in a limited Medieval Hindi text and to work out some principles of its grammatical description. The text chosen (*ādigrantha*, *Salōka bhagata Kabīra jīu kē*), compiled in the 15th century, was fixed in Gurmukhi script (Punjab, 1604 A.D.) and bears evident traces of specific Punjabi orthographical rules. Some variant forms depend on the requirements of metrics. The text consists of 243 verses (*dohā*) and contains 922 words qualified as verbal forms.

The system derived is as follows (the ciphers in parentheses show frequency of forms). Non-finite forms include: 1/ Infinitive with *-n-* (22); 2/ Infinitive with *-b-* (4); 3/ Noun of Agency (8); 4/ Imperfect Participle (used adjectively and adverbially) (38); 5/ Perfect Participle (used substantively, adjectively and adverbially) (35); 6/ Conjunctive Participle in *-i* (33) and *-i-kaī* (22). Finite forms are represented mostly by those formed directly from the root or coinciding with participles. To the first group belong: 1/ Simple Present Indicative (corresponds to modern Contingent Future) (364); for the inventory of its personal affixes see the table at the end of § 2.1.1 (irregular variants are given in parentheses, doubtful in meaning - in square brackets);

2/ Absolute Future of two types: archaic (eastern) one with -ih- (13), and modern (western) one with -gā/-gō (20); 3/ Imperative in -i, -u-, -a (?), -hu (48); 4/ Optative (coincides with synthetic Simple Present Passive form) (20). The second group includes: 5/ Habitual Past (form equal to Imperfect Participle) (8); and 6/ Preterite (form equal to Perfect Participle) (177). There are only six instances of analytical tenses widely spread in Modern Hindi: 7/ Present Imperfect, consisting of Imperfect Participle with auxiliary *hā* (2); 8/ the now uncommon form of Past Imperfect, consisting of Simple Present form with auxiliary *thā* (1); 9/ Past Perfect, consisting of Perfect Participle with *thā* (2), and 10/ Present Perfect (Subjunctive?), consisting of Perfect Participle with auxiliary *hoi* (1). Besides we find some compound forms with other auxiliaries, mostly of the same type as in Modern Hindi, viz.: Continuative (3), Progressive (1), Durative (12), Potential (3), Intensive (59), analytic Passive, mainly in the sense of Impersonal Negative (6), and some others.

Because of a scarcity of material this picture is incomplete, but it gives an idea of the general structure of Medieval Hindi verb, showing systemic relations of its forms and categories.

A.S.Barkhudarov

NEOSANSKRITISMS OF CONTEMPORARY HINDI

/On the demarcation of the category of neosanskritisms and sanskritisms in Modern NIA languages /

I. By the term **NEOSANSKRITISM** (NS) we mean any **INNOVATION** in the structure of words fulfilled in NIA language on the basis of Sanskrit borrowings.

The definition of the category of NS is founded on the structural level, i.e. on the symptom of structural changes.

Though NS often (in most cases) combine both the structural and semantic development - that are the structural innovations, which represent the main point of demarcation between "neosanskritic" and "old sanskritic" types and models (NS-SS). NS often convey old meanings (1) and v.v. SS are used to express a new, recent content (2).

Compare: 1) NS *bhāṣaṇ-kartā* "speaker, orator" (instead of SS *vaktā*), NS *lipi-kartā* "scribe, copyist" (SS *lipi-kār*), NS *vi-jñān-vettā* "scientist", "scholar" (SS *vaijñānik*) etc.

2) SS *rāṣṭrā* "nation", *rāṣṭrā-pati* "president", *dal* "party", *krānti* "revolution", *vidyut* "electricity", *vimān* "aeroplane", *ākāś-vānī* "radio" etc. ancient words (of OIA word-stock), conveying the modern meanings.

The most part of NS is built on the basis of semantically renewed SS vocabulary, i.e. the new meaning (content) of NS is founded on the structural and semantical innovations of SS borrowings.

II. The deduction of various characteristics (symptoms) of word-function to the three main factors: a) Inheritance, b) Borrowing, c) Formation (Structural Innovation) gives us the possibility to demarcate SS-NS categories qualifying the whole category of NS as the combinatory realisation of the borrowing and the formation-factors in one compound or derivative word-unit. Compare ३३ *vimān* "aeroplane" - NS *viman-cālak* "pilot", SS *antarikṣā* "cosmos" - NS *antarikṣā-yātrī* "cosmonaut" etc. The process is similar to the proper Hindi word-formation (based on Inheritance, i.e. to the combinatory realisation of the Inheritance and the Formation. Cp. SS *vidyut* "electricity" + SS *gṛhā* "home" = NS *vidyut-gṛhā* "power station" - HH *bijlī* + HH *ghar* = NH *bijlī-ghar*, NS *jal-vidyut-gṛhā* - NH *pan-bijlī-ghar* "hydro-electric station".

III. The semantic as well as the structural aspects of NS show the universal process of expressing the new meanings in the new form (structure). Every new meaning has its own semantic structure - the structural (formal) realisation of which is represented in the NS.

<i>vi/kendr-ī/karan</i>	<i>de/centr-al/i-sation</i>
<i>antar/rāṣṭr-īyā/tā</i>	<i>inter/nation-al/ism</i>
<i>antar/rāṣṭr/vādī</i>	<i>inter/nation-al/ist</i>
<i>antar/rāṣṭr-īyā/tā/vādī</i>	<i>inter"/nation-al/ist-ic etc.</i>

The demarcation and correlative distribution of NS and SS formative elements (NS F - SS F) in NS and SS structuremodels (NS M - SS M), i.e. the "morphemic representation" of NS and SS word-units gives us the main idea of their distinctive features as constituents of two different NS and SS subsystems as well as of their similarity (identity) as two parts of one S system. It shows also the main trends of partial development of NS and SS subsystems and the development of S system on the whole.

IV. Structuralistic ("formal") attitude to the study of NS does not give a whole solution of the main problem. NS should also be profoundly studied on the Semantical and Functional levels and, even more, on the extralinguistical basis too. (NS rep-

resents the vast field of studies being the phenomena of proper linguistical as well as sociolinguistical character).

The study of NS as a part of Lexicology, Semasiology and, especially, word-formation represents the field of proper linguistical NS studies.

V. 1. The systematical linguistic study of NS as a partial wordbuilding system of NIA languages, i.e. subsystem of the "sanskritic" system of NIA languages presupposes detailed statical description and systematisation of the whole complicated and vast stock of SS and NS words and word-elements. It presupposes also the analysis of all the formative elements (prefixes, suffixes, word-affixes) and all the models of previous and contemporary stages of SS and NS word-formation. This is the way of compilation of the Comprehensive Distributive Catalogue of SS and NS formative elements as represented in SS and NS models. (The Comprehensive Catalogue should be based on the data of SS and NS models used in all literary languages, i.e. should be mostly of "pan-Indian" Character). Such an extensive study appears to be only the preliminary but necessary stage in the creation of all-Indian vocabulary, predominantly concerning the fields of new all-Indian international terminology.

2. The second stage is represented in the combinatorial classification of SS and NS formative elements and models, according to their function-productivity and frequencies, as the two integrate parts of one Modern NIA Sanskritic System ($SS+NS = S$).

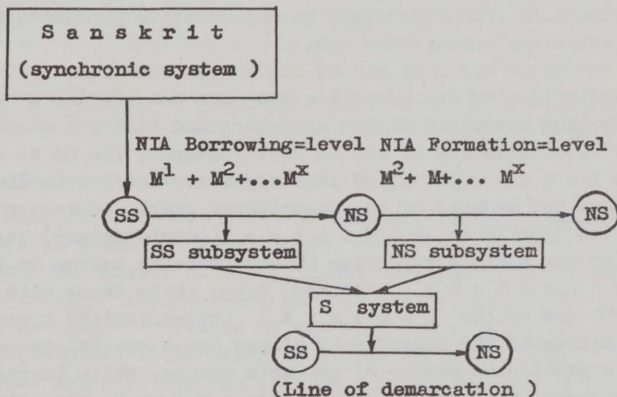
3. Lastly, the third stage consists of the normative analysis of SS and NS elements and models (the standardisation and unification of SS and NS terminology, working out the most optimal system of models, based on the structural, semantic and functional criteria).

VI. Though prefixed and proper suffixed NS are much common in the formation of new words, the main feature of development of NS as subsystem consists in the agglutinating composition: 1 basic-word + 2 formative word (i.e. the composition of the word-base as the first member of the compound with the word-suffix as the second member of the compound in one word-unit, cp. CC hastāksar "signature" - kartā "doer" = hastāksar-kartā "signer").

Approximately 20 proper Sanskrit suffixes and no more than 10 proper Sanskrit prefixes are actively used in the creation of NS words. At the same time even more than 100 proper Sanskrit words and "half-words" are active in NS word-formation as postpositional formative elements. (Only several words are used as formative elements in preposition).

The SS affixes and, predominatingly, NS formative elements are specially used to create the new terminology. This terminological activity represents the most characteristic functional feature of the whole category of NEOSANSKRITISMS.

Principal scheme of level-distribution of "sanskrit words" in MNIA (Modern literary Hindi):



Abbreviations

- NS - neosanskritism; neo-sanskritic
 SS - sanskritism; proper sanskritic
 S - sanskritic
 M - model

M NIA- Modern New Indo-Aryan

N.V.Gurov

COMPOUND SENTENCES IN THE HINDI LANGUAGE

(An attempt of classification)

Analysing the structure of the compound sentences (CS) the author tries to classify them according to /1/ the means applied for combining the principal clause with the subordinate ones, and /2/ to the functional meaning of the subordinate clauses. Comparing CS with the simple sentences, one should not regard it as a mere conjunction of two components (=simple sentences) but as a linguistic unit of a higher syntactic level. Therefore,

besides the usual lineal elements of which the CS seems to be composed (main clause + subordinate clause), we can distinguish in the structure of CS two non-lineal (functional) constituents: the informational group (IG), including all the members of the main and subordinate clauses, and the coordinating group (CG), to which belong all the formal elements, denoting the interrelations between the clauses (conjunctions and conjunctive words, relative pronouns, nominal and pronominal antecedents etc.).

Different types of the CG fit to the different types of the CS. Among them we can recognize the undivided (compact) CG, filling one place in the sentence, and divided (diffuse) CG, consisting of two or more elements. The CG is of a replacive type, if its components are put in the CS instead of the members of the constituent simple sentences; otherwise its type is an additive (complementary) one. The CS with the diffuse replacive CG structurally belong to the mononuclear (oriented) type, while those with an additive CG are of the binomial (non-oriented) type. In the mononuclear CS the subordinate clause has a special connection with a particular member of the main clause, while in the CS of the binomial type the dependent clause refers to the principal one as a whole. The binomial CS can be divided into two sub-types: the contrastive (with the diffuse-additive CG) and the explicative (the CG is a compact-additive, usually). Minor sub-divisions of the CS could be made according to the meaning of the subordinate clause.

B. Zaharyin

ON THE FORMATION AND THE DISTRIBUTION (FUNCTIONING)

OF THE PARTICIPIAL FORMS IN KASHMIRI

In the course of the historical evolution the "original" participles got to be used as components of the tense-aspect system of the Kashmiri verb; as a result - a set of secondary formations (the so-called "complex participles") was developed in the language. The problem dealt here has two aspects: 1/ formally equivalent items turn to be syntactically different (that is: they are functioning differently in the context of an utterance); 2/ formally different items are used in - it looks like - the same function in an utterance. It is demonstrated how the Kashmiri language system in its urge towards a one-to-one corres-

pondence between units of the plan de contenu and the plan d'expression was (and still is) re-patterning different verbal formations: participles, verbal adverbs, nouns of agent, time-aspect verbal forms etc.

A set of the strict morpho-phonological rules is given to show the process of formation of the participial forms differing by gender and number; a system of declension of the attributively functioning participial forms is also described.

Some changes in the Kashmiri participial system are characterized:

1/ certain forms, described by G.A.Grierson in his "Essays on the Kashmiri Grammar", are in no use in the modern literary language;

2/ new forms, not attested by Grierson, appeared.

It is demonstrated that there is actually only one "noun of agent" in Modern Kashmiri (=wo:l form); the pseudo-agentic -wun forms are now used mostly as the attributive formations, gradually ousting "primary" imperfective participles in -a:n out of this sphere of usage. - Because of the high functional load of the -a:n-participles, their usage is little by little being restricted and comes to the functioning only in the time-aspect system of the Kashmiri verb.

It is shown that there are two sets of morphologically homonymical but functionally different formations in -mot:

1/ one-perfective participles, used attributively; 2/ the other-functions as part of the tense-aspect system, forming the Perfect and the pluperfect "analytical" tenses of the Kashmiri verb.

Through the process of contextualisation of forms the distributional (functional) characteristics of the different -a:n formations are settled. Cases of structural ambiguity are analysed on the syntactic level (in the immediate constituents and transformational terms).

In order to show distinctly the functional differences between Kashmiri and (structurally equivalent) Hindustani participial forms, the corresponding distributional patterns of the two languages are compared.

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
В.С.Воробьев-Десятовский (3.Х.1927 - 2.УП.1956)	3
Библиография трудов В.С.Воробьева-Десятовского.	8
Г.М.Бонгард-Левин, Э.Н.Темкин. Работы В.С.Воробьева-Десятовского и исследование буддийских текстов из коллекции Н.Ф.Петровского	12
В.Н.Топоров. О брахмане. К истокам концепции.	20
Вяч.В.Иванов. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от <i>aśva</i> - "конь"	75
Я.В.Васильков. Происхождение сюжета Кайратапарвы.	139
В.Д.Мазо. Из истории изучения языка пали в Бирме.	159
Т.Я.Елизаренкова. Дистрибуция фонем в пределах корня в "Ригведе"	173
Н.Г.Краснодембская. О тенденциях исторического развития сингальского глагола.	185
Г.А.Зограф. Глагольная система в "шлоках" Кабира.	192
А.С.Бархударов. Новосанскритизмы современного хинди	211
Н.В.Гуров. Сложноподчиненные предложения в языке хинди. . .	225
Б.А.Захарьин. Формирование и дистрибуция причастных форм в кашмири	233
Список сокращений	253
Summaries	255

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ЯЗЫКОВ И КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ИНДИИ

Сборник статей памяти В.С.Воробьева-Десятовского

Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР

Редакторы Л.М.Белосов, Е.К.Борисова, Н.Г.Михайлова
Художник А.Г.Кобрина, Художественный редактор З.Л.Эрмая,
Технический редактор Т.А.Сударева, Корректор Г.С.Горюнова

Сдано в набор 3/1-1972 г. Подписано к печати 14/XI-1973 г.
А-06948. Формат 70х108 1/16. Бум. офс. Печ.л. 16,75+0,125 п.л. вклеек
Усл.п.л. 23,62. Уч.-изд.л. 16,83. Тираж 1500 экз. Изд. № 2635

Зак. № 588. Цена 1 р. 81 к.

Главная редакция восточной литературы издательства "Наука"
Москва, Центр, Армянский пер., 2
Офсетное производство типографии № 3 издательства "Наука"
Москва, Центр, Армянский пер., 2

Опечатки

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
27	10 св.	baz ^ṛ ziṣ-	bar ^ṛ ziṣ-
34	9 св.	asti-	acti-
35	2 сн.	Yajus'd	Yajus'
43	3 сн.	на недосыгаемый	недосыгаемый
165	8 св.	была	была первой
167	5 сн.	стр. 291	стр. 169
170	1 сн.	1958.	1953.
177	10 св.	ṭ (13)	i (13)
182	6 св.	слору	слоу
183	5 сн.	hrasvam	hrasvaṃ